

MMD

MATERIALDIENST
des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim

Protestantismus
Katholizismus
Orthodoxie
Ökumene

November / Dezember
66. Jahrgang

06 / 2015

LEITARTIKEL

Balance zwischen Lehramt und Gottes Liebe 109
Ulrich Ruh

HAUPTAUFSATZ

Heilung von Erinnerungen 111
Andrea Strübind

BERICHTE-ANALYSEN

Ökumenischer Lagebericht 2015 118
*Martin Bräuer, Paul Metzger, Walter Fleischmann-Bisten,
Matthias Meyer, Gisa Bauer*

REZENSION 133

Neues aus unserem Programm



Peter Zimmerling **Evangelische Mystik**

2015. 283 Seiten,
mit 11 Abb., kartoniert
€ 29,99 D
ISBN 978-3-525-57041-8
eBook: € 23,99 D

Seit der Reformation gab es Männer und Frauen, die dem Mainstream des Protestantismus angehören, deren Glaube und Theologie mystisch geprägt waren. Martin Luthers (1453–1546) reformatorische Erkenntnis entsprang einer mystischen Erfahrung. Philipp Nicolai (1556–1608), Paul Gerhardt (1607–1676), Johann Sebastian Bach (1685–1750), Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) und Dorothee Sölle (1929–2003) verliehen in Musik und Texten ihren mystischen Erfahrungen klassischen Ausdruck.

Peter Zimmerling stellt die Geschichte, Theologie und Praxis speziell der evangelischen Mystik dar.



Jörg Jeremias **Theologie des Alten Testaments**

Grundrisse zum Alten Testament
Das Alte Testament Deutsch,
Ergänzungsreihe, Band 6
2015. XV, 502 Seiten, gebunden
€ 79,99 D
bei Abnahme der Reihe: € 71,99 D
ISBN 978-3-525-51696-6
eBook: € 64,99 D

In seiner „Theologie des Alten Testaments“ fasst Jörg Jeremias die wesentlichen Aussagen über Gott im Alten Testament zusammen. Allerdings liegen dessen Texte weit mehr als ein halbes Jahrtausend auseinander und gehören ganz verschiedenen Gattungen an; das Alte Testament ist kein einheitliches Buch, sondern eine Bibliothek. Daher verbindet Jeremias die historische Betrachtungsweise mit einer gattungsgeschichtlichen und zuletzt einer systematischen. Die Gewichtung und Auswahl der Themen ist im Blick auf den Zusammenhalt der beiden Testamente getroffen und hat zugleich heutige Leser im Blick.



Irene Dingel (Hg.) **Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche**

Vollständige Neuedition
2014. XXIV, 3324 Seiten, mit 29 Abb., Leinen
Jetzt alle 3 Bände im Paket: € 199,- D
ISBN 978-3-525-52107-6

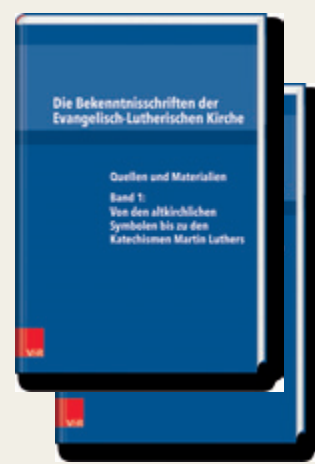
Erstmals seit der Ausgabe zum Jubiläum der Confessio Augustana im Jahre 1930 bietet dieser Band die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche in einer kritischen Edition, die auf neue Quellengrundlagen zurückgeht und die Ergebnisse neuerer theologischer und geschichtswissenschaftlicher Forschung berücksichtigt. Die Texte werden im frühneuhochdeutschen bzw. lateinischen Original parallel geboten. Der textkritische Apparat weist unterschiedliche Lesarten nach, der sachliche bietet notwendige Informationen zum Verständnis der historischen und theologischen Zusammenhänge.

Quellen und Materialien

Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers

2014. X, 969 Seiten, mit 4 Abb., Leinen

Begleitend zur Neuedition der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche werden in diesem Quellenband Texte geboten, die Vorstufen, Weiterentwicklungen und Wirkung der in den BSELK enthaltenen Schriften dokumentieren.



Band 2: Die Konkordienformel

2014. VI, 643 Seiten, Leinen

In Ergänzung der Neuedition der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche werden in diesem Quellenband erstmals alle bislang nur handschriftlich vorliegenden Vorstufen der Konkordienformel und der Vorrede von Konkordienformel und Konkordienbuch ediert.

im Paket
€ 199,-

Balance zwischen Lehramt und Gottes Liebe

Zur Bischofssynode über katholische Ehe- und Familienmoral

Von Ulrich Ruh

Es ist ein Alleinstellungsmerkmal der römisch-katholischen Kirche innerhalb der weltweiten Christenheit, dass sie über einen Papst als Amtsträger mit „voller, höchster und universaler Gewalt“ verfügt, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution statuiert (LG 22); der Codex Iuris Canonici von 1983 fügt diesen drei Adjektiven noch das „unmittelbar“ hinzu (Can. 331). Folglich hat die Vollversammlung der Bischofssynode, die vom 4. bis 25. Oktober 2015 in Rom tagte, keine für die Kirche in Zukunft bindenden Beschlüsse gefasst, sondern nur über die einzelnen Abschnitte eines Schlussberichts an Papst Franziskus abgestimmt, der sozusagen zu seiner freien Verfügung steht. Franziskus hat allerdings in einer Ansprache während der Vollversammlung am 17. Oktober aus Anlass des fünfzigjährigen Jubiläums der Institution Bischofssynode Töne angeschlagen, die aufhorchen ließen. Die Ansprache kreiste nämlich um das Stichwort „Synodalität“, die Franziskus emphatisch als den Weg bezeichnete, „den der Herr von der Kirche im dritten Jahrtausend erwartet“.

Dementsprechend stellen sich nach der Vollversammlung vom Oktober vor allem zwei Fragen: Werden Schritte in Richtung einer synodalierten katholischen Kirche in Umsetzung des päpstlichen Impulses folgen, und wenn ja, welche könnten das sein? Und wie geht es weiter mit der katholischen Ehe- und Familienmoral, die bei der Bischofssynode zwar inhaltlich bestätigt wurde, gleichzeitig aber eine insgesamt positivere Ausrichtung erhielt? Beide Punkte sind unheimlich spannungsgeladen und bergen reichlich Konfliktstoff in sich; das war schon an etlichen Äußerungen von Kirchenvertretern im Umfeld der Vollversammlung abzulesen.

Der Papst verwies in seiner Ansprache zum Jubiläum der Bischofssynode als Ausdrucksform von Synodalität auf die auf seinen ausdrücklichen Wunsch durchgeführten Umfragen, mit denen zur Vorbereitung der beiden Synodenversammlungen 2014 und 2015 in den einzelnen Ortskirchen die Auffassungen der Gläubigen in Bezug auf Ehe und Familie erhoben werden sollten und bei denen es auch um die Akzeptanz der einschlägigen kirchlichen Lehrpositionen ging. Der synodale Weg, so Franziskus, beginne mit dem Hören auf das Volk Gottes, und er zitierte dabei den altkirchlichen Grundsatz: „Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet“ („Was alle betrifft, muss von allen besprochen werden“).

Erst an zweiter Stelle kam er auf die Bischöfe zu sprechen: „Durch die Synodenväter handeln die Bischöfe als authentische Hüter, Interpreten und Zeugen des Glaubens der gesamten Kirche, den sie sorgsam von den oft wandelbaren Strömungen der öffentlichen Meinung zu unterscheiden haben.“ Das Verfahren, in dem die „Synodenväter“ bei der Vollversammlung 2015 zu Wort kamen, war in der Geschichte der Bischofssynode neu. Es wurde von Anfang an in den nach Sprachen eingeteilten Gesprächsgruppen gearbeitet; die

Sprecher der einzelnen Gruppen hatten drei Mal ihre Ergebnisse im Synodenplenum vorzutragen. Thematisch orientierten sich die Diskussionen an den drei Teilen des Anfang Juli veröffentlichten „Instrumentum laboris“, des vom Synodensekretariat erarbeiteten Vorbereitungsdokuments dieser Vollversammlung. Es handelte sich dabei übrigens um eine „ordentliche“ Vollversammlung, im Unterschied zur „außerordentlichen“ im Herbst 2014, die dem gleichen Thema gewidmet war. Nach dem Synodenreglement sind bei einer „außerordentlichen“ Vollversammlung die Bischofskonferenzen durch ihre Vorsitzenden vertreten; bei der „ordentlichen“ entsendet jede Bischofskonferenz je nach ihrer Größe einen bis vier gewählte Vertreter. Für die Deutsche Bischofskonferenz waren das drei: ihr Vorsitzender, Kardinal Reinhard Marx, der Erzbischof von München und Freising, der neue Berliner Erzbischof Heiner Koch sowie der Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode.

Der Schlussbericht der ersten „Familiensynode“ im Oktober 2014 ließ schon absehen, wohin die Reise ein Jahr später gehen würde, ebenso das „Instrumentum laboris“ für die „ordentliche“ Vollversammlung. Beide Texte zeigten nämlich mehr als deutlich, dass grundlegende Korrekturen der lehramtlich festgeschriebenen Positionen zu den innerhalb der Kirche seit Langem strittigen Themen nicht zu erwarten waren. Das galt sowohl bei der Bewertung von praktizierter Homosexualität wie bei der Frage der Empfängnisverhütung. Beide Themen spielten bei den Vollversammlungen zu Ehe und Familie insgesamt nur eine Nebenrolle.

Im Abschlussdokument der zweiten Vollversammlung belässt es die Bischofssynode in Bezug auf die Homosexualität bei einem Minimalprogramm, wobei der entsprechende Abschnitt an zwei Stellen ein einschlägiges Papier der Glaubenskongregation zitiert. Es bleibt so bei der Absage an die „ungerechtfertigte Diskriminierung“ von Homosexuellen einerseits und an eine gesetzliche Gleichstellung homosexueller Partnerschaften mit der Ehe andererseits. Im Abschnitt 63 über die „verantwortliche Elternschaft“ wiederum empfiehlt die Synode eine „Wiederentdeckung“ der Enzyklika „Humanae Vitae“ Pauls VI. aus dem Jahr 1968 sowie des sie bekräftigenden Apostolischen Schreibens „Familiaris Consortio“ Johannes Pauls II. von 1981. Als richtiger Weg für die Familienplanung werden in diesem Sinn der konsensorientierte Dialog der Ehegatten, die Zeitwahl und die Rücksicht auf die Würde des Ehepartners empfohlen.

Der Mainstream der katholischen Moraltheologie gerade, aber bei weitem nicht nur, im deutschen Sprachraum vertritt in beiden Streitfragen seit Jahr und Tag mit guten Argumenten eine andere Position als die Bischofssynode in ihrem mit überwältigender Mehrheit auch in diesen Punkten verabschiedeten Ergebnisdokument. Damit besteht die Kluft zwischen wissenschaftlicher Theologie und bischöflichem Lehramt an dieser Stelle weiter, wobei die Theologie jedenfalls hierzulande Überzeugung und Praxis der meisten katholischen Gläubigen auf ihrer Seite hat. Das haben die Umfragen zur Vorbereitung der beiden Vollversammlungen erneut ans Licht gebracht – was alles andere als überraschend war. Auf die durch „Humanae Vitae“ entstandene lehramtliche Sackgasse hat vor der ersten Vollversammlung Bischof Johan Bonny von Antwerpen in einem aufsehenerregenden Memorandum hingewiesen.¹ Sein Text war bei der Vollversammlung offensichtlich vielen Bischöfen bekannt.

Das Hauptaugenmerk der kirchlichen Öffentlichkeit galt im Umfeld des synodalen Prozesses 2014/15 dem Umgang der Kirche mit gescheiterten Ehen, speziell mit der Gruppe der wiederverheirateten Geschiedenen. Diese Frage galt vielfach als eine Art Lackmestest für die Reformfähigkeit beziehungsweise Reformwilligkeit der offiziellen katholischen Kirche – dass in der Pastoral vor Ort längst eine lehr-

amtlich-kirchenrechtlich nicht gedeckte Praxis Einzug gehalten hat, steht auf einem anderen Blatt.

Im Schlussdokument der Vollversammlung von 2014 hatten sich die Bischöfe unter anderem für eine Reform der Ehenichtigkeitsverfahren ausgesprochen; sie sollten „zugänglicher und beweglicher“ werden. An diesem Punkt ist der Papst kurz vor der zweiten Vollversammlung über Ehe und Familie in Vorleistung getreten und hat mit einem „Motu Proprio“ eine Neuordnung verfügt. In Zukunft entfällt zum einen die bisher notwendige Kontrolle von Ehenichtigkeitsverfahren durch ein zweites kirchliches Gericht; die zweite wichtige Änderung betrifft die Möglichkeit, solche Verfahren einem „Einzelrichter unter der Verantwortung des Bischofs“ zu übertragen. Mit dieser päpstlichen Verfügung war allerdings keine Klärung in der umstrittenen Grundfrage im Blick auf die wiederverheirateten Geschiedenen erfolgt.

Vor einer solchen Klärung ist auch die Vollversammlung vom Oktober 2015 letztlich zurückgeschreckt. Schon unter den Sprachgruppen gab es bei der Frage einer möglichen Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten, besonders der Eucharistie, kein einmütiges Votum. Einzelne Gruppen plädierten ohne Umschweife für die Beibehaltung der bisherigen Nichtzulassung, andere schlugen die Errichtung einer speziellen Kommission zur näheren Untersuchung dieser Frage vor. Wieder andere, darunter die deutsche Sprachgruppe, brachten das „forum internum“ ins Spiel, also die im Kontakt mit einem Seelsorger abgewogene Gewissensentscheidung der einzelnen Paare. In der Formulierung der deutschen Gruppe: Ein Weg der Besinnung und der Buße könne im Blick auf die objektive Situation im Gespräch mit dem Beichtvater „zur persönlichen Gewissensbildung und zur Klärung beitragen, wie weit ein Zugang zu den Sakramenten möglich ist“.

Das Schlussdokument hält sich im Großen und Ganzen an diese Linie, wobei es zu den einschlägigen Abschnitten mit Abstand die meisten Gegenstimmen gab. In Nr. 85 ist die Rede von einer notwendigen Gewissenserforschung mittels „Momenten des Nachdenkens und der Reue“. Und im nächsten Abschnitt heißt es mit einer ausweichend-vorsichtigen Formulierung, das Gespräch mit dem Priester trage zur „Ausbildung eines richtigen Urteils darüber bei, was der Möglichkeit einer vollständigeren Beteiligung am Leben der Kirche im Wege steht“.

„Die Lehre muss mit aller Klarheit zum Ausdruck gebracht werden; gleichzeitig muss man Beurteilungen vermeiden, die der Komplexität der unterschiedlichen Situationen nicht Rechnung tragen und ist es notwendig, der Art und Weise gegenüber aufmerksam zu sein, in der Menschen auf Grund ihrer Verhältnisse leben und leiden.“ Dieser Satz kennzeichnet den positiven, aufbauenden Grundton des Schlussdokuments der Vollversammlung vom Oktober 2015. Er wiegt schwerer als manche Schwachpunkte in dem Text, angefangen von theologischen Verstiegenheiten wie der häufigen Bezugnahme auf die Trinität als Bild der Familie bis zu einer Absage an eine angebliche „Gender-Ideologie“, die so platt und undifferenziert wohl von kaum jemandem ernsthaft vertreten wird. Die katholische Kirche tut sich gerade mit letzterem keinen Gefallen; es entsteht eher der fatale Eindruck, endlich habe man (nach den Kandidaten „Individualismus“, „Konsumismus“ und „Hedonismus“) wieder einen Gegner entdeckt, auf den sich munter und ohne genaueres Hinsehen einprägen lässt.

Es ist demgegenüber nur zu begrüßen, wenn das Dokument betont, es gehe nicht nur darum, ein Normengefüge vorzulegen, sondern darum, die Gnade zu verkünden, die die Fähigkeit verleihe, die Werte der Familie zu leben. In Entsprechung zu einem Hauptanlie-

gen des gegenwärtigen Papstes heißt es anderer Stelle im Text, die Kirche wende sich liebevoll den Menschen zu, „die an ihrem Leben auf unvollkommene Art und Weise teilnehmen“ (Nr. 53). Beim Rückblick auf die „Familie in der Heilsgeschichte“ macht das Dokument dankenswerter Weise darauf aufmerksam, Jesus habe die familiären Beziehungen im Licht des Gottesreiches relativiert. Diese von Jesus in die Familie eingebrachte „Revolution der Gefühle“ bedeute eine radikale Berufung zur universalen Brüderlichkeit.

In seiner Ansprache zum Abschluss der Vollversammlung kennzeichnete Papst Franziskus die Erfahrung der Synode folgendermaßen: Sie habe besser begreifen lassen, „dass die wahren Verteidiger der Lehre nicht die sind, die den Buchstaben anstatt des Geistes verteidigen, die Ideen statt des Menschen, die Formeln anstatt der Geschenkhafteit der Liebe Gottes und seiner Vergebung“.² Er hat denjenigen in seiner Kirche den Rücken gestärkt, die die Wirklichkeit unvoreingenommen wahrzunehmen bereit sind und sich nicht auf die traditionelle Lehre als vermeintliche Sicherheit zurückziehen. In diesem Geist hat die deutsche Sprachgruppe ein bemerkenswertes Schuldbekennnis formuliert: „Im falsch verstandenen Bemühen, die kirchliche Lehre hochzuhalten, kam es in der Pastoral immer wieder zu harten und unbarmherzigen Haltungen, die Leid über Menschen gebracht haben, insbesondere über ledige Mütter und außerehelich geborene Kinder, über Menschen in vorehelichen und nichtehelichen Lebensgemeinschaften, über homosexuell orientierte Menschen und über Geschiedene und Wiederverheiratete.“³

Es wäre nur konsequent, wenn das kirchliche Amt in einem nächsten Schritt den Mut fände, auch lehrmäßig über die Bücher zu gehen. Die katholische Sexualmoral, wie sie im „Katechismus der katholischen Kirche“ von 1991 festgeschrieben ist, müsste deshalb in Teilen auf den Prüfstand, durch eine „Relecture“ der biblischen und kirchlichen Tradition wie in Konfrontation mit der Lebenswirklichkeit gegenwärtiger Gesellschaften. Davon war zumindest in den veröffentlichten Texten der beiden Vollversammlungen der Bischofssynode über die Familie kaum etwas zu spüren.

Auch in ihren Strukturen ist die römisch-katholische Kirche renovierungsbedürftig. Der Papst hat in seiner bemerkenswerten Ansprache zum Jubiläum der Bischofssynode beim Plädoyer für mehr Synodalität in der Kirche bestehende Institutionen aufgezählt, seien es die Priester- und Pastoralräte oder die Bischofskonferenzen, bis hin zur Bischofssynode selber. Die Frage ist unumgänglich, ob man es bei dem derzeitigen institutionellen Gefüge belassen kann. Vor allem auch im Blick auf das Amt des Papstes, von dem Franziskus ausdrücklich betont hat, er stehe nicht über der Kirche, sondern in ihr „als Getaufte unter Getauften und innerhalb des Bischofskollegium als Bischof unter den Bischöfen“.

Prof. Dr. Ulrich Ruh

ist katholischer Theologe und Publizist; er war bis Oktober 2014 Chefredakteur der Herder-Korrespondenz.

1 Vgl. den Text in: Ulrich Ruh/Myriam Wijlens (Hgg.), *Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie*, Freiburg/Br. 2015, 257-304.

2 [www.dbk.de/themen/Bischofssynode/Rede von Papst Franziskus zum Abschluss der Synodentagung](http://www.dbk.de/themen/Bischofssynode/Rede_von_Papst_Franziskus_zum_Abschluss_der_Synodentagung) (abgerufen 24.10.2015).

3 [www.dbk.de/themen/Bischofssynode/Sprachgruppen stellen Ereignisse zum dritten Teil des instrumentum laboris vor](http://www.dbk.de/themen/Bischofssynode/Sprachgruppen_stellen_Ereignisse_zum_dritten_Teil_des_instrumentum_laboris_vor) (abgerufen 21.10.2015).

Heilung von Erinnerungen

Chancen und Risiken im ökumenischen Prozess

Von Andrea Strübind

Nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Zusammenbruch totalitärer Diktaturen, besonders aber angesichts des Genozids am europäischen Judentum, trat die Frage nach Schuldanerkennung, Vergangenheitsbewältigung und Versöhnung in den Mittelpunkt philosophischer, politischer und gesellschaftlicher Debatten.¹ „Welche Formen sich auch immer in erinnerungskulturellen Vermittlungsinstanzen und -praktiken verfestigt haben mögen, es ist, als wäre angesichts der moralischen und politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts eine Flutwelle an Szenen mahnender Erinnerung an die Opfer, mit der Bitte um Vergebung und Versöhnung, über die Welt hereingebrochen.“² „Versöhnung“ entwickelte sich auch in der Ökumene nach dem Zusammenbruch kommunistischer Systeme in Mittel- und Osteuropa zu einem zentralen Themenfeld und evozierte eine praxisorientierte Programmatik.³ Unter Rückgriff auf theologische Perspektiven wurde in diesem Zusammenhang der Ansatz, Erinnerungen heilen zu können („Healing of Memories“ = HoM), für post-konfliktäre Prozesse zwischen Kirchen sowie für Bevölkerungsgruppen in „transitional societies“ entwickelt. In der deutschen Ökumene hat besonders das von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) getragene Projekt zur Heilung von Erinnerungen zwischen christlichen Kirchen in Rumänien Bekanntheit gewonnen. Es wurde von dem württembergischen Pfarrer Dieter Brandes geleitet und war durch die wissenschaftliche Betreuung von Professor Reinhard Thöle auch eng mit dem Konfessionskundlichen Institut in Bensheim verbunden.⁴ Es nahm die Ergebnisse der 2. Ökumenischen Versammlung von Graz (1997) auf und verstand sich zudem als Umsetzung der Selbstverpflichtungen der Charta Oecumenica (2001), in der bereits in der Präambel als Ziel festgehalten wurde, „als Kirchen gemeinsam dazu beizutragen, Völker und Kulturen zu versöhnen.“⁵ In der dritten Selbstverpflichtung der Charta Oecumenica steht die Aufgabe einer gemeinsamen Geschichtsaufarbeitung als Voraussetzung eines gelingenden Versöhnungsprozesses zwischen den Kirchen im Mittelpunkt: „Im Geiste des Evangeliums müssen wir gemeinsam die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar durch kriegerische Auseinandersetzungen geprägt ist.“⁶

Besondere Relevanz galt in diesem Prozess daher der Offenlegung der Geschichte zwischen den Kirchen, Kulturen und Konfessionen, wobei auch die Konfliktgeschichte zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen thematisiert werden sollte. Methodisch wurde dieser Grundansatz durch die Einrichtung eines Koordinierungsbüros und die Organisation von Konferenzen aller beteiligten historischen Kirchen sowie anderer Religionsgemeinschaften in den unterschiedlichen Regionen Rumäniens umgesetzt, die sich in einem ersten Schritt ihre Geschichte erzählen sollten. Flankiert wurde diese Tagungs- und Begegnungsarbeit durch wissenschaftliche Forschung, deren Finanzierung von der ökumenischen Gemeinschaft sicherge-

stellt wurde. Dieses ökumenische Projekt weitete sich in der Folgezeit auf verschiedene Länder Osteuropas aus, wobei ihm in Irland⁷ und in Skandinavien analoge Prozesse der Versöhnungsarbeit vorausgegangen waren. Ähnliche kirchlich sozialisierte Initiativen finden sich auch in Lateinamerika zur Überwindung der kolonialen Vergangenheit und den Traumata diktatorischer Gewaltherrschaften.⁸

Die 12. Vollversammlung der KEK in Trondheim 2003 stand unter dem Thema: „Jesus Christus heilt und versöhnt – Unser Zeugnis in Europa“, womit Versöhnung als Leitmotiv der Konferenz von Beginn an feststand.⁹ In der Schlussbotschaft wurde HoM ohne eine weitergehende inhaltliche Kommentierung oder Zuspitzung als genuines Ziel der europäischen Kirchen festgeschrieben, das auf derselben Ebene stehe, wie der Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit.¹⁰ Im Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen aus demselben Jahr setzt sich diese inhaltliche Vorgabe fort, ebenfalls ohne näher erläutert bzw. konkretisiert zu werden. Allerdings umfasst die Forderung nach einer heilsamen Geschichtsaufarbeitung an dieser Stelle auch die staatlichen Ebenen Europas: „Das Heilen der Erinnerungen ist für die Harmonie in Europa wesentlich. Deshalb sollten die Nationen und Regierungen ihre Fehler und Unzulänglichkeiten in der Vergangenheit anerkennen. Die Versöhnung ist ein Wert, der tief in der christlichen Tradition verwurzelt ist.“¹¹ Unter den Empfehlungen (Nr. 17) des Weisungsausschusses findet sich entsprechend die Aufforderung an die Kirchen der KEK: „Das Heilen der Erinnerungen soll als Voraussetzung für Versöhnung von der KEK und ihren Mitgliedskirchen gefördert und unterstützt werden. Dabei soll besonders die Ausbildung zur gewaltfreien Konfliktlösung gefördert werden.“¹² Auf der 13. Vollversammlung in Lyon wurde an das Thema HoM als prioritäre Aufgabe für die Weiterarbeit der KEK in erster Linie als Ergebnis der Vollversammlung in Trondheim erinnert.¹³ Als aktuelles Beispiel stand auf der Konferenz dabei der Versöhnungsprozess zwi-

1 Vgl. Identität nach dem Konflikt: Zur Rolle von Erinnerung und Stereotypen in Versöhnungsprozessen, KZG 26, 2013; Jennifer M. Lind, Sorry States: Apologies in International Politics, Ithaca 2008, 2ff, und Stephanie Wolfe, The Politics of Reparation and Apologies, New York 2014.

2 Fatima Kastner, Transitional Justice in der Weltgesellschaft, Hamburg 2015, 169.

3 Vgl. Fernando Enns (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, Frankfurt/M. 2008; Angela Ilić, Churches in the Face of Political and Social Transition: German-Serbian Ecumenical Consultations 1999-2000. Kirchen und der politisch-gesellschaftliche Wandel. Deutsch-serbische ökumenische Begegnungen, 1999-2009, ÖRB 96, Leipzig 2014; Dieter Brandes (Hg.), Healing of Memories in Europe. A Study of Reconciliation between Churches, Cultures and Religion, Leipzig 2008; Thomas Bremer, Die Religionsgemeinschaften und das Anliegen der Versöhnung im früheren Jugoslawien. Theologische und kirchenhistorische Reflexionen, in: U. Brunnbauer/A. Helmedach/S. Troebst (Hgg.), Schnittstellen. Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa, FS H. Sundhaussen, München, 323-333.

4 Vgl. Dieter Brandes, „Heilende Erinnerung. Die Initiative ‚Healing of memories‘ ist weltweit aktiv“, LKW 60, 2013, 209-216.

5 Charta Oecumenica, Präambel (pdf-Datei: www.oekumene-ack.de/themen/charta-oecumenica (abgerufen am 08.11.2015) und Daniel Buda, „Healing of memories“ der christlichen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien, ÖR 63, 2014, 233-243.

6 Charta Oecumenica (s. Anm. 5), 3. Selbstverpflichtung.

7 Vgl. David Stevens, Dealing with the Past in Northern Ireland. The Corrymeela House Perspective, in: D. Brandes (Hg.), HoM in Europe (s. Anm. 3), 115-143; Kieran McEvoy, Making Peace with the Past – Healing Through Remembering. Options for Truth Recovery Regarding the Conflict in and about Northern Ireland, in: D. (Hg.), HoM in Europe (s. Anm. 3), 144-155; Alan D. Falconer, Remembering. „Towards a Healing of Memories“, JES 78, 1989, 169-176.

8 Vgl. Martin Leiner/Susan Flämig (Hgg.), Latin America between Conflict and Reconciliation, Göttingen 2012.

9 Vgl. epd-Dokumentation 31/2003.

10 Vgl. epd.-Dok. (s. Anm. 9), 11.

11 Vgl. epd.-Dok. (s. Anm. 9), 13.

12 Ebd.

13 Vgl. 2009 13th CEC Assembly, Lyon, France, Final Report, pdf-Datei <http://www.ceceurope.org/history-assemblies> (abgerufen am 08.11.2015), 108.

schen den Minderheiten der Roma in den europäischen Ländern auf der Agenda.¹⁴ Es ist interessant, dass im Bericht über die nachfolgende 14. Vollversammlung der KEK in Budapest die Thematik „Healing of Memories“ nur im Bericht des Lutherischen Weltbundes im Hinblick auf die Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum von 2017 begegnet.¹⁵ Die Kommission „Kirchen im Dialog“ der KEK, die sich intensiv mit der Initiierung und Begleitung von Versöhnungsprozessen befasst hatte, wurde im Kontext der neuen Verfassung der KEK offensichtlich aufgelöst.¹⁶ Hat das Konzept HoM in den vergangenen Jahren also seine ökumenische Strahlkraft eingebüßt?

Versöhnungspolitik

Versöhnung durch die Ausbildung einer *heilenden Erinnerungskultur* wurde zunehmend auch als strategisches Ziel der Politik entdeckt. Zum Zweck der Aufarbeitung von Völkermord, Diktaturen und Bürgerkriegen wurden, beginnend in den 1980er Jahren, Kommissionen zur Vergangenheitsbewältigung und zur produktiven Überwindung von Unrecht nach gesellschaftlichen Konflikten etabliert, weltweit in rund 50 Ländern Lateinamerikas, Afrikas, Asiens, Mittel- und Osteuropas und derzeit auch in einem vom Islam geprägten Land wie Marokko.¹⁷ Damit verbunden war die Erwartung, dass die Aufdeckung der Wahrheit über die Vergangenheit ein unverzichtbarer Schritt auf dem Weg zu einer neuen friedlichen Zukunft für postkonfliktäre Gesellschaften mit sich brächte.¹⁸ Die nach dem Prozess der gemeinsamen Geschichtsaufarbeitung geteilte „Erinnerung“ und die dadurch gegebene Konstruktion eines neuen „kollektiven Gedächtnisses“ hinsichtlich der traumatischen Vergangenheit sollten wesentlich zur Versöhnung der zuvor antagonistischen Akteure beitragen. Parallel zum nationalen und internationalen Strafrechtssystem etablierten sich dementsprechend unterschiedliche Formen, Konzeptionen und Institutionen einer sogenannten Transitional Justice. Kastner diagnostiziert in ihrer Studie eine „globale Vergangenheitsarbeitskultur des demonstrativen Gedenkens und der zeremoniellen Erinnerung an schmerzliche Vergangenheiten“ [...].¹⁹ Angesichts dieser globalen Entwicklungen stellt sich daher die Frage, ob die Praktiken und Mechanismen von staatlich bzw. gesellschaftlich initiierten Versöhnungsprozessen bereits einem universalen „Konfliktbewältigungsmodell der Weltgesellschaft“²⁰ gleichkommen. Kastner kann dabei auch auf die spezifischen Programme der UNO verweisen, die 2009 nicht nur ein internationales Jahr der globalen Versöhnung ausgerufen hatte, sondern gezielt Aussöhnungsinitiativen in verschiedenen Ländern förderte.²¹

Religionen und allen voran die christlichen Kirchen spielten und spielen oftmals eine bedeutende Rolle bei der prozessualen Bewältigung traumatischer Konfliktgeschichten in postkonfliktären Gesellschaften. Die Versöhnung zwischen Tätern und Opfern sowie zwischen den verfeindeten Gruppen sahen in den jeweiligen Ländern beheimatete Religionen als ihre besondere Aufgabe an. „Versöhnung“ durch einen heilsamen Erinnerungsprozess (HoM) entwickelte sich so zu einem Brückenbegriff zwischen Religion und Politik.²² Als Ursprungsland für diese Art des Versöhnungsprozesses gilt Südafrika und dessen durch die Kirchen begleiteter Umgang mit der Geschichte der Apartheid.²³ Die Etablierung der Wahrheits- und Versöhnungskommission auf Beschluss des Parlaments ebnete den Weg für eine viel beachtete Form der öffentlich inszenierten Geschichtsaufarbeitung, die nach der Überwindung des Apartheidsystems zur versöhnten Einheit der Nation führen sollte.²⁴ Michael Lapsley gründete 1998 das „Institute for Healing of Memories“ in Verbindung mit Desmond Tutu, dem Vorsitzenden der staatlichen Wahrheits- und Ver-

söhnungskommission. Er wollte durch sein Engagement „in die Zwangsläufigkeit der Geschichte eingreifen“²⁵, die aus Unterdrückten in der nächsten Generation Unterdrücker mache.²⁶ Ausgangspunkt waren die Erfahrungen Lapsleys in einem von ihm geleiteten Traumazentrum für Gewalt- und Folteropfer des Apartheid-Regimes. Lapsley betont in seiner autobiographischen Darstellung, dass der Spiritualität in den von ihm entwickelten Heilungsprozessen eine zentrale Rolle zukam. Er entwickelte auf diesem Hintergrund die Methodik des HoM, die in praktischen Workshops umgesetzt wurde, während er als Kaplan im „Trauma Centre for Victims of Violence and Torture“ arbeitete.²⁷ Diese Workshops, die in Kirchengemeinden und ökumenischen Institutionen stattfanden, sollten den offiziellen Arbeitsprozess der Wahrheits- und Versöhnungskommission flankieren.²⁸

Versöhnungsprozesse – HoM – in ökumenischer Rezeption

Das HoM-Konzept Lapsleys ist in der weltweiten Ökumene vielfach rezipiert und in andere Kontexte übertragen worden. Es entwickelte sich sukzessiv zu einer grundlegenden Methodik, die geradezu paradigmatisch für das geforderte Engagement von Kirchen und Religionsgemeinschaften in oder nach gesellschaftlichen Konfliktsituationen stand. Im Folgenden soll das an der Handreichung „Participation in God’s Mission of Reconciliation. A Resource for Churches in the Situation of Conflict“ verdeutlicht werden, die als Dokument 201 der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK im Jahre 2006 veröffentlicht wurde.²⁹ Diese Studie thematisiert die spannungsreichen Relationen zwischen nationalen bzw. ethnischen und der aus dem christlichen Glauben konstituierten Identitäten. Die Ergebnisse sollten vor allem Ortskirchen sowie ökumenischen Gremien und Institutionen angesichts von aktuellen Konfliktsituationen in den unterschiedlichen regionalen Kontexten helfen und Richtlinien für die Zusammenarbeit von Kirchen in Krisen bieten. Als Grundlage dienten ausgewählte Fallstudien (Fidschi-Inseln, Sudan, Nordirland, Sri Lanka) und die Kombination sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse zum Themenfeld Identität, Nationalität und Ethnizität mit biblisch-theologischen Einsichten.³⁰ Ausgehend von der durch die Taufe konstituierten übergeordneten christlichen Identität wird in dieser Studie der Auftrag zur Versöhnung und zum aktiven Engagement im Sinne einer gerechteren Gesellschaft als Teilhabe an Gottes Mission betrachtet.³¹ Zu dieser genuinen Beauftragung der Kirchen gehöre das „Amt der Versöhnung“ (nach 2 Kor 5,18ff) und der Heilung. In diesem Zusammenhang wird der Prozess der gemeinsamen Geschichtsaufarbeitung anhand der dafür als notwendig erkannten Schritte dargestellt.³² Ein elementarer Bestandteil dieses Prozesses ist demnach das Aufdecken von Wahrheit im Sinne einer Aufklärung des begangenen Unrechts und der erlittenen Traumata der Geschichte. Diesem Bekennen und der damit verbundenen Bitte um Vergebung sollte ein Akt bzw. Ritual der Versöhnung und als notwendige Konsequenz auch die Zusicherung von konkreter Wiedergutmachung folgen.³³ Unverzichtbarer Teil dieses übergreifenden Prozesses ist die Versöhnung der Erinnerungen, die in der Handreichung an Beispielen aus Nordirland, der Schweiz und Südafrika illustriert wird.³⁴

Gemeinsam ist diesen exemplarischen Initiativen, dass sie in einer *gemeinschaftlichen* Erzählung und Interpretation der eigenen Geschichte münden, die in das kollektive Gedächtnis der jeweiligen Kirchen und Gesellschaften aufgenommen werden können. Versöhnung durch heilsame Erinnerung setzt so voraus, dass die jeweilige Geschichte von Feindschaft, Repressionen und gewaltsamen Konflikten

bewusst gemacht wird einschließlich der Ursachen, Intentionen, Handlungsmöglichkeiten und Legitimationsstrategien. Und dass es daran anschließend zu einem Verständigungsprozess der verfeindeten Parteien über diesen Befund kommt. Es gilt durch geteilte und verbindende – sowie für beide Seiten schmerzhaft – Erinnerungen, eine *gemeinsame Geschichte* zu schaffen. Ein weiterer unverzichtbarer Schritt in konfliktreichen Situationen ist gemäß der Handreichung die Einrichtung und Intensivierung interkonfessioneller sowie interreligiöser Dialoge, deren Regeln in diesem Dokument ausführlich referiert werden.³⁵ Die Veröffentlichung schließt mit konkreten Handlungsoptionen und Ratschlägen für Kirchen in national oder ethnisch bedingten Konflikten. In diesem Abschnitt tritt die Implementierung eines Versöhnungsprozesses einschließlich der „Versöhnung der Erinnerungen“ als gangbare Gestaltungsmöglichkeit in den Fokus. Ähnlich praxeologisch orientiert argumentieren die Veröffentlichungen der Kommission Kirchen im Dialog der KEK.³⁶ In immer neuen sprachlichen Wendungen wird die heilsame Bedeutung des geteilten Erzählens und gemeinsamen Hörens auf die Geschichte(n) des Anderen beschrieben.³⁷ „Walking together through history“ und die damit verbundene Teilhabe am Leid des Anderen seien elementare Schritte im Prozess der Heilung der Erinnerungen, der schließlich in der Erschließung einer gemeinsamen Zukunft münden soll. Dieser Dreischritt: „Gemeinsam die Geschichte aufarbeiten – Teilnehmen am Schmerz der Anderen – die Zukunft gemeinsam gestalten“ entwickelte sich zur methodischen Grundlage für analoge Prozesse in weltweiten Kontexten, die vom Weltrat der Kirchen unterstützt werden.³⁸ In einer Festschrift für Dieter Brandes zeigt sich ein weites Spektrum von Erfahrungen in diesen von den Kirchen initiierten oder moderierten Versöhnungsprozessen, die die Vergangenheitsaufarbeitung einschließen.³⁹

Es ist auffällig, dass in der ökumenischen Rezeption die praktischen Umsetzungen überwiegen, während dezidiert theologische Perspektiven bis auf wenige oftmals wiederholte Versatzstücke fehlen. So dominieren in diesem Feld ökumenischer Zusammenarbeit die gemeinsamen (heilsamen) Erfahrungen in Begegnungen, Workshops und Anhörungen bzw. in eigens geschaffenen Institutionen zur Durchführung der anamnetischen Dialoge. Kommunikationsstrategische Phasen der Gespräche werden in ökumenischen Handreichungen konturiert, die den gemeinsamen Weg durch die Geschichte inszenieren: 1) Erzählen der eigenen Geschichte angesichts des Gegenübers und umgekehrt, das mit der Akzeptanz der jeweilig anderen Perspektive und Erfahrung verbunden ist. 2) Die Sicht des Gegenübers als berechtigt ansehen und akzeptieren. 3) Die leidvolle geschichtliche Erfahrung des Gegenübers in eigenen Worten wiederholen.⁴⁰ Als weiterer Schritt soll die empathische Übernahme der Leiderfahrungen des Anderen und die Aufdeckung gewachsener Vorurteile, Stereotype und generationsübergreifender Narrative der Feindschaft und Fremdheit dargestellt werden. Ziel dieser intensiven Versöhnungsarbeit unter der Leitung ökumenischer Institutionen ist die Gestaltung einer gemeinsamen Zukunft ehemaliger Gegner und Feinde.

Versöhnungsprozesse standen nach dieser Bestandsaufnahme seit den 1990er Jahren immer wieder auf der Agenda ökumenischer Zusammenarbeit. Das zeigte sich auch in einer wachsenden Zahl von bilateralen Versöhnungswegen zwischen den Konfessionen, die oft nach jahrelanger Studien- und Begegnungsarbeit in eine gemeinsamen Verlautbarung bzw. einen offiziellen Akt mündeten.

Analog zu einer „Politik der Entschuldigungen“⁴¹ auf staatlicher Ebene lässt sich in den letzten Jahrzehnten auf eine Reihe von Versöhnungsgesten und Versöhnungsritualen in ökumenischen Zusammenhängen verweisen, die durch die Medien auch der Öffentlichkeit

präsentiert wurden. Allerdings konzentrierte sich die Aufmerksamkeit für diese Inszenierungen eher auf den innerkirchlichen Bereich. Als Beispiele wären die feierliche Ratifizierung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) am 31. Oktober 1999 in der St. Anna Kirche in Augsburg zu nennen,⁴² die zahlreichen Versöhnungsgesten während des Jahres 2000, die von Papst Johannes Paul II. angeregt wurden,⁴³ und der feierliche Gottesdienst zur Besiegelung

14 Vgl. CEC Assembly (s. Anm. 13), 118.

15 Vgl. Report of the 14th General Assembly of the Conference of European Churches in Budapest, pdf-Datei <http://www.ceceurope.org/history-assemblies> (abgerufen am 08.11.2015), 65.

16 Vgl. <http://cid.ceceurope.org/index.php?id=16>.

17 Kastner, Justice (s. Anm. 2), 33ff.

18 Vgl. James L. Gibson, „Does Truth Lead to Reconciliation? Testing the Casual Assumptions of the South African Truth and Reconciliation Process“, *American Journal of Political Science* 48, 2004, 201-217. Diese empirische Studie stellt sich der Frage, ob die Aufarbeitung der Geschichte der Apartheid in Südafrika tatsächlich zur Versöhnung geführt hat.

19 Kastner, Justice (s. Anm. 2), 172.

20 Kastner, Justice (s. Anm. 2), 11.

21 Kastner, Justice (s. Anm. 2), 174f.

22 Vgl. Gerhard Sauter, Versöhnung als Thema der Theologie, Gütersloh 1997, 7.

23 Vgl. Brandes, Erinnerung (s. Anm. 4), 210; Erich Geldbach, Die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika. Hintergründe und Ergebnisse, ZThG 5, 2000, 99-116; Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung: Eine Theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004; Ders., Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika, Potsdam 2008; Michael Lapsley, Mit den Narben der Apartheid. Vom Kampf für die Freiheit zum Heilen traumatischer Erinnerungen, Opladen u.a. 2014.

24 Vgl. Gibson, Truth (s. Anm. 18), 202.

25 Vgl. Lapsley, Narben (s. Anm. 23), 121ff.

26 Relativ wenige Beiträge gibt es derzeit zu den theologiegeschichtlichen Wurzeln des HoM. Sie sind vor allem in der pentekostalen Spiritualität und Seelsorgepraxis zu verorten, in der das Thema der inneren Heilung eng verbunden ist mit einer pneumatologisch verstandenen, speziellen Gebetspraxis. Vgl. Betty Tapscott, *Innere Heilung*, Erzhausen 1987.

27 Vgl. Ian A. Nell, Practical Theology as 'Healing of Memories': Critical Reflections on a Specific Methodology, *HTS Theologesie Studies/Theological Studies* 67/2, 2011, 1-8.

28 Zum Ablauf der Workshops vgl. ebd.; zur Geschichte, Methodik und Wirkungsgeschichte der Wahrheits- und Versöhnungskommissionen vgl. Wüstenberg, Dimension (s. Anm. 23), 116ff.

29 „Participation in God's Mission of Reconciliation. A Resource for Churches in the Situation of Conflict“, pdf-Datei https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/vi-church-and-world/Faith-and-Order-201?set_language=en (abgerufen am 08.11.2015).

30 Vgl. Participation (s. Anm. 29), 3.

31 Vgl. Participation (s. Anm. 29), 25: „God's mission is to reconcile human community, establishing a situation in which differences are promoted and celebrated, and where human beings live in harmony with nature, with each other and with God [...]. By its nature and its mission, the church as the people of God is called to participate and share in God's mission.“

32 Vgl. Participation (s. Anm. 29), 27: „The constitutive elements in the process of reconciliation should be: confession and truth-telling, a request for forgiveness, and the requirements of justice.“

33 Vgl. Participation (s. Anm. 29), 28: „It is to be hoped that at the end of the process of reconciliation there will be a healing of past hurts, and the construction of a new community.“

34 Als Urheber dieses methodischen Schritts wird in diesem Dokument The Irish School of Ecumenics benannt. Vgl. Participation (s. Anm. 29), 28.

35 Vgl. Participation (s. Anm. 29), 31ff.

36 Vgl. Dieter Brandes/Johnston McMaster, Healing of Memories/Healing Through Remembering – Bridge between Churches, Cultures and Religions – Associations instead of a Preface, in: D. Brandes (Hg.), *HoM in Europe* (s. Anm. 3), 8ff.

37 Vgl. ebd.

38 Vgl. Dieter Brandes, „Heilende Erinnerung“, in: *Gerechtigkeit, Jb. Mission* 2011, Hamburg 2011, 179-186.

39 Vgl. Vasilje Grajdian/Olga Lukács (Hgg.), *Telling Stories of Hope. Reconciliation in South East Europe Compared to World-Wide Experiences*, Gljeana-Leipzig 2010. In diesem Band sind Beispiele aus Südost-Europa insbesondere aus Rumänien mit Erfahrungsberichten aus Finnland, Indien, der Schweiz, Kanada, Lateinamerika, Südafrika und dem Nahen Osten verbunden.

40 Vgl. Brandes/McMaster, Healing (s. Anm. 36), 9.

41 Vgl. Lind, *Sorry States* (s. Anm. 1), 9ff.

42 Vgl. Friedrich Hauschild (Hg.), *Die GER. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*, Göttingen 2009; LWB/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen (Hg.), *10 Jahre GER. Dokumentation der Jubiläumsfeier in Augsburg 2009*, Frankfurt am Main 2011.

43 Vgl. Johanna Rahner, *Die Versöhnungsbitten und -gesten im Jahr 2000 in ihrem Verhältnis zur Vorstellung von Heiligkeit und Sakramentalität der Kirche*, KZG 26, 2013, 127-138.

der Versöhnung im mennonitisch-lutherischen Dialog in Stuttgart 2010.⁴⁴ Im vorliegenden Beitrag geht es um den letztgenannten Prozess, der im eben skizzierten Interpretationsrahmen als „Heilung der Erinnerungen“ gedeutet wird. Nach einer kurzen Beschreibung der Vorgeschichte und des Konsultationsverlaufs werden Fragen nach der Nachhaltigkeit dieses Prozesses angesichts des bevorstehenden Reformationsjubiläums im deutschen Kontext gestellt. Die Zentenarfeier „500 Jahre Reformation“ soll in diesem Zusammenhang geradezu als eine Art Lackmestest für die Methodik von HoM im konfessionellen Miteinander Verwendung finden. Konkret wird danach gefragt, welche Schritte auf dem Weg zu einem versöhnten Miteinander im deutschen Kontext durch den Versöhnungsprozess auf Weltebene erreicht oder vorbereitet wurden.

Der lutherisch-mennonitische Dialog als Beispiel für einen ökumenischen Versöhnungsprozess

„Im Vertrauen auf Gott, der in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnte, bitten wir deshalb Gott und unsere mennonitischen Schwestern und Brüder um Vergebung für das Leiden, das unsere Vorfahren im 16. Jahrhundert den Täufern zugefügt haben, für das Vergessen oder Ignorieren dieser Verfolgung in den folgenden Jahrhunderten und für alle unzutreffenden, irreführenden und verletzenden Darstellungen der Täufer und Mennoniten, die lutherische AutorInnen bis heute in wissenschaftlicher oder nichtwissenschaftlicher Form verbreitet haben.“⁴⁵ So war der einstimmig gefasste Beschluss der 11. Vollversammlung des LWB am 22. Juli 2010 in Stuttgart „[...] zum lutherischen Erbe der Verfolgung der Täuferinnen und Täufer“ zu hören. Diese Vergebungsbitte wurde von den anwesenden Abgeordneten des LWB teils stehend, teils sogar kniend ausgesprochen. Dieser offensichtlich für alle Beteiligten bewegende Augenblick soll durch die folgenden kritischen Reflexionen auch keineswegs in Abrede gestellt werden. Die Versöhnungsbitte fand ihre Entsprechung in Entgegnungen der Vertreter/innen der Mennonitischen Weltkonferenz (MWK): „Wir glauben, dass Gott heute Ihr Bekenntnis gehört hat und Ihrer Bitte um Vergebung entsprochen hat. Wir schließen uns Gott freudig und demütig an, Ihnen zu vergeben“, antwortete der MWK-Präsident Bischof Danisa Ndlovu.⁴⁶ Die Sitzung mündete in einen gemeinsamen Bußgottesdienst, in dem die gewährte und erfahrene Versöhnung gemeinsam gefeiert wurde. Der Beschluss markierte das Ende eines bereits im Jahr 1980 begonnenen Dialogs, dessen Anlass die kritische Hinterfragung der Jubiläumsfeierlichkeiten zum 450. Jahrestag der Confessio Augustana durch die Mennoniten bildete.⁴⁷ Die aufgrund ihrer festen Verankerung in der Ökumene eingeladenen Mennoniten mochten die Jubelfeier des „Hauptbekenntnisses“ der lutherischen Konfessionsfamilie – und in manchen Deutungen der gesamten Reformation⁴⁸ – freilich nur mit Vorbehalten mitfeiern, da in dieser Urkunde die Verwerfungen der Täufer – mehr noch ihre ewige Verdammung – festgeschrieben sind.⁴⁹

Interessant ist, dass gerade ein *Jubiläum* den Auftakt zu diesem intensiv geführten Dialog über die konfliktreiche Geschichte der beteiligten Kirchen bildete. Besonders in Frankreich entstand aus der „peinlichen“ Situation des Jubiläums von 1980 eine Dialoginitiative, die immer weitere Kreise zog.⁵⁰ Auch auf deutscher Seite gründete sich Ende der 1980er Jahre eine Dialogkommission.⁵¹ 2002 berief der Rat des LWB schließlich zusammen mit der MWK eine Internationale lutherisch-mennonitische Studienkommission, die in einem mehrjährigen Prozess den Bericht „Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus“ erarbeitete. Mit diesem in der kirchlichen Presse als „historischer Akt“⁵² gefeierten Schritt von Stuttgart 2010 sollte offen-

sichtlich ein Schlussstrich unter ein äußerst trauriges Kapitel konfessioneller Feindschaftsgeschichte gesetzt werden, das auf der Seite der Täufer und Täuferinnen zu massenweiser Vertreibung, Verfolgung, zu Inhaftierungen und um ihre Existenz gebrachten und auch hingegerichteten Menschen geführt hatte. Schätzungsweise 2000 bis 3000 Exekutionen von Taufgesinnten lassen sich anhand der Quellen nachweisen.

Die internationale Studienkommission wollte gerade angesichts des bevorstehenden Reformationsjubiläums von 2017 an der Konfliktgeschichte zwischen Lutheranern und Mennoniten arbeiten. Ziel war es, zum ersten Mal eine *gemeinsame* Geschichte der Entwicklungen im 16. Jahrhundert zu schreiben und durch diesen konsensualen Rückblick in die Vergangenheit Versöhnung zu ermöglichen.⁵³ In allen Verlautbarungen, die diese Studienarbeit begleiteten, wird immer wieder das erklärte Ziel benannt: In der Vorbereitung auf das Jubiläum 2017 sollte angesichts der von lutherischen Obrigkeiten durchgeführten und von lutherischen Theologen (einschließlich Martin Luthers selbst) sanktionierten Verfolgungsmaßnahmen gegen die Täufer bewusst zur Umkehr und Buße gerufen werden, die sich in einer weitergehenden Reform und kritischen Reflexion der eigenen Tradition bewähren sollte. In ihrer Beschlussfassung gingen die Mitgliedskirchen des LWB 2010 daraufhin folgende Verpflichtung ein: „Wir verpflichten uns, die lutherischen Bekenntnisschriften im Licht der gemeinsam beschriebenen Geschichte von Lutheranern und Mennoniten zu interpretieren; dafür Sorge zu tragen, dass diese Entscheidung des Lutherischen Weltbunds Einfluss darauf hat, wie die lutherischen Bekenntnisse an den Hochschulen und in anderen Bereichen des kirchlichen Unterrichts gelehrt werden.“⁵⁴ Hinzugefügt wurden weitere Verpflichtungen, die ökumenischen Beziehungen zwischen den beiden protestantischen Kirchen lokal und global zu intensivieren, den Dialog fortzuführen und das Erbe der historischen Friedenskirche zur Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche bzw. zur Glaubens- und Gewissensfreiheit gemeinsam und weltweit zu fördern. Trotz dieses überaus positiven Ausgangs ist jedoch eine kritische Durchleuchtung des Prozesses durchaus angebracht.

Die Arbeit der Dialoggruppe

Die Dialoggruppe von LWB und MWK kam von 2005 bis 2008 jährlich zu einer Klausurtagung im Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg zusammen.⁵⁵ In der gemeinsamen Arbeit wurden ausdrücklich die Ergebnisse bisheriger bilateraler Dialoge (Deutschland, Frankreich, USA) zwischen den beiden Kirchen rezipiert. Im Mittelpunkt der Gespräche standen die *Lehrdifferenzen*, die zu den Verwerfungen der Täufer in der CA geführt hatten, und die Frage, ob diese Verurteilungen immer noch Gültigkeit beanspruchten und die täuferischen Kirchen der Gegenwart betrafen.⁵⁶ In diesem Zusammenhang konzentrierten sich die Beteiligten auf die einzelnen Verwerfungen und ihre historischen und theologischen Kontexte. Damit war aber eine aus der historischen Genese des Dialogs gewiss verständliche, aber im Blick auf die weitere Entwicklung und die Zukunft der Reformationsgeschichtsschreibung sowie eine ökumenisch ausgerichtete reformatorische Erinnerungskultur bedauerliche Engführung verbunden. Die theologischen Themen der Differenz in der Tauffrage und die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche bzw. die Einstellung zur obrigkeitlichen Gewalt sowie die Option der Gewaltlosigkeit kristallisierten sich folgerichtig als zentrale Themen heraus. Diese dogmatische Fragerichtung verhinderte freilich, dass mittels gemeinsamer Studienarbeit auch ein neues Verständnis der Reformation bzw. einer erweiterten Reformationsgeschichtsschreibung ent-

wickelt werden konnte. Aufschlussreich ist, dass die Kommission die Engführung selbst erkannte und sich daher 2007 als *weiteres* Ziel setzte, die *gemeinsame Geschichte* der Beziehungen von Täufern und Lutheranern im 16. Jahrhundert zu schreiben.⁵⁷ Analog zu den Mechanismen der Wahrheits- und Versöhnungskommissionen in Südafrika und in anderen Kontexten (s.o.) sollten die Wahrnehmung der Geschichte der Opfer und eine sich daran orientierende gemeinsame Erzählung der notvollen und konfliktreichen Geschichte den Weg zur Versöhnung ebnen.⁵⁸ Die Kommission stellte in ihrem Abschlussbericht fest, dass das gemeinsame Narrativ, das auf einem wechselseitigen Hinhören beruhte, eines der Hauptergebnisse der gesamten Arbeit gewesen sei.⁵⁹

In ihrem Bericht stellt die Kommission die nunmehr gemeinsam „erzählte“ Geschichte des 16. Jahrhunderts vor, die bemerkenswert ist. Der Text bettet zunächst den traditionellen Beginn der Reformation durch die „Hammerschläge“ von Wittenberg 1517 in einen großen Zusammenhang mit den Reformbewegungen des Hoch- und Spätmittelalters ein (u.a. Bibelhumanismus, Konziliarismus, Jan Hus, böhmische Brüder, Devotio moderna). Luthers Wirken und seine Wirkung werden in dieser Geschichtsdarstellung in eine deutliche Kontinuitätslinie zum Spätmittelalter eingeordnet. An der zentralen Stellung der Rechtfertigungslehre im reformtheologischen Ansatz Martin Luthers wird zwar festgehalten, aber die Bedeutung der Autoritätenfrage (Schriftprinzip), das für zahlreiche Forschende das eigentliche *Movens* der reformatorischen Bewegung war, und die Beauftragung der weltlichen Obrigkeit zur Durchführung der Kirchenreform (u.a. in Luthers Adelschrift von 1520) wurden dabei wesentlich stärker profiliert als in konventionellen reformationsgeschichtlichen Überblicken.⁶⁰ Im Blick auf die traditionelle Reformationsgeschichtsschreibung ungewöhnlich ist auch die Einfügung Luthers in einen Kreis reformgesinnter Theologen in Wittenberg mit Nennung Andreas Bodensteins von Karlstadt, dem über Jahrhunderte hinweg in der Reformationforschung wenig Aufmerksamkeit zuteilwurde, sowie einer ganzen Reihe weiterer Personen. Luther wurde nicht länger als allein maßgeblicher Reformator herausgestellt, sondern gerade in seiner Beziehung zu anderen Reformatoren, zu denen durch die räumliche Ausweitung der reformatorischen Bewegung auch Huldrych Zwingli und sein Reformwerk in Zürich zu zählen sind, sowie Martin Bucer (Straßburg) und Johannes Brenz (Württemberg) erfasst. Dadurch gelang es den Verfassern, die Reformationgeschichte als eine bei aller Vielfalt im Grundsatz von analogen kirchenkritischen Fragestellungen, Reformansätzen und theologischen Schwerpunktsetzungen ausgehende *kohärente* Reformbewegung zu charakterisieren, was angesichts der konventionell-konfessionellen Deutungen historisch zu begrüßen ist. Die Entstehung des Täuferturns kommt im zweiten Abschnitt zur Darstellung und ist damit schon aufgrund der Anordnung nicht als genuiner Teil der grundständigen Reformationgeschichte. Über die Täufer wird dabei festgehalten, dass sie sich selbst als Teil der „breiteren evangelischen Bewegung der Erneuerung, die schließlich als ‚die Reformation‘ bekannt wurde [...]“ betrachteten.⁶¹ „Als die Reformatoren“ deutliche Kritik an der herkömmlichen Kirche übten, die schließlich zum Bruch führte, gehörten sie zu deren führenden Anhängern. Es fällt auf, dass die Täufer und Täuferinnen bereits in den einleitenden Worten eine *Sonderrolle* spielen und auf diese festgelegt werden. Sie werden von eigentlichen Reformatoren deutlich abgegrenzt und betrachteten lediglich sich selbst als Teil der Reformation, wobei sie gemäß dieser Interpretation zu Beginn zu den Anhängern der Hauptreformatoren stilisiert werden. Hier handelt es sich um das alte Geschichtsbild von Hauptströmen der Reformation und in diesem Zusammenhang auftreten-

der Devianzen einer vermeintlich anfänglichen und grundsätzlichen Übereinstimmung. Auf diese Einleitung folgt eine ausführliche und differenzierte Behandlung der Frage, wie protestantische Obrigkeiten die Täufer verfolgten (u.a. Ausmaß, regionale Unterschiede).⁶² Geradezu erleichtert wird festgestellt, dass sich 84% der Hinrichtungen von Täufern und Täuferinnen katholischer Repressionen verdankten. Die für täuferisches Selbstverständnis problematische Zusammenfassung der geschichtlichen Darstellung der Täuferbewegung liest sich dann so: „Die Geschichte der Anfänge der Täufer inmitten des tumultartigen Aufbegehrens der Reformation des 16. Jahrhunderts ist voll von einer Vielzahl von bunten Charakteren, einer verwickelten Linie der Geschichte und zahlreichen komplexen Nebenhandlungen.“⁶³ Damit wird freilich nur die diskriminierende und historisch fragwürdige These eines „Wildwuchs“⁶⁴ der Reformation repräsentiert. Eine binnendifferenzierte Bewegung „bunter Charaktere“ – geprägt von spätmittelalterlicher Spiritualität, Antiklerikalismus und utopischen Visionen im Kontext der Bauernerhebungen – konnte, so wird insinuiert, nicht als ernstzunehmender Gesprächspartner und als genuiner Bestandteil der Reformation angesehen werden. Die zentralen Inhalte täuferischer Lehre und Praxis stehen seltsam unverbunden neben dieser zusammenfassenden Beschreibung. „Mit wenigen Ausnahmen war die erste Generation der Täuferführer dem radikalen Prinzip einer freiwilligen oder Gläubigentaufe verpflichtet und einem Leben der praktischen Nachfolge einschließlich der Feindesliebe. Sie stellten sich die Kirche als eine versammelte Gemeinde von wahren Gläubigen vor, Nachfolgern Jesu Christi[...]“⁶⁵

Als Fazit wird besonders die Schuld der lutherischen Seite an der Verfolgungsgeschichte festgestellt, gefolgt von dem Aufruf, diesen dunklen Teil ihrer Geschichte anzuerkennen und daraus Konsequenzen

44 Vgl. Bericht über die 11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Stuttgart 2010: www.lwb-vollversammlung.org/experience/lwi-assembly-news/news-detail/article/461/8/ (abgerufen am 08.11.2015).

45 Erklärung: Beschlussfassung zum Erbe der lutherischen Verfolgung von Täuferinnen und Täufern www.lwb-vollversammlung.org/uploads/.../Mennonite_Statement-DE.pdf. (abgerufen am 08.11.2015).

46 <http://www.lwb-vollversammlung.org/experience/lwi-assembly-news/news-detail/article/461/8/> (abgerufen am 08.11.2015).

47 Vgl. Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. Bericht der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission: (http://www.lwb-vollversammlung.org/uploads/media/Bericht_lutherischmennonitischer_Studienkommission.pdf) (abgerufen am 08.11.2015), 11.

48 Vgl. Martin H. Jung, Kirchengeschichte, Tübingen 2014, 237.

49 Vgl. Fernando Enns (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog, Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, Frankfurt am Main 2008, 153.

50 Vgl. Lutherisch-mennonitischer Dialog in Frankreich, https://www.google.de/search?q=Heilung+der+Erinnerungen+-+Vers%C3%B6hnung+in+Christus.+Bericht+der+Internationalen+lutherisch-mennonitischen+Studienkommission&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=d3dNVq_5A8L8UO66uaAE#q=Lutherisch-mennonitischer+Dialog+in+Frankreich&start=10 (abgerufen am 08.11.2015).

51 Vgl. Enns, Heilung (s. Anm. 49), 153ff.

52 Vgl. <http://www.lwb-vollversammlung.org/experience/lwi-assembly-news/news-detail/article/461/8/> (abgerufen am 08.11.2015).

53 Vgl. Bericht Studienkommission (s. Anm. 47), 6.

54 Vgl. Beschlussfassung, <http://www.lwb-vollversammlung.org/assembly-documents/> (abgerufen am 08.11.2015).

55 Vgl. Enns, Heilung (s. Anm. 49), 14.

56 Hier zeigt sich eine Analogie zum langjährigen Prozess, der sich an die Studie des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ anschloss. Er bereitete schließlich den Weg für die GER.

57 Vgl. Enns, Heilung (s. Anm. 49), 16.

58 Es kann zu Recht vermutet werden, dass der mennonitische Theologe Fernando Enns seine Erfahrungen aus der Arbeit im Exekutivkomitee des ÖRK hier fruchtbar einbringen konnte.

59 Vgl. Enns, Heilung (s. Anm. 49), 18.

60 Vgl. Enns, Heilung (s. Anm. 49), 23.

61 Ebd.

62 Vgl. Enns, Heilung (s. Anm. 49), 29f.

63 Enns, Heilung (s. Anm. 49), 46.

64 Vgl. Franz Lau, Reformationgeschichte bis 1532, in: F. Lau/E. Bizer (Hgg.), Reformationgeschichte Deutschlands bis 1555, Göttingen 1969, K 17-43, hier: 17, 13f. und 43.

65 Ebd.

zen zu ziehen.⁶⁶ Als erstes Ziel wird festgehalten, dass es künftig zur Intensivierung der Gemeinschaft von Lutheranern und Mennoniten darum gehen müsse, „die gemeinsame Geschichte in der Zukunft recht zu erinnern“ – die Geschichte, die auf der einen Seite die Beteiligung und Verantwortung an den Verfolgungen vergaß oder leugnete, und auf der anderen Seite als Geschichte der Opfer für die Identitätsbildung wesentlich war. Zu fragen bleibt dabei freilich, was angesichts des bevorstehenden Reformationsjubiläums aus diesen hehren Zielen geworden ist und welche Rezeption der lutherisch-mennonitische Versöhnungsprozess in den Vorbereitungen gefunden hat.

Das Reformationsjubiläum 2017 – Konsequenzen aus dem Versöhnungsprozess?

Das gemeinsame Narrativ von Mennoniten und Lutheranern spielt in den offiziellen Verlautbarungen der EKD zum Jubiläum von 2017 keine Rolle. Es wurde bisher auch nicht erkennbar zu einer „neuen“ Reformationsgeschichtsschreibung genutzt, die traditionelle Deutungsmuster transzendiert. Das wird zunächst an der Veröffentlichung des Wissenschaftlichen Beirats der Reformationsdekade deutlich, der vom Kuratorium⁶⁷ zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums beauftragt wurde, Perspektiven für 2017 zu verfassen.⁶⁸ Diese sollten sogar als die „staatliche und kirchliche Grundlage“⁶⁹ für das Reformationsjubiläum und die damit verbundenen Aktivitäten gelten.

Der erste Teil dieser Perspektiven hebt besonders die europäische und weltweite Bedeutung der Reformation als einen „epochalen“ Ereigniszusammenhang hervor.⁷⁰ Zu Beginn werden die mit ihr einhergehende Pluralisierung der einen Kirche und deren Folgewirkungen in religiös motivierten Konflikten – aber auch in wegweisenden Friedensschlüssen – thematisiert, die schließlich ein friedliches Miteinander der europäischen Länder garantierten. Die Reformation wird in diesem Zusammenhang nicht näher definiert, außer mit dem Begriff eines „Ereignisses“, das „im Kern religiöser Natur“ gewesen sei. Konkretionen (u.a. Ströme, Zentren, Trägerschaften, Reformatoren, Binnendifferenzierung) fehlen dagegen. Die Reformation erscheint als eine zeitlose und insofern auch anachronistische Chiffre, die sämtliche Errungenschaften der Moderne präfiguriert bzw. antizipiert haben soll. Die vom Beirat formulierten Perspektiven halten durch eine Art Entpersonalisierung der Reformation und den Verzicht auf eine konzise historische Kontextualisierung einen weiten Interpretationsspielraum offen, in den letztlich alle Kirchen, die sich aus der Reformation entwickelten, einbezogen werden können.

Auf den ersten Blick erwecken die Perspektiven für das Jubiläum den Eindruck, als ob die traditionelle Fokussierung der Reformation auf Luther und Deutschland sowie die konfessionelle Polemik, die die Reformationsjubiläen in der Vergangenheit nachhaltig bestimmt hatte, endgültig überwunden seien. So werden bereits zu Beginn die europäische und die weltweite Dimension der Reformation betont, vor allem aber ihre kulturelle Prägestkraft. Zentrales Thema seien ihre „Wirkungen“, nicht ihre historische Genese. „Man plausibilisiert Kirche also über das, was sie zu dem, was gesellschaftlich und kulturell geworden ist, beigetragen hat.“⁷¹ Die 16. Perspektive thematisiert die Wirkung der Reformation auf die Entstehung der neuzeitlichen Demokratien. Dort wird festgestellt, dass „die“ Reformation ihr ekklesiologisches Grundprinzip des „Priestertums aller Getauften“ nicht als Vorbild für die politische Ordnung verstanden habe, „abgesehen von einigen Gruppen an ihren Rändern“. Daraus ergibt sich die Frage, wer mit diesen „Randgruppen“ gemeint ist. Hier wird offensichtlich ein Bild von „eigentlicher“ Reformation wiederholt, das diese von anderen „randständigen“ Bewegungen unterscheidet. Steckt dahinter

nicht doch wieder das traditionelle Bild der „Schwärmer“, des „Wildwuchses“ oder der „Außenseiter“ der Reformation? Die „Randgruppen“, die sich für Glaubens- und Gewissensfreiheit und im Zusammenhang mit diesem Freiheitsdiskurs auch für die Trennung von Kirche und Staat sowie demokratische Gesellschaftsordnungen einsetzten, lassen sich ansatzweise im pluriformen Täuferum und vor allem in den Kirchen nachweisen, die aus dem separatistischen Puritanismus bzw. Kongregationalismus Englands entstanden sind (u.a. Baptisten, Quäker).⁷² Zu ihnen gehören heute große Teile der Christenheit in den USA und – bezogen auf den Weltmaßstab – immerhin die Mehrheit der protestantischen Christen und Christinnen.⁷³ Es ist im Blick auf die multilaterale Ökumene daher bedauerlich und historisch unangemessen, dass in den „Perspektiven“ des Wissenschaftlichen Beirats der Reformationsdekade die Anschauung einer „Hauptreformation“ mit den sie umgebenden Randgruppen fortgeschrieben wird. Die mangelnde Differenzierung des Textes führt zudem dazu, dass der Reformation *insgesamt* eine positive Rolle bei der Entwicklung zur neuzeitlichen Demokratie zugeschrieben wird, was einer historischen Überprüfung freilich nicht standhält, sondern lediglich eine weitere Runde der Instrumentalisierung des Reformationsjubiläums einläutet.

Auch in anderen Verlautbarungen der EKD zum Jubiläum lässt sich ein solches exklusives Verständnis der Reformation nachweisen.⁷⁴ „Der Reformation war die Toleranz in die Wiege gelegt – allzu oft blieb sie dort liegen. Es waren dann vor allem die Freikirchen, und unter ihnen besonders die Friedenskirchen, die den Gedanken von Toleranz und Gewissensfreiheit in der Welt ausbreiteten“⁷⁵ – hieß es in einer Kundgebung der EKD Synode im Jahr 2012. Damit wurde zum ersten Mal anerkannt, dass die Hauptreformatoren wenig Sinn für die Glaubens- und Gewissensfreiheit Andersdenkender aufbrachten. Bedauerlicherweise wird in diesem Zusammenhang nicht darauf verwiesen, dass die „Freikirchen“ und die „Friedenskirchen“ zum weltweiten Protestantismus gehören und dessen Profil durch eben solches vermisstes Gedankengut durchaus bereichern. Wiederum erscheinen sie als zwar positive, aber nicht unmittelbar *verwandte* Gestaltwerdungen der Kirche. 2014 wurde dann der theologische Grundlagentext der EKD zum Jubiläum vorgelegt. Es trägt den Titel: „Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation“⁷⁶ und ist in den Medien bereits heftig diskutiert und vor allem kritisiert worden. Dabei taten sich besonders Thomas Kaufmann aus Göttingen und der Berliner Historiker Heinz Schilling hervor.⁷⁷ Im Geleitwort behauptet Nikolaus Schneider, damals noch EKD-Ratsvorsitzender, dass das Jubiläum von allen Kirchen der Reformation vorbereitet würde.⁷⁸ Bei näherem Hinsehen begrenzt sich diese Aussage auf die Leuenberger Kirchengemeinschaft, zu der die täuferischen Kirchen und die meisten anderen Freikirchen nicht gehören. Ihnen kommt in dem vorliegenden Text wieder ein Schattendasein zu. Folgerichtig weist das Line-up der Reformatoren, die namentlich zu Beginn genannt werden, und die seltsamerweise mit Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, beginnt – keine täuferischen Personen auf.⁷⁹ In dem Abschnitt über eine als notwendig erachtete Überwindung konfessioneller Gegensätze begegnet ein einziger Rekurs auf das Täuferum: „Sie [sc. die Überwindung von Spaltungen] besteht aber auch mit Blick auf die Mennoniten, die die geistlichen Erben der von der Reformation in Wort und Tat verfolgten sogenannten Täuferbewegung sind; im Jahre 2010 wurde ein gemeinsamer Bußgottesdienst gefeiert.“⁸⁰ Wenn „Reformation“ die Täufer und Täuferinnen verfolgte, wird lediglich die überkommene Interpretation fortgeschrieben, dass die Täuferbewegung kein integraler Bestandteil der Reformation sei. Ausgehend von einem erweiterten Reformationsverständnis argumentiert dage-

gen der Reformationhistoriker Berndt Hamm dezidiert für ein Verständnis des Täuferturns als genuinen Ausdruck der Reformation.⁸¹ „Das reformatorische Profil des Täuferturns zeigt sich aber – meiner Definition von ‚Reformation‘ und ‚reformatorisch‘ gemäß – besonders da, wo es sich mit einem deutlichen Bruch vom Sinngedüge der spätmittelalterlichen Religiosität und des katholischen Kirchenwesens abwendet. Man sollte [...] sogar von einer Forcierung oder Steigerung des reformatorischen Profils durch das täuferische Heils- und Gemeindeverständnis sprechen.“⁸² In der gesamten Veröffentlichung findet sich keine weitere Erwähnung des Täuferturns. Zwar wird die „Freiheitsgeschichte“ der Reformation vielfach und wortreich beschworen; freilich werden gerade die Bewegungen, die sich – wie das reformatorische Täuferturn – unter großen Opfern für die Glaubens- und Gewissensfreiheit einsetzten, verschwiegen.

Der Versöhnungsprozess zwischen den reformierten Kirchen und den Täuferkirchen

Am 26. Juni 2004 wurde von Vertretern und Vertreterinnen der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich anlässlich des 500. Geburtstages des Schweizer Reformators Heinrich Bullinger ein Schuldbekenntnis zum Verhältnis der reformierten Kirchen zu den Kirchen der täuferischen Tradition in einem Gottesdienst im Grossmünster zu Zürich verlesen, das einen längeren Dialogprozess feierlich abschloss.⁸³ Seit den 1980er Jahren fanden eine Reihe von Versöhnungsgesten statt, darunter memorialkulturelle Veranstaltungen (u.a. Aufstellung des Täufersteins in Schleithelm, Errichtung des Gedenksteins zur Erinnerung an das Martyrium von Felix Mantz an der Limmat, Anbringung von Gedenktafeln), wissenschaftliche Tagungen und Gespräche auf verschiedenen Ebenen zwischen Reformierten und Mennoniten bzw. Kirchen aus der täuferischen Tradition in der Schweiz. Aus dem Bereich pentekostaler Gruppen und Initiativen wurden zudem weitere Versöhnungsereignisse organisiert.⁸⁴

Das Bekenntnis von 2004 zeichnet sich besonders dadurch aus, dass es nicht nur die Verfolgungen „als Verrat am Evangelium“ bedauert und die Lehrverurteilungen des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses als nicht mehr bindend bezeichnet, sondern eine gemeinsame Verankerung beider Kirchen in der Reformation an den Anfang stellt. „Reformierte Kirchen und Täuferbewegung sind Zweige desselben evangelischen Astes am grossen christlichen Baum. Beide sind Kinder der Reformation.“⁸⁵ Im Blick auf die gemeinsame Geschichtsaufarbeitung hält das Bekenntnis fest: „Es ist an der Zeit, die Geschichte der Täuferbewegung als Teil unserer eigenen Geschichte zu akzeptieren, von der täuferischen Tradition zu lernen und im Dialog mit den täuferischen Gemeinden das gemeinsame Zeugnis des Evangeliums zu stärken.“⁸⁶ In Stellungnahmen zum Bekenntnis wird in ähnlicher Weise immer wieder hervorgehoben, dass beide Traditionen Schwesterkirchen seien: „Geboren aus der gleichen reformatorischen Bewegung.“⁸⁷

Plädoyer für ein inklusives Verständnis von Reformation

Das Täuferturn bleibt trotz aller Beteuerungen des vorangegangenen lutherisch-mennonitischen Versöhnungsprozesses auf Weltebene (s.o.) in den bisherigen Veröffentlichungen der EKD zum Reformationsjubiläum weitgehend unberücksichtigt. Sofern es erwähnt wird, wird ihm eine Sonderstellung eingeräumt, die es als nicht genuinen Teil der Reformation kenntlich macht. Besonders durch die Broschüre „Rechtfertigung und Freiheit“ wird ein dogmatisch und konfessio-

nell enggeführtes und historisch unzutreffendes Bild der Reformation fortgeschrieben.

Es drängt sich der Verdacht auf, dass der „Opfer“ der Reformation im Themenjahr 2013 („Reformation und Toleranz“) hinreichend gedacht worden sei, so dass ein weiteres Gedenken an diese die Erinnerung im Jubiläumsjahr 2017 nicht belasten soll. Die Anliegen und Selbstverpflichtungen des lutherischen Versöhnungsprozesses mit den Mennoniten, ein gemeinsames Narrativ zu entwickeln und durch eine heilende Erinnerungskultur zur Versöhnung beizutragen, bleiben zumindest im deutschen Kontext ohne anhaltende Nach- oder Wirkungsgeschichte. So bleibt dem sogenannten „linken“ Flügel der Reformation auch zum 500. Geburtstag wohl nur wieder ein Platz im Schatten. Die Nonkonformisten, die Märtyrerinnen, die Gewaltlosen, die Visionäre und die Rigoristen finden keinen angemessenen Platz in den Jubiläumsfestlichkeiten. Und wenn doch, dann lediglich in Erinnerung an eine historisch bedauernswerte Entwicklung, aber nicht in Anerkennung ihres beachtlichen Beitrags zur Reformation insgesamt und einer allzu oft für sich selbst reklamierten „Freiheitsgeschichte“.

66 Vgl. Lau, Reformationgeschichte (s. Anm. 64), 103.

67 Auffallend ist, dass das Kuratorium mit den leitenden Bischöfen der VELKD, UEK und anderen hohen landeskirchlichen Funktionären und den Ministerpräsidenten Sachsens, Sachsen-Anhalts und Thüringens sehr prominent besetzt ist. In den Beirat wurde nachträglich mit Thomas Söding auch ein römisch-katholischer Theologe berufen. Aus den Kirchen der täuferischen Tradition wurde dagegen niemand zur Mitarbeit eingeladen. Vgl. Stefan Rhein, Die Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017. Ein Werkstattbericht, BThZ 28, 2011, 44-61, 50ff. Auch im 2014 neu zusammengestellten wissenschaftlichen Beirat wurde kein Vertreter bzw. keine Vertreterin der täuferischen Kirchen berufen!

68 Vgl. <http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf> (abgerufen am 08.11.2015). Das Dokument wurde im Jahre 2010 veröffentlicht.

69 Vgl. Rhein, (s. Anm. 67), hier: 51.

70 Vgl. Perspektiven 2017 (s. Anm. 68), These 1-5.

71 Wolfgang Schoberth, Identität und Relevanz lutherischer Theologie heute, in: C. Jähnel/H. Zeller (Hgg.), Luthers Unvollendete. Relevanz lutherischer Theologie aus europäischer und lateinamerikanischer Perspektive, Erlangen 2013, 43.

72 Vgl. Andrea Strübind, Die „Kirche der Freien“. Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell. 400 Jahre Baptismus, MdKI 60, 2009, 103-109.

73 These 15 schreibt wiederum der Reformation als Ganzes eine Vorreiterrolle für die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat sowie der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu.

74 Vgl. Andrea Strübind, Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern? in: Volker Spangenberg (Hg.), Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, KKR 59, Göttingen 2013, 71-88.

75 Kundgebung der EKD-Synode vom November 2012: Theologische Impulse auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 – „Am Anfang war das Wort ...“, http://www.ekd.de/synode2012/beschluesse/s12_04_iv_beschluss_kundgebung_reformationsjubilaeum2017.html (abgerufen am 08.11.2015).

76 Vgl. Rechtfertigung und Freiheit, https://www.ekd.de/EKD-Texte/2014_rechtfertigung_und_freiheit.html (abgerufen am 08.11.2015)

77 Vgl. Thomas Kaufmann/Heinz Schilling, Luther-Ideologie, http://www.welt.de/print/die_welt/debatte/article128360988/Luther-Ideologie.html (abgerufen am 08.11.2015).

78 Vgl. Rechtfertigung und Freiheit (s. Anm. 76), 8.

79 Historisch sind sowohl die Auswahl als auch die Reihenfolge kaum nachvollziehbar.

80 Rechtfertigung und Freiheit (s. Anm. 76), 39.

81 Vgl. Berndt Hamm, Das reformatorische Profil des täuferischen Rechtfertigungsverständnisses, MGBL 71, 2014, 148-160.

82 Vgl. Hamm, Profil (s. Anm. 81), 159.

83 Vgl. Michael Baumann, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Reformierte und Täufer im Dialog, Zürich 2007, 10. Der offizielle Dialogprozess zwischen dem Reformierten Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz war bereits 1983 begonnen worden. Vgl. dazu: Peter Dettweiler, Schritte der Versöhnung, in: Baumann, Reformierte und Täufer (s. Anm. 83), 27.

84 Vgl. Dettweiler, Schritte (s. Anm. 83), 31.

85 Text des Bekenntnisses, in: Baumann, Reformierte und Täufer (s. Anm. 83), 82.

86 Baumann, Reformierte und Täufer (s. Anm. 83), 83.

87 Peter Dettweiler, Täuferisches Erbe im ökumenischen Dialog – Eine reformierte Perspektive, in: Baumann, Reformierte und Täufer (s. Anm. 83), 42. Der Autor verweist auf analoge Feststellungen im reformiert-mennonitischen Dialog auf Weltebene von 1986. Besonders sprechend ist dazu eine Bemerkung des Ratspräsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Thomas Wipf: „Das sind auch Reformierte, aber einfach noch ein bisschen mehr als wir.“ Zit. nach: Stephan Landis, „Das sind auch reformierte“, in: Baumann, Reformierte und Täufer (s. Anm. 83), 72.

Eine weiterführende Konsequenz und ein Desiderat bestehen daher in einer *inklusiven* Ausweitung des Reformationsverständnisses, das die vielfältigen Bewegungen des Täufertums und des Nonkonformismus einschließt. Das wäre gewiss ein wichtiger Ansatzpunkt für die Akzeptanz der Jubiläumsfeierlichkeiten in der multilateralen Ökumene und trüge einer nachhaltigen Einbeziehung der täuferischen Kirchen Rechnung.

Das gewählte und aktuelle Beispiel macht deutlich, dass auch der Ansatz einer „Heilung von Erinnerungen“, selbst wenn er nach jahrelangen Begegnungen, Konferenzen, Publikationen in einer öffentlichen Versöhnungsgeste kulminiert, ohne sichtbare kirchenpolitische und memorialkulturelle Konsequenzen bleiben kann. Obwohl, wie dargelegt, die gemeinsame Geschichtsnarration im Zentrum des Versöhnungsgeschehens stehen sollte, ist die Frage der Umsetzung dieser „geteilten Erinnerungen“ in Gestalt einer neuen Geschichtsinterpretation auf allen Ebenen eine andere Frage. Sind die eindrucksvollen Gesten der Versöhnung mehr als ein einmaliger performativer Akt? Welche Instrumente benötigt die Ökumene, um die Rezeption ihrer Versöhnungsarbeit zu evaluieren? Der Rezeptionsprozess ökumenischer Versöhnungsarbeit auf den verschiedenen Ebenen kirchlicher Praxis, Lehre, Ausbildung und Spiritualität ist längst noch nicht ausgeschöpft. Es reicht nicht, eine gemeinsame Geschichte von Unter-

drückten und Unterdrückern zu erzählen, vielmehr muss diese überführt werden in eine Praxis des versöhnten Miteinanders, des Respekts und der Wertschätzung. Ein wichtiger Schritt dazu wäre die Ausbildung eines historisch sachgemäßen, inklusiven Verständnisses der Reformation. In einem nachdenkswerten Aufsatz zur historiographischen Bedeutung der Reformation plädiert Berndt Hamm für einen „Abschied vom Epochendenken“.⁸⁸ Er weist darin auf „die Betonung der unabgeschlossenen Offenheit der Reformationsvorgänge, offen gegenüber ihrem Vorher und Nachher“⁸⁹ hin, die dem Selbstverständnis der Reformatoren entsprach und die den heutigen Forschenden, aber auch die ökumenische Gemeinschaft in einen weiten Raum entlässt, in dem Kontinuitäten zur gesamten Christentums-geschichte und Zukunftspotentiale für weitere Reformen reichlich Platz haben.

Prof. Dr. Andrea Strübind

ist Inhaberin des Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Universität Oldenburg und Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats für das Konfessionskundliche Institut.

88 Vgl. Berndt Hamm, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, Zeitschrift für Historische Forschung 39, 2012, 373-411.
89 Hamm, Abschied (s. Anm. 88), 400.

Ökumenischer Lagebericht 2015

Catholica I

Römische Bischofssynode

Vom 4. bis 25. Oktober 2015 tagte im Vatikan die XIV. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode unter dem Thema „Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“. Diese Synode bewegte die katholischen Gemüter – und nicht nur diese! – außerordentlich und es gab in den vergangenen Jahrzehnten länger keine vergleichbare Situation mehr, bei der in der römisch-katholischen Kirche an beiden Enden des kirchenpolitischen Spektrums der Eindruck vorherrschte, Entscheidendes könnte sich in Fragen der Familien-, Ehe- und Sexualmoral der katholischen Kirche ändern.

Papst Franziskus ließ dieses Thema auf zwei hintereinander folgenden Synoden diskutieren und setzte von Anfang an bei der Diskussion auf eine breite Mitwirkung und eine offene Diskussion, die bereits auf der Bischofssynode im Herbst 2014 sehr unterschiedliche Meinungen zutage treten ließ. Als im vergangenen Jahr der Budapester Erzbischof Kardinal Peter Erdö in seiner Funktion als Generalrelator (ihm obliegt die Zusammenfassung der Diskussion) die bisherige synodale Diskussion in seinem Zwischenbericht vor den Synodenvätern zusammenfasste und vorsichtige Reformen und Neubewertungen andeutete, wurde in den darauf folgenden, nach Sprachen aufgeteilten Arbeitsgruppen daran sehr viel Kritik geäußert; vor allem hatte man Defizite im Umgang mit der kirchlichen Lehrtradition zu Ehe und Familie und eine zu einseitige Konzentration auf die Problemsituationen von Familien bemängelt. Dieser Kritik wurde im

Schlussbericht Rechnung getragen. Diesen Schlusstext wiederum hatte Papst Franziskus umgehend zum Vorbereitungsdokument der im Oktober 2015 stattgefundenen Synode – „Lineamenta“ genannt – gemacht und direkt nach Abschluss der Beratungen veröffentlichen lassen. Im Dezember 2014 ging dieser Text, versehen mit einem Fragebogen, an alle Bischofskonferenzen, die aufgefordert wurden, bis April 2015 Ergänzungen, Eingaben und die Beantwortung der Fragen an den Vatikan zurückzuschicken. Daraus erstellte das Sekretariat der Bischofssynode das „Instrumentum laboris“, das als Arbeitspapier die Grundlage der Synode im Oktober war.

Seit dem Ende der Außerordentlichen Bischofssynode 2014 bestanden die Fronten zwischen den dezidierten Befürwortern von Reformen und den entschiedenen Verfechtern des Status quo unverändert weiter, ja sie hatten sich teilweise noch verschärft. Die von der Deutschen Bischofskonferenz entsandten Delegierten, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und Münchner Erzbischof, Reinhard Kardinal Marx, der neue Berliner Erzbischof Heiner Koch und der Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode, traten für Veränderungen ein. Vom Papst berufen wurde aus Deutschland auch das aus dem Bistum Aachen stammende Ehepaar Buch. Der Abtpräses der Kongregation der Missionsbenediktiner von St. Ottilien Abt Jeremias Schröder nahm als Vertreter der internationalen Konferenz der Ordensoberen teil. Der deutsche Präfekt der Glaubenskongregation, Gerhard Kardinal Müller, nahm ex officio als Leiter einer Kurienbehörde teil, der emeritierte Kurienkardinal Walter Kasper wurde vom Papst persönlich berufen. Sehr kurzfristig wurde der Jesuit Pater Michael Sievernich zum Experten (Peritus) der Synode berufen.

Kurz vor der Synode reformierte der Papst das Ehenichtigkeitsverfahren und griff in dieser Frage der Synode vor. Am 1. September 2015 veröffentlichte er zwei Erlasse in der Form des sogenannten „Motu Proprio“: „Mitis Iudex Dominus Iesus“⁴¹ für den Bereich der römisch-katholischen Kirche und „Mitis et misericors Dominus“⁴² für den Bereich der mit Rom unierten Ostkirchen. In „Mitis Iudex

Dominus Jesus“ erklärt Papst Franziskus, dass es ihm um eine „gerechte Einfachheit“ der Verfahren ginge. Da es nach katholischem Kirchenrecht keine Scheidung gibt, hat der Prozess herauszufinden, ob eine Ehe überhaupt gültig war. Darüber hat nun nach der neuen, am 8. Dezember 2015 in Kraft tretenden Regelung ein Richter in der ersten Instanz zu entscheiden, nicht mehr ein Ehegericht in den bisher vorgeschriebenen zwei Instanzen. Außerdem wird die Richterrolle des Ortsbischofs als oberster Richter seiner Diözese hervorgehoben. In Konfliktfällen nach der Entscheidung der ersten Instanz bleiben eine zweite Instanz beim zuständigen Erzbistum und schließlich als dritte Instanz das römische Gericht „Rota Romana“ erhalten. Diese neuen Regelungen wurden unterschiedlich gewürdigt. So drückte der Kölner Official (Leiter des Kirchengerichts) Prälat Günter Assenmacher seine Sorge um die Qualität der kirchlichen Prozesse aus.³ Der Münchner Kardinal Marx nannte diese Regelung „vernünftig“, sie sei jedoch keine Lösung für grundsätzliche Probleme und greife den Entscheidungen der Bischofssynode nicht vor.⁴

Der Ablauf der Synode im Oktober 2015 selbst unterschied sich von vorherigen Bischofssynoden. Da dem Papst sehr daran gelegen war, eine freie und offene Diskussion zu ermöglichen, waren Medienvertreter letztlich auf die Berichte der Berichterstatter angewiesen. Neben den Plenarversammlungen trafen sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Synode häufiger in nach Sprachen aufgeteilten Kleingruppen. Die Texte der Kleingruppen wurden veröffentlicht, ebenso Statements einzelner Synodaler wie z.B. der deutschen Teilnehmer. Es gab auch spektakuläre Begleitmusik wie das Outing eines homosexuellen Vatikan-Prälaten, einen Protestbrief von 13(?) konservativen Kardinälen und schließlich die Gerüchte über eine Hirn-Erkrankung des Papstes.

Auf der Synode wurde gerade um die „heißen Eisen“ wie den Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen hart gerungen. Die offensichtlich sehr großen Polarisierungen beim Thema Homosexualität führten letztlich dazu, dieses Thema auf der Prioritätenliste nach hinten zu schieben. Deshalb ist es schon erstaunlich, dass alle 94 Abschnitte des Abschlussdokumentes der Synode mit der mindestens nötigen Zwei-Drittel-Mehrheit verabschiedet wurden, allerdings beim Abschnitt zu den wiederverheirateten Geschiedenen mit nur einer Stimme Mehrheit. Bis zuletzt war um den Wortlaut gerungen worden. Das gut 50 Seiten lange Abschlussdokument vermeidet Festlegungen in ethischen Einzelfragen, aber auch Schärfen und Spitzen im Blick auf alternative Formen der Partnerschaft. Die bisweilen sehr hohe Emotionalität der Debatten ist aber nicht nur aus dem harten Ringen um Sachfragen zu erklären. Es ging auch um die Frage, was es bedeutet, katholische Weltkirche im 21. Jahrhundert zu sein in einer Welt großer Ungleichzeitigkeit und kultureller Vielfalt.

Am letzten Tag wurde der Abschlusstext dem Papst übergeben. Ihm bleibt es nun aufgetragen, aus diesem Text ein nachsynodales Schreiben zu erstellen. Eine katholische Bischofssynode hat nur beratenden Charakter. Dass der Papst dem synodalen Beratungsprozess aber große Bedeutung zumisst, wurde in seiner Rede deutlich, die er beim Festakt anlässlich des 50-jährigen Bestehens der Bischofssynode am 17. Oktober 2015 hielt. Die Kirche des dritten Jahrtausends müsse eine synodale sein und geprägt vom gegenseitigen Zuhören. Der Wunsch des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), die nationalen Bischofskonferenzen stärker an Entscheidungen zu beteiligen, sei jedoch noch nicht voll verwirklicht. Hier brauche es Verbesserungen. Zu seinem Verständnis des Papstamtes meinte er: „Der Papst steht nicht einsam über der Kirche, sondern in ihr, als Getaufter unter Getauften und im Episkopat als Bischof unter Bischöfen.“⁵ Bemerkenswert an dieser Rede ist, dass der Papst die Kirchenreform als

Rückkehr und Aufbruch zu einer synodalen Kirche sieht und Synodalität als Wesenszug und Lebensvollzug von Kirche.

Man darf gespannt darauf sein, wie Franziskus nun seinerseits mit den Ergebnissen der Synode umgeht. In seiner Abschlussrede an die Synode meinte er: „Die erste Pflicht der Kirche ist nicht die, Verurteilungen und Bannflüche (Anathematisierungen) auszuteilen, sondern jene, die Barmherzigkeit Gottes zu verkünden, zur Umkehr aufzurufen und alle Menschen zum Heil des Herrn zu führen.“⁶

Stand der Kurienreform

Der 2013 ins Leben gerufene Kardinalsrat für die Kurienreform traf sich bereits zum elften Mal im September 2015.⁷ In den vergangenen zwei Jahren hat er der Reihe nach die Arbeit der Kongregationen, der Räte und der übrigen Verwaltungsbehörden untersucht und Änderungsvorschläge gemacht. Einige Reformprojekte sind bereits auf dem Weg. So schuf der Papst vor eineinhalb Jahren neue Strukturen für den Wirtschafts- und Finanzbereich, das Wirtschaftssekretariat unter Leitung von George Kardinal Pell und den von Reinhard Kardinal Marx koordinierten Wirtschaftsrat. Dass es im Finanzbereich weiterer Klärungen bedarf, zeigen die aktuellen Ermittlungen um Dokumentendiebstahl aus den Finanzbehörden.

Zudem wurde im Kampf gegen die Missbrauchsskandale eine eigene Kinderschutzkommission gegründet, die von Sean Kardinal O'Malley aus Boston geleitet wird. Diese schlug eine eigene juristische Instanz für Bischöfe vor, die Kinder nicht vor sexuellem Missbrauch durch Geistliche schützen. Am 10. Juni 2015 wurde im Anschluss an die 10. Sitzung des Kardinalsrates die Einrichtung einer solchen neuen juristischen Instanz im Vatikan angekündigt. Sie ist als eigene Abteilung an der von Gerhard Kardinal Müller geleiteten Glaubenskongregation tätig und prüft weltweit die Fälle, in denen Bischöfen vorgeworfen wird, ihr Amt zu missbrauchen, um sexuellen Missbrauch von Kindern zu vertuschen.⁸

Kurz vor der Sommerpause fasste im Juni der Papst per Dekret die neun eigenständigen und oft parallel arbeitenden vatikanischen Medieneinrichtungen unter dem Dach eines neuen Kommunikationssekretariates zusammen und betraute mit der Leitung den bisherigen Chef des Vatikan-Fernsehens, Dario Vigano.⁹

Kurz vor Ende der Bischofssynode kündigte Papst Franziskus am 22. Oktober 2015 an, dass im Zuge der Kurienreform die beiden Dikasterien für Laien und Familie sowie die Akademie für Leben in einem Amt zusammengeführt werden sollen. Die neue Behörde ersetzt künftig die beiden Päpstlichen Räte für die Laien und die Familie. Außerdem geht die Päpstliche Akademie für das Leben in das neue

1 <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/09/08/0652/01418.html> (abgerufen am 23.09.2015).

2 <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/09/08/0653/01419.html> (abgerufen am 23.09.2015).

3 <http://www.kath.net/news/51978> (abgerufen am 23.09.2015).

4 <http://www.tagesschau.de/ausland/papst-scheidungen-101.html> (abgerufen am 23.09.2015).

5 http://de.radiovaticana.va/news/2015/10/17/papstansprache_synodalit%C3%A4t_%C3%BCr_das_3_jahrtausend/1180030 (abgerufen am 28.10.2015).

6 http://de.radiovaticana.va/news/2015/10/25/die_ansprache_von_papst_franziskus_an_die_synodenteilnehmer/11819 (abgerufen am 28.10.2015).

7 <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/09/16/0681/01487.html> (abgerufen am 23.09.2015).

8 <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/10/0452/00997.html> (abgerufen am 23.09.2015).

9 <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/27/0515/01129.html> (abgerufen am 23.09.2015).

Dikasterium über. Eine eigene Kommission wird die Aufgaben und Kompetenzen der neuen Behörde kirchenrechtlich überprüfen. Sie legt dem für die Kurienreform zuständigen Kardinalsrat (K9-Rat) für seine Tagung im Dezember 2015 einen Entwurf vor.

Heiliges Jahr der Barmherzigkeit

Am zweiten Jahrestag seiner Wahl, am 13. März 2015,¹⁰ kündigte der Papst im Petersdom die Feier eines außerordentlichen Heiligen Jahres an, am 11. April proklamierte er dieses „Jubiläum der Barmherzigkeit“ feierlich.¹¹ Das Heilige Jahr beginnt am 8. Dezember 2015, dem 50. Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils, und endet am letzten Sonntag des nächsten Kirchenjahres, dem 20. November 2016. Zentrale Elemente eines solchen Jahres sind neben der Öffnung der Heiligen Pforte die Romwallfahrt und der Ablass.

In einem Brief¹² an den Cheforganisator des Heiligen Jahres, Erzbischof Rino Fisichella, schrieb er, dass das Heilige Jahr sich nicht auf Rom und Rom-Pilger beschränken solle. Es müsse zu einem Erlebnis auch für Christen in Ausnahmesituationen werden, etwa für Kranke oder für Strafgefangene. Der Ablass, der mit einer Prozession durch die Heilige Pforte verbunden ist, kann folglich nicht nur in den vier römischen Papstkirchen, sondern auch in allen Kathedralen der Welt, in Wallfahrtszentren und besonderen Kirchen empfangen werden. Kranke können ihn über die Medien mitfeiern und Häftlinge können ihn in den Gefängniskapellen erlangen und in ihrer Zelle im Gebet mitvollziehen.

Weiter erteilte er allen Priestern weltweit die Vollmacht, im Jubiläumsjahr auch im Fall von Abtreibungen die Absolution zu erteilen. Die Lossprechung von der in der römisch-katholischen Kirche als schwere Sünde qualifizierte Abtreibung ist ansonsten dem jeweiligen Ortsbischof vorbehalten, der sie an ausgesuchte Beichtväter, die „Bußkanoniker“, in bestimmten Kirchen delegiert. Freilich haben die Bischöfe der meisten Diözesen in Deutschland, aber auch in einigen anderen Ländern, diese Vollmacht generell ihren Priestern anvertraut.

Der Papst sorgte mit einer weiteren Maßnahme für Aufsehen. Im Vertrauen, dass „in naher Zukunft“ Lösungen für eine volle Einheit erreicht würden, erlaubte er für die Dauer des Jubiläumsjahres das Beichten bei Priestern der Piusbrüder. Mit der Beichtvollmacht an alle Priester, die Sünde der Abtreibung zu vergeben, provoziert er die Konservativen, mit dem Zugeständnis an die Priester der Pius-Bruderschaft die Progressiven. Damit wirbelt er die bisherigen Trennlinien durcheinander.

Deutschland: Neues Arbeitsrecht und Ende des Gesprächsprozesses

Die deutsche Bischofskonferenz hatte im April nach langer interner Diskussion ihr Arbeitsrecht für ihre 700.000 Mitarbeiter geändert.¹³ Wer als Beschäftigter geschieden ist und wieder heiratet, muss künftig nur noch in Ausnahmefällen mit der Kündigung rechnen. Das gleiche gilt auch für Lesben und Schwule, die in eingetragenen Lebenspartnerschaften leben. Zudem sollen künftig die Gewerkschaften an den Verhandlungen der Dienstgeber und Dienstnehmer beteiligt werden. Die von einer Kommission unter Leitung des Kölner Kardinals Rainer Maria Woelki erarbeiteten Änderungen waren eine Empfehlung an die Bistümer, die diese bis zum 1. August in Kraft setzen sollten. 23 der 27 Bistümer Deutschlands setzten die Änderungen um. Die Bischöfe der drei bayerischen Bistümer Regensburg, Passau und Eichstätt schlossen sich der neuen Regelung aus grundsätzlichen Erwägungen heraus zunächst nicht an, haben aber mittlerweile angekündigt, dass das neue Arbeitsrecht in ihren Diözesen nun zum

1. Januar 2016 in Kraft treten werde. Das Erzbistum Berlin konnte wegen des vakanten Bischofsstuhls zum 1. August 2015 noch keine Entscheidung treffen.

Die Liberalisierung des kirchlichen Arbeitsrechtes war eine der Forderungen von Dialog-Teilnehmern des Gesprächsprozesses, den 2010 der damalige Konferenzvorsitzende, der Freiburger Erzbischof Robert Zollitsch, initiiert hatte, um dem durch die Missbrauchsskandale des Jahres 2010 hervorgerufenen Vertrauensverlust seiner Kirche zu begegnen. Dieser Prozess endete nun mit einer letzten Gesprächsrunde in Würzburg.¹⁴ In der Zeit von 2011-2015 trafen sich die Bischöfe mit ausgewählten Vertretern aus den Pfarreien und Verbänden, der Priester und Ordensleute. Ein Ergebnis ist, dass das Verhältnis zwischen Bischöfen und Kirchenvolk in diesen fünf Jahren tatsächlich besser geworden ist. Man hat sich kennen- und auch schätzen gelernt. Einige Bischöfe haben eigene Foren in ihrem Bistum eingerichtet. Allerdings stehen am Ende des Dialogprozesses keine gemeinsamen Forderungen der Teilnehmer. So gesehen war der Dialogprozess eine Art katholische Gruppentherapie: Man hat Verletzungen aufgearbeitet, Vorurteile abgebaut und kann auch wieder miteinander reden. Das ist ein respektables Ergebnis. Aber ob es reicht, einer Kirche im Umbruch Impulse zu geben?

Neue Erzbischöfe von Hamburg und Berlin – noch kein neuer Bischof von Limburg

Zum neuen Erzbischof von Hamburg und Nachfolger von Werner Thissen, der 2014 in den Ruhestand getreten war, wurde am 26. Januar 2015 der Kölner Generalvikar Stefan Heße ernannt. Heße, der seit seiner Bischofsweihe am 14. März 2015 der 3. Erzbischof von Hamburg und der jüngste Diözesanbischof Deutschlands ist, wurde am 7. August 1966 in Köln geboren. Nach seinem Studium in Bonn und Regensburg wurde er 1993 zum Priester geweiht und wirkte vier Jahre als Kaplan. Anschließend wurde er Repetent am Collegium Albertinum, dem Konvikt für die Priesteramtskandidaten des Erzbistums Köln in Bonn. Nach der Promotion an der Theologisch-Philosophischen Hochschule der Pallotiner in Vallendar wechselte er 2003 als Abteilungsleiter in die Hauptabteilung Seelsorge-Personal im Kölner Generalvikariat, 2006 wurde er Personalchef und stellvertretender Generalvikar. 2011 erfolgte die Aufnahme in das Kölner Domkapitel und 2012 die Ernennung zum Generalvikar des Erzbischofs von Köln. Nach dem Amtsverzicht Meisners am 28. Februar 2014 wurde er vom Domkapitel zum Diözesanadministrator gewählt und leitete als solcher das Erzbistum bis zur Neuwahl und der Amtseinführung des neuen Erzbischofs Rainer Maria Woelki. Dieser bestätigte Heße als seinen Generalvikar.

Das 1994 gegründete Erzbistum Hamburg, das die Bundesländer Hamburg und Schleswig-Holstein sowie den Landesteil Mecklenburg des Bundeslandes Mecklenburg-Vorpommern umfasst, ist Sitz der Kirchenprovinz Hamburg, zu der die Bistümer Hildesheim und Osnabrück gehören. Es ist das flächenmäßig größte Bistum innerhalb der römisch-katholischen Kirche in Deutschland mit ca. 400.000 Katholiken aus mehr als hundert Nationen. Die Bischofskonferenz ernannte Heße auf ihrer Herbstvollversammlung 2015 zum Sonderbeauftragten für die Koordinierung der Flüchtlingsarbeit in Deutschland, was konkret vor allem die Organisation und Schaffung von Wohnraum und Unterkünften in kirchlichen Gebäuden bedeutet.¹⁵

Neuer Erzbischof von Berlin und damit Nachfolger von Kardinal Woelki wurde der bisherige Bischof von Dresden-Meißen, Heiner Koch. Koch wurde am 13. Juni 1954 in Düsseldorf geboren und wirk-

te nach seiner Priesterweihe 1980 u. a. als Jugendpfarrer in Neuss und Hochschulpfarrer in Düsseldorf. Seit 1992 war er im Kölner Generalvikariat tätig, 1998 wurde er Domkapitular in Köln. Als Generalsekretär organisierte Koch 2005 den Weltjugendtag in Köln und wurde am 17. März 2006 von Papst Benedikt XVI. zum Weihbischof in Köln ernannt. Am 18. Januar 2013 erfolgte die Ernennung Kochs zum Bischof der sächsischen Hauptstadt. Am 8. Juni 2015 ernannte ihn Papst Franziskus zum Nachfolger Woelkis als Erzbischof von Berlin. Im Erzbistum Berlin, welches das Land Berlin, den größten Teil Brandenburgs sowie Vorpommern und einen kleinen Teil Sachsen-Anhalts umfasst, leben rund 410.000 Katholiken, davon über 300.000 in Berlin. Während die Zahl der Katholiken im Raum der Bundeshauptstadt wächst, geht sie in den ländlichen Gebieten zurück. Das heutige Erzbistum Berlin geht auf die 1821 gegründete „fürstbischöfliche Delegatur für Brandenburg und Pommern“ im Bistum Breslau zurück, wurde 1930 als Bistum Berlin gegründet und in die durch das Preußenkonkordat 1929 errichtete neue Kirchenprovinz Breslau eingliedert. Nach dem Zweiten Weltkrieg fiel der Teil östlich der Oder einschließlich der Hafenstadt Stettin an Polen und kam 1972 zu neu gegründeten polnischen Diözesen. Das Bistum Berlin wurde im selben Jahr unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt. Da das Bistum Berlin während der Teilung Deutschlands bis zum Ende der DDR sowohl Ost- wie Westberlin umfasste, war der seit Alfred Kardinal Bengsch (1961-1979) in Ostberlin residierende Bischof Mitglied der Deutschen Bischofskonferenz und der damaligen Berliner Bischofskonferenz. 1994 wurde das Bistum zum Erzbistum und Sitz der Kirchenprovinz Berlin mit den Bistümern Dresden-Meißen und Görlitz erhoben.

Erzbischof Koch gilt als ein besonnener Vermittler, der sich gut in die Situation der ostdeutschen Diaspora eingearbeitet hat. Auf der

Ebene der Bischofskonferenz ist er Vorsitzender der Kommission für Familienfragen. In dieser Funktion ist er Nachfolger des 2014 zurückgetretenen Limburger Bischofs Franz-Peter Tebartz van Elst, der seit März 2015 als Delegat am päpstlichen Rat für die Neuevangelisierung arbeitet.

Für das Bistum Limburg wurde bisher noch kein neuer Bischof ernannt, es wird weiter durch den Apostolischen Administrator Weihbischof em. Manfred Grothe geleitet. Jedoch beginnt nun offensichtlich der Prozess der Suche nach einem neuen Bischof. Im September wurde ein Brief von Domdekan Geiß an die Mitglieder des ehemaligen Priesterrates, des Diözesansynodalarates und der Plenarkonferenz veröffentlicht, in dem er um die Benennung von Herausforderungen für einen neuen Bischof sowie um begründete Namensvorschläge bat.¹⁶ Die Rückmeldungen sollen vom Domkapitel gewürdigt werden und in dessen Liste einfließen, die dieses der römischen Bischofskongregation zu übermitteln hat. In Limburg hofft man auf die Ernennung eines neuen Bischofs bis zum Sommer 2016.

Martin Bräuer

- 10 <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/03/13/0187/00419.html> (abgerufen am 23.09.2015).
- 11 <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/04/11/0258/00561.html> (abgerufen am 23.09.2015).
- 12 <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/09/01/0637/01386.html> (abgerufen am 23.09.2015).
- 13 <http://www.kath.net/news/50441> (abgerufen am 23.09.2015).
- 14 <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=2895&cHash=710a61e350394f3dd0201046eae1bba> (abgerufen am 23.09.2015).
- 15 <http://www.domradio.de/themen/bischofskonferenz/2015-09-22/hamburgs-erzbischof-hesse-ist-bischoeflicher-fluechtlingsbeauftragter> (abgerufen am 23.09.2015).
- 16 <https://www.bistumlimburg.de/nc/meldungen/meldung-detail/meldung/domkapitel-bittet-um-beratung-aus-dem-bistum.html> (abgerufen am 23.09.2015).

Catholica II

Der Schrei der Schwester – Zur Enzyklika „Laudato si“

„Viele kleine Leute, an vielen kleinen Orten, die viele kleine Dinge tun, können das Gesicht dieser Welt verändern.“ Dieses afrikanische Sprichwort scheint Papst Franziskus im Sinn zu haben, wenn er sich in seiner am 24. Mai 2015 „gegebenen“ Enzyklika „Laudato si“ (LS) „angesichts der weltweiten Umweltschäden [...] an jeden Menschen wende[t], der auf diesem Planeten wohnt“ (LS 3). Franziskus will zeigen, „wie die Überzeugungen des Glaubens den Christen [...] wichtige Motivationen für die Pflege der Natur und die Sorge für die schwächsten Brüder und Schwestern bieten“ (LS 64). Damit sind die grundlegenden Pole der Enzyklika bestimmt: Aus der Sicht des Glaubens werden Wege aufgezeigt, wie Umweltschutz (als Bewahrung der Schöpfung) und Gerechtigkeit (als globale Solidarität im Glauben) angegangen werden müssen: „Das große Thema ist die Verantwortung aller Menschen für die Erde als unserem gemeinsamen Haus.“¹ Eingangs zitiert Franziskus den gleichnamigen Heiligen von Assisi, dessen Namen er für sein Pontifikat gewählt hat, und beschreibt, wie „unsere Schwester Erde“ aufschreit „wegen des Schadens, den wir ihr aufgrund des unverantwortlichen Gebrauchs und des Missbrauchs der Güter zufügen“ (LS 2). Dies ist der Ausgangspunkt und der Anlass des Textes, der Franziskus dazu treibt, seiner „Sorge um das gemeinsame Haus“ (so der Untertitel der Enzyklika) Ausdruck zu verleihen und „allgemein verständliche Einsichten und Handlungsprin-

zipien [lehramtlich vorzulegen], um dem Gemeinwohl der Völkerfamilie einen Dienst zu leisten“.²

Um dies zu erreichen, tritt der Papst in einen Dialog mit Naturwissenschaft, Philosophie und Soziologie. Er lässt die Stellungnahmen von Bischofskonferenzen rund um den Globus zu Wort kommen und demonstriert damit nicht nur die weltumspannende römisch-katholische Kirche, sondern auch die Stimmen derer, die von der Problematik der Enzyklika besonders betroffen sind.

Die Stärke der Enzyklika liegt in ihrem Appell an den Menschen, sich seiner Handlungen und Aktivitäten klar zu werden. Franziskus zeigt eindrucksvoll auf, wie sich die Gedankenlosigkeit des modernen Menschen negativ auf die Umwelt, in der lebt, auswirken kann. Er beschreibt schonungslos: „Niemals haben wir unser gemeinsames Haus so schlecht behandelt und verletzt wie in den letzten beiden Jahrhunderten“ (LS 53).

Franziskus benennt die Verschmutzung des Planeten (LS 21), die Zerstörung seines Klimas (LS 23), die (ungerechte) Verteilung des Trinkwassers (LS 28) und den Verlust der Artenvielfalt (LS 32) als zentrale Probleme und Konfliktquellen der Gegenwart. Er kritisiert, dass „Weisheit inmitten des zerstreuten Lärms der Information erlischt“ (LS 47) und kommt über die Betrachtung von Umweltschäden schließlich zu der überzeugenden Analyse, dass die Sorge um die Um-

1 Gerhard Kardinal Müller, Einführung zur Enzyklika von Papst Franziskus, in: Papst Franziskus, *Laudato si. Die Umwelt-Enzyklika des Papstes*, Freiburg i.B. 2015, 249.

2 Müller, Einführung (s. Anm. 1), 251.

welt gerade diejenigen besonders einschließen muss, die sie in erster Linie betreffen. Deshalb folgert er, „dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz“ (LS 49) verwandeln muss, „um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde“ (LS 49). Die „menschliche Wurzel der ökologischen Krise“ (LS 100) soll also offengelegt und ins Bewusstsein gehoben werden, denn: „Alles ist miteinander verbunden“ (LS 91). Durch diesen Zusammenhang gewinnt die Enzyklika ihr besonders beeindruckendes Profil.

Als einen Lösungsweg verweist der Papst auf „die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde“ (LS 66). Aus christlicher Sicht hängen diese Perspektiven zusammen, da die Verantwortung für die Erde dem Menschen nicht im Sinne eines absoluten Herrschaftsauftrages von Gott übertragen, sondern eher als Bewahrung der Schöpfung zu verstehen ist. An diesem Punkt scheidet sich der Weg von Christen und rein humanistisch motivierten Umweltschützern. Die Verpflichtung zur Verantwortung ist christlich durch die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschaffenen (Mensch und Erde) begründet. Allerdings überzieht Franziskus m.E. in diesen Passagen seine theologische Überzeugung im Hinblick auf die ethische Bedeutung der Natur, vor allem wenn er in der Natur eine andauernde Offenbarung Gottes und ein „Gesetz“ erblickt, das in die Natur des Menschen „eingeschrieben ist“ (LS 155).³ Lassen sich die Ursachen vieler Probleme, die die Enzyklika anprangert, etwa die Gier nach „Immer-Mehr“, die Freude am permanenten Wachstum, der Drang, das zu behalten, was man hat, und alles zu tun, was man kann, das „Nach-mir-die-Sintflut-Gefühl“, nicht gerade in der Natur des Menschen, die ja in ihrer evolutionären Entwicklung unter anderem auch darauf hin geformt wurde, begründet sehen? Deshalb ist das Gegenbild unterbestimmt, das Franziskus immer wieder als positives Beispiel ins Feld führt, wenn er von „der Wirklichkeit der Natur“ (LS 106) spricht, die der Mensch vergisst oder ignoriert, die ihm aber dabei helfen kann, sich „vom herrschenden technokratischen Paradigma“ (LS 112) zu befreien. Die große Frage, die sich hierbei wiederholt stellt, ist: Wie gelingt es, „die Botschaft zu erkennen, die der Natur in ihre eigenen Strukturen eingeschrieben ist“ (LS 117)? Wenn man zusätzlich zu den bereits formulierten Bedenken das unzweifelhaft in der Natur vorhandene Prinzip des „Fressen-und-Gefressen-Werdens“ zur Norm erhebt, läuft die ganze Enzyklika ins Leere, weil Franziskus ja genau das anprangern und überwinden will.

Es überrascht dabei nicht, dass der „praktische Relativismus“ (LS 122), der immer wieder von Benedikt XVI. als Grundübel der Moderne bekämpft wurde, auch bei Franziskus letztlich als Triebfeder allen Übels bestimmt wird. Dieser Abschnitt wirkt in seiner allgemeinen Verurteilung zu pauschal und bindet Bewertungen von Vorgängen und Entscheidungen zusammen, die nicht miteinander zu vergleichen sind: Denn dass „die Kultur des Relativismus [...] die gleiche Krankheit“ (LS 123) sei, die sowohl zu Sklavenhandel und der sexuellen Ausbeutung von Kindern (LS 123) als auch zur Abtreibung (LS 120) führe, schwächt den Eindruck, den die Enzyklika bis hierhin gemacht hat.

Aus evangelischer Sicht wirkt außerdem die Zielführung der Gedanken seltsam, wenn Franziskus „Mystik in einem Blütenblatt“ findet und dazu anleiten will, „vom Äußeren zum Inneren überzugehen, um das Handeln Gottes in der Seele zu entdecken“, schließlich sogar, „dahin zu gelangen, [Gott] in allen Dingen zu begegnen“ (LS 233). Dass seine Ausführungen schließlich in der Betrachtung der Eucharistie gipfeln, in der „die Schöpfung ihre größte Erhöhung“ (LS 236) finde, wirkt zusammen mit der kaum noch bildlich zu verstehenden Vorstellung, wonach „der menschgewordene Gott selbst so weit geht,

sich von seinem Geschöpf verzehren zu lassen“ (LS 236), im Rahmen eines Textes, der sich an alle Menschen wendet und von diesen nachvollzogen werden soll, recht befremdlich.

Sicherlich ist die Rede vom Gemeinwohl besser geeignet, als Anknüpfungs- und Orientierungspunkt der ethischen Ausführungen zu dienen. Diese an sich der katholischen Ethik zunächst eher fremde teleologische Argumentation dürfte die Richtung weisen, in die Franziskus den Dialog steuern will. Seine Rede von einer „ökologischen Spiritualität“ (LS 216) zielt darauf, die ökologische Problematik als „Aufruf zu einer tiefgreifenden inneren Umkehr“ (LS 217) zu verstehen, damit jeder Mensch „angesichts der krisenhaften Zuspitzung der Gesamtsituation“⁴ versteht, dass er selbst etwas dazu beitragen kann und muss, dass die Welt, in der wir leben, auch für die nächsten Generationen lebenswert erhalten bleibt. Also kann jeder an allem zumindest indirekt mitarbeiten.

Das afrikanische Sprichwort kommt daher letztlich ganz konkret dann zum Tragen, wenn – so der Papst – „jemand, obwohl seine wirtschaftlichen Verhältnisse ihm erlauben, mehr zu verbrauchen und auszugeben, sich gewohnheitsgemäß etwas wärmer anzieht, anstatt die Heizung anzuzünden“ (LS 211). Ob sich damit wirklich alle Umwelt- und Armutprobleme lösen lassen?

Gelungene Provokation – Zur kanonischen Stellung des Alten Testaments

Selbstverständlichkeiten wollte Notger Slenczka, Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie – Dogmatik an der Humboldt-Universität zu Berlin, mit einem theologischen Vortrag in Frage stellen.⁵ Zunächst schien seine Absicht nicht zu gelingen, doch fast zwei Jahre nach seinem Vortrag⁶ darf man konstatieren: Seine Provokation ist doch gelungen. Vielleicht sogar mehr, als er sich selbst ausmalen konnte.

Worum geht es? Slenczka fragt, „ob das Alte Testament eine normative Bedeutung für die christliche Kirchen hat oder haben kann“ (83). Ausführlich beschreibt er den Kontext der Frage und bestimmt das Ziel seiner Überlegungen als Frage „nach den leitenden hermeneutischen Prinzipien des Umgangs mit dem AT“ (86). Zunächst stellt er die reformatorische Überzeugung dar: „Das AT wird verstanden von Christus als der [...] Mitte der Schrift her. Es wird in diesem Kontext gefasst als Hinführung auf Christus“ (87). Von dieser Position hebt er den Umgang mit dem AT ab, der im Kontext der „liberalen Theologie“ gepflegt wurde. Indem er die Positionen von Friedrich Schleiermacher, Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann darstellt, bereitet er seine eigene These vor. Er nimmt im Gespräch mit der alttestamentlichen Wissenschaft die unzweifelhaft historisch richtige These auf, wonach der alttestamentliche Kanon „den Ausdruck des Glaubens des nachexilischen Judentums“ (105) widerspiegelt, insofern kann Slenczka das AT als „den Ort [...] einer religionsgeschichtlichen Voraussetzung des christlichen Glaubens“ (106) lesen. Mit Bultmann plädiert Slenczka aus Gründen der historischen und intellektuellen – aber letztlich auch theologischen – Redlichkeit für eine „Rückübereignung des AT an das Judentum“ (109) und steht dem „Recht zur Aneignung des AT als christliches Buch“ (111) äußerst skeptisch gegenüber. Nach einem langen Diskurs zum Thema der Identität Israels bei Paulus fasst Slenczka seine Überlegungen zusammen: Das AT ist für ihn in erster Linie „die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft“ (118),⁷ weshalb es „um des Respekts vor dem Selbstverständnis des Judentums willen“ geboten scheint, dass sich „die Kirche [...] nicht mit dem Judentum in der Weise [identifiziert], wie Paulus das für die Kirche seiner Zeit in An-

spruch nimmt“ (118). Die Kirche müsse anerkennen, dass sie „als solche in den Texten des AT nicht angesprochen“ sei, sodass das AT als Grundlage einer christlichen Predigt „nicht mehr geeignet“ (118) sei. Eine normative Funktion könne das AT daher im Rahmen der christlichen Theoriebildung bestenfalls dann erheben, wenn seine Aussagen nach Schleiermacher „einen genuinen Ausdruck des christlich frommen Selbstbewusstseins“ (98) darstellten. Gerade angesichts des Dialogs mit dem Judentum müsse sich die Kirche klar machen, dass sie ihre Identität auf einen Kanon baut, der durch die Texte des NT zwar „den Schlüssel des Verständnisses des AT an die Hand gibt“, dieser aber gerade „unter dem Verdacht der Bestreitung des religiösen Selbstverständnisses Israels“ (119) steht. Deshalb empfiehlt Slenczka, wenigstens darüber nachzudenken, ob seine im Anschluss an Harnack vorgetragene These – „dass die Texte des AT zwar selektiv Wertschätzung und auch religiösen Gebrauch, nicht aber kanonischen Rang verdienen – [nicht] lediglich die Art und Weise ratifiziert, in der wir mit den Texten im kirchlichen Gebrauch faktisch umgehen“ (119).⁸

Nüchtern betrachtet wirft Slenczka mit diesem Text lediglich eine Frage in den Raum, die bereits seit der Erfahrung des frühen Christentums im Raum steht, nach der die Juden das Evangelium von Christus wider alles Erwarten nicht annehmen. Wenn das Volk des Messias ihn nicht anerkennt, wie sollen dann die Anhänger Christi mit den eigenen Schriften umgehen? Und wie verhalten sich die Berichte und Briefe, die von Christus handeln, zu diesen Schriften, in deren Vorstellungswelt die ersten Christen leben und die sie zur Deutung des Christusgeschehens heranziehen? Von daher ist es nicht verwunderlich, dass Slenczkas Vortrag zunächst kein großes Echo fand, weil weder sein Thema noch seine Thesen, in denen er sich faktisch in die Reihe der von ihm referierten Theologen einreicht, wirklich neu sind.⁹

Dass dieser Text „einen handfesten theologischen Skandal im gegenwärtigen deutschen Protestantismus“ darstellen soll, wie Friedhelm Pieper, der „Evangelische Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ behauptet,¹⁰ ist zwar in der Sache nicht zu erkennen,¹¹ trotzdem wurde durch dessen Stellungnahme eine in der jüngeren Theologiegeschichte seltene öffentliche Debatte ausgelöst, die sich zum Teil unterhalb jeglichen wissenschaftlichen Niveaus abspielte und persönliche Diffamierungen mit sich brachte.¹² Wahrscheinlich wurde diese Diskussion so erbittert geführt, weil Slenczka mit diesem Thema einen wunden Punkt der christlichen Theologie getroffen hat.¹³ In der Debatte um die Bedeutung des AT schwingt nämlich – ob gewollt oder nicht, ob faktisch oder nur scheinbar – die Frage nach dem Phänomen des Antijudaismus mit.¹⁴ An Schärfe gewann der Streit vor allem durch eine öffentliche Stellungnahme von Fakultätskollegen Slenczkas, die sich in recht pauschaler Weise von seinen Thesen distanzieren und behaupten, „dass das Alte Testament in gleicher Weise wie das Neue Quelle und Norm der evangelischen Theologie ist und bleiben wird.“¹⁵ Damit ist der eigentlich sachliche Punkt des Streits benannt, doch kann man mit einer solchen Aussage keinen Schlussstrich ziehen, da „schon ein grober Blick in die Theologiegeschichte zeigt, dass eine solche Auffassung nie ernsthaft vertreten worden ist.“¹⁶

Zwei Perspektiven sind in dieser Diskussion grundlegend zu unterscheiden. Erstens muss in historischer Sicht anerkannt werden, dass das Alte Testament an sich deshalb schlicht kein Zeugnis für Jesus von Nazareth als Christus ablegen kann, weil es von ihm nichts wissen kann. In dieser Perspektive ist richtig, dass das Alte Testament Ausdruck des Glaubensbewusstseins des Antiken Judentums dar-

stellt.¹⁷ Dass die werdende und frühe Christenheit weitere Schriften dem Alten Testament in einem eigenen Kanonteil an die Seite stellt, zeigt historisch aber auch, dass die Notwendigkeit weiterer Texte gegeben war, um das Besondere des Glaubens an Jesus Christus auszusagen. Das AT genügt also nicht, um das genuin Neue, das sich in Christus ereignet, auszusagen. In historischer Hinsicht gibt es also keinen Zweifel daran, dass das AT „als Deutehorizont und Sprachwelt

3 Gerade insbesondere im Gefolge der „Wort-Gottes-Theologie“ steht die evangelische Theoriebildung einer „natürlichen Theologie“, die in der Enzyklika einen Argumentationsgrund ausmacht (LS 85) und „durch die Analogie des Seins“ (Müller, Einführung [s. Anm. 1], 253) zu normativen Sätzen gelangt, skeptisch gegenüber.

4 Müller, Einführung (s. Anm. 1), 267.

5 Vgl. Notger Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: E. Gräß-Schmidt/R. Preul (Hgg.), Das Alte Testament in der Theologie, MJTh 25, Leipzig 2013, 83-119. Weitere Zitate werden durch Seitenzahlen im Text kenntlich gemacht.

6 Warum es zwei Jahre dauert, bis ein Aufsatz seine Wirkung entfaltet, kann nur vermutet werden. Eine Erklärung kann der Hinweis auf Streitigkeiten an der Berliner Theologischen Fakultät liefern, den Reinhard Bingener in einem Artikel der FAZ vom 21.4.15 liefert. Danach habe sich Slenczka im Zuge eines Berufungsverfahrens unbeliebt gemacht (http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/berlin-professor-fordert-abschaffung-des-alten-testaments-13549027-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2; abgerufen am 16.09.15).

7 Zu Recht merkt Rochus Leonhardt in einem Beitrag mit dem vielsagenden Titel „Viel Lärm um nichts“, zeitzeichen 16, 2015, H. 6, 13-16, an, dass bei Slenczka vor allem in den von ihm mit Sympathie referierten Positionen Begriffe vorkommen – wie „Stammesreligion“ (94); „partikulare Frömmigkeit“ (96), Gott als „Exekutor des Gesetzes der Vergeltung“ (96) –, die „nachvollziehbare Aversionen“ (Leonhardt, Lärm, 15) wecken. Vielleicht erklärt sich damit die heftige Reaktion, die Slenczka erfahren hat.

8 Interessanterweise stimmt ihm aus jüdischer Sicht Hanna Liss, An der Sache vorbei, zeitzeichen 16, 2015, H. 9, 42-44; hier: 42, zu, wenn sie konstatiert, dass Slenczka, „von außen betrachtet, doch wohl auf den Punkt [bringt], was im religiösen Vollzug der Christen, in der Predigt im Gottesdienst und zumindest teilweise auch (systematisch-) theologischer Arbeitsalltag zu sein scheint.“

9 Vgl. Friedhelm Hartenstein, Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, ThLZ 140, 2015, 739-751; hier: 739, der betont, „wie unoriginell die These ist“. Wohlwollender urteilt Ludger Schwienhorst-Schönberger, Die Rückkehr Markions, IKaZ 44, 2015, 286-302; hier: 288: „Meines Erachtens decken [die Anfragen Slenczkas] einige Aporien auf, die bei der in jüngster Zeit zur Selbstverständlichkeit gewordenen Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament, von Kirche und Synagoge, entweder nicht erkannt oder großzügig überspielt werden.“

10 Abzurufen ist Piepers Stellungnahme unter: <http://www.deutscher-koordinierungsrat.de/dkr-home-Stellungnahme-Theologischer-Skandal-im-Protestantismus> (abgerufen am 23.09.2015).

11 In dankenswerter Klarheit kommentiert Ulrich H.J. Körtner die „vergiftete“ Debatte: „Als skandalös empfinde ich freilich eher die Art und Weise, in der Pieper und andere Slenczka an den Pranger stellen, undifferenziert des Antijudaismus – vulgo Antisemitismus – bezichtigen und mundtot zu machen versuchen“ (MDEZW 78, 2015, 203-204; hier: 204). Auch der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm mahnte wohlthuend eine Versachlichung der Debatte an und empfahl, sie grundsätzlich „nicht so hochzuhängen“ (epd-Basisdienst vom 2.5.2015).

12 So wurde Slenczka auf „Facebook“ von Christoph Marksches in die Nähe von „Nazi-Theologen“ gerückt (nachzulesen auf der Homepage Slenczkas, auf der alle wichtigen Diskussionsbeiträge gesammelt werden: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT>; abgerufen am 16.09.2015), während Pieper von Friedrich Wilhelm Graf („Hiobs Botschaft“, FAZ vom 27.04.2015, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kann-man-das-alte-testament-einfach-streichen-13558589.html>; abgerufen am 16.10.2015) als „kirchliche[r] Möchtegern-Ajatollah“ bezeichnet wurde, der den Aufsatz Slenczkas, den „im akademischen Diskurs niemand ernst nahm“ zu einem Skandal „aufgebauscht“ habe.

13 Vgl. Hartenstein, Bedeutung (s. Anm. 9), 739: „Slenczka legt mit seiner Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments den Finger auf das Grundproblem neuzeitlicher theologischer Hermeneutik, die Frage nämlich, wie theologische Wissenschaft angesichts der Ergebnisse historischer Kritik die Einheit ihrer Disziplinen und ihrer Funktion als kritisches Gegenüber zur Kirche in jeder Generation neu zu bestimmen hat und derzeit bestimmt.“

14 Sehr richtig sieht dies Jürgen Springer, Das Erbe Markions, CIG 67, 371-372, der ausdrücklich dafür plädiert: „Man sollte bei aller Schärfe und allem Streit das differenzierte Anliegen Slenczkas, zu fragen, welche Grundlagen zur Identität des Christentums wie auch des Judentums damals und heute gehören, nicht einfach überspielen“ (372).

15 <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/stellungnahme-zu-den-aeusserungen-von-herrn-slenczka-1.pdf> (abgerufen am 16.09.2015).

16 Leonhardt, Lärm (s. Anm. 7), 14.

17 Historisch differenzierter als es hier möglich ist, müsste in diesem Zusammenhang nach der komplexen Interdependenzgeschichte zwischen dem sich neu etablierenden Judentum unter rabbinischer Führung nach der Zerstörung des 2. Tempels um 70 n.Chr. und dem sich formierenden Christentum mit den jeweiligen textuellen Grundlagen gefragt werden. Vgl. dazu die knappen Überlegungen bei Hartenstein, Bedeutung (s. Anm. 9), 749. Sicher ist allerdings, dass beide Größen kaum so trennscharf zu fassen sind, wie die es zuweilen Slenczkas Rede von „dem“ Judentum und „dem“ Christentum suggeriert.

zum Ausdruck der eigenen neuen Erfahrungen¹⁸ herangezogen wurde, wodurch sich die frühen Christen der Notwendigkeit entledigten, gemeinsame Überzeugungen (Gott als Schöpfer) neu aufzuschreiben. Das AT ist deshalb bereits von Anfang an – wenn auch im Vergleich zum Judentum in unterschiedlichen Sprachen und Textkorpora – unverzichtbarer Teil der christlichen Bibel.

Damit kann zur zweiten Perspektive übergegangen werden, die sich als theologisch komplexes Problem entpuppt. Es geht nämlich nicht nur um das Verhältnis von AT und NT im Hinblick auf Normativität und Autorität von biblischen Texten, sondern auch um die Frage, wie angesichts der historisch-kritischen Erforschung der Texte deren Charakter als „Heilige Schrift“ begründet wird.

Eine Leitlinie, die wohl als Grundkonsens evangelischer¹⁹ und römisch-katholischer²⁰ Theologie bezeichnet werden darf, besagt, dass das AT im Lichte des Christusgeschehens gelesen werden muss und in diesem Licht auch Christuszeugnis darstellt. Das NT thematisiert das Christusgeschehen eigens, während die Vorstellungswelt des ATs der Horizont ist, in dem versucht wird, das Ereignis zu verstehen und der es somit auch bildet. Das AT in diesem Licht zu lesen, stellt die christliche Rezeptionsprämisse dar, die das AT als Zeugnis von Jesus Christus legitimiert.²¹ Insofern ist es sachgemäß, das Christusereignis, dessen Zeugnis in erster Linie das NT darstellt, als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des AT als christlichem Zeugnis zu verstehen. Diese Einsicht bestreitet nicht den Rang des ATs als Bestandteil des Kanons, sondern impliziert, dass alle biblischen Texte sich mit diesem hermeneutischen Schlüssel erschließen lassen müssen, wenn sie wirklich christliche Identität ausmachen wollen.

Dies zeigt die unhintergehbare Auslegungsbedürftigkeit der biblischen Texte, die eben nicht von sich aus bereits Quelle und Norm theologischer Theoriebildung und Grundlage des Glaubens sein können. Für das Alte Testament heißt es deshalb grundsätzlich festzuhalten: „Das Alte Testament weist ein Sinnpotenzial auf, das in unterschiedliche Richtungen entfaltet werden kann. Eine dieser Entfaltungen ist das heutige jüdische Verständnis, eine andere das christliche.“²²

Eingedenk dieser Einsicht lässt sich Slenczkas provokant vorgebrachte Frage, „welchen normativen Rang genau das Alte Testament im ‚Bibelkanon‘ hat“,²³ sachlich „als die besonders nachdrückliche Betonung der von ihm – mit dem Gros der systematisch-theologischen Fachkollegen – behaupteten Differenz zwischen beiden Kanontei-

len“²⁴ bezeichnen. Wird dies anerkannt, ist die eigentlich interessante Frage aber erst eröffnet: Warum gestehen Kirche und Theologie dem Kanon überhaupt eine normative Autorität zu? Im Rahmen der Überlegungen Slenczkas – wie generell der liberalen Theologie überhaupt – fragt man sich doch eigentlich, warum die Bibel überhaupt noch notwendig ist. Wenn das fromme Selbstbewusstsein den Impuls zur Religion aus sich selbst empfängt, wenn alle Sätze des Glaubens sich an diesem Bewusstsein bewahrheiten müssen, scheint die Autorität der Heiligen Schrift nicht mehr gegeben, da sie diesem Bewusstsein unterworfen ist. Dies passt sich gut in Schleiermachers Bild der Bibel als „Mausoleum“²⁵ ein und lässt nachvollziehen, warum „der Christ sogar beim Lesen der Psalmen deutlich fremdele“.²⁶ Doch ist damit kein Argument gegen die Verwendung des AT gegeben, da der Christ sicherlich auch beim Lesen einiger Texte des NT frösteln sollte, was wiederum auf die angesprochene Auslegungsbedürftigkeit aller biblischen Texte hinweist. Die grundlegende Erkenntnis, „wonach die Bibel menschliches Erfahrungszeugnis aus ferner Vergangenheit und nicht zeitloses Wort Gottes im Gefäß der Schrift ist“,²⁷ führt damit zu der wirklich offenen und äußerst relevanten Frage nach der Stellung der Bibel im Kontext theologischer Theoriebildung und deren praktischer Auswirkung.

Paul Metzger

18 Hartenstein, Bedeutung (s. Anm. 9), 742.

19 Vgl. exemplarisch Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin-NewYork, 2012, 126: „Die Gottesoffenbarung in Jesus Christus [wird] für den christlichen Glauben zur letztgültigen und damit normgebenden Offenbarung, und zwar auch im Blick auf seine Stellung zu dem Offenbarungszeugnis Israels.“

20 Vgl. exemplarisch Paul Weiß, Das Neue im Neuen Testament, CIG 38, 2015, 420: AT und NT „können nicht in gleicher Weise und mit demselben Gewicht in den christlichen Kirchen Geltung haben.“

21 Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Rückkehr (s. Anm. 9), 295: „Adressat der Heiligen Schrift (des von Christen später so genannten ‚Alten Testaments‘) ist weder das Judentum noch das Christentum, sondern das Gottesvolk (‚Israel‘)“, das sich über der Frage nach der Identität des Jesus von Nazareth zerstreitet. In Jesus von Nazareth den Christus zu erkennen, „ist die Antwort des christlichen Glaubens“ (296). Letztlich muss diese Frage aber bis zur eschatologischen Verifikation offen bleiben und müssen somit auch die unterschiedlichen Lesarten des AT nebeneinander ihre Berechtigung finden.

22 Schwienhorst-Schönberger, Rückkehr (s. Anm. 9), 297.

23 Notger Slenczka, Differenz tut Not. Systematische Erwägungen über das Alte Testament, zeitzeichen 16, 2015, H. 6, 8-12; hier: 8.

24 Leonhardt, Lärm (s. Anm. 7), 15.

25 Friedrich D.E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Göttingen 1987, 121f.

26 Slenczka, Kirche (s. Anm. 5), 96.

27 Hartenstein, Bedeutung (s. Anm. 9), 745.

Freikirchen und innerevangelische Ökumene

Reformationsdekade

Am 31. Oktober 2016 beginnt in Berlin das letzte Jahr der 2008 begonnenen Reformationsdekade in Deutschland. Allen reformierten, unierten und anderen Protesten zum Trotz wird diese allein schon wegen des in den Farben schwarz-rot-gold gehaltenen Logos „Am Anfang war das Wort. LUTHER 2017 – 500 Jahre Reformation“ in der Öffentlichkeit als „Luther-Dekade“ wahrgenommen und nach wie vor selbst im Fachzeitschriften so oder gar als „Luthergedenken“ bezeichnet.¹ Dabei haben die Themenjahre von 2008/2009 bis 2015/2016 mit Hilfe der jährlich vom Kirchenamt der EKD herausgegebenen Magazine und weiterer Arbeitshilfen das breit gefächerte Spektrum der Anliegen, Wirkungen und aktuellen Herausforderun-

gen der regional unterschiedlichen Reformationsschwerpunkte vor Augen geführt.

Infolge der satzungsgemäßen Aufgabe, das Erbe der Reformation zu wahren, hat der Evangelische Bund bei seinen Generalversammlungen und den Veranstaltungen seiner Landesverbände häufig die Themen dieser Dekade aufgegriffen und mitunter deren Verlauf aus konfessionskundlicher Sicht auch kritisch begleitet.² Kürzlich wurde ich von einer praktisch-theologischen Fachzeitschrift zu den Rahmenbedingungen, Gestaltungsmöglichkeiten und Schwierigkeiten befragt, die sich für den Konfessionskundler mit dem Reformationsjubiläum 2017 verbinden. Ich habe betont, dass ich „die Entdeckungen der Reformation dankbar und kritisch reflektiert feiern“ möchte und darunter vor allem diese: Die Konsequenzen der Kreuzestheologie und der damit verbundenen Rechtfertigungsbotschaft für existenzielle und alltägliche Themen des 21. Jahrhunderts, die Konsequenzen des in der Taufe begründeten Allgemeinen Priestertums der Glaubenden für das Amtsverständnis und für den Zugang von Frau-

en und Männern zu allen kirchlichen Ämtern sowie die Gewissensfreiheit des einzelnen Christen auch bei ethischen Fragen an den Grenzen des Lebens. Damit sehe ich viele Möglichkeiten und Chancen, das Erbe der Reformation gerade hierzulande missionarisch zu nutzen.³

Das Jahr 2015 brachte ja nicht nur das längst erwartete Resultat, dass nach einer Entscheidung des Berliner Abgeordnetenhauses am 8. Oktober in allen deutschen Bundesländern der 31. Oktober 2017 als gesetzlicher Feiertag begangen werden wird.⁴ Durch einen im Juni 2015 veröffentlichten Briefwechsel (datiert vom 18. Mai und 1. Juni) zwischen dem damaligen (und im November 2015 von der EKD-Synode wiedergewählten) Ratsvorsitzenden und Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) Reinhard Kardinal Marx wurden die Eckpfeiler für das im Hintergrund schon lange avisierte und gewünschte, aber in mancher Hinsicht umstrittene gemeinsame Reformationsgedenken bekannt gemacht.⁵ Drei Dinge sind dabei m.E. besonders wichtig: *Ersstens* lädt Bedford-Strohm nicht nur seinen Münchner Bischofskollegen als obersten Repräsentanten der DBK zu einem „Christusfest“ ein, das – nach dem Wortlaut der 6. Barmer These, ohne jedoch diese zu nennen – „die Botschaft von der freien Gnade Gottes ausrichten will an alles Volk“. Festgehalten wird dabei, dass der 31. Oktober 2017 kein deutsches Datum, also kein nationales Fest ist. *Zweitens* gilt die Einladung zum Mitfeiern aber nicht nur für die evangelischen Landeskirchen und die römisch-katholische Kirche in Deutschland, sondern allen christlichen Kirchen, selbst wenn diese „ein anderes und kritisches Bild von der Reformation und ihren Wirkungen haben“. Damit sind alle an der ACK-Arbeit beteiligten Kirchen zum Mitfeiern eingeladen, obwohl die offensichtlichen Vorabvereinbarungen nur bilateral zwischen EKD und DBK erfolgt sind.⁶ Denn *drittens* benennt Bedford-Strohm immerhin fünf verschiedene Projekte für 2016/2017, denen jeweils intensive Absprachen vorausgegangen sein müssen: Eine Bibeltagung im Herbst 2016, wo auch das heikle Thema gemeinsamer Bibelübersetzungen verhandelt werden soll, eine Pilgerfahrt vom 16. bis 22. Oktober 2016 nach Israel, einen Versöhnungsgottesdienst am Vorabend des 2. Fastensonntags bzw. Reminiscere 2017 in Berlin zum Abschluss eines intensiv vorbereiteten Prozesses zur „Heilung von Erinnerungen“, die Mitwirkung am „Europäischen Stationenweg 2017“ und für das Ende des Festjahres eine ökumenische Tagung zur Bündelung der Konsequenzen des gemeinsamen Reformationsgedenkens.

Zum wissenschaftlichen wie ökumenischen Hintergrund dieser Gemengelage und ihrer Konsequenzen für 2017 sind mir 2015 vor allem *zwei Texte* wichtig geworden: *Volker Leppin* hat im Zusammenhang einer Würdigung dreier wichtiger Dokumente im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017 – die auch in dieser Zeitschrift bereits kritisch vorgestellt wurden⁷ – die darin erkennbaren unterschiedlichen Zugänge verständlich und überzeugend dargestellt. Es gelingt ihm, den besonderen evangelischen und ökumenischen Charakter der Zentnarfeier 2017 auf dem Hintergrund konkurrierender reformationsgeschichtlicher Hermeneutik zu formulieren. Er distanziert sich dabei von Urteilen, die katholischerseits in der Reformation die Verursacherin „für die Säkularität der Neuzeit, für den Verlust an Glauben und religiöser Substanz“ sehen. Sie verkennen (so Leppin), dass sowohl das Trienter Konzil wie das Zweite Vatikanische Konzil „ohne den Impuls der Reformation und die bleibende Anregung durch das evangelische Gegenüber schlechterdings nicht denkbar“ wären.⁸ Dem evangelischerseits auf Wolfgang Huber zurückgehenden Modell einer „Ökumene der Profile“ unterstellt Leppin keine einseitige Abgrenzung vom ökumenischen Partner, sondern sieht darin die

Chance, „das Wesentliche am eigenen evangelischen Glauben klar erkennbar zu formulieren und dabei zugleich die längst mit der römisch-katholischen Kirche und Theologie erreichten Gemeinsamkeiten zu rezipieren“.⁹ Für entscheidend in der Beurteilung der ökumenischen Relevanz des Datums 2017 hält Leppin das Verhältnis der Reformation zum Mittelalter. Im Gegenüber zum Ansatz Thomas Kaufmanns, der „die Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Reformation ... methodisch geradezu zementiert“ habe, erklärt Leppin unter Rückgriff auf Forschungen Heiko A. Obermans und Berndt Hamms „die Reformation in ihren inneren Antrieben und Motiven aus den Entwicklungen des späten Mittelalters heraus“. Dementsprechend stehen „der Geschichtsvorgang Reformation oder die reformatorische Theologie im Vordergrund“ und sind für eine ökumenische Verständigung heute relevant oder nicht.¹⁰

Der zweite Text stammt von *Wolfgang Thönissen*, dem Leiter des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn. Er erklärt die mit dem lange geltenden katholischen Bild Luthers als Häretiker zusammenhängenden Hintergründe für die Zurückhaltung der römisch-katholischen Kirche an einer Beteiligung am Reformationsgedenken und setzt sich mit dem EKD-Grundlagentext „Rechtfertigung und Freiheit“ von 2014 auseinander. Thönissen erinnert daran, dass das Zweite Vatikanische Konzil „Martin Luther zwar nicht namentlich erwähnt“ habe und keine Auseinandersetzung mit seiner Theologie erfolgt sei. Aber dennoch habe das Konzil „zentrale Einsichten seiner Theologie aufgenommen und verarbeitet“. Er verweist auf Ergebnisse des katholisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene, „der Luther gemeinsam als Zeugen Jesu Christi erkannt“ habe, und würdigt das eigens für 2017 erarbeitete Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“. So sehr ich Thönissen nur zustimmen kann, dass die Reformatoren „keine Spaltung der Kirche“ wollten und das Faktum selbst „eine nicht intendierte Folge“ war, so sehr muss ich seiner Beurteilung des theologischen Programms Luthers widersprechen, wenn er behauptet: „Das Christusbekenntnis ist nicht ohne das Bekenntnis zur Kirche, die Gnade nicht ohne die vom Heiligen Geist inspirierten

1 Wolfgang Thönissen, Christus nicht ohne Kirche. Unter welcher Voraussetzung Katholiken 2017 mitfeiern können, zeitzeichen 16/10, 2015, 8-11, hier: 8 bzw. 11.

2 Vgl. dazu die Hinweise in den ökumenischen Lageberichten, MdKI 58, 2007 bis MdKI 65, 2014, die Serie „Reformation 2017“, MdKI 61/2, 2010 bis MdKI 62/5, 2011, Walter Fleischmann-Bisten, Reformation und Toleranz. Beobachtungen und Analysen zum Themenjahr 2013 der Reformationsdekade der EKD, Freikirchenforschung 24, 2015, 420-430 und jetzt vor allem den Beitrag Andrea Strübinds in dieser Zeitschrift s. o. 111-118.

3 Siehe dazu neben meinen Antworten auch die anderer Fachleute aus verschiedenen Kirchen und Institutionen in PTh 104/10, 2015.

4 Vgl. KNA vom 08.10.2015, 10; nicht erwähnt wurde dabei erneut, dass und warum der ursprünglich von den lutherischen Bischöfen Johannes Friedrich 2006 und Hans Christian Knuth 2007 gemachte Vorschlag einer dauerhaften Installierung des Reformationsgedenktags als gesetzlichen Feiertag in ganz Deutschland nicht umsetzbar war (vgl. epd-ZA Nr. 210 vom 31.10.2007, 3 u.ö.).

5 www.ekd.de/download/pm114 (abgerufen am 02.11.2015).

6 Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang darauf, dass auch die ACK Deutschland sich bei einem Symposium ihres DÖSTA vom 23.-25.04.2015 in München mit dem Themenkomplex 500 Jahre Reformation befasst hat. Wie die dazu veröffentlichte Pressemeldung „Heillos gespalten? Segensreich erneuert?“ vom 25.04.2015 erkennen lässt, spielten dort sowohl die Verpflichtungen der Charta Oecumenica als auch das evangelische Ökumenemodell der Leuenberger Konkordie und der Begriff „Christusfest“ eine wichtige Rolle für ein in Vorbereitung befindliches „Wort der ACK zum Reformationsgedenken“.

7 Vgl. Bernd Oberdorfer, Feiern? Gedenken? Büßen? Ökumenische Perspektiven auf das Reformationsjubiläum: Zur lutherisch-katholischen Studie „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“, MdKI 65, 2014, 3-8; Walter Fleischmann-Bisten, Evangelische und ökumenische Rivalitäten. Zu den Kontroversen um den EKD-Grundlagentext „Rechtfertigung und Freiheit“, MdKI 64, 2014, 85 f. und Paul Metzger, Ökumenischer Lagebericht 2014, MdKI 65, 2014, 114-116, hier: 114f.

8 Volker Leppin, 2017 – ökumenische Chance oder Desaster? Zu Dokumenten kirchlicher und ökumenischer Gremien im Vorfeld des Reformationsjubiläums, Cath (M) 69, 2015, 112-127, hier: 114.

9 Leppin, 2017 (s. Anm. 8), 115.

10 Leppin, 2017 (s. Anm. 8), 117.

Werke, die Heilige Schrift nicht ohne die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche, sprich Tradition, der Glaube nicht ohne Liebe und Hoffnung“ – also: so nicht denkbar, gültig oder theologisch legitimiert?¹¹ Eine Diskussion hierüber erscheint gerade wegen der erreichten EKD/DBK-Vereinbarungen über gemeinsame Veranstaltungen beim Reformationsgedenken nötig zu sein. Denn allein der von Papst Franziskus für das am 8. Dezember 2015 beginnende „Heilige Jahr“ gewährte vollständige Ablass von Sündenstrafen, der ja im theologischen Kontext der mittelalterlichen Lehre vom Kirchenschatz steht, widerspricht m.E. dem Christusbekenntnis der Reformation und hält eine – wenn auch in Deutschland kaum noch präsent – Tradition lebendig, die zur Botschaft der Heiligen Schrift im Widerspruch steht.¹²

Zuletzt will ich im Blick auf das Ende der Reformationsdekade (2008-2017) noch auf ein Phänomen hinweisen, das m.E. bislang jedenfalls in Deutschland wenig beachtet wurde: Auch in den Jahren 2018ff. folgen Ereignisse und damit Gedenktage und Gedenkjahre, die nicht nur eine Geschichte von 500 Jahren haben, sondern eine je besondere konfessionelle und ökumenische Dimension beinhalten. Man denke nur an die nach 1817 erfolgten Unionen in den vielen evangelischen Landeskirchen, wie 1818 in der Pfalz oder 1821 in Baden usw., oder an den Beginn der Reformation in Zürich (1519 bzw. 1522), den Wormser Reichstag (1521) und die Weichenstellungen der Reformationsgeschichte bis 1530 ff. Man könnte sich ja nach dem auf Weltebene 2010 erfolgten Versöhnungsprozess zwischen Lutheranern und Mennoniten vorstellen, dass schließlich auch überregional und bewusst ökumenisch 2027 an das Schleithheimer Bekenntnis von 1527 in ökumenischer Absicht erinnert werden könnte. Die Vorarbeiten hierzu sind jedenfalls in der Schweiz schon durch den erfolgten Versöhnungsprozess zwischen Reformierten und Taufgesinnten präsent und könnten zu einer bleibenden Erinnerungskultur ermutigen.¹³

Eine alte und neue Kirche: Die EKD

Die 2. Tagung der 12. EKD-Synode im November 2015 in Bremen stand vor allem wegen der anstehenden Wahl des neuen Rates und dessen Vorsitzenden im Blickpunkt der Öffentlichkeit. Es sind aber mindestens drei konfessionskundlich relevante Entscheidungen zu würdigen: Die EKD ist *erstens* auf dem besten Wege, 70 Jahre nach ihrer Gründung 1945 sich auch theologisch ausdrücklich zur Kirche erklären zu wollen und zu können. Mit dem berühmt gewordenen Satz des damals scheidenden EKD-Ratsvorsitzenden Klaus Engelhardt „strukturelle Undurchsichtigkeit verwirrt,“ waren 1997 die EKD-Synodalen bei der Wetzlarer Synode vor schwierige Aufgaben gestellt worden. Denn nach der gescheiterten EKD-Reform in den Jahren 1970 bis 1976 gab es starke Kräfte in den lutherischen Kirchen, die alte Position zu stärken, die EKD sei keine Kirche, sondern nach Artikel 1,1 ihrer Grundordnung nur „die Gemeinschaft ihrer lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen“. Da sie kein eigenes Bekenntnis habe, käme ihr keine Kompetenz in Lehrfragen zu.¹⁴ Nun gibt es aber inzwischen in der EKD nicht nur eine „Kammer für Theologie“¹⁵, sondern auch eine Reihe von umgesetzten und erprobten Annäherungen zwischen den Gremien von EKD, VELKD und UEK. Nach der von der EKD-Synode am 11. November 2015 mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit beschlossenen Grundordnungsänderung soll die EKD als „Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen Kirche“ sein.¹⁶ Dieser als Kompromiss ausgehandelte Minimalkonsens muss aber noch durch die Zustimmung aller 20 Landeskirchen der EKD ratifiziert werden, wofür es nach Pressemeldungen Bedenken aus Sachsen und Württemberg geben könnte.

Zweitens hat die EKD-Synode nach zahlreichen wissenschaftlichen Vorarbeiten (vor allem durch Thomas Kaufmann)¹⁷ Symposien an Universitäten und Akademien sowie Erklärungen kirchenleitender Personen und Gremien zum Thema „Luther und die Juden“ nun mit einer Kundgebung am 11. November 2015 ein gesamtkirchliches Votum abgegeben.¹⁸ Wie schon synodale Erklärungen von 2012 und Stellungnahmen zum Thema „Reformation und Toleranz“ 2013 zeigten, wurde noch einmal deutlich gemacht, dass bei aller Freude über das Erbe der Reformation „Fehler und Schuldverstrickungen der Reformatoren und der reformatorischen Kirchen“ nicht ausgeblendet werden dürfen. Denn vor allem „die Tatsache, dass die judenfeindlichen Ratschläge des späten Luther für den nationalsozialistischen Antisemitismus in Anspruch genommen wurden“, zeige die Tragik dieser Schuldgeschichte (Nr. 4). Festgehalten wird, dass Luthers Haltung zum Umgang mit Juden „im Widerspruch zum Glauben an den einen Gott“ stehen, „der sich in dem Juden Jesus offenbart hat“ (Nr. 10). Deshalb wird aus dem Versagen und den theologischen Irrwegen des Protestantismus „die besondere Verantwortung“ von heute betont, „jeder Form von Judenfeindschaft und -verachtung zu widerstehen“ (Nr. 13).

Drittens ist dankbar festzustellen, dass im „Lesebuch zur Tagung der EKD-Synode 2015“ ein Beitrag „Baptistische Einwürfe“ zu finden ist. Peter Jörgensen, der Beauftragte der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung, konnte darin den besonderen Beitrag der Freikirchen für die Erinnerungen an „500 Jahre Reformation“ in Erinnerung rufen: Die in Deutschland aus historischen Gründen kleinen, weltweit aber großen „Freikirchen“ verstehen sich bei aller Unterschiedlichkeit der einzelnen reformatorischen Entwicklungsstränge, aus denen heraus sie vom 16. bis 19. Jahrhundert entstanden sind, als „Erben der Reformation“. Als Folge unheiliger Allianzen von Thron und Altar waren die Freikirchen „gerade in ihrer Forderung nach Religionsfreiheit ihrer Zeit zu sehr voraus, wurden darum als Ketzer hingerichtet, als Irrlehrer denunziert, als Aufrührer vertrieben“ und wurden von den Volkskirchen als „Sekten“ verachtet.¹⁹ Man darf auf die daraus resultierenden Konsequenzen für die Repräsentanz der VEF-Kirchen bei den zentralen Veranstaltungen für 2017 gespannt sein.

25 Jahre Verein für Freikirchenforschung

Im Unterschied zum komplexen Thema „500 Jahre Reformation“ erscheint das Bestehen eines Vereins, der sich seit 25 Jahren in Deutschland mit der Erforschung freikirchlicher Theologie und Geschichte beschäftigt, bei erster Betrachtung eine konfessionskundliche Randerscheinung zu sein. Wer jedoch im Verlaufe der Reformationsdekade – wie oben geschildert – bisher wahrnehmen musste, dass trotz aller Betonung, die Reformation des 16. Jahrhunderts sei ein Ereignis von weltweiter Bedeutung, die zur VEF gehörenden Kirchen und Gemeindebünde in der Planungsphase für 2017 eine Art Schattendasein führten, wird in diesem kleinen Jubiläum des Vereins für Freikirchenforschung (VFF) etwas Besonderes erkennen können. Es ist ein großes Verdienst Erich Geldbachs, dass er aus seiner Erfahrung als zweiter Vereinsvorsitzender von 1998-2007 die Hintergründe und die Entstehungsgeschichte des VFF genau recherchiert und übersichtlich zusammengefasst hat.²⁰ Vor allem die damals seitens der staatlichen Universitäten nicht anerkannten Abschlüsse der freikirchlichen Seminare (erst später als „Fachhochschulen in kirchlicher Trägerschaft“ staatlich anerkannt und heute meist „Theologische Hochschulen“) und die in Deutschland weithin ignorierte Forschung an freikirchlichen Ausbildungsstätten in Nordamerika motivierten den aus der

presbyterianischen Tradition stammenden Vereinsgründer Robert C. Walton (1932-2000). Die jährlich zwei Symposien, deren Ergebnisse im Jahrbuch „Freikirchenforschung“ zusammen mit einer umfassenden Bibliographie zur Theologie und Geschichte der Freikirchen dokumentiert werden (2015 im 25. Jahrgang), haben inzwischen wie die Bestände der freikirchlichen Spezialbibliothek in der Hochschule Friedensau auch im akademischen Bereich eine erfreuliche Beachtung und Anerkennung gefunden.²¹

Generalkonferenz der Kirche der Siebentags-Adventisten

Die 60. Generalkonferenz (Vollversammlung) der Kirche der Siebentags-Adventisten (STA), der weltweit 18,5 Millionen Christen angehören, fand vom 2. bis 11. Juli 2015 in San Antonio im US-Bundesstaat Texas statt. Allein wegen der seit Jahren umstrittenen Frage der Frauenordination stand sie schon vor Beginn der Beratungen im Fokus ökumenischen Interesses. Wie in früheren Lageberichten bereits mitgeteilt, war das Thema Frauenordination in verschiedenen Ländern nicht nur recht unterschiedlich diskutiert worden, sondern es wurden sowohl in den USA wie in einigen europäischen Ländern unterschiedliche Konsequenzen gezogen. So hatte eine Delegiertenversammlung der STA in Dänemark bereits im Mai 2013 eine Gleichstellung von Mann und Frau bei den Ordinationen (wie schon 2012 in Norwegen und den Niederlanden) beschlossen, jedoch bis zur erwarteten Entscheidung durch die Generalkonferenz 2015 keine Ordinationen mehr vorgenommen; in fünf überregionalen adventistischen Kirchenleitungen in den USA waren bereits 2012 mehr als zehn Frauen als Pastorinnen ordiniert worden.²² Am 8. Juli 2015 haben sich die 2.363 Delegierten aus den 13 überregionalen Kirchenleitungen (Divisionen genannt), die Adventisten aus 168 Ländern vertraten, mit 58,4 % Nein-Stimmen gegen 41,3 % Ja-Stimmen gegen die Ordination von Frauen ausgesprochen. Damit wurde nach den Entscheidungen von 1990 und 1995 nun zum dritten Mal eine solche weltweit verbindliche Entscheidung getroffen und zwar wieder mit Unterstützung der großen Delegiertenzahl aus Ländern außerhalb Europas und Nordamerikas.²³ Dabei ging es nicht um die Frage, ob Frauen als Pastorinnen eingesegnet werden und in den Regionen tätig sein können, wo deren pastoraler Dienst zugelassen ist. Die Ordination bei den STA ist die Voraussetzung zur Besetzung kirchenleitender Funktionen. Die Stellungnahme der Vorstände des Nord- und Süddeutschen Verbandes zur erneuten Ablehnung der Frauenordination zeigt Ent-

täuschung, will aber die Mehrheitsentscheidung respektieren und gibt ein klares Signal gegen jede Form von Frauendiskriminierung: „Eine positive Antwort wäre aus unserer Sicht angemessen und überfällig gewesen und hätte dem mutigen (Pionier-)Geist der Adventbewegung besser entsprochen. Gleichzeitig respektieren wir den Willen der Mehrheit ... Wir treten jedoch entschieden jeder Form der Diskriminierung von Frauen entgegen. Wir glauben, dass Männer wie Frauen mit denselben Gaben ausgestattet werden, die für den Dienst als Pastor/Pastorin erforderlich sind. Deshalb werden wir alle Möglichkeiten ausschöpfen, um Frauen als vollbeauftragte Pastorinnen in unseren Gemeinden einzusetzen.“²⁴ In den USA haben inzwischen neun (namentlich nicht benannte) Theologieprofessoren der renommierten Andrews-Universität der STA in Michigan ihre Legitimation als ordinierte Pastoren zurückgegeben, was jedoch die Generalkonferenz abgelehnt hat.²⁵

Walter Fleischmann-Bisten

- 11 Thönissen, Christus nicht ohne Kirche (s. Anm. 1), hier 9-11.
- 12 Es trifft nach meiner Beurteilung nicht zu, wie Landesbischof Karl-Hinrich Manzke in seinem Catholica-Bericht vor der VELKD-Synode in Bremen ausführte, dass es in der römisch-katholischen Kirche „aus guten Gründen recht still um den Ablass geworden“ sei (epd-ZA Nr. 2016 vom 09.11.2015, 12). So weist das in Englisch und Italienisch gedruckte Gottesdienstformular für die Heiligsprechung des Ehepaars Ludwig Martin und Maria Azelia Guérin am 18.10.2015 in Rom (im Besitz des Konfessionskundlichen Instituts) auf der letzten Seite (rot umrandet!) ausdrücklich auf die Möglichkeit und Voraussetzungen zur Ablassgewinnung hin.
- 13 Vgl. Hanspeter Jecker, Gedanken zum Internationalen Kongress zum Reformationsjubiläum in Zürich, in: P. Bosse-Huber u.a. (Hgg.), 500 Jahre Reformation. Bedeutung und Herausforderungen, Zürich-Leipzig 2014, 377-382 sowie die Hinweise von Andrea Strübind (s. o. 111-118, hier: 117).
- 14 Vgl. zur damaligen Diskussionslage Reinhard Frieling, Die EKD als „Kirche“. Konfessionelle und nichttheologische Faktoren bei der EKD-Reform, MdKI 49, 1998, 1f.
- 15 Deren hierzu wichtige Stellungnahme „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (= EKD-Texte 69/2001) hat sich der Rat der EKD am 7./8.09.2001 zu eigen gemacht und wenig später veröffentlicht.
- 16 Vgl. epd-ZA Nr. 218 vom 11.11.2015, 13f.
- 17 Vgl. zuletzt dazu Sibille Biermann-Rau, „Größter Antisemit seiner Zeit“? Luthers Judenfeindschaft und ihre Wirkungen im „Dritten Reich“, DPfbl 115, 2015, 627-632.
- 18 www.ekd.de/synode2015_bremen/beschluesse/s15 (abgerufen am 17.11.2015).
- 19 Reformationsjubiläum 2017. Christlicher Glaube in offener Gesellschaft; zit. nach der online-Version unter: www.ekd.de/Synode2015 (abgerufen am 17.11.2015), 34-37.
- 20 Erich Geldbach, Der Verein für Freikirchenforschung, MdKI 66, 2015, 60-64.
- 21 Vgl. dazu die Hinweise in APD-Informationen 9/2015, 14f.
- 22 APD Nr. 169/2010, 1-3.
- 23 Vgl. adventisten heute 8/2015, 5.
- 24 adventisten heute (s. Anm. 23), 17.
- 25 adventisten heute 11/2015, 4.

Ökumene

Die Communauté de Taizé – Inspirationsquelle der Ökumene

„Das Europäische Jugendtreffen in Straßburg mit Aufruf zur Einheit der Christen“ eröffnete das Jahr 2014.¹ Mit einem Ökumene-Aufruf endete das von 30.000 Jugendlichen aus 65 Ländern besuchte Taizé-Jugendtreffen in Prag. Der Prior der Gemeinschaft, Frère (Fr.) Alois Löser, rief am Neujahrsabend zu einer Vertiefung der Beziehungen auf: „So stellt sich die Frage: Ist es nicht an der Zeit, unsere Identität vorrangig darin zu sehen, dass wir Getaufte sind? Diese Tatsache ist uns allen gemeinsam und sie vereint uns in Christus bereits. Müssten die christlichen Kirchen heute nicht das Wagnis eingehen, sich unter ein gemeinsames Dach zu begeben – noch bevor in allen theologischen Fragen eine Einigung erzielt ist?“² Wo steht Taizé im Jahr 2015 und wo in der Ökumene? 2015 – drei Jahrestage luden zu einem Leben in Solidarität ein. Die Communauté de Taizé besteht seit 75 Jah-

ren, es jährte sich der 100. Geburtstag von Fr. Roger Schutz (1915-2005) und dessen zehnter Todestag. Der aus der Schweiz stammende reformierte Theologe schuf mit der Kommunität unweit der Stadt Cluny, deren Namen mit einer Reformbewegung im mittelalterlichen Mönchtum verbunden ist, ein weltweit wirkendes ökumenisches Zentrum.

Fr. Alois, der Fr. Roger als Prior folgte, versteht Taizé heute als einen „Pilgerort“. In einem Interview im „Deutschlandradio“ sagte er: „Ganz am Anfang der Kommunität war es vor allem die Ökumene, auch auf theologischer Ebene, wie können die Kirchen theologisch einander näherkommen, das war ganz wichtig. Dann in den 60er-, 70er-Jahren hat Fr. Roger schon gesehen, [...] der theologische

1 Vgl. Matthias Meyer, Das Europäische Jugendtreffen in Straßburg mit Aufruf zur Einheit der Christen, MdKI 65, 2014, 13f.

2 <http://www.domradio.de/themen/taize/2015-01-02/oeekumenisches-taize-jugendtreffen-prag-beendet> (abgerufen am 18.09.2015).

Dialog allein unter Fachleuten, unter Theologen reicht nicht aus, es braucht eine andere Dimension in der Ökumene. Und in dieser Zeit kamen auch mehr und mehr Jugendliche nach Taizé, auch die sehr gesellschaftskritisch waren. [...] Fr. Roger sagte, wenn wir diesen Jugendlichen nicht zuhören, werden sie sich der Kirche abwenden. Es gab dann ein Konzil der Jugend in den 70er-Jahren in Taizé, [...] man kommt dorthin wie ein Pilger. In den letzten 20 Jahren, kann man sagen, sind sicher Glaubensfragen stärker geworden.⁴³

Dem 16. August – zehnter Todestag von Fr. Roger – ging eine „Woche für eine neue Solidarität“ voraus:⁴ Geladen waren neben jungen Menschen etliche Kirchenvertreter, aber auch EU-Abgeordnete, Nichtregierungsorganisationen, Muslime, Buddhisten und Vertreter aus Afrika, Asien und dem Nahen Osten. Grußbotschaften gingen ein von Papst Franziskus, dem ökumenischen Patriarchen Bartholomäus, dem Moskauer Patriarchen Kyrill I., dem EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm, dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes Martin Junge, dem Generalsekretär des ÖRK Olav Fykse Tveit u.a.⁵ Es kamen Gäste wie Kurienkardinal Kurt Koch, die Vizepräsidentin der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) Karin Burstrand sowie als Repräsentant der anglikanischen Weltgemeinschaft Erzbischof John Sentamu von York.⁶ Taizé fasziniert als Symbol der ökumenischen Bewegung.⁷ Zugleich waren die Anwesenden besorgt über die derzeitige Flüchtlingspolitik in Europa und die Auffassung, dass die Flüchtlingsproblematik eine Neuauslegung christlicher Werte erfordere.⁸ In einer Grußbotschaft formulierte Papst Franziskus: „Mit Euch zusammen danke ich Gott, der immer wieder Zeugen beruft, die in ihrer Treue bis zum Äußersten gehen. [...] Wie bereits Papst Benedikt XVI. 2012 aus Anlass des von der Gemeinschaft von Taizé in Rom organisierten Europa-Treffens gesagt hat, war Fr. Roger ein ‚unermüdlicher Zeuge für das Evangelium des Friedens und der Versöhnung, der von der Glut einer Ökumene der Heiligkeit beseelt war.‘“⁹ Radio Vatikan titelte „Papst an Taizé: Ihr seid Brückenbauer!“¹⁰ Kurienkardinal Kurt Koch, am 16. August in Taizé zugegen, sagte: „Papst Franziskus liegt Taizé sehr am Herzen, wie eigentlich allen Päpsten zuvor. Fr. Roger hat zu allen Päpsten, die er in seinem Leben kennen lernen durfte, ganz gute Beziehungen gepflegt. Das geht jetzt weiter mit Fr. Alois, der sowohl Papst Benedikt XVI. als auch Papst Franziskus mehrmals getroffen hat.“¹¹ Doch was wollte Fr. Roger theologisch bewirken? Darauf suchte das Internationale Symposium „Der Beitrag Frère Rogers zum theologischen Denken“ vom 30. August bis 06. September 2015 Antwort zu geben.¹² Er setzte eigene Akzente, die in seinen Schriften, in der Bruderschaft und den Jugendtreffen zu erkennen sind: Die Wiederentdeckung des Mönchtums, der alltägliche Bibelbezug, Leben in der Nachfolge Christi, Leben in Gebet, Gesang und Liturgie, kurz gesagt: „Kampf und Kontemplation“, gehören, wie er formulierte, zusammen. Der aus dem Elsass stammende Theologe Gottfried Hamann sprach von einer „Theologie des Herzens“, einer „Theologie der Agape“, die Fr. Roger vertreten habe.¹³ Die deutsche evangelische Theologin Beate Bengard versuchte Fr. Roger mit Kategorien des französischen Philosophen Paul Ricoeur, einem Freund von Taizé, als „poetisch“ bzw. „utopisch“ zu beschreiben. „Die Utopie versuche nicht den Ist-Zustand zu rechtfertigen, sondern blicke auf das, was sein könnte.“¹⁴ Dorothea Sattler zog mit Blick auf Abendmahl/Eucharistie ihr Fazit: „Fr. Roger fühlte und lebte eucharistisch.“¹⁵ Nicht das Verständnis von Eucharistie/Abendmahl trenne Konfessionen, sondern deren Auslegungstradition. Dem Gerücht, Fr. Roger sei konvertiert, traten noch zu Lebzeiten die Brüder von Taizé entgegen: Fr. Roger hatte 2005 beim Requiem für den verstorbenen Papst Johannes Paul II. aus den Händen von Kardinal Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI., die Kommunion emp-

fangen. Kurienkardinal Walter Kasper meinte, „Fr. Roger sei in das Geheimnis der katholischen Kirche eingetreten, ohne zu konvertieren“.¹⁶ Auf die in einem Interview an Fr. Alois gestellte Frage: „Ist Taizé mit Ihnen als Prior katholischer, monastischer geworden?“ antwortete der aus Stuttgart stammende Prior: „Ja. Aber es ist auch evangelischer geworden.“¹⁷ Heinrich Bedford-Strohm, Ratsvorsitzender der EKD, hob jüngst hervor: „Die jungen Leute neu für den Glauben zu begeistern, gehört für mich zu den wichtigsten Aufgaben der Zukunft überhaupt. Taizé könnte dabei eine Schlüsselrolle spielen.“¹⁸ Dass Taizé eine „Inspiration auf dem Wege der Ökumene“ sei, so der Ratsvorsitzende, unterstreicht die Katholische Nachrichtenagentur.¹⁹

Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision

„The Church: Towards a Common Vision“ ist eine Studie, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) erarbeitet, vom Zentralausschuss (ZA) des ÖRK im Sommer 2012 entgegengenommen wurde und gedruckt vorliegt.²⁰ Das Thema der Ökumene bewegte die Gemeinschaft der Kirchen seit Edinburgh 1910, der Wunsch „sichtbarer Einheit“ die Vollversammlungen (VV) des ÖRK in den letzten 50 Jahren seit Neu-Delhi (1961). Das Kirchen-Dokument möchte den Weg eines zukunftsweisenden Kirchenverständnisses der Konfessionen bahnen.²¹ Worum geht es?

1. Von Lima zu „Die Kirche“: Die Studie baut auf der 1982 verabschiedeten sog. Lima-Erklärung „Taufe, Eucharistie, Amt“ auf.²² Vor allem die Kritik aus verschiedenen Mitgliedskirchen des ÖRK, dass dort eine grundlegende Besinnung über die Ekklesiologie fehle, bedurfte der Aufarbeitung. So wurden zunächst ab 1993 in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zwei vorläufige Dokumente erarbeitet und veröffentlicht: „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“²³ und „Wesen und Auftrag der Kirche“²⁴. Stellungnahmen von Kirchen, Einzelpersonen und Gruppen wurden in die abschließende Fassung eingearbeitet.²⁵

Die Endfassung ist – wie bislang nur die Lima-Erklärung – ein Konvergenztext und kein Konsentext zur Ekklesiologie. Das Dokument kann also keinen vollständigen Konsens in allen behandelten Themen zum Ausdruck bringen, führt jedoch die Ergebnisse des ökumenischen Dialogs zusammen und beabsichtigt, die Kirchen zu einer gemeinsamen Ekklesiologie hinzuführen.²⁶

2. Das zielführende Interesse des ÖRK wird in dreierlei Hinsicht ausgesprochen: „Wir hoffen, dass ‚Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision‘ den Kirchen auf dreierlei Weise nützen wird: (1) indem der Text eine Synthese der in den vergangenen Jahrzehnten erarbeiteten Ergebnisse des ökumenischen Dialogs zu wichtigen ekklesiologischen Themen bietet; (2) indem er die Kirchen dazu einlädt, die Ergebnisse dieses Dialogs auszuwerten: positive Errungenschaften zu bestätigen, Mängel aufzuzeigen und/oder auf Bereiche hinzuweisen, denen noch nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet wurde; und (3) indem er den Kirchen die Gelegenheit bietet, darüber nachzudenken, wie sie selbst den Willen des Herrn, auf größere Einheit hin zu wachsen, verstehen (vgl. Eph 4,12-16).“²⁷

Ursprünglich bis zum 31.12.2015 hatte das Generalsekretariat des ÖRK die Mitgliedskirchen um schriftliche Stellungnahmen gebeten, Olav Fykse Tveit verlängerte die Frist bis zum 31.12.2016.²⁸

3. Gliederung und Gedankenführung: „Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“ behandelt zentrale ekklesiologische Themen. Die Studie ist in vier Kapitel aufgeteilt: Kapitel I – „Gottes Auftrag und die Einheit der Kirche“ – gibt eine knappe Ein-

führung in die Grundgedanken und die Absicht des Konvergenztextes. Die Untergliederung lautet: „A. Die Kirche in Gottes Heilsplan (1-4)“; „B. Die Sendung der Kirche in der Geschichte (5-7)“ und „C. Die Bedeutung der Einheit (8-10)“. Zentrale Inhalte werden hier bereits aufgegriffen.

Kapitel II – „Die Kirche des dreieinigen Gottes“ – ist in fünf Abschnitte untergliedert:

„A. Gottes Willen für die Kirche erkennen (11-12)“. „B. Die Kirche des dreieinigen Gottes als Koinonia (13-24)“ unter Rückverweis auf das Neue Testament in vier Grunddimensionen (13-24). „Die Initiative Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (13-16)“. „Das prophetische, priesterliche und königliche Volk Gottes (17-20)“. „Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes (21)“. „Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche (22-24)“. Die vier Charakteristika von Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität sind den Kirchen durch das apostolische Glaubensbekenntnis, „das Credo“ vorgegeben. Keine Kirche darf einen Alleinvertretungsanspruch stellen, denn alle christlichen Kirchen „sind eins in Christus“. (Joh 17,11). „C. Die Kirche als Zeichen und Dienerin des Heilsplans Gottes für die Welt (25-27)“. „D. Gemeinschaft in Einheit und Vielfalt (28-30)“. „E. Gemeinschaft von Ortskirchen (31-32)“. In Kap. B ist „Koinonia“ als Gemeinschaft wiedergegeben und als tragender Begriff entfaltet: „Der biblische Begriff Koinonia hat bei der ökumenischen Suche nach einem gemeinsamen Verständnis des Lebens und der Einheit der Kirche eine zentrale Bedeutung gewonnen.“²⁹ Communio bedeutet hingegen „nicht einfach die Summe der einzelnen Gläubigen“, sondern ist „eine Gemeinschaft in dem dreieinigen Gott und gleichzeitig eine Gemeinschaft, deren Glieder am Leben und an der Sendung Gottes teilhaben“ [§ 23]³⁰; in Kap. C ist Kirche als „Zeichen und Dienerin des Heilsplans Gottes für die Welt“ beschrieben. Es bleiben jedoch einige Fragen offen: Ist z. B. mit „Zeichen“ die Kirche als „Sakrament“ verstanden?³¹ Kapitel III behandelt das „Wachsen in Gemeinschaft“ bzw. die Wege zur ersehnten Einheit. Kapitel IV mit dem Titel „Die Kirche: In der Welt und für die Welt“ thematisiert: „A. Gottes Plan für die Schöpfung: Das Reich Gottes (58-60)“, dass die Kirche in der Ausrichtung auf das Reich Gottes Evangelisation und Achtung anderer Religionen miteinander verbindet, „B. Die moralische Herausforderung des Evangeliums“ (61-63) annimmt und konstatiert folgerichtig, dass „C. Die Kirche in der Gesellschaft (64-66)“ für Gerechtigkeit, Frieden, Umweltschutz und die Sorge für die Armen und Unterdrückten eintreten möge.

4. Würdigung: Die gegenwärtige ökumenische Lage in Deutschland ist durch Unsicherheit und eine gewisse Unschlüssigkeit gekennzeichnet. Doch das ÖRK-Dokument „Die Kirche“ fordert zur Stellungnahme heraus. Was besticht an ihm? Erstens die neue ökumenische Methodik, die nicht vom bloßen Vergleich von Unterschieden und Übereinstimmungen, sondern von der gemeinsamen Suche nach einem tieferen Verständnis von Gottes Willen ausgeht; zweitens die Bestimmung der Kirche als missionarische Gemeinschaft; drittens die Sicht der Kirche als auf der Pilgerschaft befindliche und immer der Erneuerung bedürftige Kirche; viertens die Einsicht, dass die Kirche kein Selbstzweck ist, sondern Gottes Werkzeug zur Heilung der Welt.³² Der vorliegende Konvergenztext hat sich zum Ziel gesetzt, den Kirchen zu dienen, insofern diese „einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft [aufrufen], die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, durch Zeugnis und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit [zugehen], damit die Welt glaube“.³³ Der ÖRK-Text öffnet neue Wege für die Ökumene. Öffnen sich retrospektiv auch Zugänge zu „De ecclesia“ von Jan Hus?

Märtyrer Jan Hus – 1415 bis 2015 – „Die Wahrheit leben.“

Jan Hus von Husinec (ca. 1370-1415), Magister und ehemals Rektor der Universität Prag, predigte gegen den Reichtum der Kirche, gegen Simonie, Ablasshandel und Hurerei des Klerus. Er wurde von der Kurie verurteilt und aus Prag verbannt. Er reiste zum Konstanzer Konzil, um vor Papst und Klerus seine Lehre darzulegen. König Sigismunds ausdrückliche Zusicherung freien Geleits für Hus ging als „Geleitbrief“ erst in Konstanz ein, als Hus bereits gefangen gehalten wurde.³⁴ Hus starb als Märtyrer am 06. Juli 1415 in Konstanz.³⁵ Seine Haupt-

3 Fr. Alois, http://www.deutschlandradiokultur.de/taize-im-umbruch-grenzueberschreitende-gemeinschaft-ist.1278.de.html?dram:article_id=322600 (abgerufen am 15.09.2015).

4 Vgl. Michael Albus, *Taizé auf neuen Wegen*, Gütersloh 2014, 36: „Gerechtigkeit – ein anderer Name für Solidarität“.

5 Vgl. http://www.taize.fr/en_article19450.html (abgerufen am 17.09.2015).

6 Tausende gedenken des Taizé-Gründers Fr. Roger, KNA aktuell 192 vom 17.08.2015, 17.

7 Vgl. epd-ZA Nr. 156 vom 17.08.2015, 12f. sowie o. Vf., Beten, singen, schweigen. Und wirken. Das Werk von Frère Roger lebt in Taizé fort – der große Ökumeniker, Theologe und Menschenfreund bleibt aktuell, Reformierte Presse 35 vom 28. August 2015, 1.

8 Esther Ruth Suter, *Solidarität, groß geschrieben*. Vom 10. bis 16. August fand in Taizé die „Woche für eine neue Solidarität“ statt, Reformierte Presse (s. Anm. 7), 8.

9 http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150816_messaggio-taize.html (abgerufen am 17.09.2015) mit Bezug auf Papst Benedikt, Ansprache vom 29. Dezember 2012 (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121229_taize.html; abgerufen am 17.09.2015).

10 http://de.radiovaticana.va/news/2015/08/19/papst_an_taize%3%A9_ihr_seid_br%3%BCckenbauer/1166061 (abgerufen am 15.09.2015).

11 http://de.radiovaticana.va/news/2015/08/17/kardinal_kurt_koch_vertritt_den_papst_bei_der_kommemorati%3Aon/1165563 (abgerufen am 17.09.2015).

12 http://www.taize.fr/de_article16837.html (abgerufen am 17.09.2015).

13 KNA-Öki 34 vom 18.08.2015, 5.

14 Ebd., vgl. Beate Bengard, *Rezeption und Anerkennung. Die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricœur im Spiegel aktueller Dialogprozesse in Frankreich*, Göttingen 2015, 297.

15 Klaus Nientiedt, *Gelebte Ökumene*, Konradsblatt 99, Nr. 38 vom 20.09.2015, 21. Das Zitat fehlt u.a. im entsprechenden Abdruck von KNA-Öki 37 vom 08.09.2015, 5.

16 Nientiedt, *Konradsblatt* (s. Anm. 15), 22.

17 Alexander Brüggemann, *Katholisch und evangelisch. Frère Alois über einen Kurs zwischen Gedenken und Aufbruch*, in: KNA-Öki 34 vom 18.08.2015, 4-6; hier: 5.

18 epd-ZA 156 vom 17.08.2015, 12.

19 KNA aktuell 192 (s. Anm. 6), 18.

20 *The Church: Towards a Common Vision (= Faith and Order Paper Nr. 214)*, Geneva, WCC Publications 2013 – *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision (= Studie der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung Nr. 214)*, Genf 2013. – *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision. Eine Studie der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Gütersloh/Paderborn 2014.

21 Matthias Meyer, *Ökumene fordert heraus! Busan bringt Bewegung in die Weltchristenheit*, EO 3+4, 2013, 36.

22 Taufe, Eucharistie und Amt. *Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Paderborn/Frankfurt/M., 1982.

23 Engl. *The Nature and Purpose of the Church*, Geneva 1998 (Faith and Order Commission papers; 181).

24 Engl. *The Nature and Mission of the Church*, Geneva 2005 (Faith and Order Commission papers; 198).

25 Zum Entstehungsprozess vgl. *Die Kirche* (s. Anm. 20), 134-138.

26 *Die Kirche* (s. Anm. 20), Einleitung, 1.

27 Ebd.

28 Schreiben des Generalsekretariats des ÖRK an die Mitgliedskirchen und Mitglieder des ZA, „Mitte August 2015“.

29 *Die Kirche* (s. Anm. 20), 7f.

30 *Die Kirche* (s. Anm. 20), 12.

31 William Henn, *Catholicism, Ecclesiology and the Ecumenical Journey*, ER 65, 2013, 334-337.

32 Diese Grundgedanken bestimmen auch die Erklärung zur Einheit: Gottes Gabe und Ruf zur Einheit – und unser Engagement, die im November 2013 von der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan/Republik Korea verabschiedet wurde.

33 *Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (von 2006), in: Klaus Wilkens (Hg.): *In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Porto Alegre 2006*, Frankfurt a. M., 2007, 449.

34 Heribert Müller, *Die kirchliche Krise des Spätmittelalters*, München 2012, 33.

35 Karel Hruza, *Die Causa Jan Hus auf dem Konzil. Einem „Ketzer“ wird der Prozess gemacht*, in: *Das Konstanzer Konzil 1414-1418. Katalog*, hg. vom Badischen Landesmuseum, Darmstadt 2014, 270-272.

schrift „De ecclesia“ von 1413 liegt in englischer Sprache vor.³⁶ Die erste vollständige deutsche Übersetzung ist für 2016 angekündigt.³⁷ Man wird gespannt sein dürfen! Das Jahr 2015 entriss Jan Hus geradezu der Vergangen- und Vergessenheit: Des 600. Todestages wurde nicht nur in Prag und Konstanz gedacht. Exemplarisch sei auf drei Tagungen verwiesen. 1.) Die 59. Europäische Tagung für Konfessionskunde in Bensheim (27. bis 28. Februar 2015) stellte sich den Themenkreisen „Hus-Gedenken – Konziliarismus – Erinnerungskultur – Märtyrer“, wichtige Beiträge liegen gedruckt vor.³⁸ 2.) Die Luther-Gesellschaft in Torgau (25. bis 27. September 2015) titelte: „Johannes Hus. Ketzer – Märtyrer – Vorläufer Luthers“ und öffnete zukunftsweisend den Blick in die internationale Ökumene. 3.) Der 43. Internationale Kongress der Internationalen Ökumenischen Gemeinschaft (IEF) (24. bis 31. August 2015) verhandelte in Prag: „Die Wahrheit leben. Zur Erinnerung an den 600. Todestag des Reformators Jan Hus“. Dazu wurden von dem Prager Hus-Experten Professor Peter Morée und dem polnischen katholischen Theologen Professor Przemyslaw Kantyka aus Lublin wegweisende Vorträge gehalten. Knapp 200 Teilnehmende feierten in der Ruine Kosi Hradek, wo sich Jan Hus die letzten zwei Jahre vor seinem Weg zum Konstanzer Konzil aufgehalten hatte, einen hussitisch-reformierten Gottesdienst und besichtigten die ehemalige Hochburg der Hussiten: die Stadt Tabor. Hingewiesen sei auf die Erklärung „Die Wahrheit leben“.³⁹ Sie wurde nach mehrmonatigen Beratungen von der Generalversammlung der IEF am 28. August 2015 in Prag mit großer Mehrheit verabschiedet. Sie entfaltet die Bedeutung von Jan Hus für uns heute unter drei Gesichtspunkten:

1. Die Wahrheit als gelebte Wirklichkeit; 2. die Bibel als gemeinsamer Grund und unerlässliche Führung und 3. die Eucharistie mit dem Laienkelch als Quelle christlicher Einheit. Einen besonderen Ak-

zent legt die Erklärung auf den Heilungsprozess verwundeter Geschichte: „Wir als Internationale Ökumenische Gemeinschaft hoffen nach diesen beiden ermutigenden Schritten von Papst Johannes Paul II. und Papst Franziskus auf einen dritten Schritt: eine Rehabilitation von Jan Hus als ‚Reformator der Kirche‘, unter anderem durch die Aufhebung seiner Verurteilung als Häretiker, die so viele ‚Konflikte und Spaltungen‘ heraufbeschworen hat. Mit Papst Johannes Paul II. fordern wir öffentlich auf zu ‚entscheidende[n] Schritte[n] auf dem Weg zu Versöhnung und wahrer Einheit in Christus‘.“⁴⁰ In Tschechien wurde diese Erklärung u. a. an die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder, die römisch-katholische Kirche sowie die Tschechisch Hussitische Kirche gesandt. Die deutsche Region der IEF sandte die Erklärung u. a. an die EKD, die Deutsche Bischofskonferenz (DBK), den Deutschen Evangelischen Kirchentag und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Darüber hinaus wurde sie auch an den Leiter des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit, Kurt Kardinal Koch in Rom, geschickt. Möge diese Erklärung zu Jan Hus ein Schritt auf dem Weg zu einem neuen, vertiefenden Umgang mit dem Reformator Martin Luther im Jahr 2017 ermöglichen!

Matthias Meyer

36 <https://archive.org/details/deecclesiachurch00husjuoft> (abgerufen am 20.09.2015).

37 Armin Kohnle und Thomas Krzenek (Hgg.), *Hus deutsch*, Leipzig 2016 (Ankündigung der EVA).

38 MdKI 66, 2015, 21-33.

39 Die Wahrheit leben. Die Prager Erklärung der IEF zur Bedeutung von Jan Hus für uns heute, KNA-ÖKI 41 vom 18.08.2015, I-II.

40 Papst Johannes Paul II. bedauerte die Hinrichtung von Jan Hus, vgl. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1999/december/documents/hf_jp-ii_spe_17121999_jan-hus.html (abgerufen am 08.10.2015).

Ostkirchen

Die Situation der Christen im Nahen Osten

Die Situation der Christen im Nahen Osten, speziell in Syrien und im Irak, hat sich mit dem Eintritt des „Islamischen Staates“ (IS) in das Konfliktfeld dieser Region im Vergleich zu den Vorjahren noch einmal deutlich verschlechtert. Das zeigen die zahlreichen Hilferufe und Bitten verschiedener christlicher Gruppen und Gemeinden der betroffenen Gebiete an die internationale Gemeinschaft nach Errichtung einer Schutzzone.¹ Diese Hilferufe haben seit der zweiten Hälfte des Jahres 2014 deutlich zugenommen. Vor 2011 lebten in Syrien knapp 22 Millionen Menschen. Insgesamt forderte der Krieg bisher etwa eine Viertelmillion Tote – die Verschleppten oder auf der Flucht gestorbenen Menschen sind dabei nicht mitgezählt.² Ende 2014 waren innerhalb Syriens knapp acht Millionen Menschen auf der Flucht. Vier Millionen Menschen waren bereits ins Ausland geflohen, davon zwei Millionen in die Türkei. Vor dem Krieg lebten in Syrien ungefähr drei Millionen Christen, d.h. etwa 11% der Gesamtbevölkerung. Schätzungen gehen davon aus, dass es heute noch etwa die Hälfte ist.³ Unter konfessionellen Gesichtspunkten gehören die meisten Christen der Griechisch-orthodoxen Kirche von Antiochien an, gefolgt von der Armenisch-orthodoxen Kirche, der Griechisch-katholischen Kirche, der Syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien, der altorientali-

schen Assyrischen Kirche, der Syrisch-katholischen Kirche und der Chaldäisch-katholischen Kirche. Weiterhin gibt es baptistische und mennonitische Gemeinden in Syrien. Syrien war bzw. ist eigentlich ein Land, das durch religiösen Pluralismus gekennzeichnet ist. 2006 gab der „International Religious Freedom Report“ folgende Zahlen zur religiösen und konfessionellen Situation in Syrien an: 74% der Bevölkerung waren sunnitisch, 13% gehörten zu den alawitischen, ismailitischen und schiitischen Glaubensgemeinschaften, 3% waren Drusen und etwa 10% Christen.⁴ Dieses sensible Netz des Zusammenspiels verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen ist inzwischen zerstört und wird auch langfristig zerstört bleiben, denn besonders Angehörige religiöser und ethnischer Minderheiten fliehen aus dem Land. Syrien und der Irak stehen auf Platz zwei und vier der europäischen Flüchtlingsliste.⁵ Aber nicht nur die unmittelbare Gefahr für Leib und Leben ist prekär für Christen in Syrien und im Irak. Langfristig wird auch die ideologische Indoktrination der Bevölkerung durch den IS in den eroberten Gebieten, z.B. durch die Eröffnung sunnitisch-sektiererischer Schulen und die ideologische Ausrichtung in allen öffentlichen Einrichtungen, verheerende Folgen für das multiethnische und multikonfessionelle Gefüge und damit auch für das Christentum im Nahen Osten haben.

Wie bereits gesagt wurde 2014 und in der ersten Hälfte des Jahres 2015 in diesen Gebieten der Ruf von betroffenen Christen nach einer von der internationalen Gemeinschaft geschaffenen Schutzzone im-

mer lauter. Auf einer Podiumsdiskussion auf dem ersten Syrisch-orthodoxen Kirchentag in Warburg im Mai 2015 forderte Patriarch Moran Mor Ignatius Aphrem II. unverzüglich eine solche Schutzzone, anderenfalls drohe dem Christentum im Nahen Osten die endgültige Eliminierung. Man brauche die Unterstützung der Christen in Deutschland, aber auch der Regierung, um die syrischen Christen in ihrer Heimat zu halten. Auf derselben Podiumsdiskussion wurde von deutschen Diskussionsteilnehmern allerdings resigniert festgestellt, dass es bei der deutschen Bevölkerung bisher, d.h. bis zum Frühjahr 2015, keine Veranlassung gebe, aktiv zu werden, denn „zu weit [entfernt] sei dieser Konflikt und seine Probleme noch“⁶. In der Zwischenzeit wurde der Konflikt in Deutschland spürbar, in Form von Hunderttausenden von Flüchtlingen.⁷ Am 5. Oktober äußerte die Bundeskanzlerin „es gelte, in Deutschland selbst die Asylverfahren zu straffen, EU-weit die Außengrenzen besser zu schützen und eine faire Verteilung der Neuankömmlinge zu gewährleisten, sowie in den Herkunftsländern Fluchtursachen gezielt anzugehen.“⁸ „In den Herkunftsländern Fluchtursachen gezielt angehen“ – das haben im Hinblick auf Syrien seit spätestens 2013 so ziemlich alle politischen Berater und Syrienexperten vorgeschlagen, denn schon 2011 haben die ersten zehntausend Menschen Syrien verlassen und zwar im Zuge der blutigen Niederschlagung der friedlichen Demonstrationen für politische Reformen in Syrien seitens der Regierung Bashar al-Assads. Der politische, ethnische und religiös-konfessionelle Pluralismus in Syrien wurde in dem darauf folgenden Krieg der Regierung gegen das eigene Volk und dem Widerstand von Oppositionsgruppen gegen das Regime rasch internationalisiert: China und Russland setzten sich ebenso wie der Iran und die Hisbollah für den Machterhalt Assads ein, der Westen, die Türkei und die Golfstaaten unterstützten jeweils individuell Oppositionsgruppen. 2012 überwies z.B. die Staaten des Golf-Kooperationsrates (v.a. Saudi-Arabien, Katar und die Vereinigten Arabischen Emirate) 100 Millionen Dollar an die „Freie Syrische Armee“⁹, im Sommer 2014 bat der US-amerikanische Präsident den Kongress um 500 Millionen Dollar zur Unterstützung für die Rebellengruppen.¹⁰ Das grundlegende Problem seit 2011 ist die unbegrenzte internationale Unterstützung verschiedener Gruppen innerhalb von Syrien mit Geld und Waffen, die den Krieg noch lange andauern lassen kann. Es kommt darauf an, dass sich insbesondere Russland und die USA auf eine gemeinsame Strategie des Vorgehens einigen. Russland unterstützt den Diktator Assad – vor dem laut aktuellen Umfragen die meisten Syrer ins Ausland fliehen –, um den IS zu bekämpfen, will das Baath-Regime aber langfristig zu demokratischen Reformen zwingen.¹¹ Die USA unterstützen die gemäßigten Rebellen gegen das Regime, um Demokratie im Lande zu installieren, wobei die mehrfach wiederholten Bedenken seitens Russlands, die Wahrscheinlichkeit sei hoch, Geld und militärisches Equipment kämen dem IS zugute, nicht von der Hand zu weisen ist. Beide Optionen haben ihre Tücken, allerdings fehlt realpolitisch bisher eine Alternative, eine Idee von der „richtigen Form der Intervention“¹². Eine Weiterführung des Krieges in der Form, wie er bisher stattfand, bedeutet aber unweigerlich u.a. das Ende des Christentums in Syrien und im Irak.

Syrien wird heute, wie jüngst in einem Spiegel-Artikel, als „seit Jahren ein labyrinthisches Schlachthaus“ bezeichnet.¹³ Man kann sich in der Tat des Eindrucks nicht erwehren, dass die Gemengelage vollkommen undurchsichtig ist. Von daher lohnt sich ein kurzer Blick in die Zeitgeschichte Syriens, um hier die Wurzeln der gegenwärtigen Probleme auszumachen.¹⁴

Schon 1963/64 gab es den ersten Aufstand von radikalen syrischen Islamisten gegen Hafiz al-Assad, den Vater Bashar al-Assads.

Dieser Aufstand wurde brutal niedergeschlagen, was wiederum zu einer Radikalisierung und Militarisierung der Islamisten führte. Ende der 1970er Jahre gerieten die Regierung Hafiz al-Assads und die Islamisten – damals der radikale Flügel der Muslimbruderschaft – im Bürgerkrieg im Libanon wieder aneinander. Al-Assad stand auf der Seite christlich-konservativer Milizen gegen die Koalition von Schiiten, Drusen und linksorientierten palästinensischen Gruppen und wurde damit zur Zielscheibe von Palästinensern und Islamisten gleichzeitig. Die heutige Loyalität von Christen der Assad-Familie gegenüber stammt u.a. auch aus dieser Zeit. Parallel dazu erzeugten die zunehmenden staatlichen Repressionen in Syrien selbst ein Klima der Angst. Auf diesem Boden wuchs die Opposition gegen das Regime, so dass sich „der syrische Jihad in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre mit voller Wucht entfaltete und die radikalen Gruppen die gemäßigten Stimmen innerhalb der Muslimbruderschaft immer mehr an den Rand drängen konnten.“¹⁵ Al-Assad reagierte mit der Verschärfung der Jagd auf alle oppositionellen echten und vermeintlichen Gegner. Die Taktik der Regierung war damals wie heute äußerst brutal: Kollektivstrafen wurden gegen ganze Wohnviertel und Dörfer verhängt, Straßenzüge dem Erdboden gleichgemacht und Zivilisten hingerichtet, gefoltert und eingesperrt. Nach der Besetzung von Hama im Februar 1982 und der darauf folgenden Verwüstung der Stadt durch Regierungsgruppen – die Zahl der Todesopfer wird auf 25.000 Men-

1 Vgl. Gisa Bauer, *Einst und heute und immer wieder: Völkermord*, MdkI, 2015, 69f.; hier: 70.

2 Opferzahlen zum Syrien-Konflikt: 220.000 Tote, taz.de vom 17.4.2015, <http://www.taz.de/!5012256/> (abgerufen am 14.11.2015).

3 Millionen Christen fliehen – unzählige Muslime finden Jesus, Stimme der Märtyrer 47 (August 2015), 6f.; hier: 6.

4 Syria. International Religious Freedom Report 2006, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, U.S. Department of State, <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/71432.htm> (abgerufen am 14.11.2015).

5 Thomas Brunner, *Flüchtlinge in Europa. Woher kommen sie?*, web.de Magazine vom 3.9.2015, <http://web.de/magazine/politik/fluechtlingskrise-in-europa/fluechtlinge-europa-30889372> (abgerufen am 14.11.2015).

6 Pressemitteilung des Patriarchalvikariats der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien in Deutschland, „Syrisch-Orthodoxer Kirchentag diskutiert Zukunft der Christen im Nahen Osten – Einhellige Meinung: ‚Entweder die Christen bekommen eine Perspektive oder sie fliehen‘“ [Mai 2015].

7 Die Flüchtlinge kommen nicht nur aus Syrien und dem Irak, sondern auch aus Afrika. Nigeria unter der Diktatur des islamistischen Boko Haram und Somalia unter der Al-Shabaab-Miliz haben jeweils islamistische Gottesreichdiktaturen. Neben den genannten Ländern gehören Eritrea, Nordkorea, Afghanistan, Sudan, Iran und Pakistan zu den zehn Ländern weltweit, in denen Christenverfolgungen am brutalsten durchgeführt werden (Weltverfolgungsindex von Open Doors 2015, Platzierungen, <https://www.opendoors.de/verfolgung/weltverfolgungsindex2015/weltverfolgungsindex2015/>; abgerufen am 14.11.2015). Sechs dieser Länder gehören wiederum zu den zehn Herkunftsländern, aus denen die meisten Flüchtlinge nach Europa kommen. Es liegt also ein eindeutiger Zusammenhang zwischen der Situation von Christen in Herkunftsländern und Fluchtbewegungen nach Europa vor, der außerhalb der kirchlichen Presse und auch in wissenschaftlichen Untersuchungen relativ wenig wahrgenommen wird.

8 Merkel zum Umgang mit Flüchtlingen: Halte es mit Marx, KNA vom 5.10.2015, 7. Auch der französische Präsident François Hollande sprach sich für die Bekämpfung von Fluchtursachen in den entsprechenden Ländern aus (Art.: Zahl der Asylsuchenden sprunghaft angestiegen, epd Nr. 194 vom 8.10.2015, 10f.).

9 Jörg Armbruster, *Brennpunkt Nahost. Die Zerstörung Syriens und das Versagen des Westens*, Bonn 2013, 203.

10 Obama will syrische Rebellen mit 500 Millionen Dollar unterstützen, ZEIT ONLINE vom 27. Juni 2014, <http://www.zeit.de/politik/ausland/2014-06/usa-wollensyrische-opposition-mit-geld-und-training-unterstuetzen> (abgerufen am 14.11.2015).

11 Schon 2013 gab der Journalist und ehemalige ARD-Korrespondent für den Nahen und Mittleren Osten, Jörg Armbruster, zu bedenken, dass ein gemeinsames Vorgehen der USA und Russlands nur darauf abzielen könne, langfristig Assad auf nicht-militärischem Weg zum Rückzug zu zwingen (Armbruster, *Brennpunkt* (s. Anm. 9), 185-192).

12 Vgl. Slavoj Žižek, *Wenn die Utopie explodiert*, Die Zeit vom 10.9.2015, 47.

13 Severin Weiland, *Die USA und die Flüchtlinge: Eine Supermacht versteckt sich*, in: Spiegel-online vom 7.9.2015; <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/syrien-usa-muessen-mehr-fluechtlinge-aufnehmen-a-1051444.html> (abgerufen am 7.10.2015).

14 Die folgenden Ausführungen fußen auf: Behnam T. Said, *Islamischer Staat. IS-Miliz, al-Qaida und die deutschen Brigaden*, Bonn 2015; APuZ 8/2013, Syrien.

15 Said, *Islamischer Staat* (s. Anm. 14), 28.

schen geschätzt – herrschte dann für die nächsten Jahrzehnte die Friedhofsruhe, die die Regierung angestrebt hatte. Die meisten Islamisten und Jihadisten flohen ins Ausland, insbesondere nach Afghanistan, wo in den 1980er Jahren die globale jihadistische Bewegung entstand. Zu den anti-islamistisch eingestellten Christen aber wurden von Staatsseite enge Beziehungen aufgebaut, die sie zur „sozio-ökonomischen Prominenz“ avancieren ließen.¹⁶ Den Auftakt für den zweiten syrischen Jihad bildete der Irakkrieg. Über die 600 Kilometer lange Grenze kam von Syrien der Nachschub an Personal und Material der Rebellen in den Irak. Sie war die „Drehscheibe für die islamistisch-militante Opposition im Irak.“¹⁷ Syrien wiederum entledigte sich seiner Oppositionellen, indem man sie offiziell ins Nachbarland abschob. Das Grundproblem sowohl im Irak als auch in Syrien war die Entstehung des radikalen Islamismus aus den autoritären Gesellschaften, die keine politische Mitbestimmung zuließen und jeder Opposition mit Gewalt begegneten. Aber der radikale Islamismus bzw. Jihadismus spiegelt in der totalitären Auffassung von Staat und Gesellschaft auch genau diese autokratischen Herrschaftsmodelle wider. Der demokratische Aufbruch in der arabischen Welt stürzte den Islamismus in eine Krise, nicht zuletzt deshalb, da nun auch radikale Gruppen an der Staatspolitik beteiligt wurden. Auf diese Situation waren die Islamisten nicht vorbereitet. Es galt nun nicht mehr gegen den Westen zu kämpfen, sondern die Fronten zogen sich durch die islamische Welt und mussten politisch ausgetragen werden. Der Machtverlust von al-Quaida in den letzten fünf Jahren hat viel mit dieser neuen Situation zu tun. Während al-Quaida weiterhin die Angriffsziele im Westen suchte, ging der al-Quaida-Ableger im Irak, der sich 2006 zu „Islamischer Staat im Irak“ (ISI) umbenannte, schon damals grausam gegen Muslime, Schiiten und religiöse und ethnische Minderheiten vor.

Das durch den Machtverlust von al-Quaida entstandene Vakuum rief Gruppen auf den Plan, die teilweise eine lange Geschichte hatten und sich nun rasch ausdifferenzierten oder aber neue, radikale Organisationen. Radikalislamistische Gruppen wie Jabhat al-Nusra (auch Dschabhat al-Nusra), ein Ableger der irakischen al-Quaida, oder der ISI/ISIS, konnten sich rasch entwickeln und erwachten in der Krisen- und Kriegssituation erst zu voller dunkler Blüte. Und genau in den Ländern, in denen die Machthaber die demokratischen Aufbrüche massiv unterdrückten, sammelten sich diese radikal-islamistischen Gruppen. Schon 2012 schrieb eine in Damaskus lebende Bloggerin: „Inmitten all der Zerstörung und dem verzweifelten Versuch, Assad zu stürzen, könnte der Einfluss der Djihadisten zunehmen. Ein willkommener Vorwand für das Regime, noch mehr Gräueltaten zu begehen und sein eigenes Überleben durch weitere unerhörte Massaker zu sichern.“¹⁸ Wie Recht sie behalten sollte, zeigte die Umbenennung von ISI in „Islamischer Staat in Irak und Syrien“ (ISIS) im April 2013, in der sich die Ausdehnung des Terrornetzwerkes, das „wie eine Lawine [...] im Jahr 2013 die nördlichen Gebiete des Nachbarlandes Syrien“ überrollte, abzeichnet.¹⁹ Für 2014 konstatierte das „Internationale Zentrum für die Untersuchung von Radikalisierung und politischer Gewalt“ in London, dass „die meisten Attacken der Jihadisten in Ländern des Nahen und Mittleren Ostens, in Afrika sowie in Zentral- und Südasien stattfanden“ und die „höchsten Opferzahlen [...] in Ländern zu finden [sind], in denen jihadistische Gruppen Teil eines größeren Konfliktes bzw. Partei eines Bürgerkrieges sind.“²⁰ Diktatur und radikaler Islamismus befinden sich also mindestens im Irak und in Syrien in einer unmittelbaren Wechselwirkung. Die Zustimmung der syrischen Bevölkerung zum IS ist nicht hoch. Inzwischen verbünden sich sogar islamistische Gruppen, z.B. die al-Nusra-Front – die allerdings wie die meisten „gemäßigten“

Rebellengruppen ebenfalls einen Gottesstaat zum Ziel hat – gegen den IS. Al-Quaida hat sich von dem eigenen Ziehkind IS distanziert.

Zu der Dezentralisierung und Pluralisierung im radikalislamistischen Lager kommt die territoriale Zersplitterung. Während das Gebiet des IS bzw. seit dem 29. Juni 2014 des Kalifats von Aleppo in Syrien bis Diyala im Irak reicht, verteidigen die Kurdische Allianz und verschiedene Oppositionsgruppen ihre Gebiete im Norden Syriens. Im Westen, auf einem Landstreifen von Lattakiya bis in den Süden Syriens, halten die Truppen des Diktators Assad die Stellung.²¹ Die historisch gewachsene Pro-Assad-Haltung syrischer Christen ist ein Faktor, durch den sie, trotz des Bemühens, sich politisch bedeckt zu halten, in die Schusslinie der Assad-Gegner geraten, und zwar unabhängig von ihrer religiösen Ausrichtung. Dabei dürfte die Entscheidung für Assad und die säkulare Regierung in erster Linie auf der Hoffnung einer „Absicherung gegenüber Islamisierungstendenzen staatlicher Institutionen“²² beruhen. Aber damit teilen syrische Christen ein prinzipielles politisches Interesse mit dem Diktator. Zwar ist der größte Teil der Opfer des IS Muslime, v.a. Schiiten, die der IS als die gefährlichsten und verhasstesten Gegner behandelt, aber Angehörige von Minderheiten, auch der christlichen Minderheit, werden „besonders oft zur Zielscheibe der Djihadisten“,²³ und zwar sowohl als Angehörige einer anderen Religion als auch Vertreter der verhassten Diktatur.

Gedenken an den Völkermord an den Armeniern vor 100 Jahren

Im April 2015 jährten sich zum 100. Mal die Massaker von 1915 an den Armeniern, Assyriern, Aramäern und Griechen im Osmanischen Reich. Die Verfolgungen damals waren nicht nur auf 1915 begrenzt und begannen schon in den 1890er Jahren, aber die schlimmsten Deportationen und Massaker spielten sich im Frühjahr und Sommer 1915 ab. Bemerkenswert an den Gedenkfeierlichkeiten in diesem Jahr war, dass man auf deutscher Seite erstmalig offiziell von „Völkermord“ sprach. Das war bisher in der Form noch nie geschehen. Die späte offizielle Anerkennung des Begriffs „Völkermord“ ist umso auffälliger, da schon 1985 der Unterausschuss für die „Verhütung von Diskriminierung und den Schutz von Minderheiten“ der UN-Menschenrechtskommission den Massenmord der Türkei an den Armeniern als „Genozid“ bezeichnete und 2001 das EU-Parlament die Anerkennung des Völkermordes durch den türkischen Staat zu einer Voraussetzung des EU-Beitritts der Türkei erklärte.²⁴ In Deutschland versuchte man jahrzehntelang, einerseits den Genozid nicht Völkermord zu nennen, andererseits aber das Ereignis nicht zu leugnen. Der Grund für die Zurückhaltung war das Bemühen, weder die Türkei noch die türkischen Gemeinden in Deutschland zu brüskieren. Bekanntermaßen lehnt die Türkei den Begriff Völkermord bis heute ab.

Wahrscheinlich wäre es seitens des deutschen Staates auch bei der bisherigen Sprachregelung geblieben, wenn nicht u.a. die Kirchen auch im unmittelbaren Vorfeld Vorarbeit geleistet hätten, die die Entwicklung vorantrieb und öffentlichkeitswirksam am 23. April 2015 in der Rede von Bundespräsident Joachim Gauck während des Gedenkgottesdienstes im Berliner Dom gipfelte. Gauck sprach erstmalig von „Völkermord“ und danach konnte die Politik nicht mehr hinter das Wort zurück. Damit ist ein nicht zu unterschätzender Entwicklungsschritt in Deutschland getan. Der Begriff „Völkermord“ aus dem Mund der höchsten Repräsentanten Deutschlands und der evangelischen Kirche ist ein starkes Signal der Solidarität für die armenischen Gemeinden in Deutschland und die armenische Community im Ausland. Sie erhöht möglicherweise den Druck in bestimmten Kreisen in der Türkei, die Aufarbeitung ernster anzugehen.

Vorbereitungen des Panorthodoxen Konzils

Die Vorbereitungen für das Panorthodoxe Konzil, das zu Pfingsten 2016 stattfinden soll und dessen Ausrufung im letzten Jahr für einiges Aufsehen sorgte, laufen gut, denn sie laufen, wie der griechisch-orthodoxe Metropolit und Exarch Zentraleuropas des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel Augoustinos jüngst in einem Artikel festhielt, bereits seit 90 Jahren und sind von daher wenig zu erschüttern.²⁵ Der prinzipielle Themenkatalog wurde 1979 festgelegt und es kann davon ausgegangen werden, dass auch deshalb kein großer Paradigmenwechsel in der Orthodoxie durch das Konzil erfolgen wird.²⁶ Aber in kirchenrechtlicher Hinsicht ist es natürlich für die Orthodoxie von großer Bedeutung, sich über Fragen wie Diaspora, Autokephalie und Autonomie sowie Bischofslisten (Diptycha) zu einigen – all das zählt zu den innerorthodoxen Themen und dürfte für genügend Diskussionsstoff sorgen, z.B. bei der Frage der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung autonomer orthodoxer Kirchen in der Ukraine und in Estland. Des Weiteren werden Kalenderfragen, Eherecht und Fastenvorschriften besprochen werden und schließlich die Beziehungen der Orthodoxie zur christlichen, zur ökumenischen und zur gesamten Welt.²⁷ Eine spezielle Interorthodoxe Kommission ist

seit einem knappen Jahr damit beschäftigt, die Themen für das Konzil vorzubereiten und Dokumente in eine endgültige Fassung zu bringen, die von allen Beteiligten akzeptiert wird, denn nicht nur alle Beschlüsse, sondern auch die Vorlagen des Konzils müssen einstimmig verabschiedet werden.

Gisa Bauer

16 Christoph Leonhardt, Die Haltung rum- und syrisch-orthodoxer Christen in der syrischen Arabellion – zwischen der regierenden Baath-Partei und der Opposition, *Ostkirchliche Studien* 63, 2014, 193-242; hier: 203f.

17 Said, *Islamischer Staat* (s. Anm. 14), 45.

18 Zitiert nach Armbruster, *Brennpunkt* (s. Anm. 9), 181.

19 Said, *Islamischer Staat* (s. Anm. 14), 69.

20 Said, *Islamischer Staat* (s. Anm. 14), 55.

21 Lea Frehse, Im Krieg geblieben, *Süddeutsche Zeitung* Nr. 216 vom 19./20.9.2015, 10.

22 Leonhardt, *Haltung* (s. Anm. 16), 204.

23 Said, *Islamischer Staat* (s. Anm. 14), 55.

24 Michael Mannheimer, Systematische Christenverfolgung in der Türkei, in: J. Bel- lers, M. Porsche-Ludwig (Hgg.), *Christenverfolgung in islamischen Ländern*, Berlin 2011, 69-100, hier: 85.

25 Metropolit Augoustinos von Deutschland, *Wo stehen wir heute? Zum Großen und Heiligen Konzil der Orthodoxen Kirche*, *Orthodoxie Aktuell* 2/2015, 2-8, hier: 2.

26 Metropolit Augoustinos von Deutschland, *Wo stehen wir* (s. Anm. 25), 4.

27 Vgl. Metropolit Augoustinos von Deutschland, *Wo stehen wir* (s. Anm. 25), 2-6.

Rezension

Jérôme Cottin, Elisabeth Parmentier (Hgg.):

Évangéliser. Approches oecuménique et européennes, Théologie Pratique – Pédagogie – Spiritualité Bd. 9, Wien (LIT) 2015, 198 S., EUR 24,90, ISBN 978-3-643-90635-9

Das Thema der Evangelisierung wurde im französischen Sprachraum weitgehend umgangen. Jérôme Cottin und Élisabeth Parmentier, Professor/in der Praktischen Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Strasbourg, ermutigen dazu. Denn es geht darum, überalterte und geschwächte Gemeinden neu zu beleben. Die Ursprünge dieses Themas in der Theologie und vor allem der Ekklesio- logie des Christentums seit zwei Jahrtausenden gilt es wiederzuent- decken. Cottin geht unter „I. – Einleitung“ der neuen Aktualität die- ser alten Frage nach (9-22) und arbeitet mit Verweis auf Laurent Schlumberger die „kirchliche“, mit Henry Mottu die verstärkte „theo- logische“ Aufgabe heraus (26). Der Band „Le développement de l’Ég- lise, une approche originale et réaliste“ gibt in fünfter Auflage einen Titel von Christian Schwarz wieder, dessen Gemeindeaufbau-Kon- zepte auch im laizistischen Frankreich gelesen, diskutiert und modifi- ziert umgesetzt werden. Doch die „inculturation“ des Evangeliums im jeweiligen Kontext differiert. Die eigentlich universitär verantwor- tete Arbeit, so Cottin, „L’Église émergente“, aus dem Jahr 2014, öff- net Horizonte für Theologie und Kirche (28). Wichtige Impulse kommen aus der anglo-amerikanischen Theologie wie von Brian McLaren, Dank Kimball et Stuart Murry, aber auch von Lesslie New- begin mit dem Konzept der „Missio Dei“ (29). Diversitäten kirchli- cher Realitäten erfordern, so Cottin, eine differenzierte Kritik an der „Bewegung“ der „Église émergente“. Nur so gelingt es, unterschiedli- chen Kirchenmodellen verantwortlich Rechnung zu tragen.

Kirchen-Aufbruchs-Modelle im Bereich der EKD (wie etwa in Hamburg-Altona oder in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Han- novers) versuchen eine „attraktive Gemeinde“ (= „paroisse attrayan- te“) vorzustellen, wobei volkshirchliche Strukturen in West-Deutsch-

land klar von denen etwa in Gotha-Siebleben abgehoben werden (36f.). Unterschieden werden „l’économie mixte‘ (Mixed Eco- nomy)“ von „nouvelle expression d’Église‘ (Fresh Expressions of Church)“ (37). Den Vf. geht es vor allem darum, theologische, pädagogische und spirituelle Impulse im französischen Kontext zu geben. Christian Grappe arbeitet unter „II. biblische Quellen“ im Neuen Testament mit Verweis auf französische Exegeten wie auch mit Bezug zu Gerhard von Rad (69), Martin Dibelius (51), Werner Georg Kümmel (51) Walter Dietrich (55) und zu dem Tübinger Kreis um Martin Hengel (57) missionstheologische Ansätze auf. Das Fazit lautet, dass differenzierte Missions-Modelle nebeneinander stehen (zentrifugal, zentripetal), die sich durch Dauer, Notlage in un- terschiedlicher sozial-kultureller Weise voneinander unterscheiden. Un- ter „III. Plurale und universelle Kirche“ stellt Enzo Biemmi „Neu- evangelisation“ in der römisch-katholischen Kirche vor (63-80), Andy Buckler die Aufgabe der Mission im anglophonen Raum (103- 120). Jérôme Cottin benennt Reflexionselemente im deutschen Kon- text (103-120) während Gabriel Monet eine „missionelle“ Kirche, die die ideellen und praktischen Bedingungen der Mission analysiert, von einer „missionarischen“ Kirche unterscheidet (121-140). Ist dies sachgemäß oder eher ein Sprachspiel? Die theologische Reflexion über Mission ist dabei intendiert. Kapitel IV. sucht von anderen zu lernen. Élisabeth Parmentier arbeitet mit Blick auf die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und den Ökumenischen Rat der Kir- chen (ÖRK) Fragen von Migration, Diaspora, Einwanderung heraus, um zeitgenössische, brennende Fragestellungen typologisch zu erfassen und fragt nach „Einheit inmitten von Verschiedenheit“ (148f.). Étienne Grieu geht es um Botschaft für Randgruppen und Minoritä- ten (163-182). Élisabeth Parmentier fasst die Diversität von Ansätzen und Positionen unter der Frage zusammen: „Letztendlich, warum evangelisieren?“ (183). Sie antwortet mit einer Theologie und Mis- sion der Gaben, die aus dem Überschuss und nicht aus der Ver- lustangst lebt.

Matthias Meyer

Tauftheologien und Taufpraxis im Wandel

Taufe – Glaube – Geist

Entwicklungsprozesse in der evangelischen Theologie seit Lima
Pfarrer Dr. Jörg Bickelhaupt, Frankfurt/M.

Taufe von Erwachsenen

- Das Erwachsenenkatechumenat der römisch-katholischen Kirche
Dr. Hubertus Schönemann, Erfurt
- Neue Entwicklungen in der baptistischen Tauftheologie und Taufpraxis
Akademieleiter Dr. Oliver Pilnei, Elstal
- Entwicklungen im Taufverständnis und in der Taufpraxis der Russisch-Orthodoxen Kirche seit 1985
Dr. Evgeny Pilipenko, Moskau

Veränderungen in der Kasualpraxis bei der Taufe

PD Dr. Regina Sommer, Kassel

Neue liturgische Entwicklungen im Bereich Taufe

Prof. Dr. Jörg Neijenhuis, Heidelberg

Anmeldung bis 15. Januar 2016 im Tagungsbüro bei Carmen Lorenz unter 06251.8433.11 bzw. carmen.lorenz@ki-eb.de.
Mehr unter: www.konfessionskundliches-institut.de



ki⁺ Bensheim, 4. bis 5. März 2016
60. Europäische Tagung für Konfessionskunde

Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim

[MdKI]

Herausgegeben vom Konfessionskundlichen Institut
des Evangelischen Bundes
Arbeitswerk der Evangelischen Kirche
in Deutschland



Redaktion

Ksenija Auksutat (verantwortlich), Gisa Bauer,
Martin Bräuer, Walter Fleischmann-Bisten,
Paul Metzger, Matthias Meyer

Bezugsbedingungen

Der MD erscheint sechsmal im Jahr. Das Abonnement verlängert sich automatisch um ein Kalenderjahr, wenn nicht bis zum 1. Okt. des laufenden Bezugsjahres schriftlich gekündigt wurde.
Jahrgang: 120 Seiten. Alle Preise inkl. Versandkosten.
Einzelheft: € 5,-, Abo: € 27,-, Studierende: € 17,-, Ausland: € 37,-

Bankverbindung

Evangelische Bank eG Kassel
Konto 400 1532, BLZ 520 604 10
IBAN: DE87 5206 0410 0004 0015 32
BIC: GENODEF 1EK1

Herstellung

Ph. Reinheimer GmbH, Gagernstraße 7-9,
64283 Darmstadt – Internet www.phr.de

Verlag

Hauptgeschäftsstelle des Evangelischen Bundes
Postfach 1255, 64602 Bensheim
Telefon (0 62 51) 84 33-0, Telefax (0 62 51) 84 33-28
E-Mail info@ki-eb.de, Internet www.ki-bensheim.de

Auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt.

ISSN 0934-8522
Streifenbandzeitung: 21263

