

Januar – März
1/2012
61. Jahrgang



Ökumenische Rundschau

Wem gehört 2017?

Reformationsgedenken ökumenisch

mit Beiträgen von Guido Bausenhardt,
Daniel Buda, Thies Gundlach, Volker Leppin,
Kenneth Mtata, Herman J. Selderhuis



Inhalt

Zu diesem Heft	3
Guido Bausenhardt , Feiern oder begehen? Eine katholische Perspektive auf 1517/2017. <i>Für Werner Brändle (Hildesheim/Reichenau)</i>	6
Volker Leppin , 2017 – ein Jubiläum	23
Kenneth Mtata , Die Politische Theologie des Gedenkens Ein Blick aus dem globalen Süden auf das Reformationsjubiläum 2017	36
Herman J. Selderhuis , Refo500 verbindet	53
Thies Gundlach , Was bedeutet aus der Sicht der EKD das Reformationsjubiläum?	64
Daniel Buda , Wem gehört 2017? Versuch einer orthodoxen Perspektive	70

Junge Ökumeniker und Ökumenikerinnen

Die Vernunft im Großraumbüro. Die Rede Papst Benedikts XVI. vor dem Deutschen Bundestag mahnt zur Achtung der unverfügbaren Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaats – wer aber soll erkennen, was unverfügbar ist? (Christian Henkel)	79
--	----

Dokumente und Berichte

Studienkonsultation über Religionsfreiheit und die Rechte von religiösen Minderheiten (Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten [ÖRK])	85
--	----

Ökumenische Persönlichkeiten

In memoriam Metropolit Damaskinos (Papandreou) von Adrianopel (1936–2011) (Dagmar Heller)	89
---	----

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher	91
---	----

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

historische Ereignisse, die sich dem kulturellen Gedächtnis eingepägt haben, sind immer beides: reale Geschichte und identitätsstiftende Erinnerung. Gerade letzteres macht ihre Bewertung im Nachhinein so schwierig. So kann die unterschiedliche Deutung und Bedeutung des 31. Oktober 1517 an einfachen Begrifflichkeiten geradezu kontroverstheologisch festgemacht werden: Ist 2017 nun ein „Reformationsjubiläum“ oder „nur ein Gedenken“? Während die einen sagen, zu feiern gibt es genug, schließlich ist der 31. Oktober 1517 der symbolische Gründungstag jener Teile der katholischen Kirche, die aus der Reformation hervorgegangen sind, kontern die anderen: Die verlorene Einheit der Kirche des Abendlandes kann nicht gefeiert werden. So geht der entscheidende Streit gerade darum: Was bedeutet „Reformation“ eigentlich aus dem Blickwinkel der verschiedenen christlichen Konfessionen? Kann 2017 zu einem ökumenischen Ereignis werden? Wenn ja, woran wird sich seine Ökumenizität festmachen? Eine Bewertung auch im Sinne einer gemeinsamen Wertschätzung der Reformation aber ist die Voraussetzung, um das Jahr 2017 auch gemeinsam zu begehen. Dabei ist eines allen Beiträgen des Heftes gemeinsam: 2017 kann nur als ökumenisches Ereignis wirklich gefeiert werden.

Das stellt die römisch-katholische Kirche vor die ganz eigene Herausforderung zu bedenken, wer oder was sie wäre, ohne die Reformation. Sie wäre eine andere, aber wäre sie tatsächlich eine bessere? Darum ist es eine notwendige Verstehenshilfe, dass ein Bedenken und Neubewerten der Bedeutung der Reformation durch die römisch-katholische Kirche von einer entscheidenden Erkenntnis abhängt: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat 450 Jahre später die Anliegen Luthers rehabilitiert und in der katholischen

Kirche wieder zu Ehren gebracht.“ (Bischof Joachim Wanke, Erfurt; CiG 23/2011). D. h., Bewertung und Bedeutung der Reformation hängt mit der Selbstdefinition der römisch-katholischen Kirche in der Moderne zusammen, für die auch und gerade das II. Vatikanische Konzil steht. Diese Anerkennung dieses Zusammenhangs ist vielleicht der erste Schritt zu jener herausfordernden Zielperspektive, die *Guido Bausenhart* in seinem Beitrag in historischer wie systematischer Hinsicht untermauert: „Kann das Amalgam von Arroganz, Besserwisserei, Überheblichkeit, Überlegenheit, gebildeter Borniertheit“ einmal zur „felix culpa“, zur „glückseligen Schuld“ werden, die am Ende zum Heil gereicht?

Doch auch die Bewertung von Seiten der Kirchen der Reformation ist keineswegs einfacher. Das Jubiläum wird ein dialektisches sein, wie dies *Thies Gundlach* zu Recht betont: Denn Licht- und Schattenseiten des Reformationsereignisses sind ebenso Teil dieses Jubiläums wie die Feier seiner unverkennbar identitätsstiftenden Elemente, deren ebenso freudig wie aktualisierend zu gedenken sein wird. Doch ist es gerade die an der zerbrochenen Einheit sichtbar werdende Realität der je eigenen konfessionellen Begrenztheit, die im Blick auf 2017 alle Konfessionen dazu herausfordert, *durch gemeinsames Lernen in der Erkenntnis des Evangeliums voranzuschreiten*, denn der von Luther so pointiert formulierte ‚Rückruf zum Zentrum des Glaubens‘ ist sein ökumenisches Erbe. Das zeigt der Beitrag von *Volker Leppin*, der die Reformation gerade in seiner historischen, aber auch zeitübergreifenden Bedeutung analysiert. Er stellt zu Recht fest: „Die Besinnung auf die Reformation kann so einen Anlass für gemeinsame Bemühungen, das Evangelium zu verkünden, bieten. Darin liegt die elementare Gemeinsamkeit des Jubiläums 2017.“ Die Bedeutung der Reformation hätte indes tatsächlich auch ihren eigentlichen Sinn nicht nur für die Kirchen der Reformation verloren, wenn sich 2017 in einer puren Reminiszenz vergangener konfessioneller Hochzeiten und deren euphorischem Gedenken festmachen würde, dabei aber die Gegenwartsbedeutung dessen, wofür „Reformation“ steht, aus den Augen verlöre. Darum betont *Kenneth Mtata* aus der Perspektive der Kirchen des Südens im Lutherischen Weltbund mit Nachdruck die politische Relevanz des Jubiläums 2017 „als eine Gelegenheit, um über die Dynamik der Reformation selbst als eines Phänomens des Wandels nachzudenken, den wir in vielen Bereichen unserer globalisierten Welt so dringend benötigen“. Diese praktische Seite steht auch im Fokus des orthodoxen Beitrags aus der Feder von *Daniel Buda*, der in der Anerkennung der Bedeutung der Orthodoxie und Kirchen der Reformation verbindenden Tradition auch der Jahrhunderte vor 1517 den besten Weg sieht, um den Satz Wirklichkeit werden zu lassen: „2017 gehört uns Christen. Es gehört uns Christen mit allen seinen Geschehnissen und Her-

ausforderungen.“ Abgeschlossen wird der Reigen der konfessionellen Bewertungen durch die Vorstellung des Projekts Refo500 durch *Herman Selderhuis*. Das Projekt hat sich zum Ziel gesetzt, „im Vorfeld des Jahres 2017 ausgiebig den 500. Geburtstag der Reformation sowie ihrer Relevanz Beachtung“ zu schenken und zu stimulieren, „ausgehend vom Prinzip der Erneuerung und Veränderung, in der Vergangenheit, Heute und in der Zukunft, wobei der Fokus historischer, theologischer, religiöser, politischer, sozialer und kultureller Art ist“.

Neben 2017 als Leitthema des Heftes wird die Ökumenische Rundschau aber auch ihrem Bestreben gerecht, jungen Ökumenikern eine Plattform zu bieten. *Christian Henkel* nimmt die Gelegenheit wahr, einen Beitrag zur Rede Benedikts XVI. im Deutschen Bundestag und ihrer ökumenischen Sprengkraft einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Ebenso dokumentieren wir wieder Dokumente der internationalen Ökumene in deutscher Übersetzung, diesmal das Abschlusskommuniqué der Studienkonsultation über Religionsfreiheit und die Rechte von religiösen Minderheiten der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten des ÖRK (Istanbul, Türkei; 28.11.–2.12.2011). *Dagmar Heller* gedenkt des am 5. November 2011 verstorbenen Metropoliten Damaskinos (Papandreou) von Adrianopel.

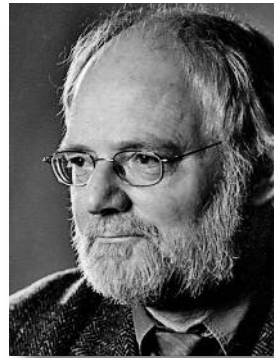
Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen im Namen des Redaktionsteams

Johanna Rahner

Feiern oder begehen?

Eine katholische Perspektive
auf 1517/2017

für Werner Brändle
(Hildesheim/Reichenau)



Guido Bausenhardt¹

Im Kulturkreis des Dezimalsystems ist einem halben Jahrtausend allemal Aufsehen gewiss. Ein Aufmerken jedoch ist die Zahl allein an sich noch nicht wert, auch wenn sie medial feuerwerkartig inszeniert wird wie die sog. Jahrtausendwende.

Aufmerksamkeit verdient der 31. Oktober 1517, weil dieser Tag an ein Ereignis erinnert, dessen Wirkungsgeschichte die Welt nachhaltig verändert hat, dessen Impulse und Motive lebendig geblieben sind und hineinreichen in eine offene Zukunft. Luther selbst hat den zehnten Jahrestag „mit einem gar köstlichen Trunk“ gefeiert.

Jahrestage bzw. Jubiläen sind Anlass, sich der Bedeutung des Geschehenen zu vergewissern, sie zu klären und – zu feiern oder aber zu begehen. Immer handelt es sich um ein Ereignis, das nicht vergessen oder verdrängt werden darf.

Zu feiern brauche ich einen Grund, der darin gegeben ist, dass ich etwas empfangen oder besitze, was ich liebe, was gut für mich ist, so dass ich mich daran freuen kann: „Wo Liebe sich freut, da ist ein Fest“ (Johannes Chrysostomus). Gedenktage werden zu Festtagen, wenn ich mich daran freuen kann, wessen ich da gedenke, wenn ich es gutheißen und für mich selber gelten lassen kann, wenn es so wichtig für mich ist, dass ich ohne es nicht leben möchte.

Darf also der 31. Oktober 1517 gefeiert, festlich begangen werden – und von wem? Was wäre der Grund, der dazu berechtigte?²

¹ Prof. Dr. Guido Bausenhardt ist Lehrstuhlinhaber für Katholische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie der Universität Hildesheim.

² Zur Geschichte der Reformation z. B. *Joseph Lortz*: Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuauflage, Freiburg–Basel–Wien 1982; *Thomas Kaufmann*: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009.

Gehört die Einheit zu den ‚nota ecclesiae‘, also zu den essentials, ohne die die christliche Kirche nicht christliche Kirche sein kann, weil sich christlicher Glaube an den einen Gott richtet, der in dem einen Jesus von Nazareth begegnet und seine Gottesherrschaft aufrichten, ‚alles in allem‘ (Eph 4,6) werden will; weil dieser christliche Glaube zwar durchaus legitim unterschiedlich zum Ausdruck kommt, diese Artikulationen einander aber nicht ausschließen dürfen, vielmehr einander gegenseitig auszulegen in der Lage sein müssen – gehört die Einheit also zu den ‚nota ecclesiae‘, dann sind Kirchentrennungen oder -spaltungen immer ein Skandal: egal ob 1517, 1054, 451 oder auch nach dem Ersten Vatikanischen Konzil. Was nicht sein soll, kann nicht gefeiert werden; Skandale erinnern an die Pflicht, sie aus der Welt zu schaffen.

Kann das Amalgam von Arroganz, Besserwisseri, Überheblichkeit, Überlegenheit, gebildeter Borniertheit, ... – kann ‚mea culpa‘ eine ‚felix culpa‘ sein? Darf der nicht (nötig) sein sollende 31. Oktober 1517 Anlass zu der kühnen und paradoxen Rede von der ‚glückseligen Schuld‘ sein, die ihren eigentlichen Ort in der Liturgie der Osternacht hat, in der jubelnden Proklamation der Erlösung? „O glückselige Schuld, der solch ein großer Erlöser geziemte!“ Darf in ähnlich „höchst gewagter, paradoxer, nur im Hymnus erträglicher Weise“ die Schuld der Reformation „für ‚notwendig‘ erachtet, ja ‚seliggepriesen‘“³ werden?

1. 1517 – Was darf ‚gefeiert‘ bzw. ‚begangen‘ werden?

Im Anfang jedes bedeutsamen Aufbruchs in der Kirche, im Ursprung jeder großen Theologie steht eine radikale Glaubens- und Gotteserfahrung, die sich dann in dem kritischen Bemühen spiegelt, diese Erfahrung angemessen zur Sprache zu bringen und zu bedenken. Diese Erfahrung ist nicht nur ‚initium‘, also chronologischer Beginn, sondern ‚principium‘: Sie war und wird immer sein.

Martin Luthers ehrliches, entschiedenes und engagiertes Ringen, Gott zu lieben aus ganzem Herzen und mit all seinen Kräften, die notvolle Erfahrung, dies nicht zu können trotz all der geistlichen Übungen, die seine Zeit ihm als Augustinermönch nahe legte und denen er sich bereitwillig unterzog, die verzweifelte Einsicht, dass er so vor seinem ewigen Richter nicht bestehen kann – aus all dem resultierte die große Frage seines Le-

³ Reinhard Messner: Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u.a. 2001, 356.

bens: Wie kann ich mich sehen lassen vor Gott, wie bin ich recht vor ihm, womit kann ich mich rechtfertigen ihm gegenüber, was habe ich vorzuweisen, damit er mir ein gnädiger Richter sei?

Die befreiende Antwort findet Luther in der Lektüre des Römerbriefes: Ich kann mich selbst nicht rechtfertigen, muss es aber auch gar nicht: Gott selbst macht mich recht in seiner Gnade; sehen lassen kann ich mich, weil er mich unverdient gnädig ansieht, darin gewinne ich Ansehen. Luther beschreibt im gewiss auch stilisierenden Rückblick 1545 diese reformatorische Grunderfahrung so:

„Ich aber, der ich, so untadelig ich auch als Mönch lebte, vor Gott mich als Sünder von unruhigstem Gewissen fühlte und mich nicht darauf verlassen konnte, dass ich durch meine Genugtuung versöhnt sei, ...

Bis ich, dank Gottes Erbarmen, unablässig Tag und Nacht darüber nachdenkend, auf den Zusammenhang der Worte aufmerksam wurde, nämlich ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben‘. Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben ist: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten.“⁴

Ermessen kann man die Befreiung, die Luther erfährt, nur vor dem Hintergrund eines Gottesbildes, von dem er sagt, man habe ihm Gott „von Kindheit auf“ als „einen gestrengen und zornigen Richter“ beigebracht (WA 40 I, 298). Dieser Hintergrund wird noch dunkler durch die theologische Schule des Nominalismus, die damals die Universitäten Erfurt und Wittenberg dominierte. Der Nominalismus schreibt Gott eine Freiheit zu, die sich zu einer Willkür steigert: Auf Gottes Willen kann nichts Einfluss haben, so dass der Mensch ihm hilflos und ohnmächtig und in absoluter Ungewissheit ausgeliefert ist.

Geradezu tragisch ist zu nennen, dass Gabriel Biel, dessen Lehrbücher Luther studiert, ihn zwar im Allgemeinen seriös über die Theologie des Thomas von Aquin unterrichtet – mit einer Ausnahme: eben der Rechtfertigungslehre; hier ist Biel selbst dem Nominalismus erlegen, so dass Luther gerade hier im Herzen seiner zentralen Glaubenserfahrung einem nominalistisch verzerrten Thomas begegnet,⁵ den er dann in der ihm eigenen

⁴ Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften Luthers (1545): *Martin Luther: Ausgewählte Schriften*, hg. v. Karin Bornkamm/Günter Ebeling, Bd. 1: Aufbruch zur Reformation, Frankfurt 1982, 12–25, 22 f.

Schroffheit ablehnen muss: Er sei „born und grundsuppe aller ketzerey“; wer denke wie Thomas, sei ein Esel, ja ein Schwein.⁶ Aber auch Thomas schon ergänzt die paulinische Aussage vom Glauben um das Adverb ‚allein – sola fide‘.

Luthers ‚Empfinden, geradezu von neuem geboren zu sein‘, setzen die Lutherkenner zeitlich in den Jahren ab 1513 an. Sie artikuliert sich in großer Klarheit in seiner Vorlesung zum Römerbrief (1515/16). Paulus verfolge darin diese Absicht: „alle eigene Gerechtigkeit und Weisheit zu zerstören und umgekehrt Sünden und Torheit, die nicht vorhanden waren (d. h. die um solcher Gerechtigkeit willen von uns geachtet wurden, als wären sie nicht da), festzustellen, zu mehren und großzumachen (d. h. zu bewirken, dass man erkenne, dass sie immer noch bestehen und viel und groß sind) und so vollends zu zeigen, dass zu ihrer wahren Zerstörung Christus und seine Gerechtigkeit uns nötig sind.“ (WA 56,157)⁷ Zentrale Gedanken sind die bleibende Sünde im Menschen und die ‚fremde Gerechtigkeit‘, die ihm Gott zusprechen muss.

Über die Wirkung von Vorlesungen wird sich kein Professor Illusionen hingeben. Öffentlichkeitswirksam und folgenreich wird Luthers reformatorische Grunderfahrung erst 1517, nachdem er im Beichtstuhl Kenntnis bekommen hatte von den Erlebnissen der Gläubigen mit dem Ablass in der brandenburgischen Nachbarschaft. Diese Ablasspraxis ist mit seiner Glaubens- und Gotteserfahrung unvereinbar, und er muss protestieren. Er tut dies mit seinen berühmten 95 (lateinischen) Thesen zur Kraft des Ablasses vom 31. Oktober.

2. Die mit Luthers Gotteserfahrung unvereinbare Ablasspraxis

Der Ablass reagiert auf die Kollateralschäden der Sünde, die mit der Vergebung nicht auch bereits behoben sind. Ein Problem entsteht, wenn die üblen und schmerzlichen Folgen der Sünde nicht mehr wieder gut gemacht werden können. Damit wird diese selbstverständliche Pflicht des Sünders unerfüllbar. Hier treten dann Kompensationen an deren Stelle, Bußwerke, die die Kirche dem Sünder zur Auflage macht, die sog. Sünden-

⁵ Vgl. *Otto Hermann Pesch*: Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen, Hamburg 1994, 24 f.

⁶ Vgl. a. a. O., 12–17.

⁷ *Martin Luther*: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, übersetzt von *E. Ellwein* (= Martin Luther, Ausgewählte Werke, hg. von *H. H. Borchardt* und *G. Merz*, Ergänzungsreihe, 2. Band) München ³1957, 9.

strafen. Ist dieser Weg stellvertretender Alternativen einmal beschritten, können auch die Substitutionen wieder substituiert werden. Nicht lange, und auch Geldzahlungen gehörten zu den stellvertretenden Bußleistungen ...

Die missbräuchliche Ablasspraxis, der Luther begegnet, war in allem dazu angetan, den Eindruck zu erwecken, der in dem (schon traditionellen) Spottvers zum Ausdruck kam: „Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt.“

Der Papst hatte Bischof Albrecht von Brandenburg erlaubt, für acht Jahre die Hälfte der Einnahmen aus dem Ablasshandel zum Neubau der Peterskirche in Rom für sich zu behalten, damit der seine Schulden von 29.000 Rheinischen Goldgulden zurückzahlen könnte, die er sich beim Bankhaus der Fugger hatte leihen müssen, um die Kosten zu begleichen, die ihm entstanden waren, als er 1514 zu seinen beiden Bistümern Magdeburg und Halberstadt auch noch – kirchenrechtlich unerlaubt – Erzbischof (und damit Kurfürst!) von Mainz werden wollte. Von diesem skandalösen Geldgeschäft erfährt Luther erst später. Für ihn, der jetzt weiß, dass der Gerechte allein aus dem Glauben lebt, ist, wenn das von Gott geschenkte Heil des Menschen mit Geld in Berührung gebracht wird, das schon skandalös genug.

Luther schickt seine Ablassthesen an seinen Ortsbischof Hieronymus Schulz von Brandenburg und an den Erzbischof Albrecht, der den Ablasshandel verantwortet. (Erst) als er von beiden nichts hört, macht er die Thesen der Öffentlichkeit zugänglich, so schreibt er selber (vgl. WA 1, 528; Br 1, 245). Den für die Diskussion unter Theologen gedachten Thesen schiebt er im März 1518 einen „Sermon von dem Ablass und von der Gnade“ nach (WA 1, 239-246), gedacht für einfachere Gläubige, nachdem seine Thesen ohne sein Zutun gedruckt worden waren und große Resonanz erfahren hatten.

Im April/Mai 1518 treffen sich die Augustinereremiten zum Generalkapitel der Reformkongregation in Heidelberg; die Mitbrüder diskutieren Luthers Thesen, dass der Mensch von sich aus zum Guten unfähig, sein freier Wille ohnmächtig sei und die Rechtfertigung sich allein dem Glauben verdanke. Dieser sog. ‚Heidelberger Disputation‘ innerhalb des eigenen Ordens folgt nach einem Verhör Luthers durch Kardinal Thomas de Vio (Cajetan) im Oktober 1518 am Rand des Augsburger Reichstags Juni/Juli 1519 die sog. ‚Leipziger Disputation‘ zwischen Luther und Johannes Eck, dem Ingolstädter Theologen.

- Martin Luthers fundamentale und radikale Einsicht, dass er sein Heil und den Frieden seiner Seele nicht im eigenen aszetisch-spirituellen Bemühen findet, sondern allein, wenn er Gott glauben kann, dass er in seiner Gnade ihm sein Heil schenkt, diese Einsicht besitzt Erfah-

rungsqualität und wird zur Überzeugung, von der Luther nicht mehr lassen wird.

- diese reformatorische Ur- und Ursprungserfahrung artikuliert sich in Luthers Auslegung des Römerbriefs (1515/16), polemischer dann in seiner Reaktion auf den skandalösen Ablasshandel in seiner unmittelbaren Nachbarschaft.
- Luthers Einsicht erlaubt ihm eine neue Sicht auf das Verhältnis von Gott und Mensch: Plötzlich sieht alles anders aus. Spätestens in ihren Konsequenzen erfährt diese Sicht dann aber auch Widerspruch: verhalten bei seinen älteren Ordensmitbrüdern, denen diese Sicht ungewohnt ist, energisch und entschieden bei den politischen und theologischen Vertretern der römischen Kirche, für die die Folgen unannehmbar sind. Das ist die Phase der theologischen Disputationen, die die anstehende Sachfrage kritisch zu klären versuchen – daran dann aber scheitern.

3. Die Struktur der Geschichte

Strittig ist in den ersten Jahren dessen, was man dann Reformation nennen wird, nicht Luthers Glaubenserfahrung des ihm gnädigen Gottes, sondern die Art, wie er diese Erfahrung bezeugt: in seiner Theologie, die Bekenntnischarakter gewinnt, wie in seinem Widerspruch gegen eine dieser seiner Erfahrung widersprechende Ablasspraxis. Die Diskussion dieser Artikulationen in Heidelberg, Augsburg und Leipzig bewährt die reformatorische Grundeinsicht und bestreitet zugleich die Folgerungen für benachbarte Felder der Theologie und des kirchlichen Lebens, die als damit untrennbar verknüpft behauptet werden.

Solcherart Verknüpfung kann nun in der Tat dahin befragt werden, ob die Konsequenzen unausweichlich, zwingend sind oder aber kontingent, d. h. so nicht notwendig und eben auch anders aussehen könnten. Muss, wer dankbar seine Erfahrung bezeugt, dass ihn Gott allein in seiner Gnade rechtfertigt und er sie sich in keiner Weise verdient – muss der zwangsläufig beim ‚sola-scriptura‘-Prinzip landen? Und muss das Schriftprinzip zu einer exklusiven Alternative führen zwischen der Schrift „*per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres*“ (WA 7, 97) und der *Scriptura non autentica sine autoritate ecclesiae*“?⁸ Kann der nicht anders als die Autori-

⁸ Vgl. *Ekkehard Mühlenberg*: *Scriptura non est autentica sine autoritate ecclesiae* (Johannes Eck). Vorstellungen von der Entstehung des Kanons in der Kontroverse um das reformatorische Schriftprinzip: *ZThK* 97 (2000), 183–209.

tät des Papstes bestreiten, ihn gar als Antichristen karikieren – gerade wenn man sich die kurze Vorstellung erlauben möchte, Luther wäre nicht Leo X. gegenübergestanden, sondern Hadrian VI., der seinen Gesandten Francesco Chieregati zum Reichstag in Nürnberg 1522/23 schickte mit dem Auftrag:

„Du wirst sagen, dass wir es frei bekennen: Gott lässt diese Verfolgung seiner Kirche geschehen wegen der Menschen und sonderlich wegen der Sünden der Priester und Prälaten. ... Wir wissen wohl, dass auch bei diesem Heiligen Stuhle schon seit manchem Jahre viel Verabscheuungswürdiges vorgekommen ist: ... Wir alle, Prälaten und Geistliche, sind vom Wege des Rechtes abgewichen, und es hat schon lange keinen einzigen, der Gutes getan hat. Deshalb müssen wir alle Gott die Ehre geben und uns vor ihm demütigen.“⁹

- Sind die Folgerungen aus einem Glaubenszeugnis nicht zwingend, sondern lediglich mehr oder weniger nahe liegend, dann zwingt ein Widerspruch gegenüber den Konsequenzen nicht eo ipso auch dazu, das Zeugnis der Glaubenserfahrung selbst in Frage zu stellen oder gar zu bestreiten.
- Weiter ist zu bedenken, dass kein Zeugnis eine Erfahrung umfassend, unmissverständlich, erschöpfend, ein für allemal und alternativlos zum Ausdruck zu bringen vermag. Die Einsicht in die Alleinwirksamkeit Gottes verbietet nicht, auch über die Art und Weise zu sprechen, in der der Mensch an seiner Rechtfertigung beteiligt und davon betroffen ist, und ‚mere passive‘ darf eine legitime, muss aber nicht die einzige korrekte Formel sein, die das ‚sola gratia‘ rettet. Glaubenszeugnisse sind allesamt kontingent: Es könnte auch anders von derselben Erfahrung Gottes gesprochen werden; diese Erfahrung könnte auch eine andere ethische Praxis begründen und motivieren; christlicher Glaube könnte auch in anderen Riten und Gebräuchen seinen Ausdruck finden; und es fällt nicht schwer, sich auch kirchliche Strukturen anders vorzustellen.¹⁰ Unterschiede im Zeugnis müssen einen Konsens in der bezeugten Erfahrung nicht ausschließen.
- Noch weiter: Luthers Glaubenserfahrung erlaubt ihm eine weit reichende Aussage über Gott: Gott ist dem Menschen ein gnädiger Gott, nicht weil der – der Mensch – ein guter wäre (so dass die gött-

⁹ Zitiert nach *Joseph Lortz*: *Wie kam es zur Reformation? Ein Vortrag* (Christ heute I–9), Einsiedeln 1950, 67 f.

¹⁰ Spannend wird dieses „anders“ erst, wenn man es nach ‚besser‘ und ‚schlechter‘ oder gar nach ‚richtig‘ und ‚falsch‘ sortieren will. Dazu meine ‚Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen‘, Freiburg-Basel-Wien 2010, 317–424.

liche Gnade nur eine angemessene Gegenleistung wäre), sondern weil er – Gott – selbst gut ist und es gut meint mit dem Menschen. Diese christlich nicht zu bestreitende Einsicht resultiert aus einer Erfahrung; d. h. aber: Luther spricht über Gott nicht an und für sich, sondern über ihn, wie der sich ihm zu erkennen gegeben hat, wie er – Luther – ihn erfahren hat.¹¹

Zwar ist Gott in seiner Offenbarungsgestalt wirklich zugänglich, dies aber stets in „Identität von Erscheinung und Verhüllung“ (Richard Schaeffler), d. h. in Mehrdeutigkeit. Das gilt auch für seine Offenbarung in der Gestalt Jesu von Nazareth: in „mummerey“, sagt Luther (WA 15,373). Gottes Heilshandeln ist am Kreuz abzulesen, also „verborgen unter dem Gegenteil unseres Begreifens und Denkens“ (WA 56,376 f). Die Vieldeutigkeit des Jesus von Nazareth verlangt nach einer Deutung, die die Be-Deutung bestimmt. D. h. Gott gibt sich Luther in seiner Erfahrung wirklich zu erkennen, bleibt darin aber der verborgene, so dass die großartige Erfahrung Luthers nicht ausschließen kann, dass der ‚deus semper maior‘ sich auch auf noch andere Weise offenbart.

4. Notwendige und hilfreiche Unterscheidungen

Die Unterscheidungen zwischen *Gott* selbst als dem, der sich erfahren lässt, der *Gestalt*, in der verborgene Gott sich dem Menschen zu erkennen gibt, der *Erfahrung* als einer Begegnung mit dieser Gestalt, in der Gott mit-erfahren wird und schließlich dem *Zeugnis*, in dem sich diese persönliche Gotteserfahrung artikuliert, auslegt und anderen zu verstehen gibt – diese Unterscheidungen sind deshalb so bedeutsam, weil sie falsche Identifizierungen vermeiden helfen und geheimen oder offenen Verabsolutierungen wehren, die der stets größeren Größe Gottes nicht gerecht werden können.

Erst wenn im Zeugnis die Erfahrung in jeder Hinsicht erschöpfend ein für allemal und nicht bloß vorläufig ausgesagt werden könnte; wenn in der je persönlichen Erfahrung die ganze Offenbarungsgestalt des verborgenen

¹¹ Gerade dies Letztere scheint mir im Hintergrund der Irritation oder gar Verständnislosigkeit zu stehen, mit der römisch-katholische Theologie dem reformatorischen Insistieren auf dem kriteriologischen Status der Rechtfertigungslehre begegnet; vgl. *Eberhard Jüngel*: Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlass einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: ZThK 94 (1997), 394–406; *Dorothea Sattler*: „... Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren ...“ Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre: *Catholica* 52 (1998), 95–114.

Gottes sich erschließen und zugänglich werden könnte; wenn Gott sich in einer Gestalt menschlicher Erfahrung so, wie er ist, wahr- und vernehmen lassen könnte – erst dann könnte die Theologie ihren ‚Betrieb schließen‘.

Weil dies aber utopisch bleibt, hat die Theologie kritisch über diese Differenzen zu wachen:

- über die ‚signifikative Differenz‘ (Bernhard Waldenfels), darüber also, dass die göttliche Wirklichkeit nicht mit ihrer Erscheinungsgestalt identifiziert wird. – Wird dieser Unterschied verwischt, dann wird die Begegnungsgestalt zum Götzen, das Medium zu der Wirklichkeit selbst, die es vermitteln soll. Gleichzeitig ist das Medium weltlicher Erscheinungsgestalt aber auch nicht zu überspringen. Es gilt also, Gott in seiner unentbehrlichen Erscheinung zu begegnen, jede Erscheinung aber zugleich als seine Verbergung zu erfahren und als unzulänglich, darum vorläufig festzuhalten.
- Die Theologie wacht weiter kritisch darüber, dass die göttliche Erscheinungsgestalt nicht damit identifiziert werden darf, wie sie erfahren wird.
Für konkrete Offenbarungsgestalten gilt immer zweierlei:
 - zum einen eine mangelnde Eindeutigkeit dieser weltlich-geschichtlichen Gestalt, die auf den darin erkennbaren Gott hin ausgelegt werden muss, der gegenüber der weltlich-geschichtlichen Art seines Erscheinens aber der prinzipiell andere bleibt;
 - zum anderen sowohl eine Unverzichtbarkeit wie zugleich auch Unangemessenheit der in der Erfahrung dieser Gestalt empfangenen Eindrücke.
- Die Theologie wacht schließlich kritisch darüber, dass die (sprachliche, ethische, ästhetische, strukturelle, ...) Aussagegestalt, in der die Erfahrung ihren Ausdruck findet und zur Sprache gebracht wird, nicht unbesehen für die Erfahrung selbst adäquat und damit einzig möglich gehalten wird – sie wacht über die ‚responsive Differenz‘ (Bernhard Waldenfels). In gläubiger Praxis wird der Anspruch der erfahrenen göttlichen Offenbarungsgestalt beantwortet; d. h. diese Praxis bezeugt, dass sie einer größtmöglichen Entsprechung von Wort und Ant-Wort verpflichtet ist. Das Zeugnis verweist auf die Offenbarungs- und Erfahrungsgestalt, zeigt nicht primär sie, sondern auf sie. Es ist menschlich-gläubige Auslegung der Auslegung, die Gott selbst vornimmt, indem er sich in dieser Gestalt zu erfahren gibt.

Worüber ist die Einheit der (lateinischen!) Kirche zerbrochen?

Nicht an Luthers Erfahrung eines Gottes, der allein in seiner Gnade den Menschen rettet, der dazu nichts kann als sich diese Gnade im Glauben dankbar gefallen zu lassen. Widerspruch erntet Luthers Art und Weise, von dieser Erfahrung zu sprechen, sie zu bezeugen; Widerspruch erfahren die Konsequenzen, die Luther in seiner Auseinandersetzung mit diesem Widerspruch zieht und sie als mit seiner Erfahrung mitgegeben sieht, so dass er sich berechtigt fühlt, sie zu ziehen, wie auch genötigt, an ihnen festzuhalten, um seine Erfahrung nicht zu verleugnen.

- 1530 ergab sich auf dem Augsburger Reichstag eine Chance der Verständigung: Karl V. hatte „als Römischer Kaiser und haubt der Christenheit“ eingeladen in der Absicht: „wie der irrung und zwispalt haben in dem hailigen glauben und der Christlichen Religion ... beschlossen werden mug und solle“. Die Reformatoren präsentierten ihre religiösen Überzeugungen mit der ‚Confessio Augustana‘ (CA), ‚einer zutreffenden Auslegung des Wortes Gottes‘ (Verfassung des LWB 1977). Melanchthon vertrat die reformatorische Position, Luther hielt sich als Geächteter vom Reichstag fern auf der Feste Coburg auf.

Die ‚Confessio Augustana‘ will Lehre und Kirchenordnung zusammenfassen und besonders die Abweichungen gegenüber der Tradition der römischen Kirche theologisch begründen, d. h. vor der Schrift aus- und ihre kirchliche Kontinuität aufweisen in der Hoffnung, damit Missverständnisse auszuräumen. In keinem Glaubenssatz weiche man von der Heiligen Schrift und der allgemeinen und der römischen Kirche ab, man beseitige lediglich einige wenige Missbräuche.

Die ‚Confessio Augustana‘ präsentiert im ersten Teil die zentralen Glaubensartikel; zur kirchlichen Einheit sollte der Konsens darin gehören und auch genügen. In den im zweiten Teil genannten kirchlichen Bräuchen könne Vielfalt hingenommen werden: Kommunion unter beiden Gestalten, Zölibat, Beichte, Klostersgelübde, Vollmacht der Bischöfe, ...:

„Das genügt (satis est) zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig (nec necesse est), dass überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden“ (CA 7).

Die Konstitutiva der Kirche werden zu dem, was die Einheit der Kirche erfordert: die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakra-

mente – dies aber ‚im reinen Verständnis‘ bzw. ‚dem göttlichen Wort gemäß‘, ‚pure et recte‘. Diese ergänzenden Adverbien sind unverzichtbar, weil darin das Heil, die Rechtfertigung vermittelt wird. Implizit sind so aber auch Persionen der Predigt und des Gottesdienstes denkbar, wenn sie nicht ‚pure et recte‘ geschehen.

Katholiken haben in dem, was die Kirche zur Kirche macht und darum auch zur Einheit notwendig ist und genügt, das ordinierte Amt vermisst und ein Defizit reformatorischer Ekklesiologie diagnostiziert. Doch zunächst: Nirgendwo zählt die ‚Confessio Augustana‘ das kirchliche Amt unter die nicht notwendigen, von Menschen gesetzten Traditionen; CA 5 nennt es vielmehr ‚von Gott eingesetzt‘, um zum rechtfertigenden Glauben zu finden, denn das Evangelium muss ja gepredigt und die Sakramente müssen gefeiert werden. „Nach göttlichem Recht besteht deshalb das bischöfliche Amt darin, das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben, Lehre zu (be)urteilen und die Lehre, die gegen das Evangelium ist, zu verwerfen und die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenkundig ist, aus der christlichen Gemeinde auszuschließen“ (CA 28). Nur: Die CA nennt das *iure divino* kirchliche Amt nicht im selben Atemzug wie das Evangelium und die Sakramente; doch ist es für die beiden konstitutiven kirchlichen Vollzüge eine notwendige Bedingung: Mir muss das Evangelium gepredigt und müssen die Sakramente gereicht werden, damit sie dann ihre Heilswirksamkeit in mir entfalten können.

Das kirchliche Amt ist ein normiertes, an das apostolische Zeugnis gebundenes; die katholischerseits so betonte Sukzession ist nicht zuerst eine formale, sondern inhaltlich bestimmte Kontinuität zum Ursprung. Darum kann und muss die CA sagen: „Wenn die Bischöfe etwas gegen das Evangelium lehren, festsetzen oder einrichten, haben wir Gottes Befehl, in einem solchen Fall nicht gehorsam zu sein“ (CA 28). Schwierig ist ‚nur‘ zu sagen, welche Instanz klärt, was dem Evangelium ent- und was ihm widerspricht. Luther nimmt das für sich in Anspruch, die römische Kirche auch; damit darf aber das Gespräch nicht beendet sein, und Glaubensfragen dürfen nicht als Machtfragen verhandelt werden. Eine formal ganz analoge Frage hatte sich im 15. Jahrhundert als Frage nach dem rechtmäßigen Papst gestellt. In Augsburg besteht Zeitdruck; die Türkensteuer muss beschlossen werden.

Luther stimmte dem Text Melanchthons zu: Er wisse nichts daran zu verbessern; das „würde sich auch nicht schicken, da ich so sanft und leise nicht treten kann“ (WA Br 5,519). Man mag sagen, Luther habe ‚Kreide gefressen‘; warum soll sich hier aber nicht die Einsicht in die bleibende Unangemessenheit jeden Zeugnisses gegenüber der bezeugten Erfahrung artikulieren, eine Einsicht, die erlaubt, Aussagen, auch dogmatische Aussagen

zu relativieren, sie in Relation zu setzen zu dem, was sie auszusagen beanspruchen, das aber nicht in abschließender Vollendung zu leisten vermögen?

- 1999 erlebte die „Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“ (GE), eine Verständigung über die ‚Lehre‘, d. h. über das Verständnis des Zeugnisses von Luthers Gotteserfahrung.¹²

Unterschiedliche Verständnisse hatten sich über Jahrhunderte auseinander entwickelt und vertieft und erschienen unvereinbar, so dass sie gegenseitige Verurteilungen legitimierten.¹³

Den Konsens ermöglichte die Einsicht, dass alles menschliche Denken und Sprechen endlich, geschichtlich, perspektivisch und damit notwendig offen ist auf neues, angemesseneres, darum auch korrigierendes Denken und Sprechen.

Schwierig wird eine Verständigung immer dort, wo nicht nur unterschiedlich gedacht und gesprochen wird, sondern dies auch in unterschiedlichen Kategorien geschieht. Ludwig Wittgenstein hat in seinem Konzept des ‚Sprachspiels‘ gezeigt, dass die Sprache ihre Bedeutungen primär der Pragmatik des Gebrauchs durch Menschen in deren Lebenssituationen verdankt. Jede sprachliche Äußerung verweist auf eine den Kommunikationsteilnehmern gemeinsame, vermittelte Welt: die dem Sprachspiel entsprechende ‚Lebensform‘, eine „Tiefengrammatik“ (Wittgenstein), die über Sinn und Unsinn entscheidet. Konfessionell geprägte Spiritualitäten, Ausdrucksformen des Glaubens, Mentalitäten, auch ‚Allergien‘, Traditionen und Bräuche stehen hinter theologischen Begrifflichkeiten und sind nicht zu unterschätzende hinderliche oder fördernde Faktoren aller Bemühungen um Konsens.

Weiter spielen philosophische Denkmöglichkeiten und -formen, in denen sich jede Theologie ausspricht, eine entscheidende Rolle. Für die mittelalterliche Theologie ist der Mensch eine Substanz mit spezifischen Vermögen, z. B. intellectus und voluntas, mit denen er Handlungen setzt, die ihm selbst gegenüber in seiner Substanz aber akzidentell bleiben. Luther

¹² Zum Werden der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ und ihres Textes: *Dorothea Wendebourg*: Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“: ZThK.B 10 (1998), 140–206; aus der Feder eines der Autoren: *Lothar Ulrich*: Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: *Bertram Stubenrauch* (Hg.): Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung (FS Wolfgang Beinert), Freiburg-Basel-Wien 1998, 185–224.

¹³ Vgl. die seit 1986 in Freiburg (Herder) und Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) erschienenen Studien „Lehrverurteilungen kirchentrennend?“

kann dagegen Menschsein nicht mehr als quasi neutrale Natur von seinem Vollzug unterscheiden; gerade dieser identifiziert als gottwidriger oder aber gerechtfertigter den Menschen. –

Oder: Scholastische Theologie beschreibt die Gnade als geschenkte ‚qualitas‘ im Menschen (Thomas, S.th. I–II, 110,2c) und damit ihre Wirkung, Luther dagegen als personale Beziehung *zwischen* Gott und Mensch, die in der Zuwendung Gottes gestiftet wird und schaut so auf ihren Grund. Thomas meint aber mit Gnade gerade nicht eine dem Menschen eigene Tugend, sondern „eine Art Zustand, der den eingegossenen Tugenden als deren Ausgangsgrund und Wurzel vorausliegt“ (S. th. I–II, 10,2 ad 3). Luther setzt dem Konzept der ‚qualitas‘ seines der ‚externa et aliena iustitia‘ entgegen.¹⁴ –

Oder: Die Rechtfertigung des sündigen Menschen kann in durchaus unterschiedlichen Kontexten zum Thema werden: bei Augustinus innerhalb der Gotteslehre, bei Thomas im Zusammenhang der Schöpfungslehre, bei Luther schließlich als Moment der Soteriologie. Das alles ist legitim, führt aber zwangsläufig zu je verschiedenen Aussagen, die im Wortlaut gar nicht übereinstimmen können, deren Angemessenheit an ihrem jeweiligen Kontext hängt, die aber in der Sache durchaus konsensfähig sein können, – natürlich nicht müssen; das wäre aber jeweils zu prüfen.

Unterschiedliche Formulierungen signalisieren nicht notwendig auch Differenzen im Verständnis der gemeinten Sache. – Ein Beispiel.¹⁵

Beim Streit um die Bezeichnung des Gerechtfertigten als ‚Sünder‘ geht es nicht nur um Worte, aber auch. Beide Positionen unterscheiden zwischen der Tatsünde (opus peccati/vere et proprie peccatum) und der Wurzelsünde. Dann ist es aber auch sinnvoll, wesentlich verschiedene Sachverhalte auch unterschiedlich zu benennen.

Man könnte den theologischen Streit um das ‚simul iustus et peccator‘ auch stellvertretend um den Begriff der ‚Gottwidrigkeit‘ führen. Während die Lutheraner formulieren: „Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde“ (GE 29), ist für die Katholiken diese Gottwidrigkeit ‚objektiv‘ gegeben (GE 30), wird von Gott aber nicht gehaßt (vgl. Präzisierungen 1; DH 1515). In der Beschreibung kommt Luther damit überein, wenn für ihn Sünde „nichts anderes (ist) als das, was nicht nach Gottes Gesetz ist“ (WA 8, 83). In der Bewertung bricht aber Luthers Beobachtung und Erfah-

¹⁴ Vgl. die noch immer unübertroffene Studie von *Otto Hermann Pesch*: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

¹⁵ Vgl. *Guido Bausenhardt*: *Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“*: *Catholica* 53 (1999), 122–141.

nung durch, dass solche Gottwidrigkeit keine neutral-ruhige Zuständigkeit bedeutet, sondern eine stets virulente bedrängende, gefährliche und die Existenz des Menschen gefährdende Macht, der er ausgeliefert ist, der er nur wachend und betend im Kampf zu begegnen vermag, damit er sich, sein Leben und seine Bestimmung nicht verfehlt. Solch prinzipielle Gottwidrigkeit ist für Luther weit gefährlicher, weil sie latente, grundsätzliche und permanente Opposition Gott gegenüber bedeutet. Darum ist sie für Luther die eigentliche Sünde. Doch Gegenstand göttlichen Zorns – das lutherische Pendant zum tridentinischen ‚hassen‘ – ist sie auch für den Reformator nicht mehr, wenn sie in der vergebenden, rechtfertigenden Gnade zur ‚beherrschten Sünde‘ (WA 8, 94-97) geworden ist.

Die beiden umstrittenen Themenkomplexe im Kontext der Rechtfertigungslehre – die *Wirkung* der rechtfertigenden Gnade im Menschen und des Menschen (un)mögliche *Mitwirkung* an diesem Geschehen – sind je geleitet von sehr legitimen Intentionen:

– Die *katholische Sorge* lässt sich als die beschreiben, die Effizienz des Heilshandelns Gottes im Rechtfertigungsgeschehen könnte nicht ernst genug genommen werden. Darum insistiert das Trienter Konzil auf der Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen (DH 1528; 1561) darauf, „daß die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist“ (GE 24). Die *lutherische Sorge* gilt der Vorstellung, Menschliches könnte vor Gott Bestand haben, seiner dauernden Gnade also nicht bedürfen, d. h. die Gnade ginge so in den Menschen über, dass sie zum verfügbaren Besitz des Menschen würde und nicht mehr die Gnade des gnädigen Gottes bliebe.

– Auch im zweiten Komplex, der (un)möglichen Mitwirkung, sind auf beiden Seiten bleibend gültige Anliegen wirksam, die sich in der Auseinandersetzung dann allerdings manchmal in schwer miteinander vereinbar Weise artikulieren. Die *katholische Sorge* geht dahin, der Mensch nehme seine Verantwortung, den Anspruch der Gnade nicht ernst, tue nicht das Seine und habe Gnade vor allem mit sich selbst als ‚billige Gnade‘ (Dietrich Bonhoeffer). Die *Sorge der Lutheraner* wendet sich mit Leidenschaft gegen die Vorstellung, der Mensch könnte aus eigener Initiative etwas beitragen zu seiner Rechtfertigung, sich irgendwie die Gnade verdienen, aufgrund irgendwelcher Verdienste gar einen Anspruch darauf anmelden. Doch verneinen auch sie nicht „sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird“ (GE 21).

Im Versuch, in der ‚GE‘ eine gemeinsame Sprache für eine umstrittene Sache zu finden, ist kein künstliches ‚ökumenisches Esperanto‘ konstruiert worden; vielmehr sollten in diese gemeinsame Sprache die unterschiedlichen Sprachtraditionen münden, in denen sich ja auch konfessionelle Iden-

titäten artikulieren. So scheint auch die behutsame und respektvolle Methode des „differenzierten Konsenses“ – der Begriff geht auf Harding Meyer zurück – angemessen, nach der in der ‚GE‘ thematisch jeweils zunächst der Konsens gemeinsam formuliert und dieser Konsens dann je aus lutherischer und katholischer (Sprach-)Tradition re-formuliert wird.¹⁶

Hier wird ernst gemacht mit der Einsicht, dass eine gemeinte Sache nicht alternativlos und erschöpfend in sprachlichen Formulierungen ausgesagt werden kann, dass sprachliche Unterschiede also nicht notwendig auch Differenzen in der darin angezielten Sache signalisieren, weil eine Pluralität in der Sprache als kulturell oder biographisch bedingte differenzierte Rezeptionen der Glaubenswahrheit begriffen werden kann.

„Es handelt sich um einen ‚in sich differenzierten Konsens‘, der im Blick auf die jeweils erörterte Lehrfrage stets zwei Konsensaussagen enthält:

- eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was in dieser Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, und
- eine gemeinsame Aussage darüber, dass und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig und legitim gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden oder Wesentlichen nicht in Frage stellen.“¹⁷

Die Wahrheitsfrage ist damit nicht nur nicht pragmatisch suspendiert, sondern strikt festgehalten, indem sie nicht vorschnell mit sprachlichen Formulierungen für beantwortet gehalten wird, sondern eine Antwort in der Entsprechung (Adäquation) von gemeintem Gehalt und sprachlicher Gestalt gesucht wird im Wissen darum, dass der Gehalt nirgendwo anders gegeben ist als in der Gestalt. Bekenntnisse und dogmatische Fest-Stellungen können eine exklusive und abgrenzende, dann trennende Wirkung – zu Recht – nur entfalten, wenn darin von einem je unvereinbaren Gott die Rede ist. Der eine Gott kann auf legitim unterschiedliche Weise erfahren, bezeugt und gedacht werden – und bleibt in all dem der ‚semper maior‘.

¹⁶ Vgl. *Harald Wagner* (Hg.): Einheit aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (QD 184), Freiburg–Basel–Wien 2000. *Eberhard Jüngel* spricht allerdings von einer ‚begrifflichen Mißgeburt‘ (Amica Exegesis einer römischen Note: ZThK.B 10 [1998], 252–279; 258).

¹⁷ *Harding Meyer*: Zur Gestalt ökumenischer Konsense: *Wolfgang Beinert* u. a. (Hg.), Unterwegs zum einen Glauben (FS Lothar Ulrich) (EthSt 74), Leipzig 1997, 621–630; 629. – Vgl. GE 5, 13, 14, bes. 40.

Legitim ist ein Schisma innerhalb der Christenheit nicht schon bei sekundären oder drittrangigen Fragen, sondern allein, wenn die beteiligten Parteien einen anderen Gott bekennen als den Gott Jesu von Nazareth, des Christus. Dann allerdings wäre eine solche Trennung auch geboten – um Gottes und der Menschen willen. Das ist aber nicht schon dann der Fall, wenn derselbe Gott auf andere, unterschiedliche Weise verehrt und bezeugt wird. Einseitigkeiten vorzuwerfen ist nur legitim, wenn diese verabsolutiert werden, nicht mehr offen sind für mögliche andere Seiten. Der Begrenztheit der Perspektiven kann nur entgehen, wer für sich einen unendlichen (göttlichen) Intellekt in Anspruch nimmt, der die Welt mit einem Blick (*uno contuitu*) umfasst.

Es gibt dogmatische Häresien, aber auch ethische, ästhetische und strukturelle, in denen der vermeintlich rechte Glaube seinen Ausdruck findet. Sie sind verkehrt, nicht weil sie neu oder anders sind, sondern wenn und weil sie nicht mehr transparent auf den Gott Jesu Christi sind, wenn und weil sie die gläubige Sicht auf ihn verdecken und so dem Glauben der Menschen im Weg stehen. Unstimmigkeiten, Unangemessenheiten sind unvermeidbar; dass gläubige Christen im Zeugnis ihrer Existenz hinter dem zurückbleiben, ist schmerzhaft, auch weil dann ‚die Herrlichkeit Christi nicht mehr auf dem Antlitz der Kirche widerscheint und die Menschen erleuchten kann‘, wie das die Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ ‚dringend wünscht‘ (Nr. 1). Mängel können aber auch schuldhaft sein: Arroganz, Besserwisserei, Überheblichkeit, Überlegenheit, gebildete Borniertheit, ... das genannte Amalgam ist beschämend, nicht ungeschehen zu machen, muss aber bedauert – und kann als Schuld bekannt werden.

Jede Begegnung mit Gott hat notwendig den Charakter der Umkehr. Nie kann eine Glaubenserfahrung genau meinen Vorstellungen von ihr entsprechen. Wo hier etwas genau passt, stimmt es nicht. Das Moment der Negation ist konstitutiv, wenn Gott nicht zur bloßen Projektion meiner Erwartungen und Lieblingsideen verniedlicht und verharmlost werden soll – und mir dann auch nichts zu sagen hätte. Paulus schreibt seinen Christenschwestern und -brüdern in Rom, sie sollten ‚sich nicht dieser Weltzeit angleichen, sondern sich umgestalten lassen durch ein neues Denken‘ (Röm 12,2). Diese Befreiung aus bestehender und wirksamer ‚Prägung‘ ist Wirkung einer neuen Prägung, der sich der Mensch als einer ihm widerfahrenden Umgestaltung zustimmend aussetzt; die sprachliche Form des Passiv zeigt an, dass Paulus hier an das Wirken Gottes denkt, dessen Wirkung in genau diesem ‚neuen Denken‘ liegt, wenn sich der Mensch das gefallen lässt.

Dieser Gott, der in seiner Gnade auf den Menschen sieht und ihm Ansehen verschafft, ihn zu einem neuen Menschen macht, so dass der sich sehen lassen kann – dieser Gott ist das Beste, was dem Menschen passieren kann, er ist uneingeschränkt zu loben, zu preisen, zu feiern: „Gott loben, das ist unser Amt“ (David Denicke [1603–1680] EG 288,5; GL 474,5) – unser gemeinsames Amt! Das Lob darf vielstimmig sein – unterschiedlich stimmig polyphon. Umkehr und Gotteslob – das können alle Christen, alle christlichen Kirchen, auch gemeinsam, auch 2017.

2017 – ein Jubiläum



Volker Leppin¹

Der Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Gerhard Ludwig Müller, hat jüngst prägnant „Anfragen an das Reformationsjubiläum 2017“ gestellt.² Zentral ist in diesem bedenkenswerten Beitrag wohl der Satz: „Von daher ist es für die katholische Seite schwierig, wenn im Zusammenhang mit 2017 von einem ‚Jubiläum‘ oder einer ‚Feier‘ die Rede ist. ‚Reformationsgedenken‘ scheint da die angemessenere Redeweise.“³ Es ist offenkundig, dass dieser Appell für die evangelischen Kirchen und wohl auch für eine breitere Öffentlichkeit kontraintuitiv ist: Das „Jubelfest“⁴ ist seit 1617 fest im protestantischen kulturellen Gedächtnis verankert, und die kulturelle Dominanz des Protestantismus besonders im 19. Jahrhundert hat diese Vorstellung auch mit einer nationalen Dimension versehen.⁵ So ist es unter pragmatischen Gesichtspunkten kaum zu erwarten, dass der Vorschlag einer entsprechenden Sprachregelung über den innerkatholischen Gebrauch hinaus Verwendung finden wird.

¹ Volker Leppin ist Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

² *Gerhard Ludwig Müller*: In gemeinsamer Verantwortung. Anfragen an das Reformationsjubiläum 2017, in: Berliner Theologische Zeitschrift 28 (2011), 120–126.

³ *Müller*, Verantwortung 121.

⁴ S. etwa Parasceve ad Solennitatem JUBILAEAM EVANGELICAM. Das ist: Christliche und aus Gottes Wort genommene Anleitung, wie das instehende Evangelische Jubelfest recht und nützlich solle begangen, insonderheit aber das vor hundert Jahren von dem Allerhöchsten durch Herrn D. Mart Luthern seligen angefangene und hernach glücklich vollbrachte Reformationswerck heilsamlich betrachtet werden. ... gestellet und in Druck verfertiget Durch *Matthiam Hoe von Hoeneegg* ..., Leipzig: Abraham Lamberg und Caspar Kloseman 1617; zu den Feierlichkeiten von 1617 und ihrer lutherischen Deutung insgesamt. *Hans-Jürgen Schönstädt*: Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617 (VIEG 88, Wiesbaden 1978).

Diese nüchterne Gewissheit sollte freilich die evangelische Seite nicht dazu (ver)führen, die geäußerten Bedenken nicht ernst zu nehmen, rühren sie doch an tiefgreifende Fragen, die Müller selbst benennt: Es gehe hierbei „letztlich um verschiedene Sichtweisen von Kirche, Amt und Eucharistie“⁶ – und damit, so mag man geneigt sein hinzuzufügen, um all die Probleme, die in der Ökumene Beschwer machen. Müllers Liste macht auch deutlich, dass die existierende Spaltung nicht eine ist, die der evangelischen Seite gleichgültig sein könnte: Über die fehlende Gemeinsamkeit im Herrenmahl vermag man von evangelischer Seite so wenig zu jubeln wie von römisch-katholischer Seite. Die Frage ist also gewiss nicht, ob die im 16. Jahrhundert entstandene Kirchenspaltung zu beklagen ist oder nicht. Das ist sie, und gerade von evangelischer Seite wurde ja auch immer wieder betont, wie schmerzlich es ist, dass die derzeitige Rechtspraxis es der römisch-katholischen Seite in einer konfessionsverbindenden Ehe nicht ermöglicht, gemeinsam mit ihrem/r Ehepartner(in) zum Mahl des Herrn zu gehen. Die dogmatischen Fragen werden da zu sehr existentiellen seelsorglichen Problemen, die nach einer Lösung schreien. Ob man nun meint, dass das hierfür grundlegende Ärgernis in der Reformation liegt oder in der römisch-katholischen Auslegung von Glaubenslehre und Kirchenrecht, mag dahin gestellt bleiben: Dass es sich um eine Form des Umgangs mit der Reformation und damit wenigstens indirekt auch um eine ihrer Folgen handelt, dürfte unstrittig sein.

Die Frage ist nun aber, welches Gewicht der Kirchenspaltung in der Bewertung des Ereignisses der Reformation insgesamt zukommt. Die Frage, ob etwas zu feiern ist oder seiner nur gedacht werden könne, zielt offenkundig auf die Zuordnung von positiven und negativen Anteilen in dem Vorgang, auf den man sich besinnt. Wo der Begriff des Jubiläums vermieden werden soll, steht die Reformation offenbar insgesamt unter einem negativen Signum. Woran aber kann und mag dies sich bemessen? Es liegt auf der Hand, dass die schmerzlichen Seiten verlorener Einheit evangelischer- und katholischerseits unterschiedlich gesehen und vor allem ekklesiologisch unterschiedlich bewertet werden. Dies zugestanden, wird man aber doch von evangelischer Seite fragen dürfen, ob das in katholischen Augen gegebene Gewicht der Trennung ausreicht, um anderes in den Schatten zu stellen. Blickt man auf die römisch-katholische Kirche von heute, so ist es unübersehbar, dass die ökumenischen Annäherungen dazu

⁵ S. *Volker Leppin*: 31. Oktober – Der symbolische Anfang der Reformation und die lutherische Festkultur, in: *Rolf Gröschner/Wolfgang Reinhard* (Hg.): *Tage der Revolution – Feste der Nation*, Tübingen 2010 (Politika 3), 55–72.

⁶ *Müller*, Verantwortung, 121.

geführt haben, dass die evangelische Seite in der Lage ist, manches frühere Urteil – wie etwa die Auffassung vom Papsttum als Antichrist – zu revidieren. Ja, die Entwicklungen seit dem 16. Jahrhundert haben es auch mit sich gebracht, dass die römisch-katholische Kirche in sich Anteile des Reformatorischen integriert hat.

Diese Einsicht, dass die Gegenüberstellungen des 16. Jahrhunderts an Schroffheit verloren und dass beide Partner sich geändert haben, sollte auch in der Feier von 2017 spürbar werden. Ein Weg hierzu kann es sein, eine deutlichere Unterscheidung von Intentionen und historisch bedingten Wirkungen der Reformation vorzunehmen, um so die Freiheit zu einer gemeinsamen Feier zu gewinnen, die nicht von dem Blick auf die Spaltung der Christenheit geprägt wäre, sondern durch den Blick auf die Intention auch die Hoffnung auf Neugewinnung einer Einheit am Tisch des Herrn mit sich brächte. Wenn es einem Kirchenhistoriker gestattet ist, dies zu sagen: Jene Vergangenheit, die im Wort „Gedächtnis“ betont wird, könnte in einem wirklichen Jubiläum durch eine neue Zukunftsoffenheit erweitert werden. Diese müsste sich freilich aus einer unverkrampften Sicht des historischen Geschehens speisen.

1. Einheit und Spaltung in der Reformation

Seit den Forschungen von Joseph Lortz⁷ und Erwin Iserloh⁸ ist es auch für die römisch-katholische Seite ganz unproblematisch, den Ausgangspunkt der Reformation positiv zu würdigen. Es gibt gute historische und theologische Gründe, an der Einschätzung von Lortz zu zweifeln, dass jenes Mittelalter, gegen das Luther sich wandte beziehungsweise das er in sich überwand, eigentlich nicht mehr katholisch gewesen sei. So zu reden, setzt einen überzeitlichen Begriff des Katholischen voraus, der historisch und theologisch fragwürdig ist. Vor allem aber wird das späte Mittelalter mit seiner Vielzahl polarer Spannungen hierdurch vereinseitigt – was dem seinerzeitigen Forschungsstand durchaus angemessen war, ja, im Rahmen eines gewaltigen Forschungsfortschritts durch die neue Würdigung der Reformation stand, heute aber differenzierter gesehen werden muss. Tatsächlich gibt es ein monolithisches Mittelalter, das unbedingt zu erhalten oder ebenso unbedingt zu überwinden gewesen wäre, so nicht. Vielmehr stellen

⁷ *Joseph Lortz*: Die Reformation in Deutschland, Freiburg 1939/40, mit zahlreichen späteren Auflagen.

⁸ *Erwin Iserloh*: Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525), in: HKG(J) 4, Freiburg u. a. 1967, 3–114.

sich das 14. und 15. Jahrhundert als Zeitphasen dar, in denen es ebenso Tendenzen zu einer Verinnerlichung des Glaubens wie zu seiner Veräußerlichung gab, in denen dem starken Bestreben nach zentraler Leitung der Kirche ebenso intensive Bemühungen um eine Dezentralisierung der Kirche und ihre Lenkung durch regionale Instanzen entgegenstanden, oder in denen die Betonung klerikaler Heilsvermittlung die eine Seite einer Wirklichkeit darstellte, in der zugleich immer mehr Laien Kompetenzen beanspruchten und erhielten.⁹

Nimmt man diese polare Struktur der spätmittelalterlichen Glaubensvorstellungen wahr, erweist sich, wie untauglich die klassischen Schemata eines mit dem Mittelalter brechenden Luther sind. Weder war er der einsame Heros, mit dem unerwartet das Neue, die Neuzeit gar begann,¹⁰ noch war er der Häretiker, der vom Katholizismus abfiel.¹¹ Sein Wirken lässt sich ebenso in Kontinuität zu bestimmten Strängen mittelalterlicher Frömmigkeit erklären, wie die Schärfe des Gegensatzes zu anderen ebenfalls mittelalterlichen Entwicklungen überdeutlich ist. So fand die vor allem in der Mystik zu fassende Betonung der Innerlichkeit im späten Mittelalter in Martin Luther einen Erben, der diese im Kloster der Augustinereremiten angeeignete Frömmigkeit grundlegend transformierte und aus ihr neue Potentiale gewann. Indem er den mystisch gefärbten Bußbegriff¹² mit dem spätmittelalterlichen Protest gegen die veräußerlichende Ablassfrömmigkeit verband, gab er dieser Kritik eine prinzipielle Wendung, die ihre Stoßkraft gewaltig erhöhte und eine Bewegung in Deutschland auslöste, die der Wittenberger Mönch in diesem Ausmaß nicht abgesehen hatte.

Die Grundsätzlichkeit dieses Protestes zeigt sich auch in dem Einsatz der Thesen gegen den Ablass: „Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte, als er sprach: ‚Tut Buße etc!‘ dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.“¹³ An Jesu Bußruf zu erinnern, heißt: auf das Evangelium hinzuweisen. Luther tat dies in einer Situation, in der er vermutlich noch keine

⁹ Zu diesem Deutungskonzept s. *Volker Leppin*: Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, Stuttgart/Leipzig 2008 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 140/4).

¹⁰ Prägend für dieses Verständnis nach wie vor: *Karl Holl*: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther, Tübingen 1948.

¹¹ *Heinrich Suso Denifle*: Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung, Mainz 1904–1906; *Hartmann Grisar*: Martin Luthers Leben und sein Werk, Freiburg i. Br. 1927.

¹² S. *Volker Leppin*: „*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: ARG 93 (2002), 7–25.

¹³ WA 1, 233, 10 f.

klare Vorstellung von einem ausgeprägten *Sola-Scriptura*-Prinzip besaß, da dieses erst durch die Leipziger Disputation 1519 geschärft wurde.¹⁴ Die Wendung zum Evangelium zielte mithin zunächst keineswegs gegen die Tradition, sondern sie erinnerte an die unhinterfragt verbindliche Grundlage jeden christlichen Glaubens. So grotesk es wäre, sich aus evangelischer Sicht den mittelalterlichen Glauben so vorzustellen, als hätte er sich ganz von seiner biblischen Grundlage gelöst, so deutlich dürfte es auch für römisch-katholische Augen sein, dass dieser Rückruf zum Evangelium den christlichen Glauben auf sein tiefstes Inneres verwies – und darauf, dass der Blick hierauf vielfach verloren gegangen war. Um die bei aller Differenzierung bleibende Wahrheit der Lortzschens und Iserlohschen Deutung aufzugreifen: Luther wandte sich mit dem Verweis auf das Evangelium gegen die Gestalten katholischen Glaubens, die ihre eigene Wurzel verloren hatten. Gerade in diesem Rückruf zum Zentrum des Glaubens war die Reformation in sich, wie Gottfried Seebaß pointiert formuliert hat, ein „ökumenisches Ereignis“.¹⁵ Dies wird gefeiert – die eingetretene Kirchenspaltung ist nicht der Gegenstand der Feier. Vor diesem Hintergrund möchte ich eine erste These formulieren:¹⁶

These 1: Sich auf die Reformation zu besinnen, heißt evangelisch: sich auf das Evangelium von Jesus Christus zu besinnen – und damit auf die gemeinsame Grundlage christlicher Verkündigung.

Freilich: Der Rückruf zum Evangelium wurde nicht im Sinne einer Reformation der ganzen Kirche gehört, im Gegenteil: Er wurde in einer Weise aufgegriffen, die den Blick auf das Gemeinsame verstellte und aus der Erinnerung an die gemeinsame Grundlage eine Kontroverse um die gültigen Autoritäten machte. So richtig es ist, dass schon Luther selbst in seinen Ablassthesen die Papstfrage in einer Weise angesprochen hatte, die den Raum für mancherlei Kritik öffnete,¹⁷ so sehr kann man es doch als besondere Tragik ansehen, dass diejenigen, die ihm nun im römischen Pro-

¹⁴ Volker Leppin: Martin Luther, Darmstadt 2010, 150 f.

¹⁵ Gottfried Seebaß: Die Reformation als ökumenisches Ereignis, in: EvTheol 59 (1999), 4–12.

¹⁶ Die Thesen habe ich (mit anderen Erläuterungen) erstmals veröffentlicht in: Der Blick auf die Reformation: konfessionell, postkonfessionell, ökumenisch?, in: Günter Frank/Albert Käuflein (Hg.): Ökumene heute, Freiburg u. a. 2010, 80–102, 98–102. Zudem habe ich sie auf dem Ökumenischen Kirchentag in München 2010 vorgetragen. Sie finden sich entsprechend auch in den dortigen Materialien.

¹⁷ Eine profilierte Deutung der Ablassthesen als schon reformatorischen Text hat jüngst Berndt Hamm: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, 90–114, vorgelegt.

zess gegenüberstanden, innerhalb der Skala spätmittelalterlicher Möglichkeiten eher diejenige einer starken, ja, überstrengen zentralen Lenkung der Kirche repräsentierten. Silvester Prierias, der das Gutachten zur Stützung

der Anklage im Lutherprozess vorzubereiten hatte, ist ein markantes Beispiel hierfür. Luthers Gegner witterten hinter dem Ablassprotest die Autoritätenfrage, und diese rückte zunehmend in das Zentrum der Debatten. Es würde den Kontext dieses Aufsatzes überschreiten, wollte man nun die gesamte Geschichte der Reformation darstellen.¹⁸ Die Faktoren, die sie vorantrieben, waren vielfältig. Beim heutigen Stand der Forschung wird man neben den im engeren Sinne religiösen Fragen auch die in der spätmittelalterlichen Verdichtung von Herrschaft wurzelnden Bemühungen der Territorialmächte um Eigenständigkeit in kirchlichen Belangen in Rechnung zu stellen haben. In theologischer Hinsicht wird man auf die Rechtfertigungslehre blicken, und, um verstehbar zu machen, wie aus Theologie Geschichte wurde, auf die Lehre vom allgemeinen Priestertum.¹⁹

Für ein Verständnis der konfessionellen Ausdifferenzierung ist von besonderer Bedeutung, dass sich über die Stellung zum Papsttum recht bald Differenzen entwickelten, die für das 16. Jahrhundert unüberwindbar erscheinen mussten.²⁰ Neben dem Beginn des römischen Prozesses gegen Luther und dem Verhör durch Kardinal Cajetan ist wohl die wichtigste Etappe auf diesem Weg die Leipziger Disputation,²¹ in deren Verlauf Eck Luther zu der Aussage brachte, dass nicht allein der Papst irren könne, sondern auch Konzilien. Das bedeutete, dass es keine kirchlichen Instanzen mehr geben konnte, die die rechte Auslegung christlicher Lehre gewährleisten. Konsequenterweise wurde wenig später in Wittenberg durch

¹⁸ S. den umfassenden, mit einem zum Teil – etwa im Blick auf Spanien – eigenwilligen Ansatz von *Diarmaid MacCulloch*: *Die Reformation 1490–1700*, München 2008, die ebenfalls umfangreiche, freilich deutsch und lutherisch verengte Darstellung von *Thomas Kaufmann*: *Geschichte der Reformation*, Frankfurt 2010, die abgewogene Darstellung von *Gottfried Seebaß*: *Geschichte des Christentums III: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung*, Stuttgart u. a. 2006, oder meine eigene knappere Darstellung: *Volker Leppin*: *Das Zeitalter der Reformation. Eine Welt im Übergang*, Darmstadt 2009 (/Stuttgart 2009).

¹⁹ S. *Volker Leppin*: *Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte in der Reformation*, in: *MdKI* 58 (2007), 103–107.

²⁰ *Thomas Kaufmann*: *Geschichte der Reformation*, 609, spricht von einer „Unwiderruflichkeit der Reformation“.

²¹ S. hierzu jetzt *Markus Hein/Armin Kohnle* (Hg.): *Die Leipziger Disputation 1519*, Leipzig 2010 (*Herbergen der Christenheit. Sonderbd.* 18).

²² S. *Jens-Martin Kruse*: *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522*, Mainz 2002, 227.

Phi-lipp Melanchthon ein klares Sola-Scriptura-Prinzip formuliert.²² Für Luther war es zu diesem Zeitpunkt ebenso konsequent, das Papsttum als Antichrist zu identifizieren.²³ Man wird wohl sagen können, dass sich damit schon 1519 abzeichnete, dass es die Ekklesiologie war, an der Gegensätze entstanden, die im Reformationsjahrhundert unversöhnlich wurden und blieben und für die erst im Zuge des ökumenischen Gesprächs der vergangenen Jahrzehnte neue Wege beschritten werden konnten, die die Möglichkeit einer Versöhnung nicht ausgeschlossen erscheinen lassen.

In der Reformationszeit war die Spaltung recht bald in die Wege geleitet: Mit der Bannandrohungsbulle wurde von päpstlicher Seite 1520 eine Trennmarke gesetzt, mit ihrer Verurteilung als „Bulle des Antichrist“ und der Verbrennung in Wittenberg²⁴ wurde die Verselbständigung der sich von der reformatorischen Botschaft und damit doch von der gemeinsamen christlichen Grundlage im Evangelium her neu konstituierenden Kirche gegenüber der unter dem Papst stehenden Kirche ratifiziert. Für den historischen und theologischen Rückblick hierauf ist es nicht unerheblich, dass in der Schriftlehre inzwischen ein hohes Maß an Verständigung erreicht werden konnte und auch im Blick auf das Papstamt alte Schärfen nicht in die Gegenwart übertragen werden. Das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ hat hierzu die wohl angemessenste Haltung festgehalten, dass jede Konfession gut daran tue, auf antichristliche Elemente in der eigenen Kirche und im eigenen Glauben zu achten.²⁵ Im Blick auf die noch im Prozess befindlichen Gespräche über Schrift und Tradition²⁶ ist hier nicht der Ort, ein Zwischenfazit zu ziehen – deutlich ist, dass auf evangelischer Seite die Aufklärung notwendigerweise zu einer Neubestimmung des Schriftprinzips geführt hat²⁷ und auf römisch-katholischer Seite die Einsicht

²³ S. Leppin, Luther, 147–150.

²⁴ Ebd., 168 f.

²⁵ Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986, 168, 23–25; vgl. zu den entsprechenden Debatten Volker Leppin: Der Antichrist: noch immer ein Thema im Dialog zwischen Luthertum und römischem Katholizismus, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.): Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge, Freiburg/Stuttgart 2011, 511–521.

²⁶ S. hierzu Wolfhart Pannenberg/Theo Schneider (Hg.): Verbindliches Zeugnis. 3 Bde., Freiburg/Göttingen 1992–1998.

²⁷ S. Jörg Lauster: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46).

²⁸ Vgl. die Deutung von „Dei Verbum“ durch Joseph Ratzinger, der von einem Zugleich eines katholischen *Sola scriptura* und eines *totum in traditione* spricht (LThK². Erg.Bd. 2, 524).

in die Schriftbindung der Tradition gewachsen ist.²⁸ Beide Entwicklungen und das auf ihnen aufbauende ökumenische Gespräch geben die Möglichkeit, das der Reformation zugrunde liegende gemeinsame Anliegen der Neubesinnung auf das Evangelium deutlicher als Gewinn nicht für die eine oder andere Seite, sondern für die ganze Christenheit zu würdigen. Die Belehrung durch das Evangelium ist für die Christen und Christinnen gleich welcher Konfession immer neu notwendig. Und die neue Orientierung am Evangelium muss früheren und anderen Formen des Christentums nicht bestreiten, ihrerseits auch – in anderer Weise – Orientierung durch das Evangelium gewonnen zu haben und zu gewinnen. Wenn es für Protestanten möglich ist, in den Neuaufbrüchen der Theologie im 20. Jahrhundert in Luther-Renaissance wie Dialektischer Theologie eine positive Neubesinnung auf das Evangelium zu sehen, ohne dass man damit alle Verdikte Karl Barths über die vorherige Liberale Theologie teilen muss, wird man hermeneutisch auch nach Möglichkeiten suchen können, die Grundlage der Reformation im Evangelium weniger exklusiv als inklusiv zu verstehen, nicht nur die Abgrenzung gegenüber „dem“ Mittelalter oder dem modernen Katholizismus zu suchen, sondern vor allem nach der Gemeinsamkeit zu fragen – insbesondere dann, wenn das seinerzeitige Gegenüber selbst durch Transformationen hindurchgegangen ist, die die seinerzeitigen Urteile und Verurteilungen neu bedenken lassen.

Die Reformation mitsamt der anschließenden Konfessionalisierung bedeutet nicht nur für die evangelischen Kirchen eine Erneuerung, auch wenn diese zunächst ins Auge fällt: Städtische wie territoriale Reformationsmaßnahmen durch engagierte Bürger und religiös bewegte Obrigkeiten brachten einen Ausbau der neuen Kirche mit sich, der ihr in einigen wichtigen Etappen eine neue feste Gestalt gab: Mit der Durchführung von Visitationen, die vor dem Speyerer Reichstag 1526 vorsichtig einsetzte, danach aber in Sachsen wie Hessen energisch betrieben wurde, begann die Ersetzung der bisherigen bischöflichen Jurisdiktion. Dass es lange dauerte, bis diese Schritte unwiderruflich wurden, zeigt das Ringen von CA 28 um die bischöfliche Jurisdiktion ebenso wie die „Bischofsexperimente“ der frühen vierziger Jahre.²⁹ Keiner dieser Schritte bremsste langfristig den Weg in eine schließlich durch die Bildung von Konsistorien unter landesherrlichem Kir-

²⁹ S. zu den Versuchen, in Naumburg und Merseburg mit Nikolaus von Amsdorf und Georg von Anhalt evangelische Bischöfe einzusetzen: *Achim Detmers/Ulla Jablonowski* (Hg.): 500 Jahre Georg III. Fürst und Christ in Anhalt, Köthen 2008; *Peter Gabriel*: Fürst Georg III. von Anhalt als evangelischer Bischof von Merseburg und Thüringen 1544–1548/50, Frankfurt a. M. 1997; *Irene Dingel* (Hg.): Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik, Leipzig 2008.

chenregiment verfestigte Kirche.³⁰ Diesem Prozess korrespondierten sowohl die Entwicklungen im calvinistischen Einflussgebiet wie auch der Selbstdefinitionsprozess in Trient, der bei aller betonten Kontinuität zum Mittelalter faktisch die römisch-katholische Konfessionskirche der Neuzeit als Kirche neben anderen begründete.³¹ Die vielen Spannungen, die im späten Mittelalter zu beobachten sind, haben sich nicht einsinnig auf diese und jene Konfession aufgeteilt, aber sie haben diesen Prozess der institutionellen Ausdifferenzierung mitgeprägt. Am deutlichsten ist dies darin zu sehen, dass auf römisch-katholischer Seite im Papsttum das Moment zentraler Kirchenleitung fort dauerte, während die evangelischen Kirchen dezentral organisiert wurden. Für die anderen Polaritäten müsste man den Prozess differenzierter beschreiben, etwa für die Innerlichkeit in Orden anders als für die ebenfalls an Innerlichkeit anknüpfenden Frömmigkeitsformen rationaler, predigtorientierter Frömmigkeit in den Städten. Die spätmittelalterlich greifbaren Polaritäten sind hier in je unterschiedlicher Weise in den neuen Konfessionen transformiert worden und haben eben diesen Vorgang mitgestaltet.

Daher lautet meine

These 2: Der Verlauf der Reformation hat dazu geführt, dass die Polaritäten, die die lateinische Kirche des Mittelalters prägten, sich in konfessionellen Teilkirchen institutionell verfestigt haben.

2. Spaltung als Hindernis und Chance

Mit der Entstehung der Konfessionen und den damit verbundenen gegenseitigen Ausschlüssen vom Herrenmahl ist jener Punkt erreicht, an dem beide Seiten mit den Folgen der Reformation nicht einfach zufrieden sein können. Es sind freilich unterschiedliche Ekklesiologien, die diesen Schmerz unterschiedlich scharf empfinden lassen. Für die römisch-katholische Seite ist es offenkundig, dass sich das Zerbrechen der Einheit insbesondere an der Amtsfrage festmacht. Dass das Dekret *Unitatis redintegratio* a. 22 auf evangelischer Seite einen *ordinis defectus* identifizierte und ihm und der Auslegung durch *Dominus Iesus* folgend den evangelischen Kirchen nur der Status kirchlicher Gemeinschaften (*communitates eccle-*

³⁰ S. zu diesem Prozess *Hans-Walter Krumwiede: Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel*, Göttingen 1967.

³¹ So jetzt auch in einer bewusst katholischen Deutung *Harm Kluiting: Luther und die Neuzeit*, Darmstadt 2011, 132.

³² LThK². Erg.bd. 2, 118; vgl. DH 5088 (*Dominus Iesus IV*).

siales) zugestanden wird,³² spricht eine deutliche Sprache. Die Bildung der Konfessionskirchen kann aus dieser Sicht nur bedeuten, dass ein Teil derer, die an Christus glauben, nur in defizienter Weise an kirchlicher Heilsvermittlung teilhat. Aus evangelischer Sicht besteht die Hoffnung, dass die weiteren ökumenischen Gespräche dazu führen werden, dass die römisch-katholische Seite sich zu einer positiveren Würdigung ihres Kircheseins durchringt. Dabei muss es der evangelischen Seite auch bewusst sein, dass die Erwartungen, die sie notwendigerweise an die römisch-katholische Seite richten muss, hoch sind, denn aus evangelischer Sicht kann der entscheidende Weg zur ökumenischen Verständigung nicht über eine Behebung des vermeintlichen *defectus ordinis* gehen. Auch wenn, allein schon angesichts der kirchlichen Lage der Kirchen in Skandinavien, für den deutschen Protestantismus die Integration in einen bestehenden Zusammenhang der Amtssukzession keineswegs ausgeschlossen ist und in manchen Fällen ja durch Beteiligung skandinavischer Bischöfe an Bischofseinführungen liturgisch ausgedrückt wurde, setzt eine geschwisterliche Ökumene mit der römisch-katholischen Seite eine gemeinsame Verständigung darüber voraus, dass die evangelischen Kirchen seit der Reformation einschließlich der Ordination von Männern wie Frauen im Vollsinne Kirche waren und sind. Zu erkennen, dass dieses Zugeständnis für die römisch-katholische Seite einige ekklesiologische Mühen mit sich bringt, fällt der evangelischen Seite auch wegen des eigenen weniger institutionell orientierten Kirchenverständnisses schwer, wie es in CA VII ausgedrückt ist:

„Dann dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden.“³³

Mit dieser berühmten Definition hat das Luthertum in seiner grundlegenden Bekenntnisschrift ein Kirchenverständnis formuliert, das ein hohes Maß an Offenheit für unterschiedliche Gestaltungen enthält. Auch wenn es ein Missverständnis wäre, aus ihm zu folgern, dass das kirchliche Amt nicht zu den notwendigen Merkmalen von Kirche gehörte, da es eben für Predigt und Sakramentenverwaltung nach CA V und XIV unabdingbar notwendig ist, gilt doch, dass es für die Ausgestaltung des Amtes viele unterschiedliche Möglichkeiten gibt. Allein schon die eben schon erwähnten Unterschiede zwischen skandinavischem und deutschem Luthertum sprechen hier Bände. Insofern ist das lutherische Kirchenverständnis von vor-

³³ BSLK 61,8–16.

neherein auf eine weitreichende Pluriformität ausgerichtet und kann mit einer Vielzahl von Kirchen und Konfessionen im Sinne einer in Predigt und Sakrament versöhnten Verschiedenheit bei unterschiedlichen Amtsverfassungen gut leben.

Zugleich aber ist es klar, dass im Blick auf das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche das, was für die Einheit genügt, offenkundig nicht erfüllt ist. Die rechte Verwaltung der Sakramente kann dann nicht erreicht sein, wenn am Tisch des Herrn die Christenheit getrennt und nicht vereint ist. Man würde von evangelischer Seite die Problematik der Multikonfessionalität unterschätzen, wenn man diesen offenkundigen Mangel nicht sähe und den damit verbundenen Schmerz – ganz unabhängig von der Frage, in welcher Konfession man den Grund für die Spaltung im Sakrament sucht – nicht ausdrückte. Angesichts des engen Zusammenhangs von Verkündigung und Sakramenten gerade für lutherisches Verständnis bedeutet dies auch, dass in dem grundlegenden Vorgang der Reformation, der Verkündigung des Evangeliums, die Klärung über die Reinheit der Verkündigung nicht in der Weise erreicht ist, die zur Einheit der Kirche nötig wäre. Dies gilt unbeschadet des in vielen Fragen, auch der Rechtfertigungslehre, erreichten Lehrkonsenses und erinnert daran, dass dieser unvollständig ist, wenn er keine Verwirklichung im Leben der Kirche erfährt. Wenn dies richtig ist, bedeutet es, dass das Grundanliegen der Reformation, das Evangelium zu verkünden, das doch der Christenheit gemeinsam sei und daher Einheit in ihr hätte bewirken müssen,³⁴ in einer Weise verwirklicht ist, die eine nicht gewollte und im Nachhinein auch in dieser Form nicht zu bejahende Spaltung mit sich gebracht hat. Insofern gilt auch aus evangelischer Sicht:

These 3: Die Existenz mehrerer Konfessionskirchen nebeneinander bedeutet, dass es der westlichen Christenheit nicht gelingt, die Botschaft Jesu Christi der Welt einmütig zu verkünden.

Der Ausdruck von Schmerz ist freilich nur das eine. Mag es für die evangelische Seite notwendig sein, sich daran erinnern zu lassen, dass Pluralität von Konfessionen ihre Grenzen jedenfalls dort hat, wo die Christenheit ihre Einheit in Verkündigung und Sakrament verliert, so gehört es zu den notwendigen Lernprozessen aller Konfessionskirchen der Moderne, das Faktum der Pluralität nicht allein unter negativen Vorzeichen zu sehen und zu verstehen, sondern auch als eine Chance zu begreifen: Wo die Einheit verloren gegangen ist, kann die jeweils andere Konfessionskirche ein Ansporn sein, auf das zu verweisen, was der eigenen Konfession noch fehlt. Dass ein trotziges Beharren auf dem eigenen Wahrheitsanspruch der

³⁴ S. Seebaß, Ökumenisches Ereignis.

pluralen Lage der modernen Christenheit kaum gerecht wird, kann allein schon durch einen sehr einfachen Gedankengang deutlich werden: Die Existenz einer anderen, im Abendmahl nicht vereinten Konfessionskirche belegt, dass es der eigenen Konfession nicht gelungen ist, das für wahr erachtete Evangelium Christi so werbend und unverfälscht zu verkündigen, dass alle Gutwilligen sich ihm vollen Herzens anzuschließen vermochten. Man wird aber wohl noch hierüber hinausgehen können und müssen: Möglicherweise sind in der je anderen Konfession auch *particulae veri* zu erkennen, die in der Lage sind, das eigene Verständnis des Christentums in Frage zu stellen und zu erweitern. Diese Möglichkeit einzuräumen ist erkenntnistheoretisch eine Folge aus der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit, theologisch entspricht es der Demut im Angesicht der Wahrheit des Evangeliums, das immer dem Risiko ausgesetzt ist, durch Menschen missverstanden und verzerrt zu werden. Diese epistemologische und theologische Offenheit ist die Grundvoraussetzung gelingender Ökumene. Die Einsicht in die Begrenztheit der Konfessionskirchen ist damit auch ein Hinweis auf einen Weg, der mit Jesus Christus begann, mit der Reformation einen neuen deutlichen Impuls erfuhr und weitergeht, solange die Christenheit als das wandernde Gottesvolk auf Erden nach dem Hebräerbrief existiert. In diesem Sinne gilt

These 4: Die Begrenztheit der durch die Reformation entstandenen Teilkirchen verweist auf die Aufgabe, durch gemeinsames Lernen in der Erkenntnis des Evangeliums voranzuschreiten.

3. Das Reformationsjubiläum als Feier in ökumenischem Horizont

Das bedeutet für das Jubiläum 2017 auch, dass es von evangelischer Seite nicht allein als Selbstbestätigung, schon gar nicht als unhinterfragte Affirmation der eigenen partikularen Existenz gefeiert werden kann – mit Luther gesprochen, wäre eine solche Haltung in der Gefahr, die Gewissheit in Christus in eine falsche Sicherheit, eine *securitas*, zu verkehren. Ein angemessenes Fest wird den eigenen Schwächen und Grenzen Raum geben und damit auch Gehör für die andere Seite öffnen. Damit wird aus dem Jubiläum kein bloßes Gedächtnis, weil die gemeinchristliche Grundlage, das Evangelium, im Mittelpunkt steht und einen guten Grund zum Jubel abgibt. Aber es werden im Modus ökumenischer Lernbereitschaft die nicht angestrebten Folgen der Reformation in die Feier integriert und in einen übergreifenden Sinnhorizont eingeordnet. In dieser Lernbereitschaft, die zunächst dem ökumenischen Partner, dann aber vor allem dem gemeinsamen verbindlichen Zeugnis des Evangeliums gilt, stehen sich die Konfes-

sionen nicht gegenüber, sondern sie sind darin vereint. So wenig eine sichtbare Gemeinschaft in der Sakramentenspendung erreicht ist, so sehr verbindet doch die Suche nach dem Evangelium. Denn die Klärung, was das Evangelium ist, ist die elementare Voraussetzung, den Verkündigungsauftrag zu erfüllen, den Jesus Christus seiner Kirche gegeben hat (Mt 28,18-20). Er gilt vor allen Konfessionen und ungeachtet ihrer Differenzen, Kirche kann ohne diese Verkündigung des Evangeliums nicht sein – so trifft die Erinnerung an die Neubesinnung auf das Evangelium den innersten Kern von Kirche und kann unabhängig von jeglicher Konfession diesen einen grundlegenden Auftrag neu aktuell machen.

These 5: Die Besinnung auf die Reformation kann so einen Anlass für gemeinsame Bemühungen, das Evangelium zu verkünden, bieten.

Hier sollte man auch den Ort und die Zeit nicht unterschätzen, die das Jubiläum prägen: Wer 2017 in Wittenberg feiert, begibt sich in einen Landstrich, der durch die Geschichte des 20. Jahrhunderts weitgehend entkirchlicht ist und dringlich nicht konfessionelle Streitigkeiten, sondern eine Neubesinnung auf das Evangelium braucht. Evangelischerseits Grenz-zäune um das eigene Evangelium hochzuziehen oder katholischerseits die Gemeinsamkeit des Evangeliums hinter den konfessionellen Differenzen verschwinden zu lassen, hieße, diese gemeinchristliche Gelegenheit zu übersehen. Die Herausforderungen der entchristlichten Gegenwart und das Uranliegen der Reformation verbinden sich zu der einen und herausragenden Aufgabe der Evangeliumsverkündigung. Es ist naheliegend, dass von evangelischer Seite bei der Feier 2017 die Anteile der eigenen, in fünfhundert Jahren gewachsenen Identität eine große Rolle spielen werden, und es ist ebenso offenkundig, dass von römisch-katholischer Seite benannt werden muss und wird, was als Verlust durch die Reformation gesehen wird. Wer es versteht, in Feiern und Jubiläen auch schmerzliche Aspekte zu integrieren, wird damit leben und umgehen können, wird im Jubel auch dem Bedenken Raum geben. Aber beides sollte den Blick dafür nicht verstellen, dass jede Konfession im Dienst des Evangeliums steht und ein solches Jubiläum dann zugleich der eigenen Sache wie dem ökumenischen Anliegen gerecht wird, wenn es sich auf das Evangelium selbst bezieht. Darin liegt die elementare Gemeinsamkeit des Jubiläums 2017. So wenig sie von evangelischer Seite monopolisiert werden kann, so sehr kann sie von katholischer Seite geteilt werden. So verstanden, wird das Reformationsjubiläum nicht eine weitere Etappe, rückblickend konfessionelle Differenzen festzuzurren, sondern vorausschauend christliche Gemeinsamkeit zu entwickeln und zu entfalten.

These 6: Im beginnenden 21. Jahrhundert kann ein Reformations-

Die Politische Theologie des Gedenkens

Ein Blick aus dem
globalen Süden auf
das Reformationsjubiläum 2017



Kenneth Mtata¹

Da sprach er: Darum gleicht jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt. (Mt 13, 52)

Martin Luthers heroische Tat des – möglicherweise historisch-faktischen – Anschlags von 95 Thesen am 31. Oktober 1517 an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg, um seine Dozenten-Kollegen zu einer akademischen Disputation herauszufordern, könnte als Bezugspunkt dienen, von dem aus man das 500-jährige Reformationsjubiläum in den Blick nimmt. Eine solche Perspektive würde dann insbesondere den persönlichen Mut Luthers bzw. seiner Anhänger in der Gelehrtenschaft herausstellen. Und eine solche Würdigung von individuellen Leistungen samt der politischen Unterstützung, die damit einherging, würde auch den Kontext der Gesamtentwicklung, wie zum Beispiel die Entwicklung der Drucktechnik, bedenken, die eine solche Umwälzung erst möglich machte. Dies alles wäre ferner in den Kontext der gegenwärtigen Globalisierung zu stellen, in der Persönlichkeiten in der Art Martin Luthers in ihren verschiedenen Netzwerken ein Führungsvorbild sein könnten, um unsere Gesellschaften zu verändern, die vor Herausforderungen stehen, die denen des 16. Jahrhunderts vergleichbar sind. Denn nicht nur die theologische Kreativität Luthers allein, sondern auch die Gesetzesreformen durch die politischen Machthaber, die Luther unterstützten, waren es, die zum Erfolg der Reformation beitrugen.²

¹ Pfarrer Dr. Kenneth Mtata ist Studienreferent für Theologie und Kirche in der Abteilung für Theologie und Studien (ATS) des Lutherischen Weltbundes. Die in diesem Aufsatz geäußerten Ansichten sind persönlicher Natur und stellen nicht die offiziellen Positionen irgendeiner Organisation dar.

Allerdings möchte ich bei meinen Betrachtungen zum anstehenden 500-jährigen Reformationsjubiläum ein anderes Vorgehen wählen. Während die Person Luther, das ihn unterstützende Netzwerk von Gelehrten wie z. B. Melanchthon, die politische Unterstützung durch die deutschen Fürsten zusammen eine Art Modell für die zu bildenden Bündnisse zwischen Kirche, Intellektuellen und Politikern in unserer gegenwärtigen Welt abgeben könnten, um einen weitreichenden Wandel der Gesellschaft anzustoßen, sehe ich das Jubiläum 2017 mehr als eine Gelegenheit, um über die Dynamik der Reformation selbst als eines Phänomens des Wandels nachzudenken, den wir in vielen Bereichen unserer globalisierten Welt so dringend benötigen. Die Bewegkräfte der Reformation werden hier als potentielle Stimuli für soziale Veränderungen heute betrachtet, durch eine spezifische Verbindung von „Neuem“ und „Altem“, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes. Luthers Exkommunikation 1520 durch Papst Leo X. war in dieser Sicht die unabwendbare Reaktion auf einen Willen zum „Neuen“ auf der Basis einer aufrichtigen Rückkehr zum „Alten“. Auf diese Spannung zwischen Alt und Neu in der Reformation bezieht sich Margot Käßmann, wenn sie sagt: „Ich bin davon überzeugt, dass die lutherische Theologie auf die Herausforderungen der globalisierten Welt vorbereitet ist. Wir werden den Ausgleich suchen müssen zwischen der Reform der Kirche der Reformation (*ecclesia reformata semper reformanda*) und dem *Erhalt* der Tradition in theologischem Denken und in liturgischer Praxis“ (Hervorheb. v. A.).³

Die Reformation wurde als solche erst im Nachhinein erkannt, als sie bereits geschehen war. Als sie noch im Gange war, hatte niemand eine klare Vorstellung davon, wie sich die Dinge, selbst in naher Zukunft, entwickeln würden. Phänomenologisch gehört sie in die Kategorie „sozialer Wandel“ wie andere große Bewegungen auch, aber es handelte sich natürlich um eine besondere Form des sozialen Wandels, der im Bereich der Religion begann, aber schnell gesellschaftspolitische und wirtschaftliche Auswirkungen hatte. In gewissem Sinne ist diese Unterscheidung jedoch anachronistisch, da die Trennung von Religion von anderen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Phänomenen zum Teil selbst eine Folge der Reformation ist, insbesondere aufgrund Luthers Lehre von den „Zwei Reichen“ und auch von den „Drei Ständen“. Luthers Welt war eine religiöse

² John Witte, Jr.: Land Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation, Cambridge 2002, 4.

³ Vortrag auf der Konsultation lutherischer Theologen weltweit „Theologie im Leben lutherischer Kirchen – Perspektiven und Wege zur Verwandlung der Kirchen heute“, die vom LWB organisiert wurde und vom 25. bis 31. März 2009 in Augsburg stattfand.

Welt, die von Gottheiten und Teufeln bewohnt war, die auf das Leben und Wohlbefinden der Menschen Einfluss hatten. Das war eine Situation, die man mit der vergleichen kann, in der sich viele Lutheraner in Afrika, Asien und Teilen Lateinamerikas heute befinden. Was die Lutherzeit und die Gebiete, in denen heute das Luthertum wächst, gemeinsam haben, ist der Kontext von *Veränderung*, und das ist etwas, was näher untersucht werden sollte. Die lutherischen Kirchen, die Kirchen der Reformation und ihre ökumenischen Partner feiern 500 Jahre Reformation. Dabei sind weitere Überlegungen notwendig über den gegenwärtigen Kontext des raschen Wandels, um die Rolle der Kirchen dabei richtig einschätzen zu können.

Wenn man das Hauptaugenmerk auf Veränderung legt, erkennt man die besonderen Verhältnisbestimmungen im Übergang vom Alten zum Neuen. Charakteristisch für die Reformation, wie für jeden sozialen Wandel, ist die besondere Perspektive unter der das Neue wie das Alte betrachtet wird. Bei jedem sozialen Wandel geht es um das Verhältnis von „Neuem“ und „Altem“. Auch die Reformation brachte keine vollständige Trennung zwischen dem Alten und dem Neuen, sondern fand eine besondere Weise, um das Alte mit dem Neuen in Beziehung zu setzen und so soziale Veränderung zu bewerkstelligen. In diesem Aufsatz betrachte ich einige dieser Elemente der Reformation, die das Alte mit dem Neuen auf eine spezifische Weise in Beziehung brachten und eine Anregung für das Reformationsjubiläum 2017 sein könnten.

Das Alte und das Neue – sozio-ökonomisch

Das Zeitalter Luthers war eine Zeit des Wandels im Hinblick auf Raum und Identität. Während Deutschland und der Rest der christlichen Welt jeweils unter der Herrschaft regionaler Mächte standen, hatte die römische Kirche direkten und indirekten Einfluss in allen Bereichen der christlichen Welt, nicht nur religiös, sondern auch politisch und ökonomisch. Es lässt sich aufzeigen, dass die Reformation in der einen oder anderen Weise der Ausdruck einer unstrukturierten Auseinandersetzung zwischen der Zentralisation in Rom und den örtlichen Kirchen im übrigen Europa war. Durch seine Konfrontation mit der römischen Kirche, insbesondere in Worms 1521, war Luther weithin bekannt geworden, „eine öffentliche Figur, die ein weites Publikum in ganz Europa und besonders in Deutschland faszinierte“.⁴ Die vorangegangenen Begegnungen mit Rom hatten hauptsäch-

⁴ Kenneth G. Appold: *The Reformation. A Brief History*, Chichester 2011, 81.

lich auf der theologischen Ebene stattgefunden, bei denen Luther mit Gesandten des Papstes disputieren musste, und das war für die gewöhnlichen Mitglieder der Kirche nicht so sehr von Belang. Erst als Luthers Gedanken offen politisch wirksam wurden, begannen die deutschen Fürsten auf ihn aufmerksam zu werden und ihr politisches Potential zu sehen.

Das Infragestellen der zentralen kirchlichen Macht in Rom kam den „schon lange gehegten Bestrebungen vieler europäischer Herrscher“ entgegen. Es ist jedoch nicht ganz klar, ob Luthers Schrift von 1520, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, ein strategischer Schachzug war, um den Nationalgeist aufzurütteln oder einfach nur ein integraler Bestandteil seiner theologischen Entdeckungen, der sich hier Ausdruck verschaffte. Für unsere Überlegungen macht dies allerdings keinen großen Unterschied. Wichtig ist, dass die neuen theologischen Ideen auf regionaler Ebene verschiedene Ebenen des „Selbstinteresses“ ansprachen und zwar in einem Ausmaß wie es vorher nicht geschehen war. Während z. B. der König von Frankreich eine relativ große regionale Autonomie hatte aufgrund des Konkordats von Bologna 1516, war die Lage im übrigen Europa anders, darum die Resonanz auf solche Aufrufe zur Unabhängigkeit.

Im Verbund mit dem Streben nach lokaler politischer Autonomie, d. h. der Dezentralisation der politischen Macht, stand das Streben nach Dezentralisation der wirtschaftlichen Macht. In seiner Schrift von 1520 *An den christlichen Adel deutscher Nation* prangerte Luther die wirtschaftliche Ausbeutung des deutschen Volkes durch den Papst in Rom an. Und in erster Linie war ja Luthers (angenommener) Anschlag der 95 Thesen – es gab natürlich noch weitere Gründe – durch die Korruption der Kirche verursacht. Den Höhepunkt dieser Korruption bildete das Bestreben Papst Leo X. durch Geldsammlungen den Bau des Petersdoms im Rom zu finanzieren. Aufgrund der Praxis des Ablasses glaubten die gewöhnlichen Kirchenmitglieder, dass „mit der Zahlung einer bestimmten Geldsumme, bestimmte geistliche Vergünstigungen, einschließlich der Vergebung der Sünden, durch den Käufer erworben werden könnten“.⁵

Allerdings sollte man sich vor einer allzu einfachen Sicht hüten, die alle Korruption im Zentrum Roms sieht, während der heilige Protest in den Randgebieten Europas stattfindet. Denn selbst in Martin Luthers Heimat gab es Personen, für die die römische Korruption eine Gelegenheit bot, sich selbst zu bereichern. Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Magdeburg und danach auch Erzbischof von Mainz, versuchte von den wirtschaftlichen Möglichkeiten zu profitieren, die der große Erfolg des Ablass-

⁵ Thomas M. Lindsay: *Luther and the German Reformation*, London 1900, 53.

handels bei der leichtgläubigen Bevölkerung bot. Außer für seinen Sinn für die schönen Künste war er auch bekannt dafür, dass er seine soziale Stellung mit Korruption erreicht hatte und darauf hoffte, seinen zweiten Erzbischofssitz durch Bestechung zu erlangen.⁶ Dieser verschwenderische Lebenswandel führte ihn in eine immer größere Verschuldung.

Die Erkenntnis der regionalen politischen und religiösen Führer, dass ihre Länder ausgebeutet wurden, um Rom zu bereichern, brachte sie in eine gemeinsame Frontstellung gegen Rom. Erschwerend kam hinzu, dass die Ablasshändler, die für den Vertrieb sorgten, sich ebenfalls bereicherten, etwa so wie die Zöllner in den synoptischen Evangelien. Mit Hilfe des von ihm beauftragten Dominikaners Johann Tetzel steigerte Erzbischof Albrecht von Brandenburg den Verkaufswert der Ablassbriefe, indem er suggerierte, dass diejenigen, die solche Ablassbriefe von ihm kauften, dadurch „vollständige Vergebung der Sünde, Teilhabe an der Gnade Gottes und Erlass des Fegefeuers“ erlangen würden.⁷ Ähnliche Versprechen galten sogar – für einen entsprechenden Preis – für verstorbene Angehörige. Johann Tetzel war bekannt dafür, die Wirkung des Ablasses spektakulär herauszustellen. Er warb mit Worten wie: „Wenn jemand die Jungfrau Maria geschändet hätte, würde ihm mein Ablass helfen“ und „Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer springt.“⁸ In seinen 95 Thesen griff Luther diese Praxis an, die einfach nur den Aberglauben und die Ängste der einfachen Leute ausnutzte. Luther kritisierte aber nicht nur die politischen und wirtschaftlichen Motive des Ablasshandels, sondern auch die theologischen Ursachen einer solchen Verirrung, und definierte damit die Grenzlinien des „religiösen Feldes“ neu.⁹

Das Alte und das Neue – theologisch

Als Luther zum Reichstag zu Augsburg zitiert wurde, um vor dem Kardinallegaten Thomas Cajetan auf die Anschuldigungen zu antworten, die durch Erzbischof Albrecht von Brandenburg gegen ihn in Rom erhoben

⁶ A. a. O., 55.

⁷ A. a. O., 55.

⁸ A. a. O., 56.

⁹ Ich verwende hier den Begriff „Feld“ im Sinne von Pierre Bourdieu, als Bezeichnung für den Bereich menschlicher Interaktion. In diesem „Feld“ konkurrieren die Menschen miteinander, indem sie ihr ökonomisches, kulturelles und symbolisches Kapital einsetzen, wobei die Person mit dem „höheren Kapital“ das Spiel gewinnt. Siehe auch *Pierre Bourdieu: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1979.

worden waren, glaubte Luther an eine Gelegenheit für eine akademische Disputation, während Rom dies als den richtigen Moment sah, Luther den Weg zurück zur rechten Lehre der Kirche zu zeigen, die er gehorsam zu empfangen habe.¹⁰ Luthers Zurückweisung der Forderung Cajetans, sich der Lehrautorität des Papstes zu unterwerfen – verbunden mit dem Appell an ein einzuberufendes Konzil –, vor allem aber die Berufung auf das Evangelium als entscheidendes Kriterium von Theologie und Kirche, wurde als etwas Neues empfunden, denn das stellte nicht nur den politischen und ökonomischen Status quo in Frage, sondern warf auch die Frage nach der theologischen Autorität der Kirche auf. In seiner Schrift von 1520 *An den christlichen Adel deutscher Nation* berief sich Luther auf die Autorität der Heiligen Schrift, der man sich mehr unterwerfen müsse als der Lehrautorität des Papstes. Er wiederholte diese Auffassung in der im gleichen Jahr erschienenen Schrift *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*. Und in seiner Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, ebenfalls 1520, bezeichnete er die wahre christliche Freiheit als etwas, das aus der Rechtfertigung durch den Glauben komme und nicht aus der Hoffnung, etwas zu erlangen durch die Einhaltung strenger religiöser Vorschriften.¹¹ Diese besondere Betonung der hohen Autorität der Heiligen Schrift bedeutete jedoch nicht, dass Luther die Überlieferung der Kirche zurückwies. Für Luther und die lutherischen Kirchen nach ihm blieb die ökumenische Überlieferung der Kirche ein wichtiger Faktor zum Verständnis der Schrift.

Luthers neue Sicht von kirchlicher Autorität gab der Theologie richtungweisende Impulse. Einer davon war die „Zwei-Reiche-Lehre“, die Luther zwischen 1520 und 1530 formulierte, und in der er zwischen Gottes zweifacher Herrschaft in den zwei sich überschneidenden Bereichen des geistlichen Reiches und des weltlichen Reiches, in denen die Menschen vor Gott leben, unterschied. Im geistlichen Reich leben die Menschen unter Gottes gnädiger Einladung zur Vergebung und Versöhnung. In diesem Reich sind alle eingeladen zu der guten Nachricht von Gottes Liebe und der umsonst gewährten Gabe eines Lebens in Vergebung in Jesus Christus. Diese Einladung geschieht angesichts der Erfahrung der Verderbtheit der Welt, in der menschliches Miteinander durch Selbstsucht und Egoismus bestimmt ist. Die erwartete Antwort auf diese offene Einladung ist der Glaube bzw. eine vertrauensvolle Annahme dieser Einladung.

¹⁰ Thomas D. McGonigle/James F. Quigley: *A History of the Christian Tradition. From the Reformation to the Present*, Mahwah 1996, 3.

¹¹ A. a. O.

Auf der anderen Seite, im Reich der „Welt“ regiert Gott durch das Gesetz und die menschliche Ratio. Alle Menschen, auch jene, denen ihre Sünden vergeben wurden, leben in diesem Reich der Welt. Deshalb nutzen Menschen ihre rationalen Fähigkeiten, um aktiv an der Schaffung einer Ordnung in der Welt mitzuwirken, die die Macht der Selbstsucht eindämmt. Aber dieses menschliche Mitwirken geschieht nicht unabhängig und außerhalb göttlicher Leitung, denn die Welt bleibt unter Gottes Herrschaft trotz der Freiheit, die den Menschen als seinen Statthaltern gegeben ist. Vielmehr sind der menschliche Verstand und der Geist Gaben Gottes, die es den Menschen erlauben sollen, die Verwicklungen des Lebens auf Erden zu „durchschauen“ und zu „lösen“, auf eine Weise, die Gott gemäß ist.

Es gibt eine wohlbekanntete Tendenz in und außerhalb des Luthertums, die Lehre von den Zwei Reichen so zu verstehen, dass sie Christen von sozialem Engagement entbinde, besonders wenn es um klare Stellungnahmen zu politischen und ökonomischen Fragen geht. Diese Sicht zeigt sich z. B. sehr deutlich in der Rede von Sir Edward Twining, dem britischen Gouverneur von Tanganyika, die er zur Eröffnung der ersten All-Africa Lutheran Conference in Marangu (12.–22. November 1955) hielt:

Wo immer die Lutherische Kirche sich etabliert hat, hat sie es als ihre hohe Verpflichtung empfunden, die Lehren ihres Gründers Martin Luther zu bezeugen. Die erste dieser Lehren ist die von der Rechtfertigung durch den Glauben. Gute Werke bewirken in sich nicht die Erlösung und sind nur ein Zeichen für den rechten Glauben, aus dem sie folgen. Die zweite Lehre ist die vom Priestertum aller Gläubigen, denen Gerechtigkeit zugerechnet wird durch den Glauben an Jesus Christus. Diese beiden Lehren hat Luther zuerst in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ dargelegt. Luthers Theologie steht in Beziehung zu seinen politischen Vorstellungen. Er lehrte ..., „dass das geistliche Reich der Kirche unabänderbar von dem zeitlichen Reich des Staates getrennt ist, dass aber beide von Gott abhängen“.¹²

Twining führte weiter aus, dass es in der Verantwortung des Staates liege, die „Freiheit der Religionsausübung und des Glaubens“ zu gewährleisten. Er betonte die Bedeutung von Erziehung und Bildung durch die Mission, denn es bestehe eine wirkliche Notwendigkeit, für „geistliches und religiöses Hintergrundwissen“. Er hob auch die Bedeutung einer Zusammenarbeit zwischen der „Mission und der Regierung“ hervor und bat am Ende seiner Rede in einem Gebet um Gottes Segen für das „Werk sowohl der Mission als auch der Regierung“. Edward Twining gab diese Lektion in Sachen Luther, während er zugleich an der Spitze der britischen Ko-

¹² All Africa Lutheran Conference report, Marangu 1956, 14.

lonialverwaltung stand. In allem, was er sagte, betonte er die hervorragende Zusammenarbeit zwischen der Mission und der Kolonialregierung und ließ es sich angelegen sein, an die luthersche Lehre von den Zwei Reichen zu erinnern, um den Status quo der britischen Herrschaft über die afrikanische Bevölkerung zu rechtfertigen. Viele ähnliche Beispiele einer solchen Haltung aus der Vergangenheit aber auch aus der Gegenwart könnte man hier noch anführen.

Die Frage an das Jahr 2017 ist jedoch, wie die vorwärtsweisenden reformatorischen Erkenntnisse der Vergangenheit wirksam gemacht und entfaltet werden können zur Unterstützung von Kräften, die die Gesellschaft heute verändern. Das ist umso notwendiger, wenn wir bedenken, welchen regionalen und globalen Problemen wir heute gegenüberstehen, von denen die meisten ihre Ursache in menschlicher Gier und Selbstsucht und einem oft verantwortungslosen Gebrauch der menschlichen Vernunft haben.

2017 – Chronos oder Kairos?

Die Reformation des 16. Jahrhunderts unter der Führung von Martin Luther und anderen war nicht das erste und hoffentlich auch nicht das letzte Streben der Kirche angesichts neuer Herausforderungen zu der ursprünglichen Kraft des Evangeliums zurückzukehren. Wenn 2017 nur ein reines Gedenkjahr an die Worte und Taten Martin Luthers und seiner Gefährten wird, wird es eines dieser wiederkehrenden Ereignisse unter vielen bleiben, von denen keine Impulse zur Erneuerung der Kirche und zum gesellschaftlichen Wandel ausgehen. Ich greife drei zentrale Punkte der Reformation des 16. Jahrhunderts heraus, um sie in den Kontext des 500-jährigen Jubiläums der protestantischen Reformation 2017 zu stellen.

Machtasymmetrien unter dem Blick des Gesetzes

Wir sahen, dass in der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert Asymmetrien das Leben der Menschen auf der wirtschaftlichen, politischen und religiösen Ebene bestimmten. Es gab zwei mögliche Reaktionen darauf: einmal Anpassung an das bestehende Ungleichgewicht, mit dem individuellen Versuch, sich über Wasser zu halten oder gar gesellschaftlich aufzusteigen, oder aber der Versuch einer Reform, die Infragestellung des Systems und Vorschläge zu seiner Veränderung.

Unsere heutige Gesellschaft, in der die Kirche situiert ist, ist ebenfalls durch eine ungleiche Machtverteilung gekennzeichnet. Das ist in der letz-

ten Zeit sehr deutlich geworden, nicht weil ein wachsendes Bestreben spürbar wäre, diese Macht neu zu verteilen, sondern weil diejenigen, die lange in einer sicheren Position und im Besitz von Macht waren, nun sich in ihrer Sicherheit gefährdet und bedroht fühlen, durch den Aufstieg anderer. Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges hatten die reichen Länder der westlichen Welt einen stetigen wirtschaftlichen und politischen Zuwachs an Erfolg und Macht erlebt, während der Rest der Welt sich im Niedergang befand oder mühsam versuchte, Schritt zu halten. Und in dieser westlichen Welt war das Christentum die vorherrschende Religion. In den letzten Jahren haben sich die Dinge in verschiedenen Bereichen jedoch gewandelt. In Politik und Wirtschaft ist Asien ein immer stärkerer Machtfaktor geworden. Der Niedergang der westlichen Volkswirtschaften und die allgemeine Schuldenkrise der westlichen Welt sind evident. Ihre Regierungen haben massiv an Vertrauen verloren. Viele Regierungen sprechen von Demokratie, missachten aber völlig ungestraft dieselben demokratischen Prinzipien, wenn es ihren Interessen entgegenkommt. Viele westliche Länder klagen die Diktaturen im Rest der Welt an, besonders jene, mit denen sie keine gemeinsamen Interessen verbindet. Alle anderen diktatorischen Regime können ungehindert mit äußerster Brutalität vorgehen, solange sie irgendwie den „Interessen“ des Westens dienen.

Zur Zeit der Niederschrift dieses Aufsatzes steht die Welt vor schwierigen wirtschaftlichen Herausforderungen. Eine der Ursachen für die wirtschaftliche Situation ist die unmäßige Ausgabenpolitik einiger Weniger, die viele Länder in die Schuldenkrise getrieben hat. Verschuldung ist, so wie schon zu Zeiten Erzbischof Albrechts von Brandenburg, das Resultat eines gewohnheitsmäßigen, maßlosen und nicht nachhaltigen Verbrauchs. Wenn die Regeln der Ökonomie von denen bestimmt werden, denen Profit das letzte Ziel des Wirtschaftens ist, bleibt die Welt gefährdet, und besonders jene, die sich auf der untersten Stufe befinden. Und diese leben unglücklicherweise vor allem im globalen Süden. Seit dem Ende des Kalten Krieges und dem Fall des alternativen kommunistischen Wirtschaftssystems 1989/1990 hat die Welt nur noch ein vorherrschendes Wirtschaftssystem, das sich als unfähig erweist, die Armut zu bekämpfen und das Ungleichgewicht zwischen Reich und Arm zu ändern.

Die Reaktionen der Kirche auf diese Situation waren zwiespältig. Es gibt individuelle Stimmen und Initiativen, die versuchen, die gegenwärtigen Probleme auf kritische Weise anzugehen, aber es scheint sich keine gemeinsame Position im Blick auf die aktuelle Krise herauszubilden. Die institutionellen Kirchen haben sich zumeist dafür entschieden, im Geiste der Diakonie denjenigen Erleichterung zu verschaffen, die unter dem heutigem globalen Ungleichgewicht des Zugangs zu Ressourcen am meisten leiden.

Das wirft allerdings die Frage auf, ob diese Unterstützungsleistungen auf Dauer das System verändern können oder einfach nur seinen Fortbestand verlängern. Gebraucht die Kirche ihre „Ratio“, um auf die Welt einzuwirken oder hat die Kirche sich jeglicher Verantwortung entledigt, und lässt die Welt sich selbst zugrunde richten?

Das Jubiläum von 500 Jahren Reformation wird in der Sicht von vielen im globalen Süden eine Gelegenheit für die Kirchen der Reformation sein, nicht nur die Stimme gegen das verfehlte ökonomische System und die Heuchelei der Politik zu erheben, sondern alternative Modelle vorzuschlagen und im Gebet jene zu unterstützen, die solche Alternativen verwirklichen wollen. Wie dringlich ist das für eine kleine Lutherische Kirche oder gar die ganze protestantische Welt im Blick auf 2017? Kann die Kirche solche Alternativen vorschlagen, ohne dass man ihr vorwirft, die klaren Unterschiede zwischen den „zwei Reichen“ zu vermengen? Mit anderen Worten, hat die Kirche das moralische Recht und die fachlichen Kenntnisse, um mit Autorität über Ökonomie und Politik zu urteilen? Wird nicht jede Meinung zu politischen und wirtschaftlichen Fragen leicht in den Verdacht geraten, nur bestimmte politische oder wirtschaftliche Ideologien zu legitimieren, die ihrerseits die Religion ausnutzen? Natürlich bestehen solche Risiken, aber man sollte sie eingehen. Es sind Risiken, die die Kirche eingehen wollen, wenn sie denn wirklich eine Kirche in Reformation sein will. Die Kirche wird dann inspiriert werden von ihren Werten der Würde und Gerechtigkeit, Mitgefühl und Engagement, Integrativität und Teilhabe, Transparenz und Verantwortung.¹³

Es gibt noch andere Gründe, warum die Kirche zwischen dieser ungleichen Machtverteilung in der Welt vermitteln sollte: ohne ein solches Eingreifen geschehen große „Machtverschiebungen selten und sind selten friedlich“¹⁴. Diese Analyse bedeutet übrigens in keiner Weise eine Zustimmung zu der allzu vereinfachenden These von einem „Kampf der Kulturen“. Sie will aber die Kirche zu ihrer Verantwortung rufen, Entwicklungen in Frage zu stellen, die absichtlich oder implizit Macht in wenigen Personen, Institutionen oder Ländern konzentrieren, denn die daraus folgende ungleiche Machtverteilung wird tendenziell gewaltsame Reaktionen hervorrufen. Unglücklicherweise ist die Kirche nicht immun, nicht nur weil sie sich den Mächtigen anpasst und die Hilferufe der Armen überhört, sondern auch weil sie diese weltlichen Machtkonstellationen in ihrem In-

¹³ Zu diesen Werten siehe *Lutherischer Weltbund* (Hg.): *LWB-Strategie 2012–2017*, Genf 2011, 10.

¹⁴ *James F. Hoge, Jr.*: *A Global Power Shift in the Making. Is the United States Ready?*, in: *Foreign Affairs*, July/August 2004, 2.

nern nachbildet. Die Frage ist, ob die Lutheraner zu einer inneren Einheit finden werden, um wirksam öffentliches Zeugnis gegen ungleiche Machtverhältnisse ablegen zu können. Wird der Geist der Reformation die Kirche beflügeln und sie sensibler werden lassen im Hinblick auf eine allzu bequeme Identifikation mit den Mächtigen? Wenn die etablierte institutionalisierte Kirche dies nicht tut, allein schon aus einem Reflex der Selbsterhaltung heraus, werden neue Propheten oder Reformer in Erscheinung treten.

Wenn die Kirche aber dem Geist der Reformation treu bleibt, wird sie ihre Rolle beim Erhalt des Status quo in Frage stellen und versuchen, aus dem reichen Schatz ihrer „alten“ Tradition die Erkenntnisse zu nehmen, die das „Neue“, das sich entwickelt, bereichern können. Zahlreiche Mitgliedskirchen des LWB und andere Kirchen engagieren sich ernsthaft und in verschiedenster Weise, um auf das gegenwärtige Ungleichgewicht in Ökonomie, staatlicher Politik und im Hinblick auf nachhaltiges Leben einzuwirken. Und all dies ist sehr lobenswert. Die gegenwärtige weltweite Krise erfordert jedoch noch überlegtere, differenziertere und abgestimmtere Herangehensweisen, Aktionen und Überlegungen. Außer sich an den zahlreichen Fundraisingaktionen für humanitäre Hilfe angesichts des endlosen Elends zu beteiligen, sollte die Kirche eine aktive Rolle spielen in der Dekonstruktion von Theorien, Weltanschauungen und Mechanismen, die das System erhalten – und so dem Geist der Reformation treu bleiben.

Unter der Perspektive von Gesetz und Evangelium, gehören diese kritischen Bemerkungen hier zum Bereich des Gesetzes, als ein Urteil über die gegenwärtige Lage. Während das Gesetz dazu dient aufzuzeigen, wo Sünde herrscht, sollte die Kirche in reformatorischem Geist fortschreiten vom verurteilenden Gesetz zur befreienden guten Nachricht des Evangeliums. Wie könnte dieses Evangelium in reformatorischem Geist gefeiert werden?

Neues Leben annehmen im Geiste des Evangeliums

In der konzeptuellen Perspektive des Verhältnisses von „Alt“ und „Neu“, ist es wichtig zu schauen, wo das „Neue“ entsteht, weil das „Neue“ nicht immer das Erneuernde ist, wenn es nicht von dem „Alten“ lernt und sich auf ädaquate Weise mit ihm in Beziehung setzt. Das ist wichtig, weil in jedem „neuen“ Leben, das entsteht, auch ein großes Todespotential liegt. Während der Reformation des 16. Jahrhunderts hatte Luther nicht nur mit den Anfeindungen Roms und seiner Verbündeten zu kämpfen. Er musste mit gleicher Kraft auch gegen die unbeabsichtigten Konsequenzen der Reformation kämpfen, die sich bei denen zeigten, die das „Neue“ scheinbar annahmen, aber in Exzesse verfielen, die dem Geist der

Erneuerung konträr entgegenstanden. Neues Leben annehmen, wo es entsteht, erfordert immer den Geist der Unterscheidung, so dass das „Neue“ nicht in Wirklichkeit eine Nachahmung des Alten ist. Was bedeutet das für die protestantischen Kirchen im Hinblick auf das 500-jährige Reformationsjubiläum?

Während die Reformation im 16. Jahrhundert unglücklicherweise zur Spaltung der Westkirche führte, findet das Jubiläum 2017 in einer Situation statt, in der schon eine lange Wegstrecke zurückgelegt ist, auf dem Weg zur Einheit der Kirche. Die Unterzeichnung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* 1999 zwischen den Lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche war ein wichtiger Meilenstein auf diesem Weg. Die Beschlussfassung zur Versöhnung mit den Mennoniten auf der 11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Stuttgart 2010, mit der Bitte um Vergebung, ist ein weiteres Zeichen dafür, wo das Leben des Reiches Gottes entsteht. Das Versprechen der Teilhabe am Reich Gottes ist den Friedensstiftern gegeben: „Selig sind, die Frieden stiften, denn sie werden Gottes Kinder heißen.“ (Mt 5, 9)

Weitere Dialoge werden geführt, um die bestehenden theologischen Differenzen zwischen den Kirchen aus der Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts oder früher beizulegen. Welche Gefahren bringen diese neuen ökumenischen Errungenschaften auf dem Weg zur Einheit der Kirche mit sich? Im Lutherischen Weltbund ist man weithin der Ansicht, dass 2017 eine ökumenische Feier sein sollte.¹⁵ Diese Sichtweise ist plausibel im Lichte der negativen Wirkungen der Spaltungen der Westkirche, für andere schreibt dies einfach nur eine ökumenische Perspektive fort, in der die Kirchen des globalen Nordens danach streben, die Westkirchen in einer Art „Wiedersehensfeier“ zu versammeln, nachdem man sich auf ein gemeinsames (an Konsentexten festgemachtes) Verständnis des Glaubens geeinigt hat. Die Herausforderung, das Jahr 2017 ökumenisch und global zu feiern, besteht aber darin, ein erweitertes Verständnis von Ökumene zu finden, wodurch diejenigen im LWB nicht ausgeschlossen werden, für die ein eher ‚textbasierter‘ Ökumenismus nicht diese Dringlichkeit hat wie vielmehr ökumenische Beziehungen, die für diejenigen Kirchen ein Potential beinhalten, die zusammenarbeiten, um den Herausforderungen der gesellschaftlichen Entwicklung zu begegnen. Wenn mit „ökumenisch“ nur gemeint ist, dass die Kirchen der Reformation von der römisch-katholischen Kirche „anerkannt“ werden wollen und ein lutherischer Bischof sich

¹⁵ Die LWB-Ratstagung 2005 beschloss u. a., „das Generalsekretariat zu bitten, einen Vorbereitungsprozess zu initiieren für das Jubiläum 2017 zusammen mit der römisch-katholischen Kirche und mit anderen weltweiten christlichen Gemeinschaften“.

aufgrund dieser Anerkennung in seiner Bedeutung bestätigt fühlt, dann ist der Geist der Reformation verloren. Wenn die lutherischen Kirchen sich nicht sicher sind, dass sie vollständig Kirche sind, auch wenn sie nicht die vollständige Kirche sind, dann hat das ökumenische Streben seinen Sinn verloren.

Von einer „ökumenischen“ Feier erwarten viele im globalen Süden, dass sie Wege findet, wie Kirchen im Glauben zusammenarbeiten können, um die Probleme der ganzen Welt zu lösen. Klarheit in dogmatischen Fragen mag unser gemeinsames Verständnis der Welt erleichtern, aber sie ist keine Vorbedingung für Zusammenarbeit. Ein ökumenischer *Dialog* sollte im Kontext einer ökumenischen *Diapraxis* stattfinden. Wenn Christen einander lieben und Dinge gemeinsam tun, dann wird die Welt gewahrt werden, dass sie Jesu Jünger (Joh 13, 35) sind. In manchen Regionen des globalen Südens finden wir großartige Beispiele einer ökumenischen Diapraxis, einer Zusammenarbeit, ohne dass zuvor weitgehende theologische Klarstellungen erfolgt waren. Ein Beispiel ist die wachsende ökumenische Zusammenarbeit der Kirchenführer in Simbabwe als Antwort auf das politische Klima von Gewalt und Intoleranz. Ein Höhepunkt dieser Zusammenarbeit war das gemeinsame Dokument „*The Zimbabwe We Want. Towards a National Vision for Zimbabwe*“, der Zimbabwe Catholic Bishops Conference, der Evangelical Fellowship of Zimbabwe und des Zimbabwe Council of Churches, in dem diese unterschiedlichen christlichen Traditionen, angetrieben von „dem gemeinsamen Bestreben, das tagtägliche Leiden und den Schmerz unseres Volkes zu beenden“ die Kirche zusammenbringen, „um mit einer Stimme zu sprechen, einem Glauben, einer Hoffnung und einer Vision, um das Simbabwe zu schaffen, das wir alle wollen“. ¹⁶ Noch mehr Beispiele solcher basisökumenischen Aktivitäten könnten aus Brasilien, Indien und der Karibik angeführt werden, obwohl viele davon wahrscheinlich nicht zu dem konventionellen „ökumenischen“ Profil passen, da sie nichts mit der Lösung der alten theologischen Fragen aus dem 16. Jahrhundert zu Eucharistie oder Amt zu tun haben. Indem sie sich mit der Lösung aktueller Probleme auf ökumenische Weise aufgrund einer gemeinsamen Betroffenheit beschäftigen, stellen sie damit nicht zugleich auch eine Kritik der herrschenden Auffassung von Ökumene dar, die das Jubiläum von 500 Jahren Reformation bestimmen soll?

Wenn 2017 eine weltweite Feier werden soll, muss es die vielen Zentren einer protestantisch geprägten Christenheit berücksichtigen. Damit soll nicht die herausragende Rolle Deutschlands als Geburtsland der Refor-

¹⁶ *The Zimbabwe We Want. Towards a National Vision for Zimbabwe*, prepared by the Zimbabwe Catholic Bishops Conference, Evangelical Fellowship of Zimbabwe and the Zimbabwe Council of Churches, September 2006.

mation und der lutherischen Kirche geschmälert werden. Das Jubiläum von 500 Jahren Reformation wird die nationalen und kulturellen Elemente der Reformation, die auf ihre Entstehung in Deutschland zurückgehen, gebührend würdigen und dies entsprechend herausstellen. Doch sollte das Jubiläum, in wahrhaft lutherischer Dialektik, sowohl ein deutsches wie auch ein weltweites Ereignis sein. Als ein deutsches Ereignis wird es die nationalen und geschichtlichen Aspekte, insofern sie für Deutschland von Bedeutung sind, herausstellen und im Lichte der Reformation betrachten. Eine Sicht, die zur Feier aber auch zum Bedauern für Vorgefallenes Anlass gibt. Als ein weltweites Ereignis andererseits, wird das Erbe der Mission, die an der Verbreitung des Evangeliums in der Welt mitwirkte, ebenfalls gefeiert und kritisiert werden. Der positive Beitrag der Mission zur Entwicklung in Afrika, Asien und Lateinamerika und ihre Zusammenarbeit mit den Kolonialmächten in einigen Regionen wird zusammen betrachtet werden müssen.

Hier meine Anregung, wie das Jubiläum sowohl der Vergangenheit als auch der religiösen Gegenwart gerecht werden könnte. Der gegenwärtige explosionsartige Aufschwung des Christentums, besonders in Afrika, ist aufregend, aber nicht alles daran ist eitel Sonnenschein. Viele Afrikaner haben ihre eigene Form des Christentums entwickelt, nachdem sie zuvor eines auf dem Tablett der Dogmen westlicher Philosophie serviert bekommen haben. Man kann aber nicht übersehen, dass das afrikanische Christentum zur Verfestigung patriarchaler Haltungen beigetragen hat, die die Marginalisierung von Frauen und Kindern stützen. Der Aufschwung des Christentums in Afrika, Asien und Lateinamerika hat nicht dazu geführt, dass abergläubische und repressive Weltanschauungen gleichzeitig verschwinden, die von betrügerischen Predigern ausgenutzt werden, um die Armen um ihr hart erarbeitetes Gut zu bringen und diese Regionen gegen jeglichen Geist des „Fortschritts“ abzuschotten.

Ein sinnvolles Jubiläum 2017 würde für diesen Teil der Welt und für die übrige Kirche bedeuten, das Wachstum des Christentums zwar freudig zu bejahen, aber negative Begleitumstände auch in Frage zu stellen. Während das Jahr 2017 näher rückt, werden kritische Fragen zu stellen sein hinsichtlich der ungenügenden Teilhabe von Frauen an der Führung der Kirche und die Klammer von Kultur und Traditionalismus, die verhindert, dass Kreativität und positive Veränderungen sich in Politik, Wirtschaft und Religion Afrikas entfalten können. Hier ist es notwendig, das Evangelium der Freiheit zu predigen, das Individuen und Gemeinschaften von den Fesseln negativer kultureller Traditionen befreit. Das Evangelium in die Kultur einzubringen ist ebenso eine Aufgabe für die westlichen Kirchen, wo kritische Reflexion, mit bescheidener Unterstützung durch die Kirchen des Sü-

dens, nötig ist, um die Rolle der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft neu zu bestimmen. Diese Anstrengungen werden ungenügend sein, wenn sie nur auf die liturgische Sterilität, den Mangel an spiritueller Vitalität in den westlichen Kirchen abzielen, und nicht auch die Politik der Regierungen und die internationalen Geschäftsverbindungen in Betracht ziehen, die die Länder des Südens in einem ausbeuterischen Abhängigkeitsverhältnis halten. Im Geiste der Reformation ist dies die wahre Bestimmung der Funktion der Kirche als Salz und Licht der Erde. Wenn 2017 dem Geist der Reformation treu sein wird, dann werden die Kirchen der Reformation sich aus ihrem manchmal treulosen und manchmal sklavischen Verhältnis zu dieser Welt lösen. Um nicht mehr das Sprachrohr der Welt zu sein, müssen die Kirchen offene Ohren für das haben, was Gott ihnen sagt. Dieser Geist der Unterscheidung drückt sich aus in einem erneuten Interesse am Studium und einem kritischen Einlassen auf die Heilige Schrift als Zeugnis des Wortes Gottes. Und dies führt mich zu meiner letzten Anregung für 2017, die Rolle der Schrift.

Die Schrift im Zentrum

Gerhard Ebeling hat – es auf einen einfachen Nenner bringend – gesagt, die Kirchengeschichte sei die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Manfred Oeming schließt daran an: „Wenn man also einen Text begreifen will, ist man genötigt, das ganze Spektrum der divergierenden ‚rélectures‘ abzuarbeiten, das sich im Laufe der Kulturgeschichte herausgebildet hat, sowie auch das ganze Spektrum des kulturellen Schaffens auf Echos der biblischen Stimme abzuhorchen. Die *Wissenschaftlichkeit* einer Textauslegung ergibt sich unter dieser Prämisse nur dadurch, daß die reiche Auslegungsgeschichte eines Textes quer durch die Geschichte verfolgt und die Wandlungen seines Verständnisses studiert werden.“¹⁷ Das historische Großereignis der Reformation ist zum großen Teil ein Ergebnis der Wirkung, die das Wort Gottes auf ihre Initiatoren ausübte. Als Luther auf dem Reichstag zu Worms 1521 erklärte, er sei „gefangen in dem Worte Gottes“,¹⁸ stellte er sich damit in die Reihe der vorhergehenden Reformern, die in der Lektüre der biblischen Texte Gottes Wort auf neue Weise gehört hatten. Jaroslav Pelikan merkt an, dass für Luther die Theologie des „Wortes Gottes“ und die der „Heiligen Schrift“ eng miteinander verbun-

¹⁷ *Manfred Oeming: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 2007, 93.*

¹⁸ Luther auf dem Reichstag zu Worms, in: *Luthers Werke*, 32, 112 (siehe auch Dt. Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Bd. II, n. 80, S. 581–582, Anm. Neumann).

den sind.¹⁹ Luther entdeckte das Wort Gottes, als er in hartnäckigem Studium um das Verständnis der Heiligen Schrift rang. Jede ernsthafte Feier der Reformation wird den biblischen Text mit all seinen interpretatorischen Herausforderungen in das Zentrum der Feier stellen.

Den Mitgliedskirchen des LWB wird es nicht schwerfallen, im Blick auf das 500-jährige Reformationsjubiläum die Heilige Schrift an ihren rechten Platz zu stellen, denn in der Verfassung des LWB heißt es: „Der Lutherische Weltbund bekennt die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments als die alleinige Quelle und Norm seiner Lehre, seines Lebens und seines Dienstes.“²⁰ Eine Aussage, die sich in verschiedenen Variationen in den Verfassungen der Kirchen von weltweit 70 Millionen Lutheranern wiederholt. Aber es gibt eine neue Herausforderung. Diese vielen Lutheraner interpretieren die Heilige Schrift auf viele verschiedene Weisen und müssen deshalb Wege finden, wie sie das Wort Gottes feiern und sich dabei auf dasselbe beziehen können.

Im globalen Süden wird der biblische Text nicht nur gelesen, um seinen unmittelbar wörtlichen Sinn zu erfassen, sondern er wird kontextualisiert im Blick auf Kultur, Gender, regionale Traditionen und sozio-ökonomische Gegebenheiten. In diesem interpretativen Rahmen soll der biblische Text Anfragen stellen, aber auch Antworten geben auf individuelle und gemeinschaftliche Probleme. Diese Art der Bibellektüre wird im Allgemeinen als „unwissenschaftlich“ angesehen, besonders von Seiten einer historisch-kritischen Wissenschaftstradition, die in vielen Universitäten des globalen Nordens vorherrscht. Während beide Arten von Bibellesern höflich die jeweilig andere Art der Bibellektüre als legitim „anerkennen“, zeigt sich die wahre Einschätzung der Interpretation des jeweils anderen in aller Deutlichkeit, wenn es um die ethischen Fragen geht, die gegenwärtig die christliche Welt bewegen. Solche Polarisierungen verlaufen nicht ausschließlich entlang geografischer Grenzen (Süd und Nord), was sich darin zeigt, dass die Trennlinien auch mitten durch nationale Kirchen gehen, doch verschärfen sie sich auf globaler Ebene durch ihre Verbindung mit anderen Faktoren.

Angesichts dieser Streitfragen bezüglich der biblischen Texte und im Hinblick auf das sich nähernde Jahr 2017, ist es notwendig, die Stellung der Bibel in den Lutherischen Kirchen sowohl auf Gemeindeebene wie auf wissenschaftlicher Ebene zu bedenken. Im Kontext eines Basis-Christentums, das sich vom Wort Gottes nährt, ist 2017 ein Kairos des Auf-

¹⁹ *Jaroslav Pelikan: Luther the Expositor, Saint Louis 1959, 48 ff.*

²⁰ LWB Verfassung, Artikel II.

schwungs für alle protestantischen Kirchen. Im Gebet, das offen ist für das Wort Gottes, entwickeln die Kirchen das Gespür dafür, wohin sie der Heilige Geist führt, und haben so Teil an dem „Neuen“, das Gott tut. Wir sollten uns daran erinnern, dass es die Entwicklung des Druckwesens war, die die weite Verbreitung der Bibel unter den einfachen Leuten ermöglichte und aus der Reformation mehr als nur die Angelegenheit einer Elite machte. Ohne die „einfachen“ Leute und ihre Erfahrung der „neuen“ Bewegung des Heiligen Geistes durch den „alten“ Text der Bibel wird 2017 vielleicht nur ein kulturelles Spektakel mit großer wirtschaftlicher Tragweite aber ohne Auswirkungen auf die Kirche.

Das stellt die akademische Welt vor große Herausforderungen. Die akademischen Institutionen befinden sich in einer schwierigen Situation angesichts des Jahres 2017. Während zu Zeiten Luthers die akademischen Theologen eng mit der Kirche verbunden waren und ihr Metier im Dienste der Kirche betrieben, sind viele Theologen der Gegenwart Teil eines abgehobenen akademischen Systems, sodass ihre Arbeiten zum großen Teil weder von der Kirche noch der Welt wahrgenommen werden. Ihre Betrachtungsweise biblischer und anderer theologischer Texte hat sich in einem geschlossenen System verdinglicht, das nur rückwärtsgewandt ist. Wie wird es der akademischen Theologie gelingen, ihren wissenschaftlichen Ansprüchen treu zu bleiben und zur gleichen Zeit durch die Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit eine günstige Stimmung zu schaffen für eine kritische aber gläubige Kirche? Ich wiederhole Oemings Aufforderung, „das ganze Spektrum der divergierenden ‚rélectures‘ abzuarbeiten, das sich im Laufe der Kulturgeschichte herausgebildet hat“ und beziehe das auf unsere eigene gegenwärtige Geschichte.²¹ Hoffen wir, dass mit dem Heranrücken des Jahres 2017 sich neue Synergien entwickeln zwischen akademischen und kirchlichen Institutionen wie zu Luthers Zeiten, sodass sich beide gegenseitig verstärken in ihrem Wirken, damit das Wort Gottes neu gehört wird zur Bevollmächtigung der Kirche zu ihrer Aufgabe der Verwandlung der Welt.

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

²¹ *Manfred Oeming*, a. a. O., 93.

Refo500 verbindet



Herman J. Selderhuis¹

Seit Februar 2010 läuft die internationale Plattform Refo500, an der sich weltweit mittlerweile etwa 100 Institutionen beteiligen. Refo500 widmet sich in besonderer Weise dem Reformationsjubiläum.

Hintergründe

2017 ist es 500 Jahre her, dass Martin Luther angeblich seine 95 Thesen an die Tür der Schlosskapelle zu Wittenberg schlug, was als der Beginn eines neuen Europa gesehen werden kann und als Startschuss dessen, was bekannt werden sollte als: die Reformation. Nach diesem Ereignis ging es Schlag auf Schlag, und es kam zu großen Veränderungen auf dem Gebiet der Kirche, der Religion, der Politik, der Kultur, der Wissenschaft und der Gesellschaft. Luthers neue Theologie bedeutete den Übergang vom Mittelalter in ein neues Zeitalter der westlichen Welt.

Die Reformation ist nicht nur ein historisches Geschehen, denn ihre Folgen sind auch heute auf vielen Gebieten deutlich und selbst weltweit spürbar. Darüber hinaus ist die Reformation als Erneuerungsbewegung auch für die Reformen und Veränderungen von Bedeutung, die seit dem Auftreten Luthers in der katholischen Kirche stattfanden. Die Reformation zeichnet sich nämlich derart durch Aspekte der Erneuerung, Veränderung und der Bewegung aus, dass nicht nur ihre Einflüsse spürbar sind, sondern auch bedeutende Impulse für das 21. Jahrhundert von ihr ausgehen. Die

¹ Prof. Dr. Herman J. Selderhuis ist seit 1997 Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht an der Theologischen Universität Apeldoorn, Direktor des Projektes Refo500, Wissenschaftlicher Kurator der Johannes a Lasco Bibliothek (Emden) und Präsident des Internationalen Calvinkongresses.

Reformation damals hat Bedeutung für *Heute*. Und für *Morgen*. Aufgrund dieser großen Bedeutung und Relevanz für *Heute* wird man sich im Jahr 2017 und in den Jahren davor weltweit mit der Reformation beschäftigen.

Diese Fakten – und viele zum Inhalt der Reformation – sind weniger Menschen geläufig als viele, die sich mit dem Reformationsjubiläum beschäftigen, meinen. Der Name Luther ist in Deutschland noch vielen bekannt, aber außerhalb Deutschlands denken die meisten beim Namen Martin Luther eher an den entschlossenen Kämpfer für die Rechte der Schwarzen als an den Theologen aus Wittenberg.

In den Niederlanden wurde darum die Initiative ergriffen, um sich umfassend mit dem Jubiläum der Reformation im Jahre 2017 zu beschäftigen. Die Anregung zu dieser Initiative kam u.a. durch das enorme Interesse und die vielen positiven Reaktionen auf das Calvinjahr 2009 zustande. Das Jubiläum des 500. Geburtstags des Genfer Reformators fand von Kuba bis Korea, von Johannesburg bis Helsinki breite Aufmerksamkeit und hat auch die ökumenische Bedeutung der Theologie Calvins wieder ins Licht gerückt. In den Niederlanden fand in der Großen Kirche von Dordrecht eine Ausstellung statt, die von der Königin eröffnet wurde und mehr als 100.000 Besucher zählte, was deutlich machte, dass es Interesse gibt an religiös orientierten historischen Personen und Ereignissen, wenn diese nur zugänglich, attraktiv und relevant dargestellt werden. Diese Ausstellung war Frucht einer Zusammenarbeit zwischen einer Stadt, einer Kirche, einer Universität, einem Verlag, einem Fernsehsender und einem Reiseveranstalter. Gerade diese einzigartige Verbindung sorgte für den Erfolg der Ausstellung und diese Art von Verbindung war dann das Modell für Refo500.

International

Diese Initiative wurde in ihrer Anfangsphase vor allem von den Ausstellungspartnern aufgegriffen und von einigen Experten aus verschiedenen Disziplinen unterstützt. Wegen des großen Interesses wurde später beschlossen, Refo500 in einer unabhängigen und nicht-konfessionell gebundenen niederländischen Stiftung mit dem Namen Refo500 unterzubringen.

Obwohl das Projekt ursprünglich auf die Niederlande beschränkt war, gab es bald Anfragen zur Teilnahme aus dem Ausland. Bezeichnend war, dass als erster akademischer Partner sich die Katholische Universität Löwen (Flandern) beteiligte, gerade jene Universität, die im 16. Jahrhundert als erste Luthers Auffassungen verurteilte. Fast zu gleicher Zeit trat die

Melanchthonakademie in Bretten bei, eine Einrichtung, die sich nicht nur als herausragende Forschungsstätte, sondern auch als wichtiges Instrument für die Ökumene etabliert hat. Ab diesem Zeitpunkt wurde beschlossen, die Plattform international zu gestalten, und seit dem offiziellen Anfang im Februar 2010 haben sich weltweit fast 100 Einrichtungen als Projektpartner angeschlossen. Die Liste dieser Städte, Universitäten, Kirchen, Verlage, Museen, Hochschulen, Reiseveranstalter etc. ist auf der Webseite (www.refo500.de) zu finden. Die Breite des Projektes kann an den teilnehmenden Institutionen und deren Beitrittsgründen abgelesen werden, vorher aber sollten Ziel und Inhalt von Refo500 beschrieben werden.

Ziel

Refo500 hat zum Ziel, im Vorfeld des Jahres 2017 ausgiebig dem 500. Geburtstag der Reformation sowie ihrer Relevanz Beachtung zu schenken und diese zu fördern, ausgehend vom Prinzip der Erneuerung und Veränderung, in der Vergangenheit, im Heute und in der Zukunft, wobei der Fokus historischer, theologischer, religiöser, politischer, sozialer und kultureller Art ist.

Refo500 arbeitet an dieser Zielsetzung, indem ein Umfeld geschaffen wird, in dem die Partner an den Zielsetzungen arbeiten können, indem sie optimal von verfügbaren PR-Mitteln, Expertisen, Netzwerken, Informationen etc. Gebrauch machen können. Refo500 ist in diesem Sinne eine *Plattform*. Daneben erfüllt Refo500 eine *Dachfunktion*, da Partner ihre eigenen Projekte (und Projekte, in denen sie als Partner fungieren) an Refo500 koppeln können und dabei von den Vorteilen der Plattform profitieren. Die Dachfunktion von Refo500 zeigt sich insbesondere auf den Internetseiten von Refo500.

Plattform

Refo500 entwirft, realisiert und betreibt die Plattform und profiliert diese als eine internationale Plattform, die Sachverstand, Kenntnisse, Ideen, Aktivitäten und Produkte auf dem Gebiet der Reformation des 16. Jahrhunderts und ihrer Relevanz anbietet. Auf dieser Plattform arbeiten verschiedene Partner miteinander zusammen, um einem breiten Publikum ein Programm anzubieten und damit die Relevanz der Reformation erkennen zu lassen. Die Partner beteiligen sich finanziell, um gemeinsam die Projektkosten zu tragen. Die interne Kommunikation läuft über die Projekt-

leitung u. a. mit einem Newsletter, der dreiwöchig erscheint, die externe Kommunikation über eine Webseite in drei Sprachen (Deutsch, Englisch, Niederländisch), einen externen Newsletter und über eine Vielzahl von Pressenachrichten.

Der breite Fokus von Refo500, wie in der Zielsetzung (historisch, theologisch, religiös, politisch, sozial und kulturell) abzulesen ist, sowie die variierte Zielgruppe lassen Refo500 als breites Projekt erkennen, das auch von vielen Partnern mit verschiedenem Hintergrund getragen werden will. Diese große Bandbreite soll auch im Angebotenen unter dem Dach von Refo500 wieder erkannt werden können.

Der Begriff Reformation wird nicht inhaltlich definiert. Dadurch haben die Partner die Gelegenheit, innerhalb der Zielsetzungen, den Begriff Reformation selbst zu interpretieren und können so nach passenden Beiträgen für Refo500 suchen. Auf diese Weise können im Projekt Refo500 den protestantischen, katholischen, wiedertäuferischen und anderen reformatorischen Entwicklungen des 16. Jahrhunderts besondere Beachtung geschenkt werden.

Angesichts der starken Zunahme von Partnern in aller Welt, spielen eine Reihe von Partnern eine koordinierende Rolle, wie zum Beispiel die Europäische Melancthon-Akademie Bretten für die deutschsprachigen Partner, die Stadt Heidelberg für den Bereich der deutschen Städte und Museen, die Universität Oslo für Kirchen, Museen und akademische Einrichtungen in Skandinavien, die Chongshin Universität, Seoul, für den asiatischen Bereich, die Universität Kopenhagen (Anna Vind) für RefoRC, die akademische Abteilung von Refo500, und die Universität Warschau für den zentraleuropäischen Bereich.

Verbindungen

Refo500 ist ein Projekt, das verbindet. Es strebt danach, Verbindungen zwischen den Inhalten der Reformation und unserer Zeit zu schaffen, ebenso wie zwischen Projektinhalten und Zielgruppen, zwischen den Parteien im Projekt untereinander, sowie zwischen den Parteien und den jeweiligen Netzwerken.

Teilbereiche

Innerhalb von Refo500 sind sechs Teilbereiche relevant, nämlich ein historischer, theologischer, religiöser, politischer, sozialer und ein kultureller Bereich.

Um mit den Inhalten der Diskussionen des 16. Jahrhunderts ein breiteres Publikum als nur die akademische Welt zu erreichen, soll die Bedeutung und der Einfluss der Reformation auf diesen verschiedenen Gebieten klar gemacht werden.

1. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf historischem Gebiet

Warum wird Martin Luther in Deutschland als nationaler Held gefeiert? Warum hatten die Menschen des 16. Jahrhunderts Angst vor Moslems? Warum ist der König von England gleichzeitig auch das Oberhaupt der anglikanischen Kirche? Warum wohnen z.B. im Süden der Niederlande und in Flandern mehr Katholiken als Protestanten? Warum gibt es so viele verschiedene protestantische Kirchen, jedoch nur eine katholische? Das Zusammenleben und die Kultur in den verschiedenen Ländern Europas sind stark von der Reformation beeinflusst. Um die Vorgänge im heutigen Europa verstehen zu können, ist es notwendig, die Auswirkungen der Reformation zu berücksichtigen. Das gleiche gilt auch für die Kirche, die im 16. Jahrhundert in zwei Teile getrennt wurde und später in weitere Konfessionen auseinanderfiel. Um dies zu verstehen, mehr noch: um möglicherweise die Spaltung der Kirche zu überwinden, muss man insbesondere im Gespräch mit jenen Menschen, die anders glauben oder denken, wissen, wie es zur Spaltung des westlichen Christentums kam.

2. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf theologischem Gebiet

Die Theologie behandelt Fragen des Verhältnisses von Gott zu den Menschen. Dies war auch der zentrale Punkt in der Diskussion zwischen Katholiken und Protestanten. Welche Möglichkeiten zur Gotteserkenntnis und Gottesverehrung bleiben dem Menschen nach seinem Sündenfall? Wo kann man Halt finden, wenn um einen herum alles zu zerbrechen droht? Und welche Rolle spielt bei all dem die Kirche? Ist die Kirche Organisation, Gemeinschaft, Abbild des himmlischen Jerusalems oder bloß ein Gebäude? Aus theologischer Sicht trafen im 16. Jahrhundert viele der in den Jahrhunderten zuvor aufgekommenen Fragen zusammen. Wichtige Streitpunkte etwa waren: Kindertaufe, Fegefeuer, Zölibat und Ehescheidung, die Stellung des Menschen im Angesicht Gottes und die Rolle, welche den Werken des Menschen für sein Verhältnis zu Gott zukommt. All diese Themen sind auch heute aktuell, auch wenn heute stärker als damals eine andere theologische Frage im Mittelpunkt steht: Wie kann die Spaltung der lateinischen Christenheit überwunden werden?

3. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf religiösem Gebiet

Wie erlangt der Mensch ewiges Leben? Muss man sich vor Gott fürchten? Braucht man die Kirche, um glauben zu können? Wie muss die Kirche organisiert sein? Ein Reformator wie Johannes Calvin dachte stärker über die Frage nach, wer Gott eigentlich sei und welche Stellung Er im Chaos des irdischen Lebens einnehme. Diese Fragen führten letztlich auch zu einer Neubesinnung und Erneuerung der römisch-katholischen Kirche nach dem Konzil von Trient (1545–1563). Die Reformation führte somit unmittelbar wie auch mittelbar zu einer Erneuerung des Glaubens in allen Lebensbereichen des Menschen. Dennoch: die Spaltung der Christenheit ist bis heute für viele Christen ein Ärgernis. Sie schwächt nicht nur ihr Zeugnis im Angesicht einer säkularen Umwelt, sondern widerspricht klar der Bitte ihres Gründers: „Alle sollen eins sein“ (Joh 17, 21). Dazu kommt die Frage des Verhältnisses zu Israel und dem Judentum. Haben die anti-jüdische Haltung von Erasmus und Luther zum Antisemitismus geführt und was bedeutet das für Christen heute in ihrem Umgang mit der jüdischen Tradition? Hatte das Judentum auch was Gutes von der Reformation?

4. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf politischem Gebiet

In der Welt des 16. Jahrhunderts wurde die Politik im Wesentlichen bestimmt vom Papst, dem deutschen Kaiser und dem König von Frankreich. Politische Teilhabe war den meisten Menschen verwehrt. Auch aus diesem Grunde unterstützten viele die Botschaft Luthers. Man suchte Freiheit und Unabhängigkeit, leider nicht selten mit Gewalt. Diese Entwicklungen führten zu einer neuen politischen Ordnung Europas. Wie konnte aber eine von der christlichen Ethik bestimmte und verantwortbare Politik aussehen? Sind Theokratie (Gott herrscht) und Demokratie (das Volk regiert) miteinander überhaupt vereinbar? Wie weit darf der Staat bei der Auferlegung von Gesetzen oder in der Begründung von Werten gehen? Können Menschen verschiedener Glaubensrichtungen in einer Stadt oder in einem Land zusammen leben? Wie sieht die Beziehung zwischen Kirche und Staat aus? Inwieweit darf eine Regierung in legitimer Weise Gewalt anwenden? Auf all diese Fragen des 16. Jahrhunderts gab es in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Antworten. Heute betreffen diese Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Politik die gesamte westliche Welt. Das heutige Europa kann man nicht verstehen, ohne die Reformation in ihren vielfältigen Wirkungen zu kennen.

„Die Ehescheidung ist eine Möglichkeit für Frauen, ihre Freiheit wieder zu erlangen.“ „Das Gehalt von Lehrkräften muss steigen und Arbeitnehmer müssen mehr Rechte erhalten.“

Das sind keine Aussagen von Menschen des 21. Jahrhunderts, sondern Zitate von Reformatoren. Die Reformation hatte vielfältige Folgen auf sozialem Gebiet. Die Ausbildung der Jugend bekam über Konfessionsgrenzen hinweg einen deutlichen Auftrieb. Jetzt, da das geistliche Leben nicht über dem weltlichen stand, veränderte sich auch die Bewertung der Arbeit und des Einkommens. Geld zu verdienen, erweckte nicht mehr länger das Misstrauen der Leute. Waisenhäuser, Schulen und Arbeitsplätze schufen neue Lebensräume für die Benachteiligten. Themen wie Liebe, Sexualität und Elternschaft wurde wieder die Aufmerksamkeit geschenkt, die sie verdienen. Auch die katholische Kirche nahm sich dieser Probleme an und fand eigene Antworten. So gab die Reformation auf sozialem Gebiet den Anstoß für vielfältige Veränderungen.

6. Bedeutung und Einfluss der Reformation auf kulturellem Gebiet

Sichtbar werden die Bedeutung und der Einfluss der Reformation auch in der Musik und in der Kunst. Auch wenn es in einigen radikalen Kreisen zu Bilderstürmen kam, so führte doch die Reformation insgesamt zu herausragenden kulturellen Leistungen, wie sie etwa mit den Namen Dürer, Cranach oder auch Rembrandt verbunden sind. Auch die katholische Tradition erlebte eine neue Blüte in Kunst und Malerei, indem sie diese in den Dienst der Kirche stellte (Rubens).

Diese Entwicklungen sind insofern nicht ohne Bedeutung, als die Fragen und Antworten von damals bei den Diskussionen über das Verhältnis zwischen Kunst und christlichem Glauben und der Bedeutung von Kultur und Gesellschaft heute helfen können. Was ist der Wert der Kultur? Was ist Kultur eigentlich? Welchen Preis darf sie haben? Welchen Anteil haben Kirche und Gesellschaft an den verschiedensten Formen der Kultur? Kann Kultur zu einem besseren Zusammenleben beitragen?

Die Themen in den sechs Teilbereichen haben ihre Bedeutung bis heute nicht verloren. Refo500 will sie in ihren verschiedenen Aktivitäten berücksichtigen.

RefoRC, die akademische Sektion

Die Plattform Refo500 gibt akademischen Einrichtungen die Möglichkeit, Partner zu werden. Die Vielseitigkeit von Refo500, die Qualität der Projektpartner und die internationale Breite dieses Projekts haben zur Folge, dass eine Partnerschaft viele Möglichkeiten zur Profilierung der eigenen Einrichtung bietet. Für Partner bringt das eine frühzeitige, inhaltliche Einbindung in die Veranstaltungen, die im Projekt stattfinden. Das bedeutet z. B., dass Bildungs- und Forschungseinrichtungen frühzeitig Kongresse, Buchprojekte u. a. ankündigen und sich dabei der innerhalb des Projektes vorhandenen Kenntnisse und Kontakte bedienen können. Damit können jene Partner ihren (wissenschaftlichen) Output und ihre Ausstrahlung für mehrere Jahre garantieren und ausbauen und zudem teilnehmen an einem wachsenden und qualitativ hochwertigen internationalen akademischen Netzwerk. Weitere Vorteile sind eine Verstärkung der interuniversitären und interdisziplinären Forschung und eine Vergrößerung des Angebots für Studenten und Dozenten.

Um die Zusammenarbeit zwischen akademischen Einrichtungen zu verstärken, hat sich das Reformation Research Consortium (RefoRC) als eine Sektion innerhalb von Refo500 gebildet. RefoRC initiiert und koordiniert neue Forschungsprojekte, in denen interkonfessionelle und interdisziplinäre Zusammenarbeit angestrebt wird. Jährlich findet eine internationale Konferenz statt, auf der Forscher aus allen Bereichen sich treffen, und auf der junge Wissenschaftler die Möglichkeit haben, ihre Projekte vorzustellen. Die erste RefoRC Konferenz fand im Juni 2011 in Zürich statt und die zweite ist im Mai 2012 in Oslo geplant. Zum Board von RefoRC gehören Anne Eusterschulte (Freie Universität Berlin), Alberto Melloni (Fondazione per le Scienze Religiose, Bologna), Volker Leppin (Universität Tübingen), Peter Opitz (Universität Zürich), Tarald Rasmussen (Universität Oslo), Violet Soen (Katholieke Universiteit Leuven), Anna Vind (Universität Kopenhagen), Piotr Wilczek (Universität Warschau) und Herman Selderhuis (Universität Apeldoorn).

Reformationsstädte bei Refo500

Das Projekt Refo500 gibt einigen Städten in Europa die Möglichkeit, für die Zeitspanne 2010–2017 Reformationsstadt zu werden. Die Vielseitigkeit von Refo500, die Qualität der Projektpartner und die internationale

Ausrichtung dieses Projekts haben zur Folge, dass der Titel „Reformationsstadt“ viele Möglichkeiten zur Profilierung der eigenen Stadt bietet. Städte wie Dordrecht, Gouda, Apeldoorn, Emden, Nordhausen und Heidelberg haben sich bisher als Reformationsstadt angeschlossen. Die Städte treten bevorzugt als Gastgeber von z. B. Ausstellungen, Kongressen, Tagungen und Konzerten auf, die von den Partnern organisiert werden. Das Netzwerk von Refo500 kann einer Reformationsstadt auch dabei behilflich sein, ihre Geschichte (neu) zu entdecken und Aktivitäten zu planen, bei denen auch die Mitbürger mit einbezogen werden. Dadurch, dass Refo500 nicht konfessionell gebunden ist, alle Lebensalter als Zielgruppe anspricht und darüber hinaus die Aspekte Kultur, Politik, Gesellschaft und Religion behandelt, kann der Titel „Reformationsstadt“ für alle Einwohner einer solchen Stadt reizvoll sein. Zudem werden über Refo500 Tagesausflüge oder mehrtägige Reisen u. a. auf historischen Routen organisiert. Die Teilnahme an Refo500 bedeutet, dass die Reformationsstädte auf diesen Reisen besonders stark vertreten sind, wobei auch die Reisen vom Ausland in die Niederlande mit einbezogen sind. Aufgrund des wachsenden Interesses am Reformationsgedenken wird davon ausgegangen, dass die Anzahl der Besucher – mit (kultur-)historischem Interesse – in den kommenden Jahren stark zunehmen wird. Die Reformationsstädte können und sollen durch Refo500 davon stark profitieren.

Beispiele von Partnern und Projekten

Die Vielzahl und Vielseitigkeit der Partner und Projekte ist faszinierend. Einige Beispiele seien hier erwähnt.

Judentum und Reformation

Die Stiftung Synagoge Enschede (NL) dient dem Erhalt einer der schönsten Synagogen Europas. Refo500 ist der Stiftung beigetreten wegen der Bedeutung der Reformation für die Neubelebung des Studiums der Hebräischen Sprache sowie zum Gespräch zwischen Juden und Christen beizutragen. Die Stiftung will Menschen und Überzeugungen in Verbindung bringen und hat dazu als Refo500-Aktivität in Zusammenarbeit mit der Theologischen Universität Apeldoorn einen Kurs Hebräisch für Interessierte organisiert, für den es großes Interesse gibt.

Die Stadt Nordhausen wird meistens nicht direkt mit den Lutherorten in Verbindung gebracht, aber sieht über Refo500 eine Möglichkeit, ihre besondere Reformationsgeschichte zu erzählen und auswärtige Besucher für ihre historische Innenstadt und ihre Kirchen zu interessieren. Gemeinsam mit einem der Reiseveranstalter und einer Hochschule, die beide auch Refo500-Partner sind, wird eine Studienreise für Hochschullehrer nach Nordhausen organisiert, wo das Verhältnis Rom–Reformation–Judentum eines der Themen ist. Die Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII (www.fscire.it) in Bologna ist ein Institut, das sich mit der Geschichte der ökumenischen Konzilien beschäftigt und ihr Direktor, Professor Alberto Meloni, möchte gerne sein Institut und dessen reiche Ressourcen in Refo500 einbringen. Damit ist auch eine „Italian connection“ gelegt und gesichert und können Verbindungslinien vom 16. Jahrhundert bis in die neuesten ökumenischen Prozesse gezogen werden.

Heidelberg und Trient

Die Stiftung Refo500 ist Partner im internationalen Ausstellungsprojekt zum 450-jährigen Jubiläum des Heidelberger Katechismus, das 2013 gefeiert wird. In diesem Ausstellungsprojekt arbeiten Partner aus Heidelberg und Apeldoorn an drei großen Ausstellungen anlässlich der Publikation des Heidelberger Katechismus im Jahr 1563 (Kurpfälzisches Museum Heidelberg, Schloss Heidelberg und Nationalmuseum Palast Het Loo). Der Beitrag von Refo500 besteht u. a. in der Erstellung eines dreisprachigen Ausstellungskatalogs und verschiedenen Projekten zum Heidelberger Katechismus, in denen Städte, Universitäten, Reiseveranstalter, kirchliche Gemeinden, Schulen etc. zusammenarbeiten. Es wird erwartet, dass die Aktivitäten rund um dieses Ereignis einen Höhepunkt vor dem Jahre 2013 darstellen werden. Die Refo500-Partner erhalten die Gelegenheit, sich inhaltlich einzubringen, und/oder sich mit einem Rahmenprogramm daran anzulehnen.

2013 ist ebenso das 450-jährige Jubiläum des Abschlusses des Konzils von Trient. Was beide Ereignisse verbindet ist die konfessionelle Neuorientierung, die in Festlegung und Abgrenzung, Verwerfung und sogar Verfluchung gegenseitiger Auffassungen bestand und so einen weitreichenden religiösen sowie kulturellen Einfluss hatte. Innerhalb von Refo500 werden eine internationale wissenschaftliche Tagung sowie einige Ausstellungen zum Trienter Konzil organisiert. Im Klooster Ter Apel (NL) zum Beispiel ist die Bilderfrage ein wichtiges Thema, in dem Sinne, dass sowohl der Heidelberger Katechismus wie

das Konzil von Trient das Bild vom Katholiken und seinem Katholizismus, sowohl das vom Reformierten und seiner Überzeugung sowie seinem Lebensstil bestimmt und geprägt hat. In der Basilika in Trier wird unter der Leitung von Professor Andreas Mühling, dessen Ökumenisches Institut für interreligiösen Dialog über die Uni Trier Projektpartner von Refo500 ist, eine Ausstellung stattfinden, in der sowohl Heidelberg als auch Trient in ihrer Geschichte dargestellt werden, mit dem Ziel, das Verständnis der anderen Positionen zu fördern und das ökumenische Gespräch zu stimulieren.

Zum Schluss: Herausforderungen

Die Herausforderungen für Refo500 liegen vor allem auf den Gebieten Kirche, Jugend und 2017.

Bisher haben kirchliche Einrichtungen zurückhaltend reagiert auf die Teilnahme an Refo500, obwohl örtliche Gemeinden und ihre Mitglieder sehr begeistert sind und sich schon an vielen Aktivitäten beteiligt haben. Laien haben es oft leichter mit einer so offen definierten Plattform. Refo500 erachtet es als notwendig, dass Kirchen vor Ort sich in vielen Ländern gemeinsam mit dem Reformationsjubiläum beschäftigen. Es geht hier nicht um eine Lutherfeier oder eine Geburtstagsparty der Protestanten, sondern um Fragen, die heute wie damals existentiell sind und gemeinsam beantwortet werden müssen. Zudem stellt die Reformation wie die Welt von heute sowohl an Katholiken als auch an Protestanten Fragen, die den Kern des Menschseins und des Glaubens betreffen. Die Reformationsfeier bietet eine perfekte Gelegenheit, sich die Antworten des anderen anzuhören.

Das betrifft auch das Thema „Jugend“. Was sollen die mit Reformation, mit Trient und Heidelberg anfangen? Wie macht man denen deutlich, dass Luther mehr war als ein deutscher, biertrinkender Mönch, der oft lustige und manchmal schreckliche Sprüche von sich gab? Und dass die Reformation als eine Bewegung von Erneuerung und Veränderung zwar mit Luther angefangen hat, aber viel mehr bietet als Luthers Erbe? Hier liegt eine Aufgabe für alle, die davon überzeugt sind, dass an Jugendliche relevante Kenntnisse vermittelt werden sollen und dass, was vor 500 Jahren geschah, heute noch wichtig ist.

Schließlich: Wie geht es nach 2017 weiter mit Refo500? Jetzt schon sagen unsere Partner oft, dass es undenkbar wäre, alle neu geknüpften Kontakte, Verbindungen, Projekte und Pläne abubrechen. Für Refo500 ist 2017 kein Zieldatum, sondern eine Jahreszahl, die uns heute beschäftigt und Freude macht. Das bedeutet wahrscheinlich auch, dass das Ganze 2017 nicht endet, sondern erst recht beginnt.

Was bedeutet aus der Sicht der EKD das Reformationsjubiläum?



Thies Gundlach¹

I. Geschichte wird durch Erzählen wirkmächtig

Martin Kähler, ein bekannter evangelischer Systematiker aus Halle, hat 1892 eine wirkmächtige Schrift veröffentlicht mit dem Titel „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus“. Kähler entfaltete darin die These – verstehbar besonders im Umfeld der damaligen Diskussion um die Leben-Jesu-Forschung und die kraftvolle Präsenz der historisch-kritischen Methode –, dass nicht der wie auch immer genau zu identifizierende historische Jesus geschichtlich wirkmächtig geworden sei, sondern der Christus, wie von ihm in den Evangelien erzählt wurde. Der historische Jesus hat in der Geschichte des Glaubens nie eine wirkliche Rolle gespielt, von Beginn an kam es auf die Erzählungen an, die über diesen historischen Menschen im Umlauf waren. Es liegt auf der Hand, dass es nur konsequent ist, wenn es wenige Jahrzehnte später in der Theologie des Neuen Testaments bei Rudolf Bultmann heißt, dass der historische Jesus nicht zu den Voraussetzungen der Theologie gehöre, sondern dass es allein auf das „Das des Gekommen-Seins“ ankomme. Und ebenso verständlich ist dann die Entwicklung der Diskussion zwischen Bultmann und seinem Schüler Ernst Käsemann, in der es um die Bedeutung und Relevanz des historischen Jesus für den erzählten Christus ging. Unabhängig von der Näherbestimmung dieses Verhältnisses besteht heute Einigkeit darin, dass die Erzählung von diesem historisch nur schwer zu fassenden Menschen Jesus die geschichtlich wirksame Dimension ist, auch wenn die historisch exakte Rückbindung dieser Erzählung an diesen einen konkreten Menschen unerlässlich ist.

¹ Dr. Thies Gundlach ist Vizepräsident der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und Leiter der Abteilung „Kirchliche Handlungsfelder“.

Eine vergleichbare Grundproblematik liegt auch bei der Reformationsgeschichte vor: Natürlich ist die Geschichte der Reformation und sind die handelnden Personen historisch ungleich besser zu fassen und präziser zu rekonstruieren, aber es bleibt die kategoriale Einsicht gültig, dass zuletzt nur die Reformationserzählung geschichtlich wirkmächtig wurde, nicht die historisch richtigen Tatsachen. Man könnte daher in gewisser Weise parallel formulieren: *Der sogenannte reformatorische Durchbruch und der geschichtliche Anfang der Reformation*. Natürlich ist es auch für die evangelische Kirche von äußerstem Interesse, wie sich die historische Wissenschaft über die Reformation und ihre ersten Protagonisten verständigt, welche systematischen Thesen sie bei der Deutung der Ereignisse voraussetzt und welche Konsequenzen sie daraus zieht. Aber es ist zu vermuten, dass diese historischen Diskussionen zu keinem eindeutigen Ergebnis führen werden. Die Erzählungen vom reformatorischen Aufbruch hängen keineswegs allein davon ab, was die Wissenschaft für historisch belastbar hält und was nicht, sondern auch davon, was heute so erzählt werden kann, dass es die Herzen berührt, die Köpfe nachdenklich macht und das Handeln prägt. Insofern kann man sagen: *Die Reformation gehört denjenigen, die von ihr so erzählen, dass sie relevant wird für die Gegenwart*.

II. Für die Gegenwart relevant

Klassischerweise steht die Reformationserzählung in einem landläufigen, undifferenzierten Sinne für die Heraufkunft der modernen Welt. Diese landläufige Deutung der Reformation als Aufbruch aus der mittelalterlichen Einheitswelt macht es plausibel, dass Staat, Gesellschaft und reformatorisch geprägte Kirchen auch den 31. Oktober 2017 für einen herausragenden Termin halten. Obwohl es in der historischen Zunft lange Zeit strittig gewesen ist, ob es am 31. Oktober 1517 tatsächlich einen Thesenanschlag Martin Luthers an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg gegeben hat, – der 31. Oktober 1517 ist zu dem symbolischen Datum für den Aufbruch aus der mittelalterlichen Unfreiheit hin zur (jeweiligen vermeintlichen oder tatsächlichen) Gegenwart geworden und wird seit Jahrhunderten als solcher Beginn – natürlich jeweils mit unterschiedlichen Intentionen – gefeiert. Aus der Fülle der historisch fixierbaren Ereignisse werden dann jeweils diejenigen Ereignisse ins Licht der Aufmerksamkeit gerückt, die die (jeweilige) Gegenwart meint für besonders relevant und zukunftssträftig halten zu können. Im Prinzip wird dies auch im 21. Jahrhundert so sein: Es wird der Aufbruch der Reformation als Beginn eines Weges zur Gegenwart entfaltet und also jener Anfang so reflektiert und konzentriert, dass er als

zukunftsfähig für die eigene Gegenwart ins Licht kommt. Die evangelische Kirche wird daher keineswegs nüchtern eines historisch mehr oder weniger unumstrittenen Datums gedenken, sondern sich anlässlich dieses Datums der sie bis heute berührenden und prägenden Grundgeschichte der Glaubensbefreiung zuwenden und diesen Anfang feiern. Deswegen sprechen evangelische Christen im Blick auf 2017 von einem *Reformationsjubiläum*, nicht von einem *Reformationsgedenken*.

In der Sache stellt sich für das zu erzählende und aktualisierende Grundgeschehen des reformatorischen Durchbruchs gleichsam modellhaft in einem Dreischritt dar: Auszug aus der Angst – Einkehr bei Gott – Aufbruch in die Welt. Weil wir heute in einem hochindividualistischen Zeitalter leben – woran die reformatorische Bewegung nicht eben unschuldig ist –, gilt es, individuelle Zugänge zur reformatorischen Einsicht zu formulieren. Im Grunde könnte jeder Mensch in jedem Milieu, in jeder Bildungsschicht, in jeder existentiellen Situation seine/ihre eigene Befreiungsgeschichte in diesen Dreischritt eintragen. Luthers Weg ist zu verstehen als eine Art existentieller Archetyp aller Befreiungswege, weil im Hintergrund eine Art „biblische Hintergrundgrammatik“ der Befreiung aus Gefangenschaft und Tod wahrzunehmen ist. Die Trias „Auszug aus der Angst – Einkehr bei Gott – Aufbruch in die Welt“ rückt eine anthropologische Grunderfahrung in ein geistlich-theologisches Licht der Heilung und Hoffnung, der Befreiung und Erlösung. Der Einzelne kann sich wiedererkennen in jener Trias, weil dieser Weg eine universale Grammatik der Befreiung in christlicher Perspektive erzählt.

Darüber hinaus werden mit der Erzählung vom Reformationsbeginn in einer Art Verdichtungsverfahren viele weitere, vermeintliche oder tatsächliche Errungenschaften der Reformation verbunden, ungeachtet der Tatsache, dass damit – historisch geurteilt – Ereignisse ineinander geschoben werden, die historisch nacheinander geschehen sind. Das Reformationsjubiläum steht zugleich für die Wiederentdeckung des Evangeliums, für das mutige Aufbegehren gegen Rom und die Souveränität vor Kaiser und Reich, für die Freiheitsschriften von 1520, für die Bibelübersetzung usw. Man kann sagen: Mit diesem Datum 1517 werden landläufig die wertvollen Errungenschaften fest verbunden, was zugleich die Gefahr mit sich bringt, dass alle innerreformatorischen Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten ebenso ausgeblendet werden wie andere Schattenseiten der Reformation. Es ist aber unerlässlich, dass auch diese dunklen Seiten des reformatorischen Aufbruches historisch korrekt erinnert und aufrichtig erzählt werden. Die kritischen und beschämenden Seiten der Haltung Luthers (wie z. B. Luther der Antisemit, der Fürstenknecht, der Türkenhasser usw.) und der anderen Reformatoren dürfen nicht verschwie-

gen werden.

III. *Wir feiern die Reformation – nicht den Reformator*

Für die Evangelische Kirche in Deutschland gilt, dass 2017 ein großer Anfang gefeiert werden soll, nicht allein ein großer Anfänger, auch wenn beides nicht streng voneinander zu unterscheiden ist. Erst das 19. Jahrhundert widmete die Reformationserinnerungen ja dem „Helden Martin Luther“. 1883 (400 Jahre Geburt Luthers) wurde der Grundstein dafür gelegt, vor allem aber wurde 1917 nicht die Entfaltung der Sache der Reformation in die Mitte gestellt, sondern es ging zunehmend um die Person Martin Luthers und sein heldenhaftes Handeln „vor Kaiser und Reich“. Aus der Erinnerung an eine Bewegung und ihre Vielfalt wurde eine Art „evangelisches Apostelfest“. Will man aber Luther im 21. Jahrhundert vor ideologischem Missbrauch schützen (diesmal vielleicht eher davor, dass er als Vater der kommerziellen Lutherfeste, -zwerge, -socken usw. verzweckt wird), muss man ihn zuerst als Theologen der Reformation, als Wiederentdecker des Evangeliums und als Streiter für Gottes Barmherzigkeit in die Mitte der Erinnerung stellen. Theologisch präzise Verortung schützt vor ideologischem Missbrauch der Person Luther.

Das Reformationsjubiläum und seine Vorbereitung soll aus Sicht der Evangelischen Kirche in Deutschland kein „Luther-Fest“ werden, sondern ein weltweites Fest des Protestantismus, der lutherische und reformierte, unierte und freikirchliche Traditionströme herausgebildet hat. Es sollten alle reformatorisch geprägten Kirchen, Konfessionen und Kulturen nach Deutschland eingeladen werden gemäß dem Grundsatz, dass 2017 alle in Wittenberg einkehren, weil „alle da herkommen“ (Nikolaus Schneider). Zur Feier der Reformation 2017 sind – so könnte man formulieren – darum alle eingeladen, Martin Luther ebenso wie die anderen großen Lehrer der Reformation wie z. B. Huldrych Zwingli, Philipp Melancthon, Johannes Bugenhagen, Johannes Calvin, Heinrich Bullinger und Martin Bucer, aber auch die späteren „Kinder und Kindeskinde der Reformatoren“ wie Philipp Jacob Spener und Johann Sebastian Bach, wie August Herman Francke und Johann Heinrich Pestalozzi, wie Johann Gottfried Herder und Georg Friedrich Wilhelm Hegel, wie Johann Hinrich Wichern und Johannes Brahms u. v. a. Sie alle sind sehr eigene Wege gegangen, aber sie haben ihren Wurzelgrund ebenfalls in der Reformation gesehen.

Und dieser weite Ansatz eröffnet die Möglichkeit, auch die ferneren kulturellen Folgen der Reformation mit in den Blick zu nehmen. Denn mit ihren Reformationserzählungen steht die evangelische Kirche vor der Aufgabe zu unterscheiden zwischen Entwicklungslinien, die mit einer gewissen historischen Plausibilität *direkt* mit der Reformation verbunden wer-

den können (wie z. B. die Stärkung der Bedeutung des Einzelnen durch das programmatische „Priestertum aller Getauften“ oder eine entscheidende Prägung der deutschen Sprache durch Martin Luthers Bibelübersetzung oder die Popularisierung der Musik u. a. m.) und Entwicklungen, die nur *indirekt* (und dann mitunter auch gegen die Konfessionskirchen) Folgen der Reformation geworden sind (wie z. B. die Toleranzthematik, die Menschenwürde bzw. die Grundrechteidee u. v. a.). Diese direkten und indirekten Entwicklungslinien zusammen ergeben das historische Umfeld, innerhalb dessen die Erzählungen über die Reformation zur „Befestigung unseres fliehenden Daseins“ beitragen können (Friedrich Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte, Antrittsvorlesung in Jena: vom 26. Mai 1789).

IV. Reformation und die katholische Kirche

Der reformatorische Aufbruch ist – wie Martin Luther und die anderen Reformatoren zu der Zeit insgesamt – eine zwar kritische, aber durchaus innerkatholische Bewegung. Der Mönch Luther wollte damals weder eine neue Kirche noch eine neue Konfession gründen, sondern die Zustände der einen, heiligen, apostolischen Kirche an „Haupt und Gliedern“ verändern. Mit den ursprünglichen Intentionen der Reformation als Wiederentdeckung des Evangeliums ist weder eine Kirchenspaltung beabsichtigt noch eine Exkommunikation aus der katholischen Kirche erwartet worden. Weil dies so war und weil die reformatorisch geprägten Christen in Deutschland 2017 ihre besondere Herkunft und Identität erinnern und feiern, eignet sich das Reformationsjubiläum 2017 nicht für eine anti-katholische Inszenierung. Denn jeder anti-römische Tonfall wäre ja ein Beleg für eine schwächelnde eigene Identität; wer um sich selbst weiß, braucht andere nicht zur Abgrenzung. Diese Selbstgewissheit schließt aber nicht aus, sondern ein, dass sich der Protestantismus darüber klar wird, welche reformatorischen Kritikpunkte an der römisch-katholischen Theologie und Kirche zeitbedingt waren und welche bis heute unabgegolten sind. Nicht jede heutige Kritik an Rom dient einer falschen Profilierung, sie kann auch Ausdruck bleibend wichtiger Differenzen sein.

Die Grundzüge der Erzählungen über den reformatorischen Anfang 1517 spiegeln sich am ehesten – durchaus anachronistisch – in den sog. „vier soli der Reformation“, also in der grundlegenden Christuszentrierung (*solus christus*), in der neu entdeckten Bibelfrömmigkeit (*sola scriptura*), in der staunenswerten Gnadentheologie (*sola gratia*) und freiheitsschaffenden Glaubenskonzentration (*sola fide*). Diese vier Grundpfeiler für das Selbst-

verständnis des Christenmenschen relativierte die Institution Kirche als alleinigen Weg zum Seelenheil, und eben diese Relativierung der mittelalterlichen Einheitskirche ist der Kern der dann aufbrechenden ökumenischen Streitigkeiten. Darüber wird es zweifellos bis 2017 noch manche Diskussion mit den römisch-katholischen Geschwistern geben, von Seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland sollen aber folgende Gesichtspunkte des Selbstverständnisses festgehalten werden:

- Das reformatorische Handeln Luthers im Herbst 1517 avisierte keineswegs die Gründung einer neuen Kirche, sondern zielte auf die Reform der ganzen Kirche „an Haupt und Gliedern“. Luther war kein Kirchengründer, sondern ein Evangeliumsfinder. Dass sich Kirchen und Konfessionen herausbildeten, war dann das spätere Ergebnis einer Fülle von sehr unterschiedlichen Gründen.

- Die Reformationskirchen verstehen sich 500 Jahre nach der Reformation als diejenigen katholischen Kirchen, die durch die Reformation gegangen sind. Ihre geistlichen Wurzeln beginnen nicht erst mit Martin Luther oder Johannes Calvin und sie enden nicht bei den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, sondern gründen in der Heiligen Schrift und laufen über die Kirchenväter. Sie achten die altkirchlichen Entscheidungen und erkennen in der mittelalterlichen Herausbildung der Westkirche ihre gemeinsame Herkunftsgeschichte. Die immer wieder betonten Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen liegen gegründet in einer 2000 Jahre währenden gemeinsamen Geschichte.

- Das Reformationsjubiläum 2017 und der Weg dahin soll international, ökumenisch und kulturoffen gestaltet werden, denn das Reformationsjubiläum gehört nicht den evangelischen (oder gar den lutherischen) Christen oder Kirchen, sondern allen Christenmenschen. Es erinnert an den reformatorischen Beitrag zum geistlichen Erfahrungsschatz der Christenheit, es ist der reformatorische Beitrag zu einer „Ökumene der Gaben“.

- Die römisch-katholische Beurteilung hat unterhalb der offiziellen Ebene Martin Luther mitunter als „Vater im Glauben“ gewürdigt. Zugleich aber bleibt Luther in den Augen der römisch-katholischen Kirche offiziell ein verurteilter Ketzler und die protestantischen Kirchen werden zu den Häresien gezählt. Die Erwartungen an Korrekturen dieser römisch-katholischen Beurteilungen sind auf dem Weg zum Jubiläum 2017 hoch.

Die Erzählungen vom Beginn der Reformation 1517 stehen sowohl für den Anfang wie für das Wesentliche der Reformation. Was damals aufbrach, kann noch heute in den Kern theologischer Klärungen führen, weil mit dem Reformationsjubiläum das Ganze der Reformation erinnert wird; und diese Diskussion kann einer ganzen Gesellschaft gut tun, – darauf hoffen jedenfalls die evangelischen Kirchen.

Wem gehört 2017?

Versuch einer
orthodoxen Perspektive

Daniel Buda¹



In kirchenhistorischer Perspektive kann der 31. Oktober 1517 als Geburtsdatum der lutherischen Reformation angesehen werden, jener Tag als Martin Luther die 95 Thesen an das Tor der Wittenberger Schlosskirche angeschlagen hat.² Im Jahr 2017 werden die Lutheranerinnen und Lutheraner in aller Welt das 500-jährige Reformationsjubiläum feiern. Eine „Lutherdekade“ wurde am 21. September 2008 ausgerufen, um das Jubiläum vorzubereiten, aber auch um „neu durchzubuchstabieren, was Reformation bedeutet – damals wie heute“.³ Es besteht natürlich auch die Frage, was dieses Jubiläum für andere christliche Konfessionen bedeutet, besonders für diejenigen, die ökumenische Beziehungen mit der lutherischen Tradition pflegen. In diesem Aufsatz werde ich versuchen, die Frage „Wem gehört 2017?“ aus orthodoxer Perspektive zu beantworten. Um eine Antwort zu formulieren, muss man zuerst einen Blick in die Vergangenheit werfen und die gemeinsame Geschichte sowie die theologischen Bemühungen um den Dialog beurteilen und neue Perspektiven für eine Annäherung aber auch Herausforderungen zu bestimmen.

Ich werde zuerst ein sehr kurzes Exposé historischer Beziehungen zwischen Orthodoxie und Luthertum geben, um die daraus resultierten Vorteile, aber auch mögliche Nachteile für die aktuelle ökumenische Diskussion zu erläutern. Ich bin der Meinung, dass stärkere Beziehungen

¹ Erzpriester Dr. Daniel Buda ist Programmreferent für kirchliche und ökumenische Beziehungen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und Lektor für Kirchengeschichte an der Orthodoxen Theologischen Fakultät Hl. Andrei Saguna, Sibiu/Hermannstadt, Rumänien.

² *Thomas Kaufmann*: Geschichte der Reformation, Frankfurt/Leipzig 2009, 182–197.

³ www.luther2017.de.

zwischen Orthodoxen und Lutheranern nur dann möglich sind, wenn wir die feste Überzeugung als Basis nehmen, dass wir eine gemeinsame vorreformatorische christliche Tradition teilen. Die Heilige Schrift und die Tradition sind unsere gemeinsamen Wurzeln, die uns auf den Weg zur Einheit führen müssen. Ein kleines Kapitel berichtet über den theologischen Dialog zwischen Luthertum und Orthodoxie als Weltkonfessionen auf der einen Seite und zwischen verschiedenen nationalen lutherischen und orthodoxen Kirchen auf der anderen Seite. Ich plädiere für die Fortsetzung dieser Dialoge trotz einiger Schwierigkeiten, die uns noch im Weg stehen. Ein wichtiger Faktor für die Annäherung der christlichen Konfessionen ist für mich die neue globale Situation, die mehr und mehr Christen verschiedener Konfessionen zueinander bringt. Das ist wesentlich für das unmittelbare Kennenlernen, das weit über die theologischen Dialoge hinausgeht und zur Entstehung eines ökumenischen Ethos beiträgt. Abschließend folgt der Versuch einer Antwort auf die im Titel gestellte Frage nach den Ansprüchen im Hinblick auf das Jubiläumsjahr 2017 und eine Zusammenfassung.

Gemeinsame Tradition und Geschichte – Gemeinsame Zukunft

Zunächst muss man sagen, dass die Orthodoxen seinerzeit gar nichts mit den historischen Ereignissen am 31. Oktober 1517, die zur Entstehung der Reformationskirchen führten, zu tun hatten. Das heißt, dass keine unmittelbare historische Verbindung zwischen Luthers Reformation und der Orthodoxie besteht. Der Reformator Luther und seine Bewegung versuchten, die westliche Kirche zu reformieren und seine Maßnahmen waren nicht gegen die Orthodoxe Kirche gerichtet oder durch die Auseinandersetzung mit ihr motiviert. In seinen Auseinandersetzungen mit katholischen Theologen aber haben Luther und die ersten Reformatoren wiederholend an traditionelle Argumente der Orthodoxen Kirche appelliert.⁴ Mit

⁴ Ich gebe hier nur ein paar Beispiele. In einem Brief an den deutschen Humanisten George Spalatin (datiert 20. Juli 1519) berichtet Luther, dass er während der Disputation mit Johannes Eck in Leipzig die Orthodoxe Kirche stark verteidigt hatte, als sein Gegner sich äußerte, dass die Orthodoxe Kirche ihren christlichen Glauben nach dem Fall von Konstantinopel verloren hatte. Er betonte auch, dass er in der Disputation das Argument gegen den Papstprimat angebracht hat, dass kein Kirchenvater die Idee des Primats vertreten hätte (siehe Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1884, 2, 227, 272–273; siehe auch *Ernst Benz*: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, München 1952, 10–14). In einem auf den 7. November 1519 datierten Brief, der an Spalatin adressiert wurde, schreibt Luther, dass auch die griechische Kirche gegen die Fegefeuertheologie ist (siehe Martin Luthers Werke

anderen Worten, sie wussten, dass ihre Bewegung nicht die einzige der Welt ist, die den Primat des Papstes nicht akzeptiert und die sich gegen Innovationen der Papstkirche äußerte. In Luthers Augen und der seiner engsten Mitstreiter erschien die Orthodoxe Kirche als eine Kirche, die der Lehre und Praxis der Alten treu geblieben war. Deswegen haben die Lutheraner versucht, direkte Beziehungen zu den Orthodoxen zu knüpfen. Im Jahr 1559 hat Melanchthon einen Brief an den damaligen ökumenischen Patriarch Joasaph II. (1555–1565) gesendet.⁵ Einige Jahre später (1573–1581) gab es einen Briefwechsel zwischen einer Gruppe lutherischer Theologen von der Universität Tübingen und dem ökumenischen Patriarchen Jeremias II. (1572–1579; 1580–1584; 1587–1595).⁶ Dieser erste orthodox-lutherische Kontakt, der als systematisch-theologisch bezeichnet werden kann, hat beide Seiten darin bestätigt, dass neben der Bibel die Tradition eine wichtige Quelle christlichen Dogmas ist. Die Tatsache, dass Patriarch Jeremias II. in seinen Briefen die Kirchenväter häufig zitierte oder erwähnte, gab für die Lutheraner auch den Impuls, patristische Quellen zu erforschen, um sie zu Gunsten ihrer Kirche zu nutzen. Luthers Nachfolger haben die Kirchenväter intensiv erforscht und dazu auch etliche ihrer Werke publiziert. Es gibt viele Beweise dafür, dass die Werke der Kirchenväter eine wichtige Rolle innerhalb des Luthertums spielten und spielen (müssen).⁷ Diese und andere von der Reformation aber auch von

... Brief 218, 1, 25). In seiner Apologia der Konfession appelliert Philipp Melanchthon mindestens dreimal an die Praxis und Tradition der „Griechischen Kirche“, um seine Argumentationen gegen westliche Sitten zu begründen: gegen (22, 4), gegen private Liturgien (24, 6) gegen einseitiges Verständnis der Substanz der göttlichen Liturgie (24, 78–83, 88, 93; ich habe die gut zugängliche elektronische Version von www.glaubensstimme.de/doku.php?id=bekennnisse:apologie_der_konfessionen verwendet.

⁵ *Martin Chrusius*: Turcograecia, Basel 1584, 559.

⁶ Der Briefwechsel ist gut dokumentiert in: *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, Wittenberg 1584*. Für eine englische Übersetzung der Dokumentation, versehen mit historischer Einleitung, Kommentaren und Bibliographie, siehe *George Mastrantonis*: Augsburg and Constantinople. The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremias II of Constantinople on the Augsburg Confession, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1982. Siehe auch *Dorothea Wendebourg*: Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581, Göttingen 1986.

⁷ Dafür gibt es viele Beweise. Meinem lutherischen Mentor zuliebe, dem Heidelberger Kirchenhistoriker Adolf Martin Ritter, werde ich hier zwei seiner Aufsätze als Beispiele anführen: *Adolf Martin Ritter*: Das Chrysostomosbild im Pietismus am Beispiel Johann Albrecht Bengels, in: *Martin Wallraff, Rudolf Brändle* (Hg.): Chrysostomos in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters, Berlin/New York 2008, wo er zahlreiche Beispiele gibt, wie J. Chrysostomos, aber auch andere Kirchenväter eine

der katholischen Gegenreformation an die Orthodoxen gerichteten Herausforderungen haben zu der Entwicklung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert beigetragen.⁸ Die neopatristische Bewegung, die von Georges Florovsky (1893–1979)⁹ und anderen orthodoxen Theologen initiiert wurde, ist erfolgreich gewesen, auch gerade weil viele Werke der Kirchenväter den orthodoxen Theologen erst über protestantische (und katholische Editionen) zugänglich wurden.

Alle diese Aussagen beweisen ausreichend, dass *wir Christen eine gemeinsame Tradition* teilen. Davon ist niemand ausgeschlossen.¹⁰ Erfahrene lutherische Theologen betonen es und fordern die neueren Generationen auf, es nicht zu vergessen.¹¹ Ich kann mich nur freuen, dass auch

große Rolle innerhalb des Luthertums gespielt haben; *ders.*: Situationsgerechtes kirchliches Handeln in der Spätantike und heute am Beispiel des Johannes Chrysostomos, *Kerygma und Dogma* (55), 2, 2009, 148–168, mit einem Kapitel: „Ob und was von Chrysostomos heute zu lernen sei?“ (155–165) Die Frage ist an Lutheraner gerichtet und die Antwort ist sonnenklar: es gibt vieles zu lernen.

⁸ *Timothy Ware: The Orthodox Church*, New York (u. a.) 1993, 93.

⁹ Der bekannte Ruf „Zurück zu den Kirchenvätern“ wurde von Florovsky auf dem ersten Kongress der orthodoxen Theologie, Athen 1936 ausdrücklich formuliert (siehe dazu *H. Alivisatos* [Hg.]: *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Pyrsos, Atena 1939, 212–231 u. 238–242. Zur Person und Theologie Florovkys siehe besonders die folgenden zwei Monographien: *Christoph Künkel: Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1989 und *Andrew Blane* (ed.): *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, NY, 1993.

¹⁰ Leider gab es eine Zeit, als die Lutheraner und die Orthodoxen in den Katholiken einen gemeinsamen Feind gesehen haben. Diese Zeiten sind erfreulicherweise vorbei.

¹¹ Ein gutes Beispiel dafür ist die Abschiedsvorlesung betitelt „Protestantisches Geschichtsbewusstsein und vorreformatorische Tradition“, die *A. M. Ritter* am Ende seiner *activitas* in Heidelberg vorgetragen hat. Ritters wichtigste Aussagen sind für unsere Debatte die folgenden: „Luther weiß sich in einem ununterbrochenen Traditionszusammenhang, in dem er selbst nur ein Glied ist, ein Glied, das Ererbtes weitergibt. Dieser Zusammenhang durchzieht für ihn das Mittelalter genauso wie die Alte Kirche. Luther knüpft eben nicht unter Überspringen des Mittelalterlichen an das Altkirchliche oder gar unmittelbar an das Neutestamentlich-Apostolische an. Er nimmt vielmehr *innerhalb* des mittelalterlichen Traditionsbesitzes Gegensätze wahr, und zwar mit einer Schärfe, die ganz und gar unmittellalterlich ist. Und er tut dies aufgrund eines Schriftstudiums, das – bislang – an Intensität und Unmittelbarkeit zum Text kaum, wenn überhaupt, seinesgleichen hatte“; und „Der Protestantismus braucht die Verwurzelung in der vorreformatorischen, altkirchlichen und mittelalterlichen Tradition, weil davon seine Fähigkeit zum ökumenischen Dialog ganz wesentlich abhängt. – Zumal die Fähigkeit zum Dialog mit den ‚katholischen Kirchen‘ (also römischen Katholizismus, Orthodoxie und Anglikanismus) und damit der weit überwiegenden Mehrheit unter der christlichen Weltbevölkerung von heute im Kern davon berührt ist, ob Protestanten nicht nur rudimentäre Kenntnisse in alter und mittelalterlicher Kirchengeschichte besitzen, sondern ob sie die vorreformatorische Zeit auch als Teil ihrer eigenen Geschichte statt *rein entwicklungsgeschichtlich* begreifen. Mit einer Mumie, einem Fossil, ist nun einmal kein sinnvolles Gespräch möglich! Andererseits ist der ökumenische Dialog mit dem Fernziel christlicher Zeugnis- und

andere protestantische Theologen unterstreichen, dass „die Geschichte der evangelischen Kirchen nicht 1517, 1530 oder 1555“ beginnt, sondern „– wie die Geschichte aller christlichen Gemeinden – mit dem Urchristentum und der Jesus Christus als ihrem Herrn“.¹²

Außer der gemeinsamen Tradition teilen Lutheraner und Orthodoxe in einigen Gebieten Europas seit Jahrhunderten denselben Alltag. Zum Beispiel leben die Siebenbürger Sachsen zusammen mit den Orthodoxen, seitdem sie sich in überwiegender Mehrheit für die Lutherische Reformation durch das Wirken des einheimischen Reformator Johannes Honterus (1498– 1549)¹³ im Jahre 1545 entschieden haben. Das gleiche gilt auch für Finnland. In Russland gibt es eine lutherische Präsenz, die vor mehr als 400 Jahren angefangen hat. Diese europäischen Beispiele des Zusammenlebens, die über Jahrhunderte gehen, haben selbstverständlich eine Rolle in der Entstehung der offiziellen bilateralen Dialoge zwischen Lutheranern und Orthodoxen gespielt. Viel wichtiger als das ist aber die Tatsache, dass sich *in einigen Gebieten Europas Orthodoxe und Lutheraner seit Jahrhunderten unmittelbar kennengelernt und – mit einigen Ausnahmen – sehr gut verstanden haben.*

Der historischen Wahrheit zuliebe muss man auch erwähnen, dass die Lutheraner für eine gewisse Zeit und in gewissen Gebieten versuchten, die Orthodoxen zum Luthertum zu bekehren. Timothy Ware beobachtet, dass schon die Tübinger Theologen gehofft haben, die Orthodoxen für ihre Reformation zu gewinnen wie Martin Crusius schrieb: „Wenn sie (die Orthodoxen) wollen, dass sie für die ewige Erlösung ihre Seelen gewinnen, dann müssen sie uns zusammenfügen und unsere Lehre annehmen oder sonst ewig sterben.“¹⁴ Das Ergebnis der (eher bescheidenen)¹⁵ lutherischen Missionen unter den Orthodoxen sind einige kleine lutherische Kirchen in Nahost. Das hat aber die Beziehungen zwischen diesen christlichen Konfessionen nicht bedeutend beschädigt.

Dienstgemeinschaft längst nicht mehr nur eine Sache des Beliebens, sondern des Überlebens.“ (Die Vorlesung ist geringfügig gekürzt in der Festschrift für *Hans Armin Gärtner* aus Anlass seines 70. Geburtstages, herausgegeben von *A. Haltenhoff/F.-H. Mutschler*, unter dem Titel „Hortus Litterarum Antiquarum“, Heidelberg 2000, 465–475, publiziert worden.

¹² *Walter Fleischmann-Bisten*: 2017 – 500 Jahre Reformation in evangelischer und ökumenischer Sicht, MD 5/2011, 98.

¹³ Siehe Art. *Johannes Honterus*, in: TRE Bd. 15, Berlin/New York, 578–580.

¹⁴ *Timothy Ware*: The Orthodox Church, 94. Sein Kommentar lautet: „Zweifellos haben sie (die Tübinger Theologen) gehofft, eine Art Reformation unter den Griechen zu imitieren.“ Er charakterisiert ihre Hoffnung als „naiv“.

¹⁵ In Rumänien haben die Siebenbürger Sachsen im Unterschied zu den Ungarn, die sich für Calvins Reformation entschieden haben, nicht versucht, die Rumänen zu konvertieren.

Wie schon erwähnt, der erste wichtige theologische Kontakt zwischen Orthodoxen und Lutheranern hat im Jahre 1573 angefangen, also 66 Jahre nach dem Ausbruch der Reformation. Es wurden wichtige theologische Themen behandelt wie Rechtfertigung, Erbsünde, Amt, Abendmahl, Gebrauch der Sakramente, die Kirche-Staat-Beziehungen, der freie Wille und die Gnade, Mönchtum, Macht der Bischöfe, Gebet für die Toten, Anrufung der Heiligen usw. Auch wenn dieser Dialog scheiterte,¹⁶ wird er immer als Vorbild der Dialoge zwischen Orthodoxen und Lutheranern gelten.¹⁷ Heutzutage gibt es offizielle lutherisch-orthodoxe Dialoge, die sowohl auf regionaler oder nationaler Ebene als auch auf weltweiter Ebene (zwischen dem Lutherischen Weltbund und einer Sonderkommission, die alle in den wichtigsten Orthodoxen Kirchen vertreten sind) stattfinden. Es fehlt hier der Raum, diese Dialoge vorzustellen oder ihre Ergebnisse zu analysieren.¹⁸ Für das Ziel dieses Aufsatzes ist es genug zu wissen, dass diese Dialoge weitergehen.

Wir dürfen auch nicht *die Bedeutung der Moral und ihrer Werte für das Leben der Kirchen und für die inter-kirchlichen ökumenischen Beziehungen* unerwähnt lassen. Es ist einfach eine beunruhigte Realität, dass heutzutage nicht nur die doktrinären Spaltungen, sondern immer gravierendere moralische Unterschiede Orthodoxe und Lutheraner voneinander trennen. Die Moral- und Wertunterschiede sind eine relativ neue Herausforderung, die man nicht unterschätzen darf. Sie können Grund für neuere Spannungen und Entzweigungen werden.¹⁹

¹⁶ Dieser theologische Dialog wurde von verschiedenen Theologen als „freundlich“ (*T. Ware*, 93) oder sogar „außergewöhnlich freundlich“ bezeichnet, aber leider „unfruchtbar in seinem unmittelbaren Ergebnis“ (*John Travis: Orthodox-Lutheran Relations: Their*

Historical Beginnings in Greek, *Orthodox Theological Review*, [29], 4/1984, 303–325, hier 322).

¹⁷ Damit meine ich die gebliebene Freundschaft, trotz wenigen Fortschritten und Bereitschaft zu weiteren Dialogen. Der Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel hat in seinem aus dem Jahr 1581 stammenden Abschiedsbrief an Tübinger Theologen folgendes geschrieben: „So gehet nun euren Weg und schreibt uns, wenn ihr wollt, nicht mehr über die Dogmen, sondern um der Freundschaft willen.“

¹⁸ Dazu siehe den Artikel „Lutheran-Orthodox Dialogue“ von *Daniel F. Martensen*, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genf 2002, 716–718 mit ausführlicher Bibliographie.

¹⁹ Ich beobachte eine gewisse Tendenz, die Moral- und Wertedebatte als marginal zu betrachten trotz klaren Signalen ihres Trennungspotentials. Es ist meiner Meinung nach auch falsch, sie wie die doktrinären Unterschiede wahrzunehmen, weil sie, anders als

Eins muss aber festgestellt werden, nämlich dass trotz vieler Unterschiede und einem theologischen Dialog, der für viele nur wenig Fortschritte macht, die über Jahrhunderte gestiftete Freundschaft zwischen Orthodoxen und Lutheranern im Sinne des oben erwähnten Briefes des Patriarchen Jeremias II. fest bleibt. Sie könnte jederzeit der Ausgangspunkt eines neuen Anfangs sein.

Die neue globale Realität – Eine Gelegenheit für das Nahkommen von Orthodoxen und Lutheranern

Das 20. Jahrhundert und die moderne ökumenische Bewegung bieten neue Gelegenheiten für die Annäherung der Christen verschiedener Konfessionen. Seit 1948 sind die Lutheraner und die Orthodoxen zusammen mit anderen christlichen Konfessionen Teil des Ökumenischen Rates der Kirchen, der eine systematische und programmatische Plattform der theologischen, missiologischen und sozialen Dialoge und Kennenlernen bietet. Da sowohl Orthodoxie als auch Luthertum Weltkonfessionen geworden sind, bietet man die Gelegenheit zur Annäherung auch im Rahmen von regionalen ökumenischen Gremien.²⁰

Außer der ökumenischen Bewegung, die ich hier nicht erläutern möchte, weil sie bekannt genug ist, bietet die neue globale Realität eine nicht wenig herausfordernde aber sicherlich wichtige Angelegenheit, da immer mehr Orthodoxe und Lutheraner zusammenleben. Während bis vor kurzem diese Tatsache lokal begrenzt war (nur in einigen Gebieten Osteuropas, etwa in Finnland und in Russland aber auch in Nahost), ist sie heutzutage eine Realität in allen Ländern Westeuropas sowie in Nordamerika. Über die Migration ist die Zahl der Orthodoxen in diesen Teilen der Welt deutlich gestiegen. Orthodoxe Christinnen und Christen haben dadurch Gelegenheit, andere Christen, darunter auch Lutheraner, unmittelbar kennenzulernen aber auch selbst kennengelernt zu werden. Diese Kontakte werden die Früchte der ökumenischen Bemühungen auf allen Ebenen der Kirchen verbreiten und entscheidend dazu beitragen, dass sich ein ökumenisches Ethos entwickelt.²¹ Wenn das Kennenlernen sich in der Praxis um-

die Lehrunterschiede, sichtbarer im Alltag sind und viele gesellschaftliche Folgen haben.
²⁰ Besonders in der Konferenz Europäischer Kirchen aber auch im Nahost Kirchenrat (Middle East Council of Churches), im All Afrikanischen Kirchenrat, im Nationalen Rat der Kirchen in den Vereinigten Staaten von Amerika usw.

²¹ Eine neuerliche Studie vom ÖRK erkennt, dass „Migration verändert kirchliche Landschaften“ (siehe www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/mi)

setzen kann, kann es nur als sehr positiv angesehen werden.²² Diese neue Realität ist also ein wichtiges Potential, das uns bewusst sein muss und das wir für das Ziel der Einheit der Kirchen nutzen könnten.

Wem gehört 2017?

Ich hoffe, dass alles, was bisher gesagt wurde, meine Überzeugung bestätigt, dass heutzutage die Konfessionen und Kirchen aber auch die Christinnen und Christen nur gemeinsam ihre Vergangenheit aber auch Gegenwart und Zukunft wahrnehmen können. Deswegen gibt es auf diese Frage nur eine Antwort: 2017 gehört uns Christen. Es gehört uns Christen mit allen seinen Geschehnissen und Herausforderungen. Seine Eminenz Augustinos, Metropolit des Ökumenischen Patriarchats in Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, hat in seiner Botschaft an die 11. Synode der EKD für viele Orthodoxe gesprochen, als er sagte: „Auch für uns (die Orthodoxen) ist nämlich das Jahr 2017 und seine Vorbereitung eine außerordentliche ökumenische Herausforderung.“²³

Ich erlaube mir als orthodoxer Theologe, wie es der katholische Bischof Joachim Wanke²⁴ für seine Tradition getan hat, auch zu fragen „Haben Orthodoxe am Reformationsjubiläum 2017 etwas zu feiern?“ Ich glaube, dass für uns Orthodoxe die Antwort einfacher sein kann als für die katholischen Brüder und Schwestern. Um das zu erläutern, erlauben sie mir mit der Erzählung einer Geschichte anzufangen. Als in den 70er Jahren ein hervorragender orthodoxer Theologe von einer Promotionsprüfungskommission gebeten wurde, seine über die Reformation geschriebene Doktorarbeit in drei Sätzen zusammenzufassen, hat er folgendes berichtet: „Für mich als orthodoxen Theologen war die Reformation eine tragische Notwendigkeit. Die römisch-katholischen Theologen sehen nur die Tragödie daran und die protestantischen Theologen nur die Notwendigkeit.“ Wir Orthodoxen können also einfacher zugleich die Tragödie der Kirchenspaltung, die die Reformation unwillig verursachte, sehen, aber auch die (mindestens damalige) Notwendigkeit der Reformation verstehen. Wir als Or-

[gration-changes-ecclesi.html](#).

²² Damit meine ich zum Beispiel gemeinsame soziale oder diakonische Projekte, die für alle Christen relevant sind. Dazu gehört auch die wesentliche Unterstützung, die meine eigene Kirche – die Rumänisch-Orthodoxe Kirche – von verschiedenen lokalen lutherischen Kirchen Westeuropas bekommen hat, neue Gemeinden für die Migranten zu stiften. Konkret: viele Kirchengebäude wurden den rumänisch-orthodoxen Gemeinden zur Verfügung gestellt. Das bedeutet sicherlich „gelebte Ökumene“.

²³ www.ekd.de/synode2011/grussworte/79192.html.

thodoxe dürfen das Jubiläum 2017 unseren lutherischen Mitgeschwistern zuliebe feiern. Diese Qualität der Moderatoren, die wir Orthodoxen zu haben glauben, beinhaltet eine Verantwortung, die zugleich an die Kirchen der Reformation aber auch an die katholische Kirche gerichtet ist. Es geht kurzgesagt um die Verantwortung, die beiden christlichen Konfessionen einander näherzubringen. Wir dürfen das Jubiläum einer Konfession feiern, die für die Christenheit vieles beigetragen hat und noch viel beizutragen hat und die für die Einheit der Christen viel investiert hat. Wir müssen dem Luthertum dankbar sein für die Art und Weise, wie es uns herausgefordert hat, das Christsein ständig zu reflektieren und unsere Wurzeln erneut zu erforschen.

Fazit

Wem gehört 2017? – aus der orthodoxen Perspektive, die aber die anderen christlichen Konfessionen nicht aus dem Blick verliert, lässt sich diese Frage auf der Basis der historischen Fakten, wie auch auf die aktuelle Lage beantworten. Das Jubiläum 2017 gehört uns allen, weil wir eine gemeinsame Tradition, die uns alle auf unserem Weg zur Einheit inspiriert und herausfordert, teilen. Es gehört uns allen, weil wir in einem theologischen Dialog engagiert sind, der uns keinen Rückweg mehr erlaubt. Es gehört uns allen, weil wir als Christen heutzutage nicht mehr in getrennten Konfessionen denken dürfen. Diese gemeinsame Zugehörigkeit bedeutet aber auch geteilte Verantwortung. Die orthodoxen Christen sind dazu verpflichtet, ihren lutherischen Geschwistern näher zu stehen und sie an unsere gemeinsamen Werte ständig zu erinnern. Luthertum ist für die Orthodoxen eine christliche Konfession mit dem sie – trotz Unterschiede in der Lehre, die nicht zu übersehen sind – gute historische Beziehungen hatten, die uns erlauben, auf eine bessere Zukunft zu hoffen.

Die Vernunft im Großraumbüro

Die Rede Papst Benedikts XVI. vor dem Deutschen Bundestag mahnt zur Achtung der unverfügbaren Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaats – wer aber soll erkennen, was unverfügbar ist?

Am 22. September 2011 trat Papst Benedikt XVI. auf Einladung des Bundestagspräsidenten mit einer kritischen Zeitdiagnose vor die Parlamentarierinnen und Parlamentarier des Deutschen Bundestages. Das Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche und des Vatikanstaats warnte vor der „alleinige[n] Herrschaft der positivistischen Vernunft“¹ im öffentlichen Bewusstsein und davor, dass „die klassischen Erkenntnisquellen für Ethos und Recht außer Kraft gesetzt“² seien:

„Wo die positivistische Vernunft sich allein als die genügende Kultur ansieht [...], da verkleinert sie den Menschen, ja sie bedroht seine Menschlichkeit.“³

Die positivistische Vernunft gleicht, so die Pointe seiner Rede „Betonbauten ohne Fenster, in denen wir uns Klima und Licht selber geben, beides nicht mehr aus der weiten Welt Gottes beziehen wollen“⁴ und das kann kein gutes Ende nehmen. Zeit also, die Fenster aufzureißen und die Natur „in ihrer wahren Tiefe, ihrem Anspruch und mit ihrer Weisung“⁵ hereinzulassen. Wie aber stellt sich der Papst den Weg ans Fenster vor?

Für die Rechtsphilosophie bedeutet das Bild von der positivistischen Vernunft im Betonbau zunächst eine scharfe Kritik am klassischen Rechtspositivismus und dessen prominentestem Vertreter, dem österreichischen Juristen Hans Kelsen. Nach der Auffassung der klassischen Rechtspositivisten interessiert die Welt außerhalb des Betonbaus tatsächlich nicht. Der Engländer John Austin formuliert es um die Mitte des 19. Jahrhunderts am treffendsten:

„Gegenstand der Rechtsphilosophie ist allein das positive Gesetz. Es geht ihr also nur um das, was man schlicht und unmissverständlich als Gesetz bezeichnet. Um das also, was die Obrigkeit den Untertanen anordnet.“⁶

¹ *Benedikt XVI.:* Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011, hg. v. Libreria Editrice Vaticana. S. www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_ge.html (Abrufdatum: 28.11.2011).

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ *John Austin:* *The Province of Jurisprudence Determined* (51885), Cambridge 1995, 28. Übersetzung: Christian Henkel.

Ungeachtet aller Vorbehalte, die insbesondere der überzeugte Demokrat Kelsen gegen die Gleichsetzung von Macht und Recht haben mag,⁷ ist die Gefahr einer solchen Sicht auf das Recht doch evident. Der Papst bringt das zur Sprache, wenn er an das Unrecht im Dritten Reich erinnert:

„Wir haben erlebt, [...] dass Macht gegen Recht stand, das Recht zertreten hat und dass der Staat zum Instrument der Rechtszerstörung wurde – zu einer sehr gut organisierten Räuberbande, die die ganze Welt bedrohen und an den Rand des Abgrunds treiben konnte.“⁸

Die Gefahr hat freilich nicht nur der deutsche Papst erkannt. Bereits kurz nach dem Ende der NS-Schreckensherrschaft und damit mehr als 60 Jahre vor der Rede Benedikts XVI. schreibt der deutsche Jurist Gustav Radbruch allen Rechtsanwendern eine deutliche Warnung ins Stammbuch:

„Wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges‘ Recht, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur.“⁹

Der ehemalige Rechtspositivist Radbruch erklärt damit, dass das Recht einen moralischen Kern braucht, um überhaupt Recht zu sein. Wo dieser Kern fehlt, da scheint die positivistische Vernunft tatsächlich Ungeheuer in ihrem Betonbau zu gebären.

Zwei Probleme ergeben sich mit dem Bild von der Vernunft im Betonbau. Zum Ersten: Gebiert sie wirklich Ungeheuer? Der Verweis des Papstes auf die deutsche Geschichte ist zweifelsohne wichtig. Ob das NS-Unrecht aber tatsächlich der „alleinige[n] Herrschaft der positivistischen Vernunft“¹⁰ geschuldet ist, darf zumindest bezweifelt werden. Haben sich nicht gerade die NS-Juristen besonders weit aus dem Fenster pseudo-naturrechtlicher Begründungsversuche gelehnt, wenn sie von der „Reinheit des deutschen Blutes“¹¹ in den Nürnberger Gesetzen sprachen und damit, ganz unähnlich einer Räuberbande, das Unrecht systematisch zu begründen suchten? Ist eine Justiz, die gegen grundlegende prozedurale Standards verstößt überhaupt mit jedweder Vernunft in Verbindung zu bringen?

Zum Zweiten: Löst der Blick aus dem Fenster wirklich alle Probleme? Die Quelle unverfügbaren Rechts, die Benedikt XVI. hier gegen den Rechtspositivismus

⁷ In der Papstrede kommt die Sicht Kelsens nur vermittelt über die Darstellung des Naturrechtsphilosophen *Wolfgang Waldenstein* zur Sprache. Vgl. *ders.*: *Ins Herz geschrieben*. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft, Augsburg 2010. Zur Kritik an Waldenstein vgl. *Stephan Rixen*: *Papst Benedikt XVI. vor dem Bundestag*. „Vergesst mir das Naturrecht nicht“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30. November 2011, 33. <http://begegnungund-dialog.blogspot.com/2011/12/papst-benedikt-xvi-vor-dem-bundestag.html> (Abrufdatum: 1.12.2011).

⁸ *Benedikt XVI.*: Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

⁹ *Gustav Radbruch*: *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, in: *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 5 (1946), 105–108, hier 107.

¹⁰ *Benedikt XVI.*: Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

¹¹ *Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre vom 15. September 1935*, in: *Reichsgesetzblatt 1935 I*, 1146.

und den schon anderweitig bemühten Relativismus demokratischer Systeme¹² in Stellung bringt, wird als „objektive Vernunft, die sich in der Natur zeigt“¹³ beschrieben. Wem aber zeigt sich diese Vernunft und was hat sie den Parlamentarierinnen und Parlamentariern auf den Stühlen des Bundestages zu sagen? Hätte man einzelne Abgeordnete vor der Abstimmung zur Präimplantationsdiagnostik verpflichtet, so zu entscheiden, wie sich die Dinge eben „in der Natur“¹⁴ zeigten, das Ergebnis wäre nach wie vor fern jeder Eindeutigkeit.

Freilich hat der Verweis auf natürliche Grundsätze im modernen Recht eine lange Tradition. Als der Rechtspositivismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur herrschenden Methode in den Rechtsfakultäten avanciert, erinnern sich staatskritische katholische Theologen und Rechtsphilosophen an das klassische Naturrechtsdenken. Für sie bleibt alles, was der Staat an menschlicher Ordnung mit dem Recht schafft, rückgebunden an die göttliche Ordnung, die sich in der Natur zeigt. Vor allem Menschengemachten steht, so formuliert es Benedikt XVI., der „Creator Spiritus“.¹⁵

Damit ist freilich noch nicht das Problem gelöst, wie aus der göttlichen Ordnung in der Natur justiziables Recht werden soll, wenn doch jeder seine eigene Sicht auf die Natur hat. Auch die moderne Rechtsphilosophie kommt am Individuum nicht vorbei.¹⁶

Angesichts dieser Unklarheit; warum wünscht der Papst den Abgeordneten des Deutschen Bundestages ein „hörendes Herz“¹⁷, beziehungsweise den Blick aus dem Fenster? Vielleicht deshalb, weil er selbst klar zu sehen glaubt. Dann aber stellt sich die Frage, ob nicht ein einzelner Erkennender genügt, um die natürliche Ordnung in eine Rechtsordnung zu gießen. Zerredet das Parlament also die wahre Erkenntnis?

Dass diese Frage politischen wie ökumenischen Sprengstoff in sich birgt, lässt sich an einem anderen prominenten Kritiker des Kelsen'schen Rechtspositivismus zeigen. Schon 1914, lange vor seinen Verstrickungen in die NS-Justiz, forderte der Jurist und Katholik *Carl Schmitt*, es müsse ein unverfügbares Recht vor dem konkreten Gesetz geben. Da das zerstrittene Parlament seiner Zeit aber offensichtlich nicht zur Erkenntnis dieses Rechts fähig sei, müsse es eben Einen geben, der dieses Recht klar erkennt und in konkrete Gesetze übersetzt.

„Der Wille des absoluten Herrschers kann nur deshalb Gesetz sein, weil er seinem Amte nach nichts mehr wollen kann, wie das, was Recht ist.“¹⁸

¹² Vgl. das Gespräch mit Jürgen Habermas über die Grundlagen der freiheitlichen Rechtsordnung: *Jürgen Habermas und Josef Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

¹³ *Benedikt XVI.*: Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Für eine Übersicht vgl. *Robert E. Rodes Jr.*: *Schools of Jurisprudence*, Durham 2011.

¹⁷ *Benedikt XVI.*: Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.

¹⁸ *Carl Schmitt*: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914), Berlin 2004, 95.

Was Carl Schmitt da in seiner Habilitationsschrift vom *Wert des Staates und der Bedeutung des Einzelnen* schreibt, offenbart, dass Recht und Macht sich auch im Naturrecht gefährlich nahe kommen können. Die politische Sprengkraft dieses Satzes liegt nun darin, dass jeder Einspruch gegen den Herrscherwillen, jede demokratische Meinungsbildung ein direkter Affront gegen das natürliche Recht ist. Selbst wenn wir uns den Herrscher als die Gerechtigkeit in Person vorstellen, weckt dessen Unhinterfragbarkeit nicht beunruhigende Gedanken an den Fürsten Niccolò Machiavellis oder den Leviathan Thomas Hobbes?¹⁹

Auch aus ökumenischer Perspektive muss eine solche „Gerechtigkeit von Amtes wegen“ Sorge auslösen; noch mehr, wenn man bei Schmitt die Zeilen liest, die zu dem oben Genannten führen. Vorbild für den unhinterfragbaren Souverän ist nämlich der infallible Papst. Dabei ist der Stein des Anstoßes nicht so sehr die Hervorhebung eines Amtes, sondern der Gedanke Schmitts, dass dieses Amt einzig und allein unhinterfragbares Recht produziert. Damit entzieht es sich sowohl der eigenen Kirche, als auch der Gemeinschaft der Kirchen und verspielt sein eigenes Potential zur Einigung der Christen, wie auch das Potential der anderen kirchlichen Stimmen im Ringen um die Wahrheit im Glauben.²⁰

Auch wenn vieles von dem, was Schmitt über den Katholizismus schreibt, seiner Außenperspektive als preußischer Jurist aus katholischem Milieu geschuldet sein mag,²¹ so muss man sich doch mit seiner Souveränitätsvorstellung politisch wie kirchlich auseinandersetzen. Es genügt eben nicht, wenn nur einer am Fenster steht.

Wahrscheinlicher ist deshalb eine zweite Perspektive auf den Wunsch des Papstes nach einem „hörende[n] Herz“²². Wenn der Papst *allen* Parlamentarierinnen und Parlamentariern den Blick aus dem Fenster wünscht, dann kann ein vollständiges

¹⁹ Vgl. *Hasso Hofmann: Legalität gegen Legitimität*, 68. Vgl. auch *Manfred Dahlheimer: Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus*, 181: „Die *auctoritas* könnte sich ja an der *veritas* orientieren. Aus dem polemischen Kontext ergibt sich jedoch, daß die *auctoritas* durchaus auf Kosten der *veritas* entscheiden kann.“

²⁰ Zur Gemeinschaft der Kirchen vgl. die Ergebnisse der lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe von Farfa Sabina. *Dies.: Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen*, Frankfurt a.M. und Paderborn 2010. Zu den ökumenischen Implikationen des Papstbesuches vgl. *Friedrich Weber: Gemeinsam Kirche sein?! Ökumenische Beobachtungen der letzten 12 Monate*, hg. v. Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, 7/2011. S. auch www.velkd.de/download/11-11-07_Catholica_Bericht_zur_Veroeffentlichung_Hp_We.pdf (Abrufdatum: 28.11.2011).

²¹ Vgl. zur Biographie Schmitts *Reinhard Mehring: Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, München 2009, hier 18–20, sowie *Gopal Balakrishnan: The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London 2000, hier 11 f. Zum Erstarken der Nationalstaaten vgl. *Jürgen Kocka: Das 19. Jahrhundert*, hier 84 und 90 f. Als Gegenthese zur Abkapselung katholischer Milieus in den Nationalstaaten vgl. *Manuel Borutta: Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung*, Discussion Paper SP IV 205–404, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung.

²² *Benedikt XVI.: Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.*

Bild, von dem was sich „in der Natur“²³ zeigt, auch nur von allen *gemeinsam* erkannt werden.

Grundlegend für diese Sichtweise ist ein Grundvertrauen in die prinzipielle Vernunftfähigkeit jedes einzelnen Parlamentariers. Zu Beginn seiner Rede spricht Benedikt dieses Vertrauen aus, indem er darauf hinweist, dass das Christentum den Staat nicht auf ein geoffenbartes göttliches Recht verpflichtet, sondern auf „Vernunft und Natur“²⁴, die beide in Gott gegründet seien. Denkt man diesen Gedanken weiter, kann man zu dem Schluss kommen, dass die Vernunft selbst ein Teil der Gott-gemachten und damit gut-gemachten Natur ist. Das hat schon Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* erkannt:

„Schließlich wohnt dem Menschen die Hinneigung zum Guten gemäß der Natur der Vernunft inne, die ihm eigen ist: Auf diese Weise hat der Mensch eine natürliche Hinneigung dazu, daß er die Wahrheit über Gott erkennt und in Gemeinschaft lebt.“²⁵

Wenn der Mensch also zur Erkenntnis des Guten mittels der Vernunft fähig ist, dann können wir mit Thomas auch darauf vertrauen, dass sich diese Erkenntnis in der Gesetzgebung niederschlägt:

„Das Gesetz ist nichts anderes als eine Anordnung der Vernunft im Hinblick auf das Gemeingut, erlassen und öffentlich bekanntgegeben von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft innehat.“²⁶

Noch ein anderer Aspekt klingt bei Thomas an. Er stellt nämlich die Erkenntnis des Guten durch die Vernunft in beiden Stellen in den direkten Kontext des Lebens in der Gemeinschaft. Der Mensch ist schon bei Thomas ein *animal sociale et politicum*, das sich nur zusammen mit anderen zu solchen Höchstleistungen wie der

Erkenntnis der Wahrheit und der rechtlichen Ausrichtung menschlichen Zusammenlebens darauf aufschwingen kann. Denkt man diesen Gedanken über die Zeitumstände, in denen die *Summa* 1265–1273 entstanden ist, hinaus, so kann man durchaus zu dem Schluss gelangen, dass die Erkenntnis von Wahrheit und die Schaffung von Recht überhaupt nur im gemeinschaftlichen Diskurs entstehen können.

Dies ist die zweite und vielleicht in der Rede Benedikts XVI. etwas spärlicher beleuchtete Konsequenz aus dem Vertrauen in die menschliche Vernunft. Wenn der Papst dem Einzelnen schon die Erkenntnis des Guten zuspricht – andernfalls wäre der Wunsch nach einem „hörende[n] Herz“²⁷ wirklich nur eine freundliche Geste –, wie befruchtet muss dann der Austausch unter den gleichermaßen erkenntnisfähigen Bewohnern des Betonbaus sein?

Der Rede von Benedikt XVI. Rede hätte also eine stärkere Betonung dieses gemeinschaftlichen Aspektes der Vernunft derjenigen, die da im Parlament vor ihm

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ *Thomas von Aquin: Summa Theologiae*, I–II 94, 2.

²⁶ Ebd., 90, 4.

²⁷ *Benedikt XVI.: Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011.*

saßen, gutgetan. Und ein anderes Bild: Die menschliche Vernunft muss nicht nur in die Natur schauen, sie muss auch über das je eigene Verständnis des dort Gesehenen miteinander ringen. Den Parlamentarierinnen und Parlamentariern ist wenig damit geholfen, einzeln ans Fenster zu treten, sie müssen zusammen in ein Großraumbüro mit Aussicht ziehen. Im Grunde kann der Plenarsaal des Bundestages zu einem solchen Ort werden, an dem sich Menschen verantwortungsvoll um die rechte Einsicht in die Grundlagen unserer Rechtsordnung bemühen. Eine solche Einsicht muss nicht katholisch geprägt sein, sie muss nicht einmal aus dem jüdisch-christlichen Erbe Europas gespeist sein. Nimmt man die Universalität der Vernunft-erkenntnis ernst, so ist jeder Abgeordnete gleich kompetent, die Welt außerhalb des Betonbaus wahrzunehmen. Es bleibt dann nur zu wünschen, dass die Parlamentarierinnen und Parlamentarier auch kompetent genug werden, einen freien und offenen Diskurs über ihre Einsichten zu führen. Ein solcher Diskurs kann nie abgeschlossen sein. Es muss immer wieder neu verhandelt werden. Dazu hat die kritische Zeitdiagnose des Papstes, wesentlich stärker aber sein frommer und zugleich aufrührender Wunsch nach einem beständig „hörende[n] Herz“²⁸ Entscheidendes beigetragen.

Christian Henkel

*(Christian Henkel ist wissenschaftlicher Mitarbeiter
am Institut für Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.)*

²⁸ Ebd.

Studienkonsultation über Religionsfreiheit und die Rechte von religiösen Minderheiten

Istanbul, Türkei

28. November bis 2. Dezember 2011

Kommuniqué

Wir, die Teilnehmer an der Internationalen Studienkonsultation über Religionsfreiheit und die Rechte religiöser Minderheiten – aus Kirchen, kirchennahen Organisationen, aus Wissenschaft und Zivilgesellschaft, von Menschenrechtsorganisationen und aus dem juristischen Bereich, aus 23 Ländern Afrikas, Asiens, des Mittleren Ostens, Amerikas und Europas kommend – haben uns, als Mitglieder einer Internationalen Studienkonsultation, die von der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten organisiert worden ist, in Istanbul in der Türkei zusammengefunden. Die Konsultation untersuchte die Lage hinsichtlich der Rechte religiöser Minderheiten und der Religionsfreiheit in verschiedenen Kontexten.

Wir möchten Ihrer Allheiligkeit, dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I., unsere tiefempfundene Dankbarkeit für seinen Empfang und seine Ansprache an die Teilnehmer der Konsultation ausdrücken und unserer Freude Ausdruck verleihen für die Gewährung einer Audienz sowie die Teilnahme an der Heiligen Liturgie zum Fest von Sankt Andreas, dem Schutzpatron des Ökumenischen Patriarchats.

Im Verlaufe der Studienkonsultation erhielten wir Berichte zur Situation der Religionsfreiheit und der Rechte religiöser Minderheiten in 27 Ländern. Diese Berichte bestärkten uns in unserer gemeinsamen Auffassung bezüglich der Rechte, auf die alle Menschen Anspruch haben, wiesen uns auf zahlreiche Menschenrechtsbelange hin und befähigten uns, eine Reihe von Schritten zu benennen, die unternommen werden sollten, um die Religions- und Glaubensfreiheit sowie die Rechte religiöser Minderheiten in verschiedenen Kontexten zu sichern.

Wir stellen fest, dass die Freiheit von Religion und Weltanschauung ein allgemeines Gut ist und die Voraussetzung für die demokratische und friedvolle Fortentwicklung der menschlichen Gesellschaft darstellt. Die weit verbreiteten schweren Verletzungen dieser Freiheit gefährden die Stabilität, die Sicherheit und die Entwicklung vieler Staaten und haben schwerwiegende Auswirkungen auf das Leben von Individuen, Familien und Gemeinden, insbesondere hinsichtlich eines friedvollen Zusammenlebens.

Wir stellen mit Nachdruck fest, dass alle Menschen eine angeborene Würde besitzen. Wir anerkennen und betonen die Bedeutung der internationalen Menschenrechtsstandards in Bezug auf Religion, Weltanschauung und religiöse Minder-

heiten. Die internationalen Menschenrechte sprechen in Bezug auf Religion oder Weltanschauung allen Menschen folgende Rechte zu:

- das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht beinhaltet auch die Freiheit des Einzelnen zum Wechsel der Religion;
- sowie die Freiheit, seine Religion einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Unterricht und durch die Ausübung und Beachtung religiöser Gebräuche auszuüben;
- den Schutz vor Diskriminierung in allen Lebensbereichen aufgrund einer Religion oder einer Weltanschauung, vor Zwang in Bezug auf Religion und Weltanschauung;
- das Recht, die Erziehung der Kinder in Übereinstimmung mit den eigenen Überzeugungen sicherzustellen;
- das Recht auf Kriegsdienstverweigerung.

Staaten und Regierungen haben die Pflicht, die Freiheit von Religion und Weltanschauung zu respektieren, zu schützen und zu fördern, in all ihren Dimensionen und für alle Menschen in ihrem Herrschaftsgebiet, ohne Ansehen der jeweiligen Religion oder Weltanschauung.

Wir anerkennen und begrüßen die positiven Schritte hin zu einer umfassenderen Achtung der Freiheit von Religion und Weltanschauung in einer Vielzahl von Kontexten. Wir beobachten aber auch mit tiefer Besorgnis schwerwiegende Verletzungen dieser Rechte.

Während der Studienkonsultation wurde von etlichen Beispielen der Nichtgewährung des Rechts auf Religionsfreiheit berichtet. In verschiedenen Kontexten gibt es Praktiken, die das Recht auf einen Wechsel der religiösen Zugehörigkeit beschränken und die zur Trennung von Familien, materiellen oder sozialen Beeinträchtigungen oder gar Strafverfolgung, Gefängnis und Todesstrafe führen können. Diese Bestimmungen zur Unterbindung von Konversionen in einigen Ländern leisten einem Missbrauch Vorschub und tragen zur negativen öffentlichen Wahrnehmung von und zur Gewalt gegen religiöse Minderheiten bei.

Zahlreiche Menschen sehen sich angesichts von staatlichem oder religiösem Zwang großen Schwierigkeiten gegenüber, ihre Religion oder ihre Weltanschauung frei und nach eigenem Ermessen zu bekennen und auszuüben. In bestimmten Fällen gibt es auch staatliche Einmischung in die Entscheidungsprozesse einer religiösen Gemeinschaft; in anderen Fällen werden Religionsgesetze und die entsprechende Rechtssprechung durch den Staat verordnet. Zugleich gibt es Gesetze gegen Blasphemie, die auf die öffentliche Diskussion abschreckend wirken, wie auch auf das Recht, die eigene Religion oder Weltanschauung zu bekennen und die religiöse Minderheiten unverhältnismäßig benachteiligen.

Viele religiöse Gemeinschaften haben Schwierigkeiten, den legalen Status zu erlangen, der nötig ist, Grundeigentum zu erwerben und Gebäude bauen oder erhalten zu können, z. B. für Gottesdienststätten und Friedhöfe oder für andere Erfordernisse wie etwa religiöse und theologische Ausbildung. Diese Schwierigkeiten behindern sie auf schwerwiegende Weise in der Ausübung ihrer Religion.

Diskriminierung aufgrund einer Religion oder einer Weltanschauung beschränkt beträchtlich die Möglichkeiten religiöser Minderheiten, ihre Rechte auf

Erziehung, Gesundheit und Arbeit wahrzunehmen und am Demokratisierungsprozess teilzunehmen. Eine diskriminierende Gesetzgebung und entsprechende staatliche Praktiken bilden einen legitimierenden Rahmen für weitreichende gesellschaftliche Diskriminierung. Der Entzug von Möglichkeiten, soziale Ausgrenzung und Gewalt gegenüber Minderheiten sind die unausweichlichen Folgen einer systematischen Diskriminierung und bedrohen das soziale Gefüge einer Gesellschaft.

In vielen Fällen wird in Unterrichtsprogrammen und Lehrbüchern die Rolle von Minderheiten in der Gesellschaft abgewertet oder negativ dargestellt und so bestehende gesellschaftliche Vorurteile verstärkt und Intoleranz und Diskriminierung gefördert. Darüber hinaus verletzt eine verpflichtende religiöse Erziehung von Kindern mit einem minoritären religiösen Hintergrund in der Religion der gesellschaftlichen Mehrheit die Rechte von Eltern und Kindern. Weiterhin können bestehende rechtliche und staatliche Praktiken in bestimmten Ländern in Bezug auf religionsverschiedene Ehen ebenfalls negative Auswirkungen auf das Recht haben, die Kinder aus diesen Ehen im Sinne der Religionsfreiheit zu erziehen.

Ebenso sind die Medien in vielen Ländern dafür verantwortlich, dass religiöse Gruppen auf negative Weise dargestellt werden und tragen so zum Fortbestehen falscher Stereotype und einer Verschärfung der Diskriminierung bei.

Schließlich gefährdet die Unfähigkeit mancher Staaten, ihre religiösen Minderheiten vor Gewalt zu schützen, den Bestand der Gesellschaft selbst und stellt zudem eine Verletzung der internationalen Verpflichtungen dieser Staaten dar. Die „Kultur der Straflosigkeit“, die entsteht, wenn es versäumt wird, Verbrechen gegen Mitglieder von minoritären Gemeinschaften zu untersuchen und zu verfolgen, stellt eine Bedrohung für die langfristige Stabilität von Nationen dar.

Die Teilnehmer der Studienkonsultation:

- fordern deshalb die Staaten auf, die bestehenden Schutzmaßnahmen gegen die Verletzung des nationalen und internationalen Rechts auf Religionsfreiheit zu verstärken und effektiver zu gestalten,
- rufen zu konzertierten und koordinierten Anstrengungen von Seiten der religiösen, zivilgesellschaftlichen und staatlichen Akteure auf, um den Verletzungen dieses Rechtes zu begegnen,
- bitten die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) dieser Konsultation eine weitere folgen zu lassen und einen Aktionsplan zu erstellen, der u. a. folgende Themen zum Gegenstand haben könnte: das Verhältnis von Säkularisation und Religion, das Problem des wachsenden Nationalismus und der Politisierung von Religion, die Rechte und Pflichten von religiösen Minderheiten, die Steigerung von Achtsamkeit und erzieherische Maßnahmen zur Förderung und zum Schutz des Rechtes auf Freiheit von Religion oder Weltanschauung;
- schlagen als möglichen nächsten Schritt die Organisation von thematischen und gebietsspezifischen Konsultationen vor; es sollte auch die Möglichkeit der Gründung eines ökumenischen Forums zu Fragen der Religionsfreiheit und der Menschenrechte eruiert werden.

Förderung und Schutz des Rechtes auf Freiheit von Religion oder Weltanschauung sollten das Anliegen und das Bemühen aller sein. Die Teilnehmer erinnern an die Worte des Ökumenischen Patriarchen: „Wir sind dazu aufgerufen prophetische Gemeinschaften des Wandels zu sein in einer Welt, die in eine Sackgasse geraten ist. Prophetische Gemeinschaften des Friedens in einer globalen Gesellschaft, die durch Krieg bedroht ist, prophetische Gemeinschaften des Dialogs in einer Zivilisation, die durch Zwiespalt und Feindschaft gekennzeichnet ist und prophetische Gemeinschaften der Versöhnung mit Gottes Schöpfung in einer Zeit, in der die Zukunft des Planeten auf dem Spiel steht.“

Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (ÖRK)

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

In memoriam Metropolit Damaskinos (Papandreou) von Adrianopel (1936–2011)

„Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionverweigerung rechtfertigen, d. h. ob die Trennungen im Sinn verschiedenartiger Traditionen zu verstehen sind und nicht mehr als Trennungen in der Tradition des Glaubens selbst. Ich denke, man muss in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ‚Dürfen wir miteinander kommunizieren‘, sondern auch: ‚Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?...‘“¹ Diese kurze Passage charakterisiert in mehrerer Hinsicht die ökumenische Weite ihres Autors, – des ehemaligen Metropoliten der Schweiz, Damaskinos Papandreou, der am 5. November 2011 verstorben ist.

Basilios Papandreou kam am 23. Februar 1936 als jüngstes Kind einer Priesterfamilie in einem kleinen Dorf in Ätolien/Griechenland zur Welt. Nach dem Studium an der theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats in Halkin nahm er 1959 bei seiner Diakonenweihe den Namen Damaskinos an. Seine Studien setzte er in Bonn und Marburg fort mit den Schwerpunkten Kirchengeschichte, vergleichende Religionswissenschaften und Religionsphilosophie. Dabei kam die Ökumene bereits dadurch in den Horizont, dass er sowohl bei dem evangelischen Theologen Wilhelm Schneemelcher als auch dem katholischen Professor Joseph Ratzinger studierte, mit denen ihn zeitlebens eine Freundschaft verband. Promoviert wurde er an der Universität Athen mit einer Arbeit über die armenische Kirche. Nachdem er 1961 zum Priester mit dem Titel eines Archimandriten geweiht worden war, wurde ihm noch während der Studienzeit die seelsorgerliche Betreuung der griechischen Gastarbeiter in der Nähe von Bonn anvertraut. 1965 wurde er Vorsteher des neuen orthodoxen Mönchsentrums in Taizé (Frankreich), und 1969 ernannte ihn der Ökumenische Patriarch zum Direktor des drei Jahre zuvor gegründeten Orthodoxen Zentrums in Chambésy bei Genf und ein Jahr später zum Metropolit von Tranoupolis. Als 1982 die Schweiz und Liechtenstein eine unabhängige Metropole wurden, wurde Damaskinos Metropolit der Schweiz und Exarch von Europa.

Bis er aufgrund eines Schlaganfalls 2003 gezwungen war, sich aus seinem Amt zurückzuziehen,² machte er in vielfacher Weise die im Studium gelegte ökumenische Grundlage fruchtbar. In der Natur der ihm übertragenen Aufgaben lag zunächst die inner-orthodoxe Ökumene: Zuständig für die Vorbereitung des Heiligen

¹ *Damaskinos Papandreou: Gottesdienst – geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt*, in: *Wilhelm Schneemelcher* (Hg.): *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1986, 82–93, 91.

² Seither trug er den Titel Metropolit von Adrianopel.

und Großen Konzils musste er die orthodoxen Ortskirchen an einen Tisch bringen und zahlreiche panorthodoxe Konferenzen und interorthodoxe Kommissionen organisieren. Ein zentrales Anliegen war ihm aber auch die Ökumene mit den nicht-orthodoxen Kirchen, dem er an verschiedenen Stellen nachging: Nachdem er bereits 1968 theologischer Berater der Delegation des Ökumenischen Patriarchats auf der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala gewesen war, war er in den 1970er Jahren offiziell die Verbindungsperson der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Orthodoxie. Er war Ko-Vorsitzender für die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen und mit den Alt-Katholiken und war an den Vorbereitungen für den Dialog mit den Reformierten beteiligt. Von 1986 bis 1992 war er außerdem Mitglied im Präsidium der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Als Gastprofessor wirkte er an verschiedenen Universitäten wie auch am Ökumenischen Institut Bossey und wurde 1974 der erste orthodoxe (nebenamtliche) Professor an einer katholischen Universität (Luzern) in der Schweiz. In Chambésy gründete er schließlich in ökumenischem Geist das Institut für höhere Studien in orthodoxer Theologie, das auf einer Vereinbarung mit der katholischen Fakultät der Universität Fribourg (Schweiz) und der Protestantischen Fakultät der Universität Genf basiert.

Auch im interreligiösen Dialog hat Metropolit Damaskinos einen wichtigen Beitrag geleistet: Nach einer Initiative für den interkulturellen Dialog mit dem Islam errichtete er 1999 die Stiftung für Interreligiöse und Interkulturelle Forschungen und Dialoge.

Wie das anfangs genannte Zitat zeigt, war sein ökumenisches Denken von einer inneren Freiheit geprägt, die nicht jeder nachvollziehen konnte, die ihn aber auch nicht daran hinderte, sein orthodoxes Profil zu bewahren. Leiten ließ er sich durch seine theologische Überzeugung und nicht durch diplomatische Freundlichkeiten. Wenn ihm eine Sache am Herzen lag, ließ er es sich nicht nehmen, sich persönlich dafür einzusetzen. Deshalb war Metropolit Damaskinos nicht immer bequem, – weder für seine ökumenischen Partner noch für seine eigene Kirche, aber er blieb sich selbst treu und war daher überzeugend.

Die orthodoxe Kirche und die weltweite Ökumene verlieren mit Metropolit Damaskinos eine Persönlichkeit, die die seltene Begabung hatte, nicht nur aufgrund einer tiefgehenden theologischen Kenntnis und Denkkraft, sondern auch aufgrund seiner festen Verwurzelung im orthodoxen Glauben, verbunden mit menschlicher Weite und Großzügigkeit eine Brücke zwischen den kirchlichen Traditionen des Ostens und des Westens zu bauen. Seine eingangs zitierte Frage ist bis heute nicht beantwortet. Es bleibt nur zu wünschen und zu hoffen, dass sie von seinen Nachfolgern aufgenommen wird, damit die Saat, die er gesät hat, nachhaltige Früchte tragen wird.

Dagmar Heller

(Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Dozentin für Ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut Bossey und Leiterin des Forschungsprogramms für Faith and Order beim Ökumenischen Rat der Kirchen.)

Gestern – heute – morgen

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat am 31. Oktober in Eisenach ihr *Themenjahr 2012 „Reformation und Musik“* eröffnet. In ganz Deutschland erklingt im Themenjahr der „musikalische Schatz der Reformation“. Im Miteinander Tausender bringen mit „366+1, Kirche klingt 2012“ die verschiedensten Musici bundesweit einen künstlerischen Schatz der Reformation in vielfältiger Tradition zum Klingen: ihre Musik. Durch alle 366 Tage des Schaltjahres 2012 zieht sich im Rahmen der Lutherdekade zum Jahresthema *Reformation und Musik* ein im Dominoprinzip verbundenes Band von Konzerten, Gottesdiensten und Soireen in offenen Kirchen durch ganz Deutschland. Im Rahmen der Lutherdekade zur Hinführung auf das 500-Jahr-Gedenken der Reformation 2017 steht jedes Jahr unter einem anderen Themenschwerpunkt. „*Taufe und Freiheit*“ standen 2011 im Mittelpunkt der Lutherdekade.

„*Am Anfang war das Wort.*“ Die ersten Worte aus dem Johannes-evangelium stellen das Motto der Kommunikations- und Marketingkampagne der Lutherdekade, der Vorbereitung auf das *500. Reformationjubiläum 2017*. Die von Bund, EKD und Ländern getragene Kampagne soll die große Bedeutung des Thesenanschlags Martin Luthers

1517 und der Reformation national wie international ins Licht der Öffentlichkeit rücken.

Die europäischen griechisch-katholischen Bischöfe kamen vom 3. bis 6. November im rumänischen Oradea zu einem Kongress über *Fragen der Neuevangelisierung* zusammen. Der Kongress wurde vom „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen“ (CCEE) unterstützt.

Der *Internationale Anglikanisch/Alt-Katholische Koordinierende Rat* (AOCICC) hat sich vom 4. bis 8. November in York (England) zur letzten Tagung seiner laufenden Mandatsperiode getroffen. Dabei beriet er abschließend den Text einer gemeinsamen Erklärung über Ekklesiologie und Mission mit dem Titel „*Belonging Together in Europe*“. Die gemeinsame Erklärung soll eine Grundlage sein, auf der die beiden Kirchen „zu voller sichtbarer Einheit weiter voranschreiten“, und soll nun von den zuständigen Organen beider Kirchen approbiert werden. Der Bericht des AOCICC an die Erzbischöfe von Canterbury und Utrecht enthält zudem Empfehlungen, die für ein neues Mandat berücksichtigt werden sollen.

Der erste Entwurf einer *neuen Missionserklärung des Ökumeni-*

schen Rates der Kirchen (ÖRK) stand im Mittelpunkt einer Tagung der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME), die vom 22. bis 26. November auf dem Gelände der Universität von Ghana in der Nähe von Accra stattfand. Der vorläufige Text der Erklärung wird im März 2012 in Manila auf einer größeren Missions- und Evangelisationstagung im Vorfeld der Vollversammlung weiter bearbeitet und schließlich auf der nächsten ÖRK-Vollversammlung 2013 in Busan (Korea) vorgelegt werden. Auf ihrer Tagung in Ghana feierte die Kommission auch das 50-jährige Jubiläum der Angliederung des früheren *Internationalen Missionsrats (IMR)* an den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Einrichtung der CWME, eine Entwicklung, die 1958 in Achimota (Ghana) begann und 1961 auf der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi abgeschlossen wurde.

Am ersten Adventssonntag eröffneten die beiden großen Kirchen in Deutschland ihre traditionellen Weihnachtsspendenaktionen. Mit einem Gottesdienst in einem Armenviertel von Sao Paulo beging das katholische *Lateinamerikahilfswerk Adveniat* am 27. November zugleich sein 50-jähriges Bestehen. Erstmals fand die Eröffnung der Spendenaktion in Lateinamerika statt. Die Aktion stand im Jubiläumsjahr unter dem Motto „*Dein Reich*

komme“.

Mit einem Appell, fruchtbares Land vor Spekulation zu schützen und zuallererst für die Ernährung der Menschen zu nutzen, eröffnete das evangelische Hilfswerk „*Brot für die Welt*“ seine Aktion mit einem Gottesdienst in Dortmund. Dabei wurde vor allem der Zusammenhang von Spekulation mit Land und Hunger aufgezeigt. Die Aktion trug das Motto „*Land zum Leben – Grund zur Hoffnung*“.

Die *Internationale Theologenkommmission im Vatikan* befasste sich auf ihrer Vollversammlung vom 28. November bis zum 2. Dezember in Rom unter Vorsitz des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal William Joseph Levada, mit der *katholischen Soziallehre*. Weitere Themen waren methodische Fragen der gegenwärtigen Theologie sowie der Monotheismus.

Vom 5. bis 8. Dezember fand in Moskau das *7. Theologische Gespräch zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der Russischen Orthodoxen Kirche* statt. Thema war „*Das christliche Verständnis der Menschenrechte*“. Es knüpfte damit an die vorhergehende Gesprächsrunde im Jahr 2009 im Kloster Weltenburg (Deutschland) an, bei der das Thema „*Das christliche Menschenbild im Kontext europäischer Entwicklungen*“ erörtert worden war. Die nächste Gesprächsrunde ist im Okto-

ber 2013 in Magdeburg geplant.

Der Evangelische Entwicklungsdienst (EED) forderte vom *Weltklimagipfel in Südafrika* mehr Engagement für Klimaschutz und globale Gerechtigkeit. Eine Delegation des EED beteiligte sich gemeinsam mit kirchlichen Partnern aktiv an den Verhandlungen beim 17. UN-Klimagipfel in Durban. „Unsere Erde ist das einzige Zuhause, das wir haben“, unterstrich auch der südafrikanische Erzbischof Desmond Tutu die zentrale Bedeutung des Klimaschutzes bei einer interreligiösen Kundgebung in Durban.

Das 34. *Taizé-Jugendtreffen* vom 28. Dezember 2011 bis 1. Januar 2012 stand unter dem Motto „*Wege des Vertrauens*“. Rund 30.000 junge Menschen aus ganz Europa waren zum Singen, Beten und Diskutieren nach Berlin gekommen. Der Prior der ökumenischen Gemeinschaft, Bruder Alois, rief die Jugendlichen dazu auf, in ihren Heimatländern Verantwortung für eine gerechte Welt und die Bewahrung der Schöpfung zu übernehmen.

Zum *Ökumenischen Weltgebetstag* am 2. März 2012 laden *Frauen aus Malaysia* ein. Sie haben das Thema für 2012 aufbereitet – „*Lasst Gerechtigkeit walten*“ – und laden ein, in ökumenischer Verbundenheit Gottesdienste zu feiern und für Gerechtigkeit und Frieden einzustehen. Sie beschreiben in „ihrer“ Liturgie die Schönheit und den Reichtum ihres Landes, aber sie be-

nennen auch ihre Sorgen und Nöte, die Probleme und Missstände, und sie ermutigen dazu, eine klare unmissverständliche Haltung einzunehmen, wenn es darum geht, ungerichte Situationen beim Namen zu nennen.

„*Räume öffnen – Menschen begegnen*“ heißt die 4. Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland zur *Missionarischen Ökumene*, die vom 25.–26. April 2012 im Marcel-Callo-Haus in Heiligenstadt stattfinden wird. Die Tagung will die Bedeutung gesellschaftlicher Milieus für die Mission der Kirchen untersuchen. Neben der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Milieus und Milieuforschung sollen traditionelle und neue kirchliche Handlungsfelder daraufhin befragt werden, inwieweit sie bewusst oder unbewusst milieuspezifisch sind.

Das Motto für die 3. *bundesweite Feier des ökumenischen Tags der Schöpfung 2012* steht fest: „*Jetzt wächst Neues*“. Der Titel bezieht sich auf einen Vers aus dem Buch des Propheten Jesaja (Kap. 43,19). Die Veranstaltung der ACK in Deutschland findet am 7. September 2012 in Zusammenarbeit mit der regionalen ACK in Baden-Württemberg im Rahmen der Landesgartenschau in Nagold statt. Die Festpredigt hält der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch aus Freiburg. Nähere Informationen sind unter

www.schoepfungstag.info zu finden.

Der Trägerkreis der Ökumenischen FriedensDekade, in dem Kirchen und christliche Friedensorganisationen zusammengeschlossen sind, legte das neue Motto „*Mutig für Menschenwürde*“ der 33. *Ökumenischen FriedensDekade* fest. Sie wird vom 11. bis 21. November 2012 bundesweit veranstaltet und möchte dazu ermutigen, sich stärker als bisher für Menschenwürde und Menschenrechte einzusetzen.

Die *Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD* und die *Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK)* haben einen Gesprächsprozess zur Klärung ihres Verhältnisses zueinander begonnen. Bischof Martin Schindehütte, der Leiter des Amtes der UEK, und Bischof Hans-Jörg Vogt von der SELK

hatten angeregt, im Blick auf das 200-Jahres-Gedenken der preußischen Union 2017 das Verhältnis zwischen UEK und SELK aufzuarbeiten und zu bestimmen. Das Präsidium der UEK und die Kirchenleitung der SELK haben dieses Vorhaben begrüßt. Eine bilaterale Arbeitsgruppe hat nun das Konzept eines Kolloquiums erstellt. Unter dem Thema: „Union, Bekenntnis und kirchliche Identität“ soll im Januar 2013 in Wittenberg ein Fachgespräch stattfinden, in dem das Verhältnis der beiden Kirchen in Geschichte und Gegenwart thematisiert wird. Dabei soll es zu einem Austausch darüber kommen, wie beide Seiten heute historische und theologische Sachverhalte beurteilen, die das Verhältnis von Union und selbstständigen Lutheranern bestimmt haben.

Von Personen

Gerhard Robbers, Professor für Öffentliches Recht, Kirchenrecht, Staatsphilosophie und Verfassungsgeschichte an der Universität Trier, ist neuer Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags (DEKT). Er löste turnusmäßig Bundestagsvizepräsidentin *Katrin Göring-Eckardt* ab, die auch Präses der EKD-Synode ist und Präsidentin des jüngsten Kirchentags in Dresden war. Robbers ist damit Präsident des

34. Deutschen Evangelischen Kirchentags vom 1. bis 5. Mai 2012 in Hamburg. In das DEKT-Präsidium wurde *Jan-Hendrik Olbertz*, Präsident der Humboldt-Universität in Berlin für eine weitere Amtszeit von sechs Jahren wiedergewählt. Neue Mitglieder des Präsidiums sind der SPD-Fraktionsvorsitzende im Bundestag, *Frank-Walter Steinmeier*, und die Stuttgarter Ministerialdirektorin *Simone Schwanitz*.

Gerhard Ulrich, Vorsitzender

der Kirchenleitung der Nordelbischen Kirche, ist im Rahmen der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) als neuer Leitender Bischof der VELKD eingeführt worden.

Paul Rouhana, melkitisch-katholische Kirche, wurde auf der 10. Generalversammlung des Rates der Kirchen im Nahen Osten (MECC) zum neuen Generalsekretär gewählt. Er folgt auf *Guirgis Ibrahim Salch*. Zu den Präsidenten für die kommenden vier Jahre wurden *Aram I.*, armenisch-orthodoxer Patriarch, *Theophilus III.*, griechisch-orthodoxer Patriarch von Jerusalem, *Munib Junan*, evangelisch-lutherischer Bischof von Jerusalem und Präsident des Lutherischen Weltbundes, sowie *Mar Ignatius Joseph III. Younan*, syrisch-katholischer Patriarch, gewählt.

József Steinbach, Bischof des transdanubischen Kirchenbezirks der Reformierten Kirche in Ungarn, ist neuer Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn. *Vilmos Fischl* wurde zum Generalsekretär gewählt.

Michel Donskoff, russisch-orthodoxer Bischof von Genf und Westeuropa, ist am 14. Dezember zum Erzbischof ernannt worden.

Christian Lehnert, seit 2008 Studienleiter für Theologie, Zeitgeschichte und Kultur an der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt in

Wittenberg, wird im Juni 2012 Geschäftsführer des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) bei der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Die Kirchenleitung der VELKD ernannte ihn zum Nachfolger von *Irene Mildenerger*, die an das Evangelische Augustinerkloster in Erfurt wechselte.

Rosemarie Wenner, seit 2005 Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, wird neue Präsidentin des Bischofsrats der internationalen Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK). Sie tritt die Nachfolge von Bischof *Larry M. Goodpaster* im kommenden Frühjahr an und ist die erste nicht aus den USA stammende Frau in diesem Amt.

Archimandrit Arsenios Kardamakis, Generalvikar der griechisch-orthodoxen Metropole von Frankreich, wird neuer Metropolit von Österreich. Die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel wählte ihn zum Nachfolger des im Oktober verstorbenen Metropoliten *Michael Staikos*.

Bertram Meier, Prälat und Augsburger Domkapitular und u. a. zuständig für Ökumene und Interreligiösen Dialog, ist neuer Herausgeber und Redaktionsleiter der Zeitschrift „*Praedica Verbum*“. Er löst nach über 25 Jahren Prälat *Peter Neuhäuser* und Prof. Dr. *Fritz Weid-*

mann ab.

Annette Kurschus, Superintendentin des Kirchenkreises Siegen, wird neue Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKvW) und ist die erste Frau in diesem Amt. Die Synode wählte sie am 16. November zur Nachfolgerin von *Alfred Buß*, der nach acht Jahren an der Spitze der viertgrößten Landeskirche in Deutschland zum 1. März 2012 in den Ruhestand geht.

Johann Schneider, seit 2007 theologischer Oberkirchenrat und Referent für Ökumene, Stipendien und Orthodoxie im Kirchenamt der EKD in Hannover, wird neuer Regionalbischof für den Propstsprengel Halle-Wittenberg. Die Landessynode der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) wählte ihn am 18. November in Erfurt zum Nachfolger von *Siegfried T. Kasparick*, dessen Amtszeit nach zehn Jahren im August 2012 endet.

Kirsten Fehrs ist als Bischöfin des Sprengels Hamburg-Lübeck der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche am 26. November im Dom zu Lübeck in ihr Amt eingeführt worden.

Es vollendeten

das 65. Lebensjahr:

Kyryll I., Patriarch der Russisch-Orthodoxen Kirche, am 20. November;

das 90. Lebensjahr:

Helmut Simon, früherer Bun-

desverfassungsrichter und Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages (1977 und 1989 in Berlin), am 1. Januar;

das 100. Lebensjahr:

Gerta Scharffenorth, Heidelberger Theologin, wurde als erste Frau in den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland gewählt, wissenschaftliche Mitarbeiterin der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), von 1973 bis 1984 leitete sie das Studienprojekt des Lutherischen Weltbundes zur Mitverantwortung von Frauen in Kirche und Gesellschaft, am 8. Januar.

Verstorben sind:

Gerhard Hoffmann, Pfarrer für Diakonie und missionarische Dienste, leitete von 1981 bis 1995 den Fachbereich V „Ökumene und Ausländerarbeit“ des Evangelischen Regionalverbandes in Frankfurt, früheres Mitglied der Redaktion der Ökumenischen Rundschau, im Alter von 81 Jahren, am 6. Mai;

Hans Jorissen, von 1966 bis 1990 Professor für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät in Bonn, engagiert im ökumenischen Dialog, im Alter von 86 Jahren, am 29. Oktober;

P. Clemens Thoma, Steyler Missionar und Gründer des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF) an der Universität Luzern, das er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2000 leitete, im Alter von 79 Jahren, am

7. Dezember.

I. Ökumenische Bewegung

Heinrich J. F. Reinhardt, Der päpstliche Jurisdiktionsprimat im ökumenischen Dialog. Kirchenrechtliche Reflexionen, *Catholica* 3/11, 184–194;

Thomas Fornet-Ponse, Nicht nur als Wurzel! Der Ort des Judentums in der innerchristlichen Ökumene, ebd., 195–210;

Ingeborg Gabriel, Zur Bedeutung der Sozialethik für die Ökumene. Ein Plädoyer, *UnSa* 3/11, 170–179;

Hanspeter Schmitt, Ökumene auf Basis der Theologischen Ethik? Blickpunkt Suizidhilfe Schweiz, ebd., 180–191;

Ulrich H. J. Körtner, Menschenwürde und moderne Medizin: ökumenische Herausforderungen, ebd., 200–221;

Marlies Mügge, Ökumenischer Appell. Walter Kasper würdigt Dialogergebnisse mit westlichen Kirchen, *KNA-ÖKI* 44/11, 18–19;

K. Rüdiger Durth, „Gemeinsam auf dem Weg“. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die Ökumene, *KNA-ÖKI* 47/11, 3–4;

K. Rüdiger Durth, Das Eis ist längst gebrochen. Die Heilig-Rock-Wallfahrt 2012 in Trier wieder mit evangelischer Beteiligung, *KNA-ÖKI* 49/11, 3–4;

Gerhard Müller, Die Ökumene und die reformatorische Botschaft. Eitel Freude und Sonnenschein gab

es in der Ökumene bisher nie, KNA-ÖKI 47–11, Thema der Woche, 1–4;

Friedrich Weber, Gemeinsam Kirche sein?! Ökumenische Beobachtungen der letzten 12 Monate, KNA-ÖKI 45/11, Dokumentation Nr. 23, 1–8;

Petro Müller, Wiederentdeckung des geistlichen Ökumenismus? Impulse aus der ökumenischen Begegnung mit Papst Benedikt XVI. in Erfurt, KNA-ÖKI 49/11, Thema der Woche, 1–7.

II. Aus der Orthodoxen Kirche

Athanasios Vletsis, Ist sich die Orthodoxie in bioethischen Fragen einig? Eine (selbst)kritische Bilanz zur Konsistenz von orthodoxen Aussagen, die den Beginn und das Ende des menschlichen Lebens begleiten, UnSa 3/11, 222–235;

Gerd Stricker, Faktisch Staatskirche. Die Orthodoxe Kirche im heutigen Russland, HerKorr 1/12, 43–47.

III. Ethik

Johannes Reiter, Ethische Gestaltungsoptionen. Aktuelle Herausforderungen im bioethischen Bereich, HerKorr 1/12, 29–32;

Hartmut Kreß, Der Graben zwischen katholischer Morallehre und evangelischer Ethik im Zusammenhang der Bioethik – aus evangeli-

scher Sicht, UnSa 3/11, 192–199.

IV. Weitere interessante Beiträge

Gregor Maria Hoff, Aggressive Gottesbestreiter. Die apokalyptischen Reiter des Neuen Atheismus, HerKorr Spezial 2/11, 2–6;

Józef Niewiadomski, Unbekömmlicher Monotheismus? Der christliche Gott unter Generalverdacht, ebd., 6–11;

Patrick Becker, Paradigma unserer Zeit. Naturwissenschaftliches Denken als Herausforderung für den Gottesglauben, ebd., 15–19;

Georg Essen, Keine Geheimniskrämerei. Warum die Trinitätstheologie so wichtig ist, ebd., 38–42;

Marie-Theres Wacker, Eine Frage der Gerechtigkeit. Gott suchen – feministisch, gendersensibel, geschlechterbewusst, ebd., 47–51;

Simon Werner, Gleichnisse verstehen. Beiträge aus der neueren Gleichnisforschung, Theologisches Gespräch 4/11, 163–179;

Michael Böhnke, Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, Catholica 3/11, 169–183;

Georg Evers, Boomland mit Risiken. Chinesische Verunsicherungen und die katholische Kirche, HerKorr 1/12, 48–52;

K. Rüdiger Durth, Das Land der Reformation: Die „steinreichste“

RELIGIONSUNTERRICHT

Sabine Pemsel-Maier/Joachim Weinhardt/Marc Weinhardt, Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht als Herausforderung. Eine empirische Studie zu einem Pilotprojekt im Lehramtsstudium. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2011. 206 Seiten. Br. EUR 19,90.

Der konfessionell-kooperative Religionsunterricht (KRU) in Baden-Württemberg ist von seinem Selbstverständnis und der Rechtsgrundlage her kein ökumenischer, sondern eine Variante des konfessionellen Unterrichts. Er sieht in bestimmten Klassenstufen gemeinsame Lernprozesse von evangelischen und katholischen Schüler/innen vor und wird im Wechsel von einer katholischen und einer evangelischen Lehrkraft erteilt. Die beteiligten Lehrkräfte stellt er damit vor besondere fachliche und didaktische Herausforderungen, die im Zuge von Fortbildungen ansatzweise kompensiert werden können, die aber die grundsätzliche Frage aufwerfen, ob konfessionelle und ökumenische Bildung nicht sinnvollerweise früher, nämlich bereits im Studium verankert werden muss. Je nach Schulart und Qualifikation der betreffenden Lehrkräfte ist dies bislang nicht zwangsläufig der Fall. Darüber hinaus besteht zudem die Notwendigkeit, auch Lehrkräfte, die

nicht konfessionell-kooperativ unterrichten, für entsprechende Themen im herkömmlichen Religionsunterricht zu qualifizieren.

Die vorliegende Studie dokumentiert ein Pilotprojekt an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. Sie verfolgt dabei nicht nur eine solche konfessionell-kooperative Qualifizierung von Studierenden der Lehrämter für Grund-, Haupt- und Realschulen, sondern macht sie zugleich zum Gegenstand bildungswissenschaftlicher Forschung. Grundlage war ein im Team-teaching von den beiden Professoren Sabine Pemsel-Maier (katholisch) und Joachim Weinhardt (evangelisch) veranstaltetes Seminar zu zentralen Themen der ökumenischen Theologie, verbunden mit einer umfangreichen empirischen Erhebung, verantwortet von Marc Weinhardt, Sozialwissenschaftler an der Universität Tübingen.

Mit Hilfe von zwei aufeinander bezogenen Fragebogen wurden die ca. 100 teilnehmenden Studierenden am Beginn und am Ende des Seminars befragt: eingangs nach dem konfessionellen und ökumenischen Wissen und Bewusstsein, das sie mitbringen; am Ende des Lernprozesses wurden der mögliche Wissenszuwachs sowie mögliche Veränderungen in ihrem konfessionellen und ökumenischen Bewusst-

sein erhoben. Neben zentralen Themen des ökumenischen Dialogs, wie etwa der Rechtfertigungslehre, fanden dabei die für den Religionsunterricht relevanten Fragestellungen – Maria und die Heiligen, der Kirchenraum, Kirchenstruktur, Kirchen- und Amtsverständnis sowie die Sakramente – besondere Berücksichtigung.

Die ersten beiden Teile der Studie – „Voraussetzungen“ und „Ergebnisse“ – bieten zunächst eine ausführliche Darstellung der Seminarinhalte und -methoden – für nachahmungswillige Lehrende und Dozierende eine anregende Fundgrube! Im Folgenden werden Konfessionsbewusstsein und -wissen der Studierenden am Beginn dargestellt. Wer erfahren möchte, wie junge Erwachsene in dieser Hinsicht „ticken“, ob sie sich eher als „allgemein christlich“ oder eher als katholisch bzw. evangelisch verstehen, welche Differenzen sie zwischen den Konfessionen erfahren und reflektieren, worin sie die Stärken der eigenen Konfession sehen, was ihnen jeweils an ihr problematisch erscheint, wird bei der Lektüre die eine oder Überraschung erleben, sowohl was den Stand des (Nicht-)wissens, als auch was die Sensibilität für die Notwendigkeit der Ökumene betrifft. Dieser Ausgangspunkt wird am Ende mit dem potentiellen Lern- und Bewusstseinszuwachs konfrontiert. Deutlich zeigt sich, wie sich durch einen solchen gemeinsamen Lernprozess

der Blick auf die eigene wie auf die andere Konfession verändert. Deutlich zeigt sich auch, dass Inhalte, die nur wenig im eigenen Lebensvollzug verankert sind, wie etwa die Marien- und Heiligenverehrung, trotz einer intensiven Auseinandersetzung am Ende eher fremd bleiben, während andere komplexe Themen, die existentiell für bedeutsam erachtet werden, wie etwa die Differenzen im Abendmahl oder das jeweilige Eheverständnis, sich neu erschließen.

Das am Beginn skizzierte Forschungsdesign überzeugt; Kategorienbildung und Auswertung sind methodisch stringent durchgeführt und dokumentiert. Die Stärke der Darstellung – die stark differenzierte Auswertung – gereicht ihr allerdings in gewisser Hinsicht zugleich zur Schwäche: So werden die für baden-württembergische Lehramtsstudierende typischen Unterscheidungen nach Haupt-, Leit- und affinem Fach bisweilen auf die Spitze getrieben; die Übertragbarkeit der Ergebnisse auf andere Bundesländer bedarf daher noch konkreter Nachfragen. Dennoch liest sich die Abhandlung flüssig, nicht zuletzt durch die eingestreuten Antworten und Zitate der befragten Studierenden.

Der dritte Teil des Buches „Verortung – Vorschläge – Perspektiven“ blickt über das Projekt und seine empirische Erhebung hinaus. Unter dem Stichwort „Verortung“ bezieht er die Ergebnisse der Unter-

suchung auf die einschlägige Literatur und ähnliche Studien zu analogen Fragestellungen, die dazu eigens systematisiert werden, kontrastiert, deckt Parallelen auf und fasst die Befunde zusammen. Auf diese Weise gelingt eine übersichtliche Literatur-Zusammenchau, wie sie bislang noch nirgendwo vorliegt. Im folgenden Teil „Vorschläge“ reflektiert das Dozenten-Tandem den eigenen Lehr- und Lernprozess und bietet konkrete Anregungen für eine gelingende konfessionell-kooperative Hochschuldidaktik, wissend, dass „konfessionell gemischt“ keineswegs schon identisch ist mit „konfessionell kooperativ“. Die Notwendigkeit des Erwerbs von Differenz-Kompetenz kommt dabei ebenso zur Sprache wie der Rekurs auf emotionale Erfahrungen, die Erweiterung des konfessionell-kooperativen auf ein ökumenisches Lernen hin und die Frage, wie es gelingen kann, den Konfessionen mit ihrem jeweiligen „Gefälle“ gerecht zu werden.

Am Ende stehen „Perspektiven“: ein inhaltlich geführter und zugleich persönlich gefärbter Dialog von S. Pemsel-Maier und J. Weinhardt als Rückblick auf das gemeinsame Projekt, die theologischen Schwierigkeiten, auf die sie gestoßen und die Strategien, wie sie damit umgegangen sind – und nicht zuletzt über den „Mehrwert“ ihrer gemeinsamen Arbeit, an dem die beiden keinen Zweifel lassen.

Mit Otto Hermann Pesch, der dem Buch ein Geleitwort vorangestellt hat, ist den Beteiligten zu wünschen, „dass sie das Potential konfessionell-kooperativen Lehrens auch weiterhin zur Geltung kommen lassen und fruchtbar machen können“, dem Pilotprojekt, dass es seinen Pilotcharakter verliert und sich gerade in den Instituten für Lehrerbildung etabliert, der Studie, dass sie nicht nur von der theologischen und bildungswissenschaftlichen „scientific community“, sondern auch von den mit der Aus-, Fort- und Weiterbildung von Lehrkräften Verantwortlichen und nicht zuletzt von den Kirchenleitungen entsprechend rezipiert wird. Nur so kann die Diskussion um konfessionell-kooperative – und ggf. ökumenische – Formen des Religionsunterrichts wachgehalten und vorangetrieben werden.

Johanna Rahner

MARIA – EVANGELISCH

Thomas A. Seidel/Ulrich Schacht (Hg.), Maria. Evangelisch. Evangelische Verlagsanstalt/Bonifatius Verlag, Leipzig/Paderborn 2011. 272 Seiten. Pb. EUR 19,80.

Der vorliegende Band, erschienen kurz nach dem Papstbesuch in der Bundesrepublik Deutschland, stellt ein überraschendes Plädoyer von evangelischer Seite (nicht nur) an die evangelische Seite dar, sich

der gemeinsamen Tradition der Mutter Jesu, der Gottesmutter Maria neu anzunehmen. Überraschend ist dieses Plädoyer deshalb, weil – obwohl durchaus bekannt ist, dass selbst Martin Luther ein Verehrer Marias war – eine Marienverehrung im zeitgenössischen Bewusstsein weitgehend als „katholisch-orthodoxe Sondertradition“ angesehen wird. Eröffnet wird dieser Sammelband durch das Geleitwort eines katholischen Laien, des französischen Journalisten und Politikwissenschaftlers T. de Champris, der zwischen 2004 und 2008 Kulturbeauftragter und Gesandter in Thüringen war. Ob sich Champris' These religionssoziologisch belegen lässt, sei dahin gestellt – sie ist auf jeden Fall provokativ: mit einer falschen Konzilsauslegung nach 1962 sei Maria „nun auch ‚kirchenamtlich‘ privatisiert und verdrängt“ worden mit dem Ergebnis, dass es „zu einer historisch einmaligen Abschwächung des Glaubens und der Kirche im ganzen Land“ gekommen sei (14).

Der Band selbst besteht aus drei Teilen. Die „Theologischen Annäherungen“ werden eröffnet durch T. Seidel, der eine bildtheologische Annäherung an Maria aus evangelischer Perspektive vornimmt. Wie die neutestamentliche und dogmatische Rede von Maria, der Gottesmutter, und der Jungfrauengeburt zu verstehen sei, wird durch eine metaphorische Explikation von „Luther's Maria“ dargelegt, mit dem Ziel, durch eine „neue Le-

sung“ der „erbauenden Schriften Luthers, besonders der Magnificat-Auslegung“ die „ökumenische Einigung“ zu befördern (39). Dass Luthers Marien-Verehrung in der Wittenberger Bewegung alles andere als singulär war, verdeutlicht der Beitrag von E. Koch. Koch zeigt auf, dass teilweise bis in das 19. Jhd. hinein die Feste der Reinigung Marias (2. Februar), Maria Verkündigung (25. März) und die Heimsuchung Marias (2. Juli) unbestrittener Teil der evangelischen Liturgie gewesen seien, eine allgemeine Marienverehrung jedoch auch ihren Niederschlag in einer Vielzahl von Postillen und ikonographischen Darstellungen gefunden hätten. Gleichzeitig ist eine als hypertroph empfundene marianische Frömmigkeit häufig Gegenstand theologischer Kritik geworden. Der Durchgang durch Äußerungen von Theologen der Wittenberger Reformation zeigt, dass die Gestalt Marias etwa ekklesiologisch eingezeichnet (Johann Conrad Dannhauer) oder auch christologisch zentriert wurde (Melchior Kromayer). Der folgerichtigen Problematik, worin dann die bleibende kontroverstheologische Brisanz zu finden sei, widmet sich der evangelische Kommentar zur katholischen Marienfrömmigkeit von M. Leiner. Zwar scheint unter dem das Reformatorische zusammenfassenden „solus Christus“ die Mariologie „der riesige Stein des Anstoßes“ zu sein (79), im Blick auf die Mariendogmen von 1854 und 1950, aber

auch in der Analyse einiger Ansprachen des Papstes Benedikt XVI. zeigt sich jedoch, „werden ... die Einzigkeit Christi und die Gemeinschaft Marias mit Christus ... angesprochen, dann ist der tiefste Einwand (des *solus Christus*) im Prinzip integriert“ (81). Schade ist, dass nicht auch die richtungsweisenden Äußerungen des II. Vatikanums (*Lumen gentium* 52–69) in gleicher Weise berücksichtigt wurden. Maria als Thema der Homiletik widmet sich der Beitrag von S. Renz. Eine „marianische Homiletik“ müsse – so dessen Thesen – eine zweifache Perspektive aufweisen: Maria als wahrhaft Hörende als Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen darzulegen in einer Weise, das Herz der Menschen so zu treffen, dass eine Herzensbewegung wie bei Maria möglich wird“ (86). Eine altkatholische Perspektive auf die Mutter Jesu unternimmt W. Jungbauer. Der Titel seines Beitrags „Maria auf die Erde holen“ ist dabei programmatisch zu verstehen vor dem Hintergrund der Befreiungstheologie, indem die „*Regina coeli*“ als „irdische Maria aus Nazareth“ geradezu soziopolitischen Sprengstoff biete. Maria wird hier als Vorbild für das „Streben nach der Realisierung von Gottes Heil in dieser Welt“ dargestellt (113). Die Gestalt Mariens verliert hier gleichwohl beinahe jegliche theologische Bedeutung.

Der 2. Teil dieses Bandes eröffnet „künstlerische Perspektiven“,

umfasst jedoch auch biblische, religionswissenschaftliche, geistliche und literaturgeschichtliche Beiträge. So unternimmt U. Schacht in dem Beitrag „Meersterne, wir dich grüßen ...“ eine literarisch-theologische Reise in die deutsche Marien-Dichtung. In seinem exemplarischen Durchgang durch 1000 Jahre Marien-Dichtung vom „Melker Marienlied“ bis zu den jüngsten evangelischen und katholischen Dichtungen R. A. Schröders und G. von Le Fort belegt Schacht den immer neuen Versuch, den „hochpoetischen Gehalt der Gestalt Marias“ und deren darin „veranschaulichten Sinn“ sichtbar werden zu lassen, der in Gott selbst begründet ist (136). Mit dem evangelischen Theologen M. Gerland sieht Schacht eine „Selbstsäkularisierung“ der protestantischen Theologie darin, „Maria ... nicht einmal die Anerkennung und Würdigung zukommen zu lassen“, wie es die Evangelien belegen. Den neutestamentlichen Nachrichten über die Mutter Jesu geht der Beitrag von A. Posener „Tochter Zion“ nach. So schillernd auch das Bild dieser Frau sei, für Posener zeigt sich in ihr eine „ganz außergewöhnliche Gestalt der Weltgeschichte“ (144). In ihrem religionswissenschaftlichen Beitrag „Unter dem Mantel ihrer Barmherzigkeit“ geht M.-E. Lüdde den historischen Spuren verschiedener, bekannter Marienbilder nach: Maria als geheime Göttin, die nach und nach antike Göttinnen verdrängt habe,

die Mutter der Barmherzigkeit, die vor allem durch die mittelalterlichen Bettelorden verehrt wurde, die Schmerzensmutter, die sich der Leiden der Menschen annimmt, und die schwarze Madonna. Protestanten würden heute diese Aspekte in ihrer Sehnsucht nach den weiblichen Seiten Gottes neu entdecken. Wie die „Schwester Maria“ als geistliche Wegbegleiterin entdeckt werden kann, dieser Frage geht der spirituelle Beitrag von K. Schridde nach, eine liebenswürdige Darstellung der Begegnung und des Umgangs mit Maria in der evangelischen Frauenkommunität des „Casteller Rings“. Im abschließenden Beitrag dieses 2. Teils stellt J. Hulthenreich einen neuen Zyklus von Marien-Darstellungen zum Thema „Mutterschaft“ vor, die in den Jahren zwischen 2008 und 2010 entstanden sind.

Der 3. Teil dieses Bandes gibt im Wesentlichen Luthers Auslegung des „Magnificat“ der „Weimarer Ausgabe“ wieder, die dieser im November 1520 zu verfassen begonnen hatte. Von dieser Auslegung soll – so eine Legende – Papst Leo X. nach seiner Lektüre gesagt haben: „Selig die Hände, die das geschrieben“. Die vielfältigen und unterschiedlichen Beiträge scheinen diesen Band zunächst zu einem inhaltlich kaum zu systematisierbaren Potpourri zu machen; sie verdeutlichen jedoch auf der anderen Seite, dass sich in der Gestalt der Mutter Jesu eine ganze Reihe theologischer, ökumenischer, kirchenge-

schichtlicher, ikonographischer, kunsttheoretischer und literaturgeschichtlicher Fragestellungen bündeln. Die vielen ikonographischen Marien-Darstellungen, die diesen Sammelband zieren, machen ihn zu einem schönen Handbuch.

Günter Frank

EINFÜHRUNG IN DEN GLAUBEN

Andreas Matena, Das Credo. Einführung in den Glauben der Kirche. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009. 163 Seiten. Kt. EUR 12,90.

Der Autor Andreas Matena hat katholische Theologie studiert sowie Geschichte des Altertums und des Mittelalters; er war Mitarbeiter bei dem Forschungsprojekt „Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum“ an der Universität Münster. Mit Jahrgang 1977 ist er bemerkenswert jung, um ein Buch über grundlegende Themen in der renommierten Reihe UTB zu verfassen. Erstaunlich nicht nur in Bezug auf das Lebensalter, sondern auch in Bezug auf seine wissenschaftliche Qualifikation, denn die Promotion steht noch bevor. Diese unvollendete theologische Reife merkt man dem Buch durchaus an: ein „Lehrbuch“ (als das es auf der hinteren Umschlagseite empfohlen wird) ist es nicht – wohl aber kann es als eine *Einführung* zum Thema gelten. Der Autor scheint sich dadurch zu empfehlen, dass er konservative, tra-

ditionelle Positionen der katholischen Theologie vertritt; zweifellos wird den Studierenden damit eine grundlegende Orientierung ermöglicht, damit sie sich nicht in kritischen Details oder modernen Spekulationen verlieren.

Die konservative Grundausrichtung des Verfassers kommt z. B. dadurch zum Ausdruck, dass er den Zusatz des *filioque* im Glaubensbekenntnis verteidigt (49 f), dass er um Sympathie für die Erklärung *Dominus Iesus* über den ekklesialen Status der nicht-katholischen Kirchen wirbt (59 f), dass er die katholische Verweigerung von Abendmahlsgemeinschaft unter Berufung auf den *Catechismus Romanus* rechtfertigt (61 f) oder dass er sich gegen die Frauenordination ausspricht. Hierzu schreibt Mantena: „An dieser Stelle von ‚Sexismus‘ oder fehlender Gleichberechtigung in der Kirche zu sprechen, verfehlt schlicht die Argumentation: Als geschichtlich gebundener Glaube weiß sich das Christentum zurückgebunden an den normativen und unverfügbaren Ursprung seiner Geschichte in Christus – sowohl im Gesamt seiner Lehre als eben auch in der Substanz der in Christus verankerten Sakramente“ (87).

Das Thema dieses Buches ist letztlich nicht „das Credo“, sondern eine Einführung in den christlichen Glauben, die sinnigerweise anhand des apostolischen Glaubensbekenntnisses vorgenommen wird. Außer dem Text des Credo ist ein weiterer

Bezugspunkt der Darstellung ein *Bild*, nämlich das „Vinnenberger Retabel“, ein spätmittelalterliches Altarbild aus dem Zisterzienserkloster Vinnenberg bei Münster. Die Auswahl dieses „altmodischen“ Bildes verdeutlicht einmal mehr die konservative Ausrichtung von Mantenas Buch. Laut Autor soll das Bildprogramm des Retabels den christlichen Glauben (ebenso wie das Credo) zum Ausdruck bringen, so dass sich Bekenntnis und Bild wechselseitig erläutern (so z. B. auf S. 84 und S. 92). Tatsächlich jedoch erscheint die gegenseitige Bezugnahme in Mantenas Darstellung wenig ausgeführt und überzeugend.

Mantenas Darstellung des christlichen Dogmenbestandes ist fakten gesättigt und solide. Dennoch weist dieser Überblick gewisse Schwächen auf: Neben der einseitig konservativen Ausrichtung ist der Text an manchen Stellen zu kurz geraten. Die inhaltliche Schlichtheit verbindet sich mit sprachlicher Kompliziertheit, so dass die gebotene Information zwar *handlich*, aber *nicht unbedingt verständlich* ist. Geradezu unverzeihlich ist es bei einem Text dieser Gattung, dass die Quellenangaben häufig fehlen (z. B. auf S. 11 bei dem Zitat von Joseph Ratzinger). Studierende, die eine derartige Einführung konsultieren, müssen dazu befähigt werden, die gebotenen Aussagen durch das Studium der Quellen zu überprüfen und weiterzuführen.

Zur Verwirrung trägt auch der *Aufbau des Buches* bei, denn Man-

tena behandelt die drei Artikel des Glaubensbekenntnisses *in umgekehrter Reihenfolge* – eine eigenwillige Entscheidung, die nicht überzeugt. Die ausgewogene Struktur des christlichen Glaubens(bekenntnisses), wo eine Aussage auf der anderen aufruhet, wird dadurch gestört. Und nicht nur die *Reihenfolge* der Glaubensartikel wird von Mantena durcheinandergebracht, sondern auch ihre *Gewichtung*: Der erste Artikel über Gott wird auf 19 Seiten verhandelt, der zweite Artikel über Jesus erhält 25 Seiten, und der dritte Artikel über die Kirche erstreckt sich über 59 Seiten hinweg. Dadurch, dass das Schwergewicht der Darstellung bei der Ekklesio-logie liegt, wird die konservative Grundausrichtung des Verfassers wiederum belegt. Mag dies auch derzeit in der katholischen Kirche erfolgversprechend sein – *theologisch* bewertet ist die Ekklesio-zentrik unangemessen, denn *die Aufgabe der Kirche besteht nicht darin, über sich selbst nachzudenken, sondern sich auf Gott und die Menschen auszurichten.*

Jutta Koslowski

CHRISTLICHE SÜHNOPFER- THEOLOGIE

Béatrice Acklin Zimmerman/Franz Annen (Hg.), *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank.* Theologischer Verlag, Zürich 2009. 198

Seiten. Kt. EUR 24,-.

Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu bleibt umstritten. Auch der vorliegende Band ist diesem Thema gewidmet, schränkt es aber bewusst auf die Fragestellung einer „Sühnopfertheologie“ ein. Herausgeber/in und Autor(inn)en sind sich darin einig, dass die kritischen Anfragen ernst zu nehmen sind, aber dass ein gänzlicher Verzicht auf dieses Interpretament schwierig wäre. Die Lösungen, die sie anbieten, unterscheiden sich aber beträchtlich. Vom Zeugnis des Alten Testaments aus fragt *Adrian Schenker: Versöhnung durch Abwälzen von Strafe auf Unschuldige? Ist eine solche Stellvertretung im sog. vierten Lied des Gottesknechtes in Jesaja 53 gemeint?* (15–25) Seine Antwort lautet: Jes 53 spricht nicht von Stellvertretung, sondern vom Verzicht auf Vergeltung. Das Lied „ist ein Gleichnis der Versöhnlichkeit Gottes, die sein Knecht unter den Menschen vorlebt“ (25). Soweit ich sehe, lässt sich diese Deutung nicht am Text verifizieren.

Leider musste „der Beitrag zum Sühnopfer aus neutestamentlicher Perspektive“ – sicher nicht nur zum Bedauern der Herausgeber – „kurzfristig wegfallen“ (13). Überraschenderweise zeigt *Franz Mali, Versöhnt und losgekauft durch Christus. Skizze zur Theologie der Erlösung durch Sühne in der Alten Kirche* (27–55), dass der Gedanke der Sühne in der alten Kirche

ein „Nebenschauplatz“ (55) war, gleichwohl die grundlegenden Gedanken für die Satisfaktionslehre Anselms bereit standen. Ihr ist der Beitrag von *Otto Hermann Pesch, Anselm von Canterbury und die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Eine kleine kritische Ehrenrettung* (57–73), gewidmet. In kritischer Weiterführung einer These von G. Greshake stellt er klar, dass auch für Anselm nicht Gott es ist, der Genugtuung braucht, sondern die Menschen, für die die Erlösung Freiheit zum Gehorsam schafft.

Die systematisch-theologischen Reflexionen beginnen mit *Christof Gestrich, Warum sollen wir versöhnt werden? Ist Jesus Christus Gottes Sühnopfer?* (75–100) Seine *Hermeneutische(n) Anmerkungen zu einer ausufernden Debatte* gehen von der These aus, dass der Einsatzpunkt für jede Versöhnungslehre nicht das Kreuz, sondern die Auferweckung Jesu als Sieg über den Tod sein muss. Die Bedeutung des Kreuzes ergibt sich für ihn aus 2 Kor 5,17–21. Im Kreuz stellt Gott die „Menschen ins *Recht* und akzeptiert und inszeniert sogar seine eigene Verwerfung ... In göttlicher Demut werden die Menschen nun gebeten, diese Versöhnung anzunehmen“ (94). Seine Antwort auf die Themenfrage: „Warum sollen wir versöhnt werden?“ lautet dann: „Weil die Versöhnung mit uns selbst, mit unserer Mitwelt und mit Gott möglich geworden ist!“ (99)

Ökumenisch am fruchtbarsten ist sicher der Beitrag von *Bernd Jochen Hilberath, Gibt es einen Zusammenhang zwischen Sühne-theologie und Abendmahl?* (101–125). H. holt teilweise die fehlende neutestamentliche Grundlegung nach und stellt u.a. fest: „Im NT wird das Abendmahl (Herrenmahl) niemals als Opfer bezeichnet“ (105); weiter: „Die Alternative ‚Opfer oder Mahl‘ trifft nicht die Wirklichkeit der Eucharistiefeier/des Abendmahls“ (123), und vor allem: „Die konsequente Orientierung am biblischen Befund ermöglicht einen grundlegenden ökumenischen Konsens“ (120)! *Jacob Nordhofen. Gibt es ein Opfer Jesu, das uns erlöst? Die Rede vom Opfer Jesu in der mimetischen Theorie René Girards und ihr Verhältnis zur Bibel* (127–138), bietet eine positiv-kritische Evaluation der Thesen Girards angesichts der biblischen Befunde. *Pierre Bühler, Kann ein Sühnopfer versöhnen? Grenzen und Herausforderungen der Opfervorstellung für eine heutige Kreuzestheologie* (139–157), nennt die hermeneutischen Bedingungen für eine Verstehbarkeit einer Kreuzestheologie und sucht nach neuen „Sprachspielen“, um heutiges Verstehen zu ermöglichen. (Die Themenfrage beantwortet er aber nicht.) Sehr konstruktiv geht *Gunda Schneider-Flume, Heil durch Gewalt? Theologische Überlegungen zu Kreuz, Opfer und Sühne und ihrer philosophischen*

und feministischen Kritik (159–178) mit den kritischen Anfragen gerade von feministischer Seite um. Ihre kritischen Gegenfragen verarbeitet sie zu der positivsten und klarsten Darstellung einer eigenen Position in ihrem Schlussabschnitt: „Kreuz, Opfer und Sühne als Deutungskategorien des Lebens und des Todes Jesu Christi im Licht der Geschichte Gottes“ (170–178).

Am Schluss erhält der praktische Theologe das Wort: *Thomas Schlag, Kann man heute noch über Opfer sprechen? (179–195)* Seine *Überlegungen zur religiösen Kommunikation mit Jugendlichen über ein zeitgemäßes Thema* schildern sehr eindrücklich die von Gewalterfahrung beherrschte Lebenswelt heutiger Jugendlicher. Für sie wird der Weg des Gekreuzigten sinnvoll und verständlich als Vorbild, das die teuflische Spirale von Gewalt und Gegengewalt durchbricht.

Der Sammelband zeigt sehr schön Vor- und Nachteile eines solchen aus einer Tagung heraus entstandenen Buches: Es enthält eine Fülle von unterschiedlichen und wichtigen Impulsen, aber es kann selbst keine konsistente Antwort auf die angerissenen Fragen bieten. Der Band zeigt aber auch die Selbstverständlichkeit heutigen ökumenischen theologischen Arbeitens.

Walter Klaiber

PAULUS NEU GELESEN

Norbert Baumert, Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes (= Paulus neu gelesen). Echter Verlag, Würzburg 2007. 448 Seiten. Pb. EUR 16,80.

Norbert Baumert, Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes (= Paulus neu gelesen). Echter Verlag, Würzburg 2008. 384 Seiten. Pb. EUR 16,80.

Die beiden Kommentarbände zu den Korintherbriefen des Paulus von Norbert Baumert SJ, emeritierter Neutestamentler an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main, bilden den Auftakt zu dem umfassenden Vorhaben des Verfassers, alle 13 Briefe des Corpus Paulinum in gleicher Weise auszulegen. Basis dieses Auslegungswerkes ist eine jahrzehntelange Beschäftigung mit Paulus seit seiner Dissertation (Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4,12–5,10, München 1973). Inzwischen ist ein dritter Band der Reihe „Paulus neu gelesen“ zum Galater- und Philipperbrief erschienen (Der Weg des Trauens: Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper, 2009). Neben seinen zahlreichen eigenen exegetischen Arbeiten stützt sich der Verfasser durchgehend auf die seiner Schüler, mit denen gemein-

sam er im „Frankfurter Pauluskreis“ seine eigene Sicht auf Paulus in enger Arbeitsgemeinschaft entwickelt hat. Dies findet sichtbar darin seinen Niederschlag, dass in den vorliegenden Kommentaren in der Regel keine Einzelauseinandersetzung mit der Paulusforschung geführt und dokumentiert wird. Stattdessen enthalten die Bände jeweils am Ende eine kommentierte „Arbeitsübersetzung“, zu der in Fußnoten Verweise mit Kürzeln auf Publikationen aus dem „Frankfurter Pauluskreis“ gegeben werden, die in einem eigenen Abkürzungsverzeichnis entschlüsselt und im Literaturverzeichnis nachgewiesen werden. Das macht es einigermäßen schwierig, die offenkundig hinter zahlreichen Auslegungsentscheidungen liegende Fachdiskussion zu verfolgen. Aber das ist auch nicht das zentrale Anliegen des Kommentarwerkes.

Vielmehr möchte der Verfasser (s)eine neue Gesamtschau auf Paulus in fortlaufender Auslegung seiner Briefe darlegen (vgl. die Einleitung zum 1. Korintherbrief, Sorgen des Seelsorgers, 5–7). Dabei hat er nicht in erster Linie die Fachwissenschaft im Blick (auf Griechisch wird bis auf einige Hinweise in der Arbeitsübersetzung und in exegetischen Exkursen am Ende des ersten Bandes verzichtet), sondern wendet sich ausdrücklich an eine Leserschaft, die bereit ist, sich in kursorischer Lektüre (oder z. B. auch in Bibelkreisen) gründlich mit den Paulusbriefen zu befassen. Dazu

wird vom Verlag auch ein eigenes Begleitheft angeboten, das nur die fortlaufende Übersetzung enthält. Die vorliegenden Bände sind also nach eigener Einschätzung des Verfassers „nicht ein ‚Kommentar‘ im üblichen, umfassenden Sinne des Wortes, sondern eine These, eine Auslegung mit Begründungen im Rahmen eines neuen Gesamtbildes“ (Mit dem Rücken zur Wand, 6).

Gleichwohl vertritt der Verfasser dezidiert eigene literargeschichtliche und exegetische Positionen, die in der aktuellen Forschung durchaus kontrovers sind. So geht er bezüglich beider Korintherbriefe davon aus, dass ihre überlieferte Textgestalt nicht der ursprünglichen Gestalt der von Paulus verfassten Briefe entspricht. Hinsichtlich des 1. Korintherbriefes legt er sich nicht auf eine Teilungshypothese fest, meint aber, dass der überlieferte Brief von einem Redakteur aus „10 relativ selbständigen Blöcke(n)“ zusammengesetzt worden sei (Sorgen des Seelsorgers, 9 f). Beim 2. Korintherbrief folgt er im Wesentlichen der Hypothese von G. Bornkamm, nach welcher der kanonische Brief aus drei ursprünglich selbständigen Briefen zusammengefügt worden sei, wobei in zeitlicher Folge Paulus zuerst die „Apologie“ (2,14–7,3), dann den „Tränenbrief“ (10,1–13,10) und zuletzt einen „Freudenbrief“ (1,1–2,13; 7,4–9, 15; vermutlich auch 13,11–13) geschrieben und jeweils für sich abgesandt habe (Mit dem Rücken zur Wand, 9f). Wenn es sich

der Verfasser allerdings versagt, den Vorgang der Textentstehung von den angeblich ursprünglich selbständigen Paulusbriefen bzw. -brieffragmenten bis hin zur überlieferten Textgestalt zu rekonstruieren („Wir ... bleiben gleichsam im Vorfeld von Teilungshypothesen stehen“, Mit dem Rücken zur Wand, 10), so kann dies angesichts der aktuellen Forschungsdiskussion nicht mehr als löbliche Zurückhaltung gewertet, sondern muss vielmehr als gravierende Infragestellung der von ihm vertretenen Hypothese beurteilt werden. Denn solange eine gegen die Überlieferung stehende literarkritische Hypothese nicht durch die Gegenprobe einer Rekonstruktion der Entstehung des überlieferten Textes bestätigt ist, kann sie nicht als gesichert angesehen und sollte sie auch nicht einer fortlaufenden Auslegung zugrunde gelegt werden.

In der Textauslegung bringt der Verfasser seine eigene Arbeitsübersetzung häufig ins Gespräch mit eingeführten Bibelübersetzungen (vor allem Luther und die katholische Einheitsübersetzung) sowie mit ausgewählten wissenschaftlichen Kommentaren (für 1 Kor vor allem Chr. Wolff und W. Schrage, für 2 Kor H.-J. Klauck und Chr. Wolff). Gelegentlich geht er auch auf Sekundärliteratur ein (bes. auf die Arbeiten von G. Selin, J. Kremer, E. Peterson, E. J. Schnabel, V. Furnish, M. Thrall, R. Bieringer). Zudem liefert ein Anhang (nur zum 1 Kor) in elf Exkur-

sen noch Begründungen für exegetische Einzelentscheidungen. Im Wesentlichen konzentriert sich der Ausleger aber auf eine textnahe Erschließung der Satzaussagen, wobei grammatische und semantische Fragen im Mittelpunkt stehen. Das macht die Lektüre nicht immer einfach, zumal gewisse Unausgewogenheiten hinsichtlich der Ausführlichkeit der Besprechung einzelner Übersetzungsprobleme auffallen. Eine stärkere Durchgliederung der Auslegung und gelegentliche Vor- oder Rückblicke auf die Textzusammenhänge hätten hier Abhilfe schaffen können.

Am Ende beider Bände versucht der Verfasser, seine neu erarbeitete Gesamtsicht auf Paulus noch einmal knapp zusammenzufassen („Veränderte Gesamtlinien“: Sorgen des Seelsorgers, 320–330; Mit dem Rücken zur Wand, 356–358). Gerade diese für sein Anliegen doch eigentlich grundlegenden Passagen bleiben aber leider recht blass und bestehen zu großen Teilen nur aus stichpunktartigen Aufzählungen zu ausgewählten theologischen Stichwörtern. Alles in allem macht es der Verfasser den von ihm in den Blick genommenen Lesern mit seinen Pauluskommentaren also nicht ganz leicht. Gefordert ist die Bereitschaft, mit großer Sorgfalt und Aufmerksamkeit den einzelnen Formulierungen und Textaussagen der Briefe nachzugehen und nachzudenken. Eine solche Lektüre unter Anleitung durch die vorliegenden (und künftig

noch vorzulegenden) Kommentare von Norbert Baumert verspricht aber zweifellos großen Gewinn.

Ein ökumenisches Motiv der exegetischen Arbeit des Verfassers klingt in der Einleitung zum ersten Band seines Auslegungswerkes an: „Über der Bibel haben sich unsere Väter getrennt, über der Bibel müssen wir wieder zueinander finden“ – dieses Leitmotiv der Berliner Unasanta-Arbeit, an der ich von 1963–1978 teilnahm, stand auch über meiner gesamten Arbeit an den Paulusbriefen und möge dieses Buch nun begleiten, auch zu einer ökumenischen Leserschaft hin; nicht selten durfte ich ja in Kollegenkreisen und Bibelkursen eine solche Gemeinsamkeit erfahren.“ (Sorgen des Seelsorgers, 7). Möge das Werk von Norbert Baumert in diesem Sinne voranschreiten und viele gleich gesinnte Leser in allen Konfessionen finden!

Karl-Wilhelm Niebuhr

MIGRATIONSKIRCHEN IN DEUTSCHLAND

Bianca Dümling, Migrationskirchen in Deutschland – Orte der Integration. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 2011. 316 Seiten. EUR 28,- (zu beziehen über Evangelische Verlagsanstalt Leipzig).

Die diakoniewissenschaftliche Dissertation von Bianca Dümling zum Thema Migrationskirchen und

Integration stellt eine engagierte und differenzierte Analyse der Integrationspotentiale und -hemmnisse dar, die sich für Christen und Christinnen mit Migrationshintergrund in ihren Gemeinden in Deutschland ergeben. Dabei wird sowohl umfassend der soziologische, rechtliche und integrationspolitische Hintergrund erfasst, als auch aus empirischen Befragungen und Beobachtungen die Eigenwahrnehmung von Mitgliedern aus Migrationskirchen dargestellt. All dies wird zudem in Beziehung zur Aufgabe interkultureller Ökumene in Beziehung von evangelischen Landeskirchen zu Migrationskirchen gestellt. In der Summe ergibt sich so ein sehr klares und hilfreiches Bild der Situation, Möglichkeiten und Herausforderungen, denen sich Migrationskirchen in Deutschland gegenübersehen, wenn es um Integration und ökumenische Beziehungen geht.

Ihr Thema bearbeitet D. in 5 großen Kapiteln, die alle sehr klar und strukturiert geschrieben sind. Zu Beginn stellt D. in Kapitel 1 (Integration, Migrantenselbstorganisation und interkulturelle Ökumene) die Forschungsgrundlagen dar. Aus der Analyse der integrationspolitischen, -rechtlichen und -soziologischen Rahmenbedingungen sowie der besonderen Potentiale und Risiken bei Migrantenselbstorganisationen – wozu auch die Migrationskirchen zählen – für den Integrationsprozess ergeben sich ebenso wie aus der Begriffsbestimmung der interkulturel-

len Ökumene die Analyseraster, unter denen die ausgewählten Migrationskirchen in Kapitel 3 dargestellt und die geführten Interviews ausgewertet werden. Zuvor bietet Kapitel 2 (Integrationsparadigma und methodische Reflexionen) noch eine sehr differenzierte Darstellung forschungsmethodischer und -ethischer Fragen, die die Grundprinzipien bei der Datenerhebung und -darstellung herleiten und deutlich machen. Das vierte Kapitel (Interkulturelle Ökumene und Integration) beleuchtet dann wieder im umfassenden Zusammenhang die ökumenischen Beziehungen zwischen Landeskirchen und Migrationskirchen im Blick auf ihre potentielle und reale Integrationsleistung. Dabei dienen die EKD-Kirchen als Referenzrahmen, weil sie die hegemoniale Form evangelischer Kirchlichkeit in der BRD darstellen und von ihrem Integrationsverhalten auch das der restlichen Gesellschaft abhängen dürfte. Im abschließenden Kapitel 5 (Herausforderungen und Perspektiven) verlässt D. die primär deskriptive Ebene und formuliert die sich aus den analytischen Ergebnissen aufdrängenden Schritte für Migrationsgemeinden und Landeskirchen.

Die eindeutige Stärke dieser Arbeit liegt in ihrer doppelten Konzentration: 1) Integration wird hier soziologisch, rechtlich und theologisch bedacht und am konkreten Beispiel von Migrationsgemeinden analysiert. Dadurch wird die Arbeit zu einem Kompendium für die Rah-

menbedingungen der Existenz von Migrationskirchen in der BRD. 2) Dabei wird konsequent die Wahrnehmung von Seiten der Migrantinnen in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt. Dies ist für alle, die im Kontakt mit Migrationsgemeinden arbeiten, ein nicht zu unterschätzender Vorteil, da diese Stimmen nicht immer in dieser Klarheit gehört werden. Diese doppelte Konzentration macht D.s Arbeit zu einem lange erwarteten Hilfsmittel, für alle, die sich mit Migrationskirchen beschäftigen wollen.

Kritisch könnte aus ökumenischer Sicht angefragt werden, ob das normative Modell der „interkulturellen Ökumene“ und seine Ableitung aus einer biblischen Theologie, die sich von historisch-kritischer Forschung abgrenzt, sowie die Erkenntnisse aus ökumenischen Dialogen gegenüber den interkulturellen Lernerfahrungen in Kirchengemeinden vor Ort abwertet, die Fülle des theologischen Potentials erschließt, welches möglich gewesen wäre. Insbesondere im Blick auf die biblischen Erwägungen hätte eine historisch differenzierte Sicht auf die verschiedenen Aspekte von Verschiedenheit und Konflikt mögliche Beispiele für vorhandene Strategien und Grenzen der „Einheit in Verschiedenheit“ im Rahmen der frühchristlichen Gemeinden aufweisen können. Ebenso sollten die verschiedenen Dialogerfahrungen auf internationaler Ebene

als eigenwertige Lernerfahrungen interkultureller Ökumene genutzt werden, auch wenn sie eben nicht im Lernort Gemeinde stattgefunden haben. Andererseits ist die hier vorfindliche Argumentation wiederum in hohem Maße anschlussfähig für die verschiedenen Migrationskirchen, die im Mittelpunkt der Arbeit stehen und von daher auch in ihrem besonderen Charakter erhellend. Weiterhin hätte eine Erhebung unter den ökumenischen Partnern der befragten Gemeinden erlaubt, die landeskirchlichen Reaktionen und Herausforderungen konkreter zu benennen, als dies so geschieht.

In der Summe stellt die Arbeit einen unverzichtbaren Beitrag zur Kooperation mit fremdsprachigen Gemeinden in Deutschland dar und erinnert die evangelischen Landeskirchen an einen bislang noch nicht genügend umgesetzten Beitrag zur Integration.

Sören Asmus

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Bülent Ucar (Hg.), „Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010. 277 Seiten. Kt. EUR 19,90.

Fremd erscheinen die Bibel und der Koran vielen Menschen, insbesondere die Sprache und die Kontexte, in denen sie entstanden sind.

Kann mit dieser Fremdheit produktiv umgegangen werden? Wie können Bibel und Koran für die einzelnen Christen und Muslime wie auch für ihre Glaubensgemeinschaften relevant werden? Inwiefern können Bibel und Koran über die Glaubensgemeinschaften hinaus für gegenwärtige Diskurse anschlussfähig werden? Antworten setzen hermeneutische Zugänge voraus. Gerade auch in christlich-islamischen Dialogen rückt die Auslegung der Schriften regelmäßig als Schlüsselfrage ins Zentrum.

Das „Theologische Forum Christentum – Islam“ geht diesen Fragen nach, vertieft sie und entwirft Lösungsperspektiven. Die Vorträge der konsequent dialogisch angelegten Fachtagung sind in dem vorliegenden Buch dokumentiert. Dass sich Muslime und Christen in ihrer Vielstimmigkeit gemeinsam den hermeneutischen Fragen stellen, ist bemerkenswert.

„Ausgangspunkt“, so Hansjörg Schmid und Bülent Ucar in der Einführung, „ist nicht die jeweilige Offenbarungstheologie, sondern die Rezeptionssituation der Texte ... Hier findet kein Vergleich der Offenbarungskonzepte statt, sondern der Rezeptionsvorgänge. Trotz des unterschiedlichen dogmatischen Stellenwerts von Bibel und Koran finden sich jeweils vergleichbare hermeneutische Ausgangsbedingungen für die Rezeption ... Diese Distanz zwischen Geschichtlichkeit und aktuellem Lebensbezug zu überbrücken, ist Auf-

gabe von Übersetzung und Interpretation, die selbst wiederum kontextuell bedingt sind.“ (13)

Der Schwerpunkt der Veröffentlichung liegt auf hermeneutischen Grundlagen. Aus christlich-orthodoxer Sicht entfaltet Assaad Elias Kattan Parallelen zwischen christlicher und muslimischer Tradition hinsichtlich der liturgischen Rezeption von Bibel und Koran, der Orientierung am Literalsinn und der allegorischen Interpretation. Die Meta-Ebene bei alledem sei jedoch die Verwendung der jeweiligen Schrift im Ritus.

Auch die weiteren Beiträge dieses Kapitels unterstreichen die liturgische Bedeutung – und damit den Zusammenhang zur Offenbarung: Eckart Reinmuth (Offenbarung als Literatur?), Ismail H. Yavuzcan (Menschenwort versus Gotteswort?), Burhanettin Tatar (Die Relevanz der Koranhermeneutik) und Beate Kowalski (Parallelen zwischen Koran- und Bibelhermeneutik). In den christlichen Positionen wird betont, dass zum einen das emanzipatorische Potential der historisch-kritischen Methode wieder gesehen werden müsse, zum anderen aber auch die Grenzen der Methode anzuerkennen und weitere Methoden als hilfreich zu erachten seien. Unter den muslimischen Positionen hingegen ist die Anerkennung der kontextuellen Bedingtheit koranischer Aussagen strittig – und das ist beachtenswert.

Einer der Vordenker der An-

kara-Schule kommt im zweiten Kapitel, das sich Übersetzungen widmet, selbst zu Wort: Ömer Özsoy. Er arbeitet in seiner Hermeneutik die Geschichtlichkeit des Korans heraus. Zu analysieren sei der Koran als Sprechakt mit konkreten Intentionen des Sprechers und Adressaten in einem bestimmten Umfeld. „Wenn wir also den Koran als Wort dolmetschen wollen, müssen wir über seinen Text hinaus seine Umstände erschließen und ihn wieder im Wortumfeld sehen. Dies ist nur möglich, wenn wir ... alle seine Passagen als Sprechen im historischen Kontext auffassen“ (120). Im Vergleich zu seinem Ansatz stellt Andreas Obermann die christlichen Übersetzungen der Bibel ausgehend von einer gut gesicherten Überlieferung dar. Gerade dies aber fehle im Islam, so die Beobachtung von Abdel-Halim Ragab. Daher stelle sich für Özsoy das Problem, hinter den Text zurückgehen zu wollen zur gesprochenen Offenbarungssituation.

Feministische Auslegungen kommen im dritten Abschnitt zu Wort. Muna Tatari und Kerstin Rödiger lenken den Blick nicht nur auf die Kontextualität der Aussagen in Koran und Bibel, sondern insbesondere auch auf die Kontextualität und Interessen der Interpreten/innen und Rezipienten/innen.

Chancen und Grenzen von interdependenten Interpretationen entfalten Stefan Schreiner und Abdullah Takim im vierten Kapitel. Deutungsmonopolen widmen sich

im fünften Kapitel Serdar Günes und Roman A. Siebenrock. Nach einer gemeinsamen Hermeneutik und überzeugenden Kriterien suchen schließlich im sechsten Kapitel Enes Karic und Klaus von Stosch. Damit entwickeln diese drei Kapitel eine eigene Dynamik, da sie die Relevanz von Bibel und Koran für die eigene Glaubensgemeinschaft und über sie hinaus suchen.

Andreas Renz und Abdullah Takim urteilen in ihrer zusammenfassenden Reflexion des Buches: „Jede theologische Schriftauslegung wird sich daran messen lassen müssen, ob es ihr gelingt, Glauben zu evokieren“ (275). Das trifft die verhandelte Thematik genau. Darüber hinaus wird beim Lesen dieses Buches deutlich: Die jeweilige Offenbarungstheologie sollte zwar laut Einführung keineswegs Ausgangspunkt sein für die Klärung hermeneutischer Fragen. Doch wenn es um eine theologische Hermeneutik geht, dann ist die jeweilige Offenbarungstheologie bei aller Vielstimmigkeit stets der zentrale Referenzpunkt.

Christoph Dahling-Sander

Gerhard Gäde, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009. 300 Seiten. Kt. EUR 29,90.

„Unser Gott und euer Gott ist einer.“ (Sure 29,46) „Christus ist das Ja zu allem, was Gott verheißen

hat.“ (2. Kor 1,20) Diese beiden Aussagen stellt Gerhard Gäde seiner Monographie voran – vermittelt durch das Zitat aus Vaticanum II, Lumen gentium, 16: „Der Heilswille Gottes umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ Damit wird bereits der Duktus der Veröffentlichung deutlich: Im Rahmen der Konzilsaussagen sucht Gäde einen christlichen Zugang zu anderen Religionen, der sie wertschätzt und ihre Wahrheitsansprüche anerkennt, indem Christen die Wahrheit und Präsenz Christi in anderen Religionen entdecken.

Gerhard Gäde lehrt seit 2009 an der Universität München, zuvor lehrte er 1998–2008 Dogmatik in Rom und von 2002–2008 als Gastprofessor auch in Palermo. Das vorliegende Buch ist die deutsche Fassung seines Beitrags zum Forschungsprojekt der theologischen Fakultät Palermo: „Die Religionen als theologischer Topos – für eine europäische Theologie der Religionen“. Der erste Teil des Buches, der sich nicht speziell dem Islam widmet, ist die überarbeitete Fassung eines Abschnitts seiner Münchener Habilitationsschrift: *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998. Der zweite

Teil widmet sich speziell dem Islam. Im Anhang fasst der Autor seinen Ansatz in pointierten Thesen zusammen und entgegnet Einwänden aus der Diskussion seiner Religionshermeneutik.

Gäde sieht die gängigen Modelle Inklusivismus, Exklusivismus und pluralistische Theologie der Religionen mit guten Gründen als nicht tragfähig an. Der Exklusivismus könne nur eine Religion als wahr und heilsvermittelnd anerkennen und stelle Christus gegen alle anderen Religionen. Der Inklusivismus werte zwar andere Religionen auf, doch sehe er in ihnen nur eine fragmentarische Wahrheit und stelle Christus letztlich über andere Religionen. Die pluralistische Theologie gehe von einer universalen Erfahrung aus, relativiere den eigenen Wahrheitsanspruch und dispensiere letztlich die Christologie, „insofern Jesus Christus als ein großer Religionsgründer neben andere große Gestalten der Religionsgeschichte ... gestellt wird.“ (18, vgl. auch 158 f)

Gäde sucht jenseits der drei Modelle einen Ausweg, der insbesondere auch den lehramtlichen Vorgaben genügt, wie sie für ihn wegweisend im Vaticanum II formuliert worden sind. „Die christliche Botschaft ist wesentlich dialogisch ... Vielmehr erkennt sie uneingeschränkt an, dass die heilige Schrift der jüdischen Religion Wort Gottes ist, indem sie sie als Altes Testament in den eigenen biblischen Kanon

aufnimmt und indem sie in dieser Schrift Christus als in ihr verborgenem Geheimnis begegnet“ (19). Diesen Ansatz nennt Gäde „interioristisch“. „Christus ist in den Religionen zu finden“ (159). „Das Ziel des theologischen Diskurses ist ... von seinem Ausgangspunkt bestimmt: Wie können die Wahrheitsansprüche der anderen Religionen mit dem christlichen Wahrheitsanspruch versöhnt werden?“ (24)

Methodisch grundlegend ist für Gädes Argumentation, den Offenbarungsbegriff zu problematisieren. Damit wird „bestritten, dass die nichtchristlichen Religionen in der Lage sind, ihre Heilsversprechen als ‚Gottes Wort‘ verständlich zu machen und sie also vor der kritischen Vernunft zu verantworten“ (28). Auf kritische Einwände der Vernunft vermag demnach, so Gäde, allein die christliche Botschaft zu antworten.

Der Koran sei aus christlicher Sicht nicht als Konkurrenz zum christlichen Offenbarungsanspruch aufzufassen. Vielmehr erlaube es die interioristische Hermeneutik für Christen, „den Wort-Gottes-Charakter des Korans anzuerkennen, ohne deshalb den christlichen Anspruch zu relativieren“ (30). Christologie und Trinitätstheologie ermöglichen, so Gäde, dass Christen „den ‚verborgenen‘ Christus im Islam als dessen tiefste Wahrheit entdecken“ (30). Indem sich die christliche Botschaft als Wort Gottes erschließe, übe sie gegenüber anderen Religionen eine Dienstfunktion aus. Der

Dienst „besteht darin, die unüberbietbare Wahrheit und damit auch die universale Verkündbarkeit der koranischen Botschaft zu erschließen“ (159). Andernfalls bliebe der Anspruch des Korans wie auch der Schrift Israels aus christlicher Sicht „schleierhaft“ (262).

Dass der Islam das trinitarische Gottesverständnis und die christliche Christologie bestreite, „qualifiziert den Islam nicht notwendig als ‚religio falsa‘, sondern bestätigt, dass der Islam aus sich selbst ... noch nicht in der Lage ist, den eigenen Offenbarungsanspruch definitiv von einer willkürlichen Behauptung zu unterscheiden“. In diesem Sinne sei aus christlicher Sicht für Muslime der Islam als Heilsweg anzuerkennen – „jedoch immer in dem Wissen, dass Christus allein der Mittler und Herr aller Menschen ist“ (262).

Christus also mitten in den anderen Religionen, nicht gegen sie, über oder neben ihnen. Christus als tiefste Wahrheit des Christentums, wie auch des Judentums, des Islams und weiterer Religionen – Gäde bietet damit eine anregende hermeneutische Denkfigur, die andere Religionen würdigen möchte, ohne den eigenen christlichen Anspruch zu relativieren. Ob dies allerdings gelingt, bleibt mir fraglich. Wäre es nicht redlicher, die divergierenden Wahrheitsansprüche auszuhalten und unter Umständen auch zu erleiden – im Sinne aufrichtiger Toleranz – genährt aus der christlichen Erfahrung der *tolerantia Dei*? Dabei

wäre festzuhalten, dass die Wirklichkeit und Möglichkeit soteriologischer Gottesoffenbarung neben Jesus Christus methodisch nicht bestritten werden muss, diese sich aber stets an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu messen hätte. So wären auch die Differenzen der Verhältnisse zwischen Juden und Christen einerseits und Christen und Muslimen andererseits stärker auszuleuchten.

Schließlich sei angemerkt, dass Gädes Ansatz in ekklesiologischer Hinsicht von einer integralen Perspektive lebt – ganz im Duktus der Konzilsdokumente. Bereichernd für seine Problematisierung des Offenbarungsbegriffs wäre eine theologisch-religionskritische Perspektive. Diese hätte zuallererst die Kirche Jesu Christi und ihre Institutionalisierung in den Blick zu nehmen. Auf dieser Grundlage könnte die von Christen empfangene Offenbarung glaubwürdig bezeugt werden, gerade auch im Dialog mit Angehörigen anderer Religionen.

Christoph Dahling-Sander

Andreas Renz, Hansjörg Schmid, Jutta Sperber, Abdullah Takim, Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. 276 Seiten. Kt. EUR 19,90.

„Es reicht nicht aus, wenn die Antworten auf die Theodizeefrage nur mit Belegen aus den religiösen

Quellen versucht und bekräftigt werden. Denn durch die Theodizeefrage werden ja eigentlich auch diese Quellen selbst in Frage gestellt. Daher ist es notwendig, dass die Antworten auf die Theodizeefrage auch rational begründbar oder zumindest nachvollziehbar sind, wenn allgemeine Akzeptanz erwartet wird“ (230). Mit dieser Zuspitzung plädiert Zekirija Sejdini dafür, sich der Theodizeefrage auch im Islam zu stellen und ihr nicht auszuweichen oder sie zu relativieren. Denn Glaubende fragen inmitten von Leid nach Gottes Allmacht, Güte und Gerechtigkeit. Darüber hinaus müsse die Frage gerade auch in Dialogen mit Anders- und Nichtgläubigen reflektiert werden.

Dass Christen und Muslime sich gemeinsam der Frage nach Leid und Leidbewältigung stellen und in diesem Zusammenhang die Theodizee bedenken, ist das Verdienst des dritten „Theologischen Forums Christentum – Islam“. Die Lektüre der dialogisch konzipierten Beiträge ist enorm anregend. Sie führt in eine der zentralsten Fragen, der sich Glaubende und Nichtglaubende stellen. Vor allem aber sind Reflexionen zur Theodizee aus muslimischer Perspektive eine Seltenheit, allemal im deutschsprachigen Bereich. So zeigen die unterschiedlichen Beiträge, dass Leid und Leiden in der islamischen Theologie thematisiert werden, die Theodizeefrage aber keineswegs selbstverständlich angegangen wird. Vielmehr ist die Abweisung

der Theodizeefrage dominant, um die Anerkennung der Allmacht, Allgüte und Vorhersehung Gottes nicht zu relativieren. Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch der Titel der Publikation, der den Fokus gemeinsamen Ringens auf den Menschen legt.

Das erste Kapitel widmet sich theologischen Grundlegungen mit Beiträgen von Peter Antes, Tahsin Görgün, Stefan Schreiner, Arnulf von Scheliha und Bülent Ucar. Der Versuch, Leid deuten zu wollen und Formen der Leidbewältigung zu unterscheiden, ist den christlichen und muslimischen Autoren gemeinsam.

Die Herausgeber und Initiatoren der Tagung bündeln dies in ihrer weiterführenden Zusammenfassung: „Leid als Sündenstrafe“ (256), „als Prüfung“ (257) „als unbegreifliches Geheimnis“ (258), „als Ausdruck der Liebe Gottes und als geistig-seelischer Reifungsprozess“ (259). Mit der Deutung „Leiden als Preis der Freiheit“ werde in beiden Religionen an Gottes Allmacht festgehalten und zugleich die menschliche Freiheit und Verantwortung betont. Allerdings bleibe die Frage offen, für welchen Preis diese Freiheit angesichts von Leid gewährt worden sei.

Das spezifisch christliche Deutungsmuster referieren insbesondere Martin Karrer im Gegenüber zum Leiden der Imame, das Nader Purnaqcheband darstellt, und Anja Mittelbeck-Varwick im Gegenüber zu Ömer Özsoy: der mit-leidende

Gott und das stellvertretende, sühnende Leiden Jesu Christi. Aus muslimischer Sicht wird dies erwartungsgemäß aufgrund der Koranquellen

als anthropomorph zurückgewiesen. Selbst in der schiitischen Theologie gebe es dazu keine Analogien. Doch für die christliche Theologie sei es eben zentral; wenn auch dort strittig bleibe, woher das Leiden komme.

Treffend betonen die Herausgeber angesichts von Schoa oder auch Naturkatastrophen, dass etliche Reflexionen zu einer Anthropodizee geraten, in der es um die Rechtfertigung des Menschen gehe und um die Frage, wozu der Mensch im Bösen fähig sei. „Muss sich nicht auch die islamische Theologie dem Faktum der Schoa stellen ...?“ Oder lässt „die islamische Theologie auf der Basis des Koran die radikale Infragestellung Gottes bzw. des Glaubens an Gott angesichts des Leidens nicht an sich heran“? (268)

Mit den muslimischen Positionen, die die Allmacht Gottes und die Anerkennung der Vorsehung bzw. Bestimmung Gottes hervorheben, korrespondiert, dass im Islam die Klage anders als im Judentum und Christentum eine sehr unbedeutende theologische und seelsorgerliche Rolle spielt. Hüseyin Inam, Dzevad Hodvic und andere verdeutlichen das in ihren Beiträgen und betonen stattdessen kulturelle Prägnungen, die zur Klage und zu Klageritualen führen. Wie hilfreich Klage und Protest gerade auch gegen-

über Gott in Trauerprozessen sein können, stellt dagegen Karl Feder Schmidt dar. Damit unterstreicht er deren theologische und seelsorgerliche Bedeutung. Für ihn sind Klage und Protest geradezu als Ausdruck des Glaubens zu sehen.

Einig sind die christlichen und muslimischen Ansätze in der Aufforderung, Leid zu vermeiden und mit Leidenden solidarisch zu sein. Für Christen sei die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe elementar wie sie etwa in Mt 25 überliefert ist. Umso überraschender ist es, aus den Hadithen vergleichbare Passagen zu lesen. Denn, so Dzevad Hodvic, Gott identifiziere sich dort mit den Leidenden. Mohammed sagt: „Gott wird am Jüngsten Tag sagen: ... ‚O Mensch, Ich habe Hunger gehabt, und du hast mir kein Essen gegeben. ... Wenn du ihm Essen gegeben hättest, hättest du mir Essen gegeben“ (118).

Fazit: Allen, die an existentiellen Fragen interessiert sind, ist dieses Buch sehr zu empfehlen.

Christoph Dahling-Sander

ÖKUMENISCHE GOTTESDIENSTGEMEINSCHAFT

Florian Ihnen, Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010. 313 Seiten. Gb. EUR 70,95.

Was ist ein ökumenischer Gottesdienst? Aus welchen Gründen können manche Gottesdienste von Christinnen und Christen verschiedener Konfessionen gemeinsam verantwortet werden, andere, meist sakramentale Gottesdienste jedoch nicht? Ist der ökumenische Gottesdienst etwas anderes als der katholische, und der wieder etwas anderes als der evangelische Gottesdienst? Inwiefern ist jeder Gottesdienst ökumenisch und Ökumene immer auch gottesdienstlich verfasst? Welche theologische und ekklesiologische Bedeutung kommt der Tatsache gemeinsamer liturgischer Vollzüge und Elemente in konfessionell getrennten Feiern zu? So lauten einige Fragen, die die an der Universität München eingereichte Dissertation im interdisziplinären Schnittpunkt zwischen Systematischer Theologie, Liturgik und Liturgiewissenschaft nachgehen möchte. Die Studie trifft dabei die Vorentscheidung, sich auf die römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Beziehungen zu konzentrieren. Ihr Aufbau folgt dabei folgenden Schritten: A) Bestandsaufnahme der ökumenischen Gottesdienstpraxis, B) Darstellung des ekklesiologischen Lehrstands der Kirchen und der Möglichkeiten interkonfessioneller Gottesdienstgemeinschaft, C) Vorüberlegung für eine evangelisch verantwortete liturgische Ekklesiologie in ökumenischer Absicht, D) Beschreibung des Wesens der Kirche anhand der Grundvollzüge ihres Gottesdienstes,

E) Reflexionen über eine gemeinsame Liturgie unter den Bedingungen der getrennten Konfessionen und schließlich F) zusammenfassende Vertiefung.

In den ersten beiden Kapiteln wird zunächst der dezidiert ökumenische Gottesdienst untersucht, der sich durch seine amtlich-liturgisch repräsentierte Mehrkonfessionalität auszeichnet. Vf. konstatiert einen Bedarf für diese Gottesdienstform besonders bei einmaligen Anlässen mit allgemein-gesellschaftlichem Bezug und bei der Bewältigung von gemeinsam erlebten Kontingenten. Anhand einer detaillierten Analyse maßgeblicher Lehrtexte, kirchlicher Verlautbarungen und ökumenischer Vereinbarungen wird dann der Ist-Stand der interkonfessionellen Gottesdienstmöglichkeiten ausgelotet. Ein besonderes Augenmerk wird auf die Relevanz amtstheologischer und ekklesiologischer Vorgaben für die *communicatio in sacris* gelegt.

In den folgenden Kapiteln wendet Vf. sich dann der ökumenischen und ekklesiologischen Dimension eines jeden Gottesdienstes, auch des konfessionell gebundenen, zu. Die Grundthese lautet: „Der Hinweis auf die Ökumene und die anzustrebende, gegenwärtig nur gebrochen erkennbare Kircheneinheit kann nicht als nachträgliche, gelegentliche Zutat des Gottesdienstes verstanden werden, sondern als Grunddimension eines jeden liturgischen Vollzugs“ (10). Vf. sieht jedoch die Gefahr, dass in beiden

Konfessionen die Kirche zunehmend von einer liturgisch gelebten zu einer gelehrten Größe wird und entsprechend kirchliche Lehre und liturgisches Leben zugunsten abgrenzender Selbstbehauptung auseinanderzudriften drohen. Um dem entgegenzuwirken, verschreibt Vf. sich der Aufgabe, Liturgie als *theologia prima* zu reflektieren. Im Anschluss an Konzepte einer *liturgical theology* geht er davon aus, dass die Liturgie als Erkenntnisquelle der Theologie fungieren kann, da der Gottesdienst reales Begegnungsgeschehen mit dem dreieinigen Gott und gegenwärtiger Zugang zur Heilswirklichkeit Gottes ist. Liturgie wird als Theologie vor Gott in Gottes Gegenwart verstanden. Anhand der Leitfrage: „Was sagt die gottesdienstliche Versammlung über ihr Kirche-Sein und ihre ökumenisch-universal-kirchlichen Verbundenheit, wenn sie Gottesdienst feiert?“ werden die folgenden Grundelemente und -vollzüge der eucharistischen Haupt- und Vollgestalt des Gottesdienstes phänomenologisch untersucht: Kirche als Versammlung der Getauften, als Transzendenzgemeinschaft (Musik und Gesang), als Gemeinschaft der Hörenden in apostolischer Sukzession (Schriftlesung), als um Konsens ringende Gemeinschaft (Predigt), in der Explikation ihrer Bezogenheit und Abhängigkeit (Gebet), als Gemeinschaft gegenüber und unter ihrem Herrn (Abendmahl) und in ihrer katholischen Fülle (Segen und Gesegnetwerden). Auch die Beziehung

von priesterlicher Versammlung und ordinationsgebundenem Einheitsdienst wird untersucht. In einem weiteren Schritt werden die Ergebnisse exemplarisch nochmals auf das gemeinsame Gottesdienstfeiern unter dem Vorzeichen der Getrenntheit der Konfessionskirchen angewandt.

Das zusammenfassende Schlusskapitel erweist sich als deutlich abstrakter als die vorangegangenen, da der Versuch unternommen wird, die bisherigen Überlegungen hin zu einem allgemeinen theologischen Liturgiebegriff zu systematisieren.

Insgesamt ist die Studie ein beachtenswerter Aufruf, dass sich die Ökumene nicht ausschließlich an den Lehrbüchern der getrennten Kirchen abarbeiten, sondern sich verstärkt auch an den Gottesdienst- und Gesangbüchern und damit dem liturgischen Vollzug der Kirchen orientieren sollte. Die Studie bietet eine eindrucksvolle Fülle von hilfreichen Detailwissen und anregenden Beobachtungen: Zentrale ökumenische Kontroversfragen werden ebenso behandelt, wie z. B. Überlegungen zum gesellschaftlichen und religiösen Kontext ökumenischer Gottesdienste, die Sichtung von eklesiologisch relevanten liturgiewissenschaftlichen Entwürfen oder aber auch praktische Vorschläge, wie die „Amen-Regel“ als persönliche Orientierungshilfe für den Abendmahls Empfang. Das Anliegen des Vf. ist es dabei immer wieder eine konsensorientierte ökumenische Hermeneu-

tik, die abstrahierenden Profilierungsversuchen entgegenwirken will. Zugleich will er von einem dezidiert lutherischen Standpunkt aus argumentieren, dem er eine relativ einheitliche Bekenntnisverbundenheit und dezidierte Kirchlichkeit attestiert. Dabei kommt es für manchen evangelischen Leser sicherlich auch zu ungewöhnlichen Akzentsetzungen: siehe z. B. die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition (121 f) oder Aussagen zu einem *ministerium* der Segensspendung (209 f). Doch selbst wenn vielleicht der Vf. in einigen Fällen nicht die lutherische oder evangelische Durchschnittstheologie in Deutschland vertritt, lohnt es auf alle Fälle, sich mit dem Buch auseinanderzusetzen. Es macht überzeugend deutlich, dass „die Kirche Jesu Christi in Christus in der Kraft des Geistes auch in ihrer vielfältigen Gebrochenheit und Gespaltenheit eine ist und geeint, wenn sie Gottesdienst feiert und sich in die Gegenwart Gottes ziehen lässt“ (288) und ruft die Ökumene eindringlich auf, dies ernst zu nehmen.

Oliver Schuegraf

KIRCHE IN DER PLURALEN WELT

Thomas Flügge, Martin Ernst Hirtzel, Frank Mathwig, Peter Schmied (Hg.), *Wo Gottes Wort ist. Die gesellschaftliche Relevanz von Kirche in der pluralen Welt.* Festgabe für Thomas Wipf. Theologischer Verlag Zü-

rich (TVZ) 2010. 310 Seiten. Kt. EUR 22,80.

Diese Festschrift zu Ehren des über sein Heimatland hinauswirkenden Präsidenten des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) mit 21 Beiträgen spiegelt in den Themen und den beitragenden Autoren etwas von der Weite des Engagements dieses Schweizer Theologen wider, der seit 2006 auch Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa ist.

Das breite Feld seines langen Engagements haben die Herausgeber in vier Abteilungen zu systematisieren versucht: (1) Theologische Perspektiven mit vier Beiträgen, darunter Michael Bollog, der u.a. Vertreter des israelitischen Gemeindebundes ist und der Jesuit Peter Henrici, ein emeritierter früherer Weihbischof; (2) Kirche und Öffentlichkeit mit sechs Aufsätzen u.a. von der zeitweiligen Nationalratspräsidentin Christine Egerszegi-Obrist, der Islamwissenschaftlerin Rifa'at Lenzin und Prof. René Pahud de Mortanges, der als Jurist Rechtsgeschichte und Kirchenrecht lehrt; (3) Reformatorisch reformiert mit fünf Denkipulsen aus der lokalen, regionalen und weltweiter Perspektive und (4) Kirche im ökumenischen Kontext mit sechs Beiträgen, u. a. vom Generalsekretär des ÖRK Olav FykseTveit, den deutschen Bischöfen Huber und Schindehütte und dem reformierten Wuppertaler Theologen Peter Bukowski. Mit die-

ser konzentrierten Auswahl von Autoren mit ihren Schwerpunkten der Tätigkeit ist die Weite des Lebenshorizonts des geehrten Schweizer Pfarrers Wipf angedeutet.

In der Ökumenischen Rundschau verdient der vierte Bereich besondere Aufmerksamkeit, obwohl die Mehrzahl der Themen eine ökumenische Relevanz und zeitliche Aktualität haben. Peter Bukowski gibt Anregungen zur homiletischen Umsetzung der Erklärung von Accra (2004 – *Covenanting for Justice in the Economy and the Earth*) und baut damit nicht nur eine Brücke zur Verankerung zwischen globaler und örtlicher Ökumene, die dringend notwendig ist. Er zeigt auch, wie gerade reformierte Theologie gemeindebezogen getrieben wird. Bischof Wolfgang Huber steuerte eine 2009 an der KEK-Versammlung in Lyon gehaltene Bibelarbeit vor, in der er versucht, „eine ökumenische Vision für Europa“ zu entwickeln. Der westfälische Pfarrer Rüdiger Noll wirft auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen an vielen Schnittpunkten zwischen den Kirchen und den europäischen politischen Ebenen in Brüssel und Straßburg die Frage auf, ob es gelingen kann, „mit einer Stimme gegenüber den europäischen Institutionen (zu) sprechen“. Elisabeth Parmentier reflektiert in einem französischsprachigen Beitrag die europäische ökumenische, die in Verbindung von Leuenberg und die sich daraus gestaltete

Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) organisiert ist. Mit einer biblischen Meditation über den Text „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde...“ zeigt der Ökumene-Bischof Schindehütte die Dimension der Globalisierung für das Handeln der Kirche auf. Es ist ein Beitrag dazu, wie eine territorial organisierte Kirche ihre Grenzen überwindet und Partner der weltweiten Christenheit wird.

Jeder einzelne Beitrag ist in sich geschlossen und bietet reichlich Anregungen für zwischenkirchliche und interreligiöse Dialoge. Gerade in diesem noch immer aus einer anfänglichen Versuchsphase heraus sich entwickelnden Gegenüber, das sich auf ein Miteinander zu bewegt, sind hilfreiche Denkanstöße gegeben. Die Festschrift für Pfarrer Thomas Wipf zeigt, wie reich und weit ein Leben in der Nachfolge Christi durch die Aufnahme der ökumenischen Dimension werden kann.

Karl Heinz Voigt

VORLÄUFER DER ÖKUMENE

Johann Amos Comenius, Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen/Iteratus ad Baronem Wolzogenium sermo. Hg. v. Erwin Schadel. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2002. 550 Seiten. Pb. EUR 89,20.

Johann Amos Comenius, Antisozianische Schriften. Hg. v. Erwin Schadel. Verlag Peter Lang,

Frankfurt am Main 2008. 1272 Seiten. Pb. EUR 135,-.

Diese Textausgaben in Deutsch (im zuerst erwähnten Band mit der Beigabe des lat. Urtextes) sind ein Ereignis: eine Erstübersetzung von Texten, die Comenius (1592–1670) im lateinischen Original bereits 1659–1662 in Amsterdam veröffentlicht hatte. Sie gehören in eine damals sich zuspitzende Kontroverse mit einem sozinianischen Gegner. Und trotz des ihnen eingezeichneten Charakters von Polemik und Apologetik erweisen sie sich als von beträchtlicher systematischer Bedeutung.

Bei dem damaligen Kontrahenten handelte es sich um den aus Polen, das bis 1658 den Sozinianern Toleranz erwiesen hatte, nunmehr verwiesenen früheren Arzt Daniel Zwicker. Dieser hatte Comenius, der seit 1656 selbst als Flüchtling und Exulant in Amsterdam aufgenommen war, zunächst umworben, um ihn für die Sozianer zu gewinnen, auf dessen Widerstand hin aber immer aggressiver attackiert. In dieser Auseinandersetzung hatte Comenius nicht nur jeweils Gegenschriften zu den Zwickerschen veröffentlicht, sondern Zug um Zug auch frühere Notizen und Erwidernungen zu sozinianischen Positionen mit veröffentlicht. So war ein ganzes Corpus anti-sozinianischer Schriften entstanden.

Erst die neuere Comeniusrenaissance seit der Gründung der ersten Comeniusgesellschaft 1891

(die im NS-Staat ihr Ende fand) und die zweite seit dem Jahr der Erstausgabe des oben erwähnten Hauptwerks in Prag, 1966, hatten einen neuen, umfassenderen Blick auf Persönlichkeit und Werk des Comenius freigegeben, dem nun die 1992 erneut gegründete Comeniusgesellschaft nachgeht. War er zuvor allgemein nur als Pädagoge gesehen – wenn auch in höchsten Tönen gerühmt (Michelet: der „Galilei der Pädagogik“; Dilthey: „das größte pädagogische Genie Europas“ usw.). so fing man nun an, sein Gesamtkonzept zu erkennen. In seiner „Pansophie“ – die auch seiner Pädagogik die Orientierung gibt, wie man jetzt sieht – sind die Bereiche von Wissenschaft, Politik und Religion in gleichgewichtiger und ineinander greifender Weise bedacht. Und so entdeckte man – erstaunlich, wie das verkannt bleiben konnte – den Brüderbischof als Theologen und Ökumeniker. Doch wurden noch immer jene Schriften, die nun verdienstvoller Weise von Erwin Schadel und Mitarbeitern übersetzt, von ihm kommentiert und in Widmung an Werner Korthaase, den Neugründer der zweiten Comeniusgesellschaft, herausgegeben sind, „übersehen“. So der Nestor der Nachkriegs-Comeniusforschung, Klaus Schaller, im Jubiläumjahr 1992. Dies sollte nun nicht länger erlaubt sein.

In dem der Gesamtdokumentation jenes Corpus vorauslaufenden Band von 2002 ist der zweispra-

chige Abdruck einer frühen antiso-zinianischen Schrift vorweggenommen: „Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen/Iteratus ad BaronemWolzogenium sermo“ (konzipiert in Lissa schon 1638-41, veröffentlicht in Amsterdam 1659).

Die weiteren Schriften: *De Christianorum uno Deo* (10.2. 1659); *De quaestione ...* (20.3. 1659); *De irenicoirenicorum* (Januar 1660); *Oculus fidei*; *De iteratoso ciniano irenico* (März 1661); *Socinismi speculum* (1661); *Adinitio tertia* (April 1662); Brief an die Utrechter Theologische Fakultät (10./20.5.1662); *A dextris et sinistris* (1662).

In den Übersetzungen dieses Bandes in seinen drei durchgehend paginierten Teilen werden notwendige Korrekturen am lateinischen Text markiert, wie fehlerhafte Zitationen oder Sprachformen. Ihn hatte Schadel schon 1983 in einer Ausgabe „Ausgewählte Werke“ (Verlag Georg Olms, Hildesheim u. a.) im Reprint neu zugänglich gemacht. Reiche Register im dritten Teil, so zu Bibelstellen, Personennamen und Sachen (1221–1272), helfen ebenso wie die ausführlichen Hinweise zum Text in Fußnoten. Sie erläutern das Arsenal historischen und philosophischen Wissens, das den Kontrahenten als nicht selten polemisch in Anschlag gebrachtes rhetorisches Streitmaterial aus Antike, christlicher Überlieferung und Redensarten zu Gebote stand. Der Wert der nun vorliegen-

den deutschsprachigen Textausgabe wird zudem durch die ausführlichen Einleitungen erhöht. Sie erhellen sowohl die jeweilige Entstehungssituation wie den gewählten Zeitpunkt ihrer Publikation. Diese geschah im Kontext jener sich so sehr zuspitzenden Kontroverse in den frühen Jahren seines Amsterdamer Aufenthalts. Comenius war ein innerstädtisch begehrter Dialogpartner geworden, hatte er doch, vom Rat der Stadt unterstützt, gerade die *Opera Didactica Omnia* (ODO) in vier Bänden veröffentlicht ([1657] 2007) gedachte man dessen in Prag mit einem internationalen Symposium). Zwicker versuchte anfangs, ihn zu umwerben.

Schadel macht deutlich, wie lästig die sich hinziehende Kontroverse für Comenius wurde, der sich der weiterreichenden pansophischen Aufgabe verpflichtet sah. Und wie sehr er sich andererseits ihr nicht entziehen wollte, da er die ihm vom Gegner zunehmend zuteil werdenden Schmähungen nicht auf sich beruhen lassen und vor allen Dingen die sachliche Auseinandersetzung mit der sozinianischen Denkweise nicht unterlassen durfte. Denn er erkannte in ihr die Bestreitung des grundlegenden christologischen Bekenntnisses – daher die Bezeichnung der Sozinianer und ihre Bekämpfung als „Ebioniten“ und neue „Arianer“, damit aber des trinitarischen Gottesbegriffs. Insofern ergeben sich aus dieser konsequent und zuweilen zornig geführten Aus-

einandersetzung neu zu rezipierende Ansichten seines theologischen Denkens. Comenius erweist sich hier als Vorkämpfer der gesamten Christenheit in der Erläuterung und Verteidigung des Kerns ihres angestammten Glaubens. Er führt die Auseinandersetzung theologisch mit dem frühmodernen Rationalismus in Exegese und Gotteslehre (schon zieht der Deismus herauf), parallel aber philosophisch mit Descartes, geistesgeschichtlich mit dem Baconismus, mit einer wertfrei gedachten Naturwissenschaft.

Der Herausgeber Schadel, Dozent für Philosophie und Leiter der Forschungsstelle „Interkulturelle Philosophie und Comeniusforschung“ an der Universität Bamberg, sieht in diesen Schriften das hellsichtige Manifest bereits gegen den sich später herausbildenden philosophischen Subjektivismus und Idealismus. Dieser müsse, beraubt des metaphysischen Kontrapunkts in der existierenden Welt, letztlich in

den modernen Atheismus führen – mit allen Konsequenzen für eine sich darauf stützende subjektivistische Theologie (des Fideismus).

Mit seiner Edition der Antisozianischen Schriften regt Schadel somit eine eindringendere Wahrnehmung und eine weitere Neubewertung des comenianischen Denkens an – sowohl der philosophischen Implikationen seiner Theologie wie der theologischen seiner Philosophie. Um es comenianisch zu sagen: des korrelativen Verhältnisses zwischen dem „Buch der Natur“ und dem „Buch des Glaubens“ (der Bibel) und schließlich dem „Buch des Geistes“, der Vernunft. Auch letztere will er nicht der flachen, logizistischen Logik der Sozinianer & Co. überlassen. Das Hauptwerk des Comenius, die „Consultatio Catholica“, führt dies quasi eschatologisch-zeitlos aus – die „Antisozinianischen Schriften“ lassen den Blick ins Getümmel des Kampfes werfen.

Manfred Richter

Pastor Sören Asmus, Helmholtzstraße 6, 42105 Wuppertal; Prof. Dr. Guido Bausenhardt, Universität Hildesheim, Institut für Katholische Theologie, Marienburger Platz 22, 31141 Hildesheim; Erzpriester Dr. Daniel Buda, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2; Dr. Christoph Dahling-Sander, Hanns-Lilje-Stiftung, Knochenhauerstraße 33, 30159 Hannover; PD Dr. Günter Frank, Europäische Melanchthon-Akademie Bretten, Melanchthonstr. 1–3, 75015 Bretten; Vizepräsident Dr. Thies Gundlach, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Ökumenisches Institut Château de Bossey, Postfach 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny; Christian Henkel, Institut für Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, An der Universität 2, 96074 Bamberg; Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber, Albrechtstraße 23, 72072 Tübingen; Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden; Prof. Dr. Volker Leppin, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen; Pfarrer Dr. Kenneth Mtata, Lutherischer Weltbund, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2; Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Kregelstraße 10, 04416 Markkleeberg; Prof. Dr. Johanna Rahner, Institut für Katholische Theologie an der Universität Kassel, Diagonale 9, 34109 Kassel; Pfarrer Manfred Richter, Milinowskistraße 24, 14169 Berlin; OKR Dr. Oliver Schuegraf, VELKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Prof. Dr. Herman J. Selderhuis, Theologische Universiteit Apeldoorn, Wilhelminapark 4, NL-7316 BT Apeldoorn; Pastor Karl Heinz Voigt, Touler Straße 1 c, 28211 Bremen.

Titelbild: adpic Bildagentur, Bild-Nr. 419005, Original J. Röse-Oberreich (Vorlage bearbeitet)

Thema des nächsten Heftes 2/2012:

Christliche Präsenz im Nahen Osten

mit Beiträgen von Micha Brumlik, Petra Heldt, Fr. Jamal Khader,
Barbara Meyer, Viola Raheb und Olav Fykse Tveit

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

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

ISSN 0029-8654

www.oekumenische-rundschau.de

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

Redaktionssekretärin: Gisela Sahn

Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30

e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH

Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig · www.eva-leipzig.de

Geschäftsführung: Arnd Brummer, Sebastian Knöfel

Satz und Druck: Druckerei Böhlau · Ranftsche Gasse 14 · 04103 Leipzig

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Tel. (0341) 71141-22 · Fax (0341) 71141-50

E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Rainer Ott · Media Buch + Werbe Service

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

www.ottmedia.com · ott@media.com

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich, jeweils im ersten Monat des Quartals. Das Abonnement ist jeweils zum Ende des Kalenderjahres mit einer Frist von einem Monat beim Abo-Service kündbar.

Bitte Abo-Anschrift prüfen und jede Änderung dem Abo-Service mitteilen.

Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.

Preise (inkl. Versandkosten, Preisänderungen vorbehalten):

Jahresabonnement: Inland: € 42,00 (inkl. MWSt.), Ausland € 48,00

Studentenrabatt gegen jährl. Nachweis: 30 %.

Einzelheft: Inland € 14,00 (inkl. MWSt.) · Ausland: € 16,00

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form reproduziert werden.

Die nächste Ausgabe erscheint Ende April 2012.