VELKD
Texte aus der VELKD
Nr. 195 - Dezember 2024

LUTHERISCHE THEOLOGIE UND DIE ABGRÜNDE SEXUALISIERTER GEWALT IN DER KIRCHE

Klarstellungen und Korrekturen

Inhalt

1. Warum steht der sündhafte und nicht der leidende Mensch im Zentrum der lutherischen Theologie? 2
Von Thorsten Dietz

2. Ist die Sündhaftigkeit aller Menschen eine Verharmlosung oder eine Vertiefung des Dramas der Sünde? Kann die lutherische Theologie das Böse und seine Abgründe überhaupt plastisch werden lassen? 3
Von Kristin Merle

3. Welche Bedeutung hat das Leid in lutherischer Anthropologie? Gibt es einen Beitrag zu einem ebenso ernsthaften wie ehrlichen Umgang mit Leid? 5
Von Claudia Jahnel

4. Scham betroffener Menschen – Scham der Täter – Scham der Kirche: Was kann die lutherische Theologie zu einer neuen Gewichtung beitragen? 7
Von Karin Krapp

5. Wie kann ein gnädiger Gott auch ein gerechter Gott sein? 9
Von Notger Slenczka

6. Sola fide – Glaube allein rechtfertigt bitte was? Was hat das mit der Vergebung der Sünden zu tun? Und brauchen wir die überhaupt oder kann die weg? 10
Von Tobias Graßmann

7. Gibt es einen Versöhnungspfad jenseits von schaler Harmonie und verlogenem Frieden auf Kosten betroffener Menschen? 12
Von Claudia Welz

8. Nächsten-, Feindes- und Gottesliebe – führen die in die Erpressung (potenziell Betroffener) oder verhelfen sie Menschen elementar zu ihrer inneren und äußeren Befriedung? 15
Von Katharina von Kellenbach

9. Wird das elementare Thema ›Sexualisierte Gewalt‹ in lutherischen Ethik-Entwürfen verdrängt? 16
Von Petra Bahr

10. Ist eine von sexualisierter Gewalt betroffene Kirche als lutherische Kirche noch zu retten? 17
Von Margot Käßmann

Autorinnen und Autoren 19

Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser,

die im Januar 2024 vorgestellte ForuM-Studie zur Aufarbeitung sexualisierter Gewalt in der Evangelischen Kirche und der Diakonie in Deutschland stellt explizit und implizit Anfragen an die evangelische Theologie. In den Diskussionsprozessen mit betroffenen Menschen auf Synoden, Tagungen und im Beteiligungsforum der EKD sind weitere Bedenken formuliert worden. Im Zentrum der Kritik stehen dabei eine als täterfreundlich wahrgenommene Interpretation der lutherischen Rechtfertigungslehre, die Frage nach der theologischen Verortung von menschlichem Leid und ein empfundener Zwang zur Vergebung.

Die vorliegende Publikation unternimmt den Versuch, auf diese Anfragen zu antworten: mit Klarstellungen und Korrekturen von Theologinnen und Theologen, die sich dafür mit ihrer Expertise und Erfahrung empfohlen haben. Die zehn Texte verstehen sich als Beiträge zu einer Diskussion, die gerade erst begonnen hat, und nicht als eine abschließende Stellungnahme.

Hannover, 21. Oktober 2024

Stephan Schaede
Amtsbereichsleitung der VELKD

Frank Hofmann
Referat für Kommunikation

ISSN 2190-7625

Redaktion · Tel. +49 511 2796-532 · Fax +49 511 2796-182 · pressestelle@velkd.de · www.velkd.de

1.

Warum steht der sündhafte und nicht der leidende Mensch im Zentrum der lutherischen Theologie?

Von Thorsten Dietz

Die Auseinandersetzung mit sexualisierter Gewalt in der evangelischen Kirche nötigt diese zu einer grundlegenden Prüfung ihrer eigenen Struktur wie auch ihrer theologischen Grundlagen. Die vor allem durch die Betroffenen ermöglichte Aufarbeitung hat gezeigt, dass es auch im Protestantismus verfehlt ist, von Einzelfällen zu sprechen. Vielmehr haben eine Vielzahl systemischer Faktoren dazu beigetragen, dass sexualisierte Gewalt ermöglicht bzw. dass ihre Aufklärung und Aufarbeitung behindert wurde.

Dabei ist ein Grundzug vor allem lutherischer Theologie in die Kritik geraten: die starke Verklammerung von Schuld mit einer Perspektive der Vergebung durch Gott und einer Versöhnung von Täter und Opfer. So wird es als Anfrage an die lutherische Rechtfertigungslehre formuliert,[1] ob eine so geprägte Kirche zu stark oder zu schnell an der Wiedereingliederung der Täter interessiert ist, und zu wenig leidsensibel ist im Sinne einer Solidarität mit den Opfern der Gewalt und einem Einsatz für wiedergutmachende Gerechtigkeit.[2] Führt schon der Fokus der christlichen Sündenlehre auf den Horizont der Versöhnung dazu, dass die Erfahrungen von Leid und Ohnmacht bei den Opfern zu früh übergangen werden? Werden die Betroffenen von Gewalt noch zusätzlich belastet durch die Zumutung, sich möglichst bei entsprechender Reue des Täters zur Vergebung bereitzufinden?

Nun ist nicht zu bestreiten, dass die Wahrnehmung von Schuld und Sünde in der lutherischen Theologie sehr stark von der Erfahrung der Vergebung her bestimmt ist, im Sinne der lutherischen Zuspitzung im Kleinen Katechismus: »denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.«[3] Ist es ein Webfehler der Rechtfertigungstheologie insgesamt, dass der Schwerpunkt so stark auf der rettenden Gerechtigkeit für Sünder liegt, dass darüber die Leidsensibilität für die Opfer der Sünder in den Hintergrund geraten ist?

Im Protestantismus ist es zu einer Vertiefung einer insgesamt schon einseitig gewordenen Bußlehre gekommen. In der christlichen Sündenlehre hat die Betonung, dass gegen Gott gesündigt und Gott Gericht üben wird, insgesamt stärkere Spuren im Umgang mit Schuld hinterlassen als die Empörung darüber, dass Menschen aneinander schuldig werden und dass es Umkehr und Wiedergutmachung bedarf, um gut miteinander weiterleben zu können. Schon von ihrer Bindung an die Heilige Schrift her kann und muss lutherische Theologie in dieser Schieflage neu Maß nehmen am Umkehrruf der biblischen Propheten, die keine konsequenzlose Reue kennen (Jer 7,1-11; Am 5,12-14; Lk 3,7-14).

Gibt es die Möglichkeit, in der Tradition lutherischer Theologie Ansätze für eine Kurskorrektur zu finden? In den 95 Thesen[4] Luthers zu Beginn der Reformation richtet sich sein Protest gegen kirchliche Formen einer Gnade, die billig geworden ist. Die in der Verkündigung fast grenzenlos gewordene Gnade weist Luther entschieden zurück: »Unausweichlich wird deshalb der größte Teil des Volkes betrogen durch jene unterschiedslose und großspurige Zusage erlassener Strafe« (These 24). Es könne keine Vergebung ohne Reue und Wiedergutmachung geben, so Luther. Denn »wahre Reue sucht und liebt die Strafen« (These 40). Eine unterschiedslose Gnadentheologie gehe hingegen auf Kosten der Benachteiligten, wie Luther an vielen Formen der sozialen Ungerechtigkeit gerade auch des kirchlichen Handelns erweist: »Wer einen Bedürftigen sieht, sich nicht um ihn kümmert und für Ablässe etwas gibt, der erwirbt

1 So Thomas Zippert: Diakonie und (sexualisierte) Gewalt. In: Johann Hinrich Claussen (Hg.): Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen. Freiburg im Breisgau 2022, 94–114.

2 Vgl. ForuM-Studie S. 35–37; 210. https://www.forum-studie.de/wp-content/uploads/2024/02/Abschlussbericht_ForuM_21-02-2024.pdf

3 Kleiner Katechismus - VELKD

4 95 Thesen – EKD

sich nicht Ablässe des Papstes, sondern Gottes Verachtung« (These 45).

Gerade in der Rolle der schuldig gewordenen Kirche steht es ihren Repräsentanten nicht gut an, die Aufklärung von Verbrechen und organisatorischem Versagen immer schon verbinden zu wollen mit einer möglichen Perspektive von Vergebung. Mag man auch noch so von der Unverzichtbarkeit eines solchen Horizonts überzeugt sein, so sollte man doch einsehen, dass man dies nicht aus einer Rolle der Angeklagten zur Sprache bringen kann – bevor die Anerkennung der Schuld, die Aufarbeitung ihrer Ursachen und eine angemessene Wiedergutmachung stattgefunden haben.

Die Unterscheidung zwischen dem Letzen und dem Vorletzten[5] beim lutherischen Theologen Dietrich Bonhoeffer kann an dieser Stelle orientierend sein. Der umfassende Versöhnungshorizont des Evangeliums darf nicht missbraucht werden, die Wiedergutmachung der konkreten Schuld zu überspringen. Wo kirchliche Repräsentanten mit sich selbst bzw. untereinander in billiger Weise gnädig sind, wird Kirche gnadenlos mit denen, die in ihr Täuschung und Gewalt erlitten haben.

Die 95 Thesen sind auch eine Erinnerung daran, dass in den Anfängen Kirchenkritik nicht auf die Sünden der anderen, sondern auf die eigene Kirche bezogen war. Reformatorische Theologie wird sich auch heute daran messen lassen müssen, ob sie die Unzulänglichkeit bisheriger Aufarbeitungen in hinreichender Klarheit selbstkritisch bewerten kann.

Die radikale Reichweite des Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen kommt darin zum Ausdruck, dass sich der Kreislauf von Schuld und Sühne nicht endlos dreht, sondern durchbrochen wird im Versöhnungshandeln Gottes. Diese Radikalität wird kompromittiert, wo die Schuld gegenüber den Opfern nivelliert wird. Dass im Letzten alle Menschen Sünderinnen und Sünder sind und dass wir auf Vergebung als Gottes letztes Wort hoffen – darf niemals zum ersten und einzigen Gedanken werden.

2.

Ist die Sündhaftigkeit aller Menschen eine Verharmlosung oder eine Vertiefung des Dramas der Sünde? Kann die lutherische Theologie das Böse und seine Abgründe überhaupt plastisch werden lassen?

Von Kristin Merle

Theologische Traditionen machen so lange einen Sinn, solange sie für Menschen Sinn machen. Entsprechend sind theologische Traditionen, konventionalisierte Symbole, Interpretationen, Wissensformationen stets einer kritischen Revision zu unterziehen, inwiefern sie lebenserschließenden Charakter haben und dem (Über-)Leben dienen. Theologie umfasst nach diesem Verständnis große Bögen fortgesetzter Interpretationen (vgl. etwa Pellauer 2001), die im guten Fall darauf abzielen, Zeugnisse gedeuteten Lebens so zu deuten, dass sie Menschen gegenwärtig hilfreich werden, ihr eigenes Leben zu deuten. Wenn es hier also um Fragen, ›der‹ lutherischen Theologie geht, dann geht es immer um kontextuelle und fortgesetzte Interpretationen von Zeugnissen gedeuteten Lebens und also um *Elemente und Gedankensplitter* einer größeren diskursiven Auseinandersetzung, die alle theologisch Interessierten sollten führen können. Gefragt sind in den theologischen Debatten der Zukunft machtkritische Reflexionen von Sprechpositionen und Raum für Multiperspektivität, Debatten, die in der Lage sind, die christlichen Symbolbestände über logische Satzwahrheiten (und Formen

5 Dietrich Bonhoeffer: Ethik. München 1992, 137ff.

lutherischer Expertokratie) hinaus an existenzielle Lebenserfahrungen von Menschen rückzubinden.

Die Antwort auf die alltagsweltliche Tragfähigkeit lutherischer Sündenlehre hätte emanzipatorischen Charakter, wenn wir das Symbol der Sünde als Referenzierung verschieden dimensionierter menschlicher *Beziehungsgestaltung* verstehen, wobei diese Beziehungsgestaltung Implikationen für die Regulation von Agency (also Handlungsmacht oder -fähigkeit) hat; damit ist ein ethischer Zusammenhang von Handlung und Verantwortung gegeben, der ausschließt, dass unser Handeln mit billigem Determinismusdenken exkulpiert werden kann.

Versucht man zu verstehen, welche menschlichen Grunderfahrungen in dem zweifach dimensionierten Sündenbegriff, ›der‹ lutherischen Theologie aufgehoben und symbolisiert sind, ist das zunächst die Erfahrung des Abgrunds, die *grundsätzliche Disposition* zu Zerstörung und Malignem, die dem Menschen auch eigen ist (traditionell gesprochen: die *essenzielle Sünde*, die zum Menschsein dazugehört). Diese Vorstellung – um nichts anderes handelt es sich ja als um Versuche, menschliche Erfahrung in ›Bilder‹ zu bringen – bleibt für mich plausibel angesichts der Gräueltaten dieser Welt, angesichts des immensen Leids, das Menschen anderen Menschen zuzufügen *in der Lage sind*. Die *Sünde als Verfehlungstat* nun knüpft sich an die Lebenserfahrung, handlungsleitende Entscheidungen treffen zu können und zu müssen und entsprechend verantwortet handeln zu können.

Gunther Wenz hat einmal geschrieben: »Je gläubiger und gottverständiger ein Mensch wird, desto unbegreiflicher werden ihm Sünde und Bosheit« (Wenz 2005, 85). Mir scheint das Gegenteil naheliegend: Je ehrlicher ein Mensch zu sich sein kann – das Motiv dazu mag sich wiederum mit dem Symbol der Rechtfertigung verbinden – umso deutlicher treten ihm auch die eigenen Abgründe vor Augen, mit ihnen das in uns Genichtete, Beschädigte, Korrumpierte, der Nährboden des ›alten Adam‹, der in der Taufe täglich ersäuft wird (vgl. WA 30 I, 312,14–16), wie Luther gesagt hat. Dass der ›alte Adam‹ ein Wiedergänger ist, weiß auch die Popkultur: »Ein Biest lebt in deinem Haus«, singt Peter Fox in seinem Lied *Das zweite Gesicht.* »Du schließt es ein, es bricht aus / Das gleiche Spiel jeden Tag / Vom Laufstall bis ins Grab.« Lutherische Theologie weiß um das bleibend »Böse und seine Abgründe« – auch der *iustus bleibt peccator* (vgl. WA 56, 442,17). Die grundsätzliche und bleibende Disposition des Menschen zu Zerstörung und Malignem zu verdrängen, halte ich für ideologisch und fahrlässig: Sie bricht sich unkontrolliert Bahn, nicht zuletzt in vielfältigen Formen von Gewalt.

Die gute Nachricht im Zusammenhang des Nachdenkens über eine solche Anthropologie, die ich nicht als negativ, sondern als durch Erfahrungswirklichkeit gedeckt erachte: Der Mensch bleibt – im Guten wie im Schlechten – prinzipiell adressierbar als einer, der Agency besitzt. Die lutherische Tradition kennt einen langen Streit über die Frage des so genannten freien Willens. Dabei sind auch Deterministen bemüht zu zeigen, dass für die handelnde Person alternative Handlungsmöglichkeiten bestehen (vgl. dazu etwa Hermanni 2004). Die sophistischen Einzelheiten müssen hier vernachlässigt werden. Entscheidend ist, dass die »äußerlich sichtbaren Handlungen und Verhaltensweisen« zu dem Bereich gehören, »über den der Mensch *verfügt* und *verantwortlich* ist« (Härle 2011, 2), und den er entsprechend seines Charakters und seiner Motive zu gestalten vermag. Ich stelle hier die Idee der soteriologischen Qualifikation durch die Gerechtsprechung hintan, weil sie das ethische Problem der Verantwortung nicht vorschnell entkräften darf. Im Bereich zwischenmenschlichen Handelns – das nun, symbolisch gesprochen, immer auch Handeln *coram Deo* ist – zeigen sich Lebensprinzipien und Mentalitäten: Es ist die ›Frucht des Glaubens‹, sich »zur Ehre Gottes und zum Wohle seiner Mitmenschen ein[zu]setzen« (Härle 2011, 8), und zugleich ist der Mensch frei, sich einer *cooperatio cum Deo* (vgl. WA 18, 753,21–23) zu entziehen. Verantwortung und ihre Zurechenbarkeit resultieren also aus »freedom to resist the invitation of the Spirit« (Gaebler 2013, 189). Verstehen wir den Begriff der Sünde als Problemanzeige mit Blick auf Fragen der Beziehungsgestaltung, dann kann sie sich zwischenmenschlich als moralische Gefühllosigkeit, Vertrauensbruch, andere beschneidende oder beschädigende Grenzüberschreitung und Machtmissbrauch zeigen (vgl. Engel 1990, 170).

Es liegt auf der Hand: Wenn die Idee der Sündhaftigkeit aller Menschen – gar in Verbindung mit einer falsch verstandenen, den Menschen

von seiner alltagsweltlichen Verantwortung entbindenden Lesart des Symbols der Rechtfertigung – so ausgelegt wird, dass Vergehen verdeckt werden und die Verantwortung von Täter*innen verschleiert wird, wenn moralischer Relativismus zu Täter*innenschutzzwecken Einzug hält, handelt es sich um theologische Praktiken der Verharmlosung. Was wir demgegenüber auch sehen: Die Disposition des Menschen schlägt sich nieder in Strukturen, die als Formen institutionalisierter Beziehungsgestaltung verstanden werden können. Dies impliziert die kollektive Verantwortung, das Problem konventionalisierter ›struktureller Sünde‹ in unterschiedlichen Kontexten aufzuarbeiten und ein entsprechendes Instrumentarium für Intervention und Prävention zum Schutze derer zur Verfügung zu stellen, die in bestimmten Interaktionszusammenhängen vulnerabler und weniger privilegiert sind. Versagen Institutionen hier, indem sie über ihre Strukturen Gewalt und Machtmissbrauch ›tolerieren‹ oder gar aktiv befördern, laden auch sie Schuld auf sich – wobei dieser überindividuelle Charakter ›struktureller Sünde‹ nicht dazu führt, individuelle Verantwortung delegieren zu können. Die soteriologische Idee der Rechtfertigungslehre nimmt von der Verantwortung meinen Nächsten gegenüber kein Jota weg.

Literaturhinweise:

Mary Potter Engel: Evil, Sin, and the Violation of the Vulnerable. In: Dies./Susan B. Thistlethwaite (Hgg.): Lift Every Voice. Constructing Christian Theologies from the Underside. Maryknoll/NY 1998, 159–172.

Mary Gaebler: The Courage of Faith. Martin Luther and the Theonomous Self. Minneapolis/MN 2013.

Friedrich Hermanni: Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: Ders./Peter Koslowski (Hgg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Positionen. München 2004, 165–187.

Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe. 73 Bde. Weimar 1883–2009.

Mary Pellauer: Lutheran Theology Facing Sexual and Domestic Violence. In: Journal of Religion & Abuse 2 (2001), 3–48.

Gunther Wenz: Studium Systematischer Theologie. Band 2: Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie. Göttingen 2005.

Wilfried Härle: Luthers Rechtfertigungsverständnis, 2011. https://www.w-haerle.de/texte/Luthers_Rechtfertigungsverstaendnis.pdf

3.

Welche Bedeutung hat das Leid in lutherischer Anthropologie? Gibt es einen Beitrag zu einem ebenso ernsthaften wie ehrlichen Umgang mit Leid?

Von Claudia Jahnel

Die klassische Antwort lutherischer Theologie auf die Frage, was der Mensch sei, ist durch Polarität gekennzeichnet: Der (Christen)Mensch ist zugleich Sünder und Gerechtfertigter. Diese Identitätsbestimmung erscheint in einer Zeit, die kaum noch nach Gott und noch weniger nach einem gnädigen Gott fragt, fremd.

Der theologische Schlüssel für die menschliche Doppelidentität als gerechtfertigter Sünder liegt in der Rechtfertigungslehre, die wiederum ihren Grund in einer *theologia crucis* hat. Bis heute wird in verschiedenen Konfessionen weltweit die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu oftmals so verstanden, wie sie der berühmte Theologe des Mittelalters, Anselm von Canterbury, entwarf: als Opferung des Gottessohnes zur Sühne für unsere Sünden. Dieses Verständnis hatte und hat verhängnisvolle Konsequenzen, führt zu theologischen Irrtümern und verengt theologische Perspektiven:

Zum einen wohnt ihm die Tendenz inne, Gott als Sadisten zu verstehen, der seinem Sohn Leid zufügt und auch den Menschen Leid zufügte, würde der Sohn nicht dazwischengehen.

Gott aber erlöst nicht durch Leid, sondern befreit vom Leid. Das Bild vom strafenden Gott und »elenden« Sünder wurde jedoch oft missbraucht, um Gewalt zu legitimieren, was neben »Gottesvergiftungen« (Tilmann Moser) auch Fremd- und Selbstzerstörungen zur Folge hatte und hat.

Zum anderen stellt die Verbindung von Rechtfertigung mit einer so verstandenen *theologia crucis* eine problematische Verengung des biblischen Verständnisses von Rechtfertigung und einen Verlust biblischer Narrative dar. Prophetische Traditionen, aber auch etwa Jesu Lehre vom Reich Gottes richten Rechtfertigung auf Recht, Gerechtigkeit und Solidarität aus. Kreuzes- und Rechtfertigungstheologie sind also eminent politisch und öffentlich und befähigen zu Handlungsmacht. Nichtsdestotrotz wurden sie oftmals für die Beförderung eines politischen Quietismus und die Sicherung von Macht, Herrschaft und eigener Privilegien instrumentalisiert. Der Kolonialismus etwa hat Kreuzes- und Rechtfertigungstheologie dazu benutzt, das Volk ruhig zu halten. Gleichwohl werden bis heute Bewegungen und Theologien, die Fragen der Gerechtigkeit ins Zentrum stellen – etwa Befreiungstheologien, feministische, queere oder rassismuskritische Theologien –, einer »Werkgerechtigkeit« oder »Gesetzlichkeit« bezichtigt.

Schließlich und zum dritten hat die enge Verbindung, in die Kreuz und Rechtfertigung zueinander gesetzt wurden, oftmals zu einer Ausblendung oder Hintanstellung der Inkarnationslehre geführt. Die Menschwerdung Gottes, die das Leiden und den gewaltsamen Tod, als das Kreuz, einschließt, ist jedoch radikal und wird im biblischen Zeugnis nicht umsonst als »Torheit« und »Verrücktheit« bezeichnet: »was töricht […] was schwach ist […] und was gering ist vor der Welt […], das hat Gott erwählt« (1 Kor 1). Die Fleischwerdung Gottes ist eine Grenzüberschreitung, bei dem sich das Erhabene mit dem Niedrigen und Alltäglichen verbindet. Die Inkarnation wirft zusammen mit der Kreuzestheologie ein radikal anderes Licht auf das Verständnis von und das Verhältnis zu Gott, zu sich selbst, zum/r Anderen, wie auch zum Leid.

Lutherische Anthropologie ist also immer wieder an Grenzen gestoßen oder hat fragwürdige und falsche Wege für den Umgang mit Leid eingeschlagen. Ein Blick in andere Kontexte und (lutherische) Theologien eröffnet neue Perspektiven und Horizonte für das Leid in lutherischer Anthropologie.

So haben etwa die Befreiungstheologien, die seit den 1960er Jahren in Lateinamerika, Asien und Afrika entstanden sind, die Verbindung von Fleischwerdung, Kreuzestheologie und Rechtfertigung im Sinne von Befreiung und Gerechtigkeit massiv in Erinnerung gebracht und bieten seit Jahrzehnten wichtige Impulse für eine Anthropologie, die den leidenden Menschen ins Zentrum stellt – ohne jedoch das Leid zu idealisieren. Die Darstellungen von gekreuzigten Bauern oder schwangeren Frauen in lutherischen Kirchen Lateinamerikas etwa zeugen von einer Theologie, die Gott mit den leidenden Menschen identifiziert. Es ist Gottes Entscheidung, im leidenden, geschundenen, gemarterten Körper präsent und mit ihm identisch zu sein.

»Im leidenden Jesus sehen und bezeugen wir das Leid des Volkes […] und umgekehrt: im Schmerz und Leid, in der Folterung und Tötung des Volkes, bezeugen wir die Folterung Jesu«, so lautet auch die Kernaussage des taiwanesischen Theologen Choan-Seng Song. Der Titel seiner Veröffentlichung, »Jesus, the crucified people«[1], ist bezeichnend: Es geht in der Befreiungstheologie nicht um einen individuellen Heils- und Erlösungsegoismus, sondern um die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes für alle. Der Schmerz und das Leid Jesu ist identisch mit dem Schmerz der unter Gewalttaten leidenden Menschen. Theologie dürfe, so Song, nicht schnellen Trost, Versöhnung und Hoffnung spenden. Hoffnung kann nur entstehen, wenn Leid gehört und gesehen wird.

In der von jahrzehntelanger Militärdiktatur und von traumatischen Gewalterfahrungen geprägten Situation Indonesiens plädiert die indonesische Theologin Septemmy Lakawa für eine theologische Relektüre von Schmerz und Leid: »Leiden wird als theologische Kategorie oft als etwas Offensichtliches, Quantifizierbares und Messbares betrachtet. Die Theologie hat mehrere Definitionen des Leidens und beansprucht daher, eine Grammatik des Leidens zu sein.«[2] Dabei übersieht sie aber oftmals das

1 Choan-Seng Song: Jesus, the crucified people. New York 1990.

2 Septemmy E. Lakawa: The Theopoetics of the Cross. Trauma and Poetic Witnessing from an Asian Feminist Perspective.

wirkliche Leid und bringt es zum Schweigen. Traumaerfahrungen und die Unaussprechbarkeit des Schmerzes passen nicht, so Lakawa, in die klassischen Kategorien und theologischen Deutungen von Schmerzerfahrungen. Vielmehr erschütterten sie die sicher geglaubten Wahrheiten sowie die Vorrangstellung, die das geschriebene oder gesprochene Wort und die verbale Kommunikation im Protestantismus einnehme. Trauma und Leid führen in das Dilemma, dass die Versprachlichung das Ausmaß der verkörperten Gewalt und des körperlichen und psychischen Schmerzes rationalisierend verharmlose.

Die theologischen Neuaufbrüche zum Umgang mit Leid sind zahlreich. Oftmals sind es Theolog:innen, die an der Schnittstelle von Befreiungs-, Körpertheologien und feministischer, postkolonialer, queerer Theologie arbeiten, die dem Leid neue Aufmerksamkeit geben und die die Dignität und Agency leidender Menschen betonen. Das Umdenken, das hier notwendig ist, ist radikal: Es fordert eine neue Epistemologie, Anthropologie und Theologie des Fleisches, die dem Fleisch und damit der Materialität wie auch der Vulnerabilität der (nicht nur menschlichen) Körper mindestens dieselbe Würde gibt wie dem Geist, ohne in ein Entweder-Oder zu entgleiten. Körper, körperliches Leid, aber auch seelisches, sind hier nicht privat, sondern zutiefst öffentlich und politisch. Es gilt, das Leid aus der strukturellen Sünde seiner Unsichtbarmachung und Banalisierung herauszulösen und die marginalisierten »no-bodies« zum Zentrum der Theologie zu machen.

4.

Scham betroffener Menschen – Scham der Täter – Scham der Kirche: Was kann die lutherische Theologie zu einer neuen Gewichtung beitragen?

Von Karin Krapp

Scham ist ein prägendes Gefühl, das Menschen hilft, sich in ihrer Gemeinschaft zu bewegen. Es dient zur Einhaltung der jeweiligen gesellschaftlichen Normen. Der positive Effekt der Scham ist die Orientierung an der Gemeinschaft, das Dazugehören. Wenn die Grenze der Norm überschritten wird, kann sich der Mensch im besten Fall auf seine Scham als Art eines Warnhinweises verlassen.

Mit der Erfahrung sexualisierter Gewalt wurden die Zäune der Scham eingerissen. Gleichzeitig sehen sich Menschen, die sexualisierte Gewalt erlebt haben, in der Folge eigenen Schamgefühlen ausgesetzt. Gedanken wie «das darf niemand erfahren«, »ich gehöre nicht mehr dazu«, eigene Ausgrenzungen und die Erfahrung von Ausgrenzungen und dem Zerbrechen von Freundschaften in dem Prozess der persönlichen Aufarbeitung verstärken das Gefühl der Scham. Der Weg der Auseinandersetzung mit dem eigenen Missbrauch führt dadurch oft zu Isolation. »Ich kann damit nirgendwo hin. Nicht mal oder gerade nicht in die Kirche.«

Denn dieser Raum ist für Betroffene aus kirchlichem Kontext nicht nur triggernd. Betroffene treffen im kirchlichen Raum oft auch auf eine als naiv fröhlich feiernd wahrgenommene Gemeinschaft, die sich für sie fremd anfühlt. Wie hier wieder dazu gehören? Das eigene Erfahren und die Scham lassen es nicht zu.

Oft ist es ein langer therapeutischer Weg für Betroffene, die Scham zu überwinden. Es ist ein Lernprozess dahin zu kommen, dass die Scham bei den Betroffenen am falschen Ort ist. Kann

In: Michael Biel et al. (Hgg.), Witnessing Christ. Contextual and Interconfessional Perspectives on Christology. Stuttgart 2020, 166–175, hier 168.

Theologie, kann Kirche Ansätze bieten, die helfen, diese Barriere zu überwinden?

Ein wichtiger Punkt ist, die Scham dorthin zu weisen, wo sie eigentlich verortet sein müsste: bei den Tätern. Ob sie dort ankommt, wage ich zu bezweifeln. Eine Täterstudie im Rahmen von ForuM scheiterte daran, dass sich keine Täter zur Befragung meldeten. Anstelle von Scham gehen Täter in die Rechtfertigung: »Ich musste das doch tun … ich tue das doch für dich, um dich zu befreien, um der Liebe Gottes Raum zu geben …« Die Studie weist kleinteilig viele solcher Tiraden auf, die nahelegen, dass Scham bei den Tätern kaum oder keine Rolle spielt.

Wo also hin mit der Scham? Kirche als Gegenüber ist eine Institution. Sie kann keine Verortung für Gefühle sein. Um Scham zu verorten, braucht es die Menschen, die die Institution, den kirchlichen Raum füllen. Menschen in der Kirche sind hier gefragt, sich offen zu erweisen für die Scham.

Wenn die Scham derer, die Taten wahrnehmen, dazu führt, nichts zu sagen – weil nicht sein kann, was nicht sein darf oder weil man ja nicht weiß, was geschieht, wenn man sich meldet –, dann bleiben Betroffene mit dem Geschehen allein gelassen und den Tätern weiter ausgeliefert. Das ist lange genug leider genau so passiert. Die Scham, das Unsagbare öffentlich zu machen, war größer als die über eine Kirche, in der Menschen missbraucht werden.

Wie kann Theologie helfen, damit Scham nicht hindert, Missbrauch zu benennen und betroffene Menschen zu unterstützen?

1. Gott, der/die Sehende: In Gen 16 wird von Hagar erzählt, wie sie nach ihrer Missbrauchserfahrung zusätzlich Ausgrenzung erfährt und aus der Gemeinschaft in die Wüste flieht. Der Erfahrung der Scham mit der Ausgrenzung und dem Rückzug und der Suizidalität, dem Nichtgesehenwerden und dem Sich-verstecken begegnet Gott selbst. Gott lässt Hagar erfahren, dass er sie ansieht. »Du bist ein Gott, der mich sieht« (Gen 16,13). Das Bleiben, Aushalten von Wut und Schmerz und Destruktion und das Auflösen der Scham durch Gesehenwerden, Anerkennung als Person können Betroffenen Brücken bauen und Vertrauen aufbauen.

2. Christus, der Beschämte: Meist wird der Kreuzestod Christi im Kontext der Rechtfertigung des sündigen Menschen gesehen. Ein anderer, oft unterbelichteter Aspekt ist das Beschämende dieses Todes. Mit dem schmachvollen Tod sollte seiner Botschaft die Kraft genommen werden. Seine Jüngerinnen und Jünger sollten sich aus Scham zurückziehen. Die Bewegung wäre damit zerschlagen. Christliche Kirche hat es aber geschafft, aus dem schmachvollen Kreuzestod Christi und der Scham hervorzutreten. Mit der Auferweckung Christi und dem Hinausgehen der Jünger am Pfingstfest wurde die Angst und Scham dieses Todes überwunden. Paulus hält dies fest in seinem Bekenntnis (Röm 1,16): »Ich schäme mich des Evangeliums nicht.« Die Erfahrung tiefster Beschämung, aber auch deren Überwindung gehört zu einem der frühen Learnings der christlichen Gemeinschaft. Das Heraustreten kann geschehen, wenn auch, wie erzählt wird, zunächst in aller Zaghaftigkeit.

3. Gemeinschaft der Beschämten: Als hätten wir es nicht schon längst gewusst, nehmen Vertreter*innen von Gemeinden die Ergebnisse von ForuM wahr. Abgründe tun sich auf, auf die Scham eine gute Reaktion ist. Scham für diese Kirche, ihr Schweigen, ihre unterlassene Hilfe. Scham für die Täter, die Deckung in den Gemeinden fanden und finden.

   Hier kann Scham Brücken bauen. Weil sie Betroffene entlastet, Aushalten ermöglicht, Raum eröffnet für Schweigen, für Klage, für das Unaussprechbare. Mit dem Gott, der den/die Betroffene/n sieht. Dem Christus, der die Scham teilt. Der Geistkraft, die neue Gemeinschaft ermöglicht im Aushalten der Scham.

5.

Wie kann ein gnädiger Gott auch ein gerechter Gott sein?

Von Notger Slenczka

Theologen sollten mehr Dostojewski lesen! In seinem Roman ›Die Brüder Karamasow‹ repräsentiert einer der drei Brüder, Iwan, das Denken. In einem langen Gespräch mit Aljoscha, dem Repräsentanten des Glaubens, erläutert er seine Ablehnung des Glaubens an Gott. Er hält den Glauben an eine universale Versöhnung in einem Reich Gottes, den Glauben an eine Harmonie, in die Opfer den Tätern auch die furchtbarsten Untaten vergeben werden, für unerträglich. »Siehst du, Aljoscha, vielleicht wird es tatsächlich geschehen, [wenn] ich … auferweckt werden [sollte] …, dass ich angesichts der Mutter, die den Peiniger ihres Kindes umarmt, mit allen zusammen ausrufe: ›Gerecht bist du, o Herr!‹ Aber ich will das dann nicht ausrufen. Solange es noch Zeit ist, beeile ich mich, Einspruch zu erheben, und darum will ich von der höchsten Harmonie nichts wissen. … Lieber will ich meine ungerächten Leiden und meine nicht beschwichtigte Entrüstung behalten. Für diese Harmonie wird ein gar zu hoher Preis verlangt.«

1. Es gehört zu den offenbar bereits zur Zeit Dostojewskis vergessenen Grundeinsichten des christlichen Glaubens, dass Gott auf der Seite Iwans steht. Der Erwartung einer eschatologischen Harmonie ist in der Tradition die Erwartung eines Gerichts vorgeschaltet, und dieses Gericht ist ursprünglich die Antwort auf die Frage der Opfer der Geschichte nach Gott: die Erwartung einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Die Rede vom dies irae, dem Tag des Zorns schließt den Trost (!) ein, dass der Untäter, dem es jetzt und bis zum Ende seines Lebens wohlergeht, der Strafe letztlich nicht entgehen wird. Eine Rede von der Rettung aus dem Gericht, die den Ernst dieser Drohung nicht zur Geltung bringt und in Kraft hält, führt zu einer Vergleichgültigung des zugefügten Leidens. Eine Rettung aus dem Gericht kann nicht auf Kosten der Gerechtigkeit und des Eifers Gottes für die von Unrecht Betroffenen erfolgen.

2. Unter dieser Voraussetzung spricht die kirchliche Tradition ursprünglich von der Rettung aus dem Gericht: Sie ist das Ergebnis des Ausgleichs zweier unverzichtbarer Ziele Gottes: seiner Barmherzigkeit, mit der er das Heil aller Menschen will. Und seiner Gerechtigkeit, mit der er den Verstoß gegen das Recht nicht ungesühnt lassen kann und will. Die Frage danach, wie die je individuelle Schuldverstrickung der Menschheit gelöst werden kann, ohne dass der Widerspruch gegen das Böse nivelliert wird, ist die Frage, die die christliche Theologie umtreibt. Sehr deutlich wird das etwa bei Anselm von Canterbury. Seine Grundthese ist die: Es darf keine Gnade ohne Gerechtigkeit geben. Im Heilswerk Christi setzt Gott seinen Heilswillen so durch, dass seiner Gerechtigkeit durch einen Sühnetod Genüge getan wird. Der Tod Jesu eröffnet so die Möglichkeit des Heils auch für den Übeltäter, aber eben unter dem Vorzeichen, dass diese Gnade unselbstverständlich ist und dass es nur legitim ist, von Gnade, Vergebung, Versöhnung zu sprechen, wenn die Ordnung und das Urteil der Gerechtigkeit nicht geleugnet, sondern in Geltung gehalten wird.

3. Dass die Untat auch beim Leidenden Untaten hervorrufen kann, manifestiert sich schon darin, dass manche Täter in Missbrauchsfällen in ihrer Kindheit selbst Opfer waren. Die Untat gebiert Untaten, das ist ein Teil ihres Schreckens. Die Frage nach dem Ende der Schuldverstrickung kann nicht in einer säuberlichen Trennung von den Schuldigen erfolgen. Wer »écrasez l'infame« ruft, läuft auf die Dauer Gefahr, dass er oder sie der Forderung zum Opfer fällt. »Wir sind alle Sünder« sagt man dann.

4. Die Einsicht, dass ›wir alle‹ Sünder sind und diesem Urteil der Gerechtigkeit verfallen sind, ist die Voraussetzung einer Frage nach der Möglichkeit der Gnade, der Erlösung oder der Vergebung. Mit dieser Einsicht ist aber zugleich ein zweiter problematischer Punkt im Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade erreicht. Denn diese Feststellung – wir sind alle Sünder! – hat etwas Nivellierendes, zumindest dann, wenn sie sich von der Reflexion der konkreten Untat ablöst, das unterschiedliche Gewicht der Sünde vergisst und zu einem on dit wird. Zuweilen wird behauptet, Sünde sei nur dann richtig eingeordnet, wenn sie nicht als ›moralische Kategorie‹ verstanden, sondern im Gottesverhältnis

verortet wird – Sünde sei nicht die Schweinerei gegenüber dem Nächsten, sondern ›eigentlich‹ der Unglaube. Aber: Die Rede von Sünde, die das konkrete Böse nicht mehr benennt, kann zu der Nacht werden, in der alle Katzen grau sind und diejenige, die einer moralischen Untat beschuldigt wird, denselben Wert hat wie der, der unter dieser Untat leidet. Es ist richtig: Die Sünde ist nicht ›nur‹ die moralische Untat. Es ist richtig: Das Zentrum der Sünde ist der Unglaube. Aber eine Rede von der Sünde, die nicht die konkrete Untat einschließt und verurteilt, ist blind.

5. Die Einsicht, dass auch diejenigen, die vom Bösen betroffen sind und unter ihm leiden, in anderer Hinsicht Übeltäter sein können und meistens auch sind, begleitet als Prozess der Selbsterkenntnis die Rede über die Übeltaten der anderen; das Bußsakrament ist die Institution, in der diese Einsicht geweckt und gepflegt wird. Das Bußsakrament rechnet mit dem Ernst des Bekenntnisses, damit, dass der Täter unter seiner Untat leidet. Die Vergebung setzt die ernsthafte Zerknirschung – die Zerknirschung des Herzens –, das Bekenntnis der Sünde und den Versuch der Wiedergutmachung voraus. Die Abkehr der reformatorischen Kirchen vom Bußsakrament hatte zur unbeabsichtigten Folge, dass die Vergebung zur Schleuderware wird und derjenige, der auf dem Zusammenhang von Vergebung und dem rückblickenden Leiden auch des Täters (!) unter der eigenen Untat besteht, als Gegner des Gnadenwillens Gottes – als ›Pharisäer‹ – zu stehen kommt. Angesichts dessen muss man ganz klar sagen: Der Pharisäer, sofern er auf dem Ernstnehmen der Untat besteht, hat recht.

6. Insgesamt gilt, dass es in dieser Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Gnade nicht um den mehr oder weniger umständlichen Ausgleich klappernder Eigenschaften Gottes geht. Es geht vielmehr darum, dass wir in unserem Reden von der Sünde und ihrer Vergebung festhalten und zur Geltung bringen, dass die Vergebung keine Selbstverständlichkeit und erst recht keine moralische Forderung an die Opfer ist, sondern eine ganz unselbstverständliche Durchbrechung dessen, was recht ist und bleibt. Der Zuspruch der Vergebung, den die Kirche auszurichten hat, muss begleitet sein von der Einsicht, dass die Vergebung unverbrüchlich die Gerechtigkeit voraussetzt, den Eifer für die Menschen, die unter den Untaten anderer leiden. Die Rede von Gottes Gerechtigkeit und von Gottes Barmherzigkeit ist keine Beschreibung überweltlicher gegenständlicher Eigenschaften, sondern der Spiegel unseres Ernstnehmens der Untat und des Leidens, das sie auslöst.

6.

Sola fide – Glaube allein rechtfertigt bitte was? Was hat das mit der Vergebung der Sünden zu tun? Und brauchen wir die überhaupt oder kann die weg?

Von Tobias Graßmann

Die lutherische Theologie hat gegenüber den Anfragen besonders der römisch-katholischen Theologie immer entschieden daran festgehalten, dass sich die Rechtfertigung des Sünders *allein durch den Glauben* vollzieht. Dabei versteht lutherische Theologie unter »Glaube« nie nur das kognitive Wissen um bestimmte Glaubensgehalte oder Lehraussagen *(fides historica*). Vielmehr ist ein Existenzvollzug des ganzen Menschen gemeint: die vertrauensvolle Lebenshingabe an den Schöpfer (*fiducia*). Glaube bezeichnet die Haltung eines Menschen, der Gott »über alle Dinge lieben, fürchten und vertrauen« (Luther, Kleiner Katechismus) kann, wodurch er seiner geschöpflichen Bestimmung als Ebenbild und Gegenüber Gottes entspricht. Der Glaube ist somit das Gegenteil der Sünde. Denn der Begriff »Sünde« bezeichnet ein grundlegend gestörtes Gottesverhältnis, das von Beziehungslosigkeit, Misstrauen oder sogar Feindschaft gegenüber Gott bestimmt ist.

Den Übergang von der Sünde zum Glauben kann der Mensch, verstrickt in seine Sünde und so von Gott getrennt, nicht von sich aus vollziehen. Die Bewegung der Rechtfertigung muss deshalb von Gott ausgehen – so ist der Glaube durch das stellvertretende Geschehen von

Kreuz und Auferstehung Jesu Christi vermittelt. Durch den Glauben, den der Heilige Geist im Sünder bewirkt, eignet dieser sich den Kreuzestod Christi als fremden Verdienst an. Damit geht eine Zuschreibung der Gerechtigkeit Christi einher, die als fremde Gerechtigkeit gleichwohl von Gott als Grundlage einer völlig neuen Gottesbeziehung anerkannt wird. Die Rechtfertigung des Sünders vollzieht sich somit im Glauben und allein durch den Glauben.

Wenn das Heil nach christlicher Überzeugung darin besteht, sich Gott ganz und gar anvertrauen zu können, dann ist dieses Ziel nicht ohne die vorherige Beseitigung des zerstörten Gottesverhältnisses – die Vergebung der Sünde – zu erreichen. Und es ist allein der Begriff »Glaube«, der schon umfassend und vollständig das neue Gottesverhältnis beschreibt, wenn ein Mensch vom Geschehen der Rechtfertigung ergriffen, also durch Kreuz und Auferstehung Jesu Christi erschüttert, getröstet und neu auf Gott ausgerichtet wird. So hält die Konkordienformel fest: »Wir gleuben, leren und bekennen, das ob wol vorgehende reu und nachfolgende gute werck nicht in den Artickeln der rechtfertigung vor Gott gehören, Jedoch sol nicht ein solcher glaub gedichtet werden, der bey und neben einem bösen vorsatz zu sündigen und wider das gewissen zuhandeln, sein und bleiben köndte« (BSELK 1238, Z.15-19). So sehr darauf zu hoffen, ja auch damit zu rechnen ist, dass die neu eröffnete Gottesbeziehung einen veränderten Umgang mit den Mitmenschen und der Schöpfung nach sich zieht, so wenig darf hier eine automatische, quasi-mechanische Koppelung vorgenommen werden.

Die beiden Ebenen: Gottesbeziehung und zwischenmenschliche Beziehungen sind folglich in der Verkündigung, der Beichte und der seelsorgerlichen Praxis möglichst klar auseinanderzuhalten. Aus der Sündenvergebung ergibt sich notwendig die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft des Glaubens. Mit ihr lässt sich aber keine moralische Pflicht aller Glaubenden einschließlich der Geschädigten selbst begründen, Gewalttätern ihre Untaten zu vergeben. Auch ist mit ihr kein rechtlich wirksamer Freispruch verbunden. Wo solches behauptet wird, handelt es sich um eine theologisch verbrämte Täterstrategie oder den Versuch kirchlicher Institutionen, sich auf Kosten der Opfer selbst zu schützen. Dazu wird mit einer bewussten Verwischung von individueller Gottesbeziehung, der Beziehung zur Institution Kirche und zwischenmenschlichen Beziehungen gearbeitet.

Das gestörte Gottesverhältnis der Sünde schlägt sich fast unweigerlich in Übergriffigkeiten gegenüber dem Freiheitsbereich anderer Geschöpfe nieder, so dass wir Menschen auf vielfache Weise aneinander schuldig werden. Sexualisierte Gewalt ist eine sehr drastische und besonders perfide Form, wie Menschen an ihren Mitmenschen schuldig werden. Doch selbst bei weniger schweren Verfehlungen gilt: Anders als die Schuld gegenüber Gott ist mit der Rechtfertigung des Sünders die zwischenmenschliche Schuld noch nicht einfach aus der Welt geschafft. Sie wird nicht stillschweigend mitvergeben.

Der Sündenvergebung durch Gott entspricht die eigene Vergebungsbereitschaft gegenüber anderen Mitmenschen insofern, als sich durch sie ebenfalls Erlösung von der Sündenmacht vollzieht. Wer selbst Vergebung erlebt hat und auf dieser Grundlage wiederum anderen vergeben kann, kann die belastende Vergangenheit abschließen und befreit in die Zukunft gehen: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.« Doch was hier in der fünften Bitte des Vaterunsers so nahe beieinandersteht, kann als Heilwerden zwischenmenschlicher Beziehungen eine lange Zeit beanspruchen!

Keinesfalls ergibt sich aus dieser Verklammerung der Schuldverhältnisse jedenfalls ein von Dritten einklagbarer Anspruch auf Vergebung, der den Opfern vermeintlich »christliches« Stillschweigen über ihr Leid zumutet und Tätern einen Weg an der Übernahme ihrer Schuld vorbei eröffnet. Die Sündenvergebung durch Gott bedeutet auf Seiten der Täter niemals die Rechtfertigung ihrer Taten, sondern sollte vielmehr die freiwillige Übernahme ihrer Schuld und die ehrliche Bitte um Vergebung nach sich ziehen. Eine solche Bitte muss immer mit der Möglichkeit einer Ablehnung durch die Opfer rechnen. Es bleibt die Hoffnung, dass Gottes Gericht einst die Bedingungen für Versöhnung heraufführt, wo sie auf Erden nicht möglich war.

Für den kirchlichen Sprachgebrauch wäre zu wünschen, dass Begriffe wie Sünde, Schuld und Glaube die präzise theologische Bedeutung wiedererlangen, die sie in der reformatorischen Rechtfertigungslehre erhalten haben. So lässt

sich die absichtliche oder unabsichtliche Verwischung der Beziehungsdimensionen vermeiden, die Täterstrategien und institutioneller Verantwortungsdiffusion zuarbeiten kann: Wo ist von Sünde als der Existenzschuld des Geschöpfs gegenüber Gott, wo von zwischenmenschlicher Schuld und wo etwa von kirchlichem Institutionenversagen die Rede?

Es wäre gleichwohl naiver Dogmatizismus, von Begriffsschärfungen dieser Art einen wirksamen Schutz gegen die oft perfiden Entlastungsstrategien zu erhoffen, deren sich Täter und Institutionen im Umgang mit den Opfern sexueller Gewalt bedienen. Notwendig erscheint daneben eine kirchliche Kultur, die nicht behindert, sondern befördert, dass Schuld offen benannt und öffentlich anerkannt wird. Christlich sozialisierte Menschen haben damit oft Schwierigkeiten, was mit einer christlichen Ethik der Geschwisterlichkeit und einer ausgeprägten Harmoniekultur in vielen Gemeinden zusammenhängt. Könnte die lutherische Rechtfertigungslehre hier ein frömmigkeitskulturelles Gegengewicht bilden, insofern sie die Gemeinschaft der Glaubenden gerade nicht auf gegenseitige Nachsichtigkeit und Vergebungsbereitschaft gründet, sondern allein im Offenbarungsgeschehen von Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi gegründet sieht?

Vermutlich kommt es auch bei der Rechtfertigungslehre immer darauf an, wie und wozu sie gebraucht wird: Als klerikales Machtmittel, um Opfer emotional zu erpressen und zum Schweigen zu bringen – oder als befreiende Botschaft und Trost der angefochtenen Gewissen?

Literaturauswahl:

Oswald Bayer: Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung, in: Vernunft und Vertrauen. Zur Grundorientierung lutherischer Theologie, TBT 200. Berlin/Boston 2024, 395-412.

Eilert Herms: Glaube, in: Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens. Tübingen 1992, 457-483.

Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen 1998.

7.

Gibt es einen Versöhnungspfad jenseits von schaler Harmonie und verlogenem Frieden auf Kosten betroffener Menschen?

Von Claudia Welz

Das Wort ›Versöhnungspfad‹ klingt, als ob die gewaltbetroffenen Menschen und diejenigen, die sie körperlich und seelisch vergewaltigt haben, auf demselben Weg unterwegs sein könnten. Diese Vorstellung ist aber nach allem, was wir über die Bearbeitung schwerer Traumata wissen, eine Illusion. Denn Versöhnung ist wechselseitig und setzt ein Treffen und Übereinkommen aller Beteiligten voraus. Genau das aber würde diejenigen, die mühsam um Heilung kämpfen, re-traumatisieren. Ihr Kampf um einen halbwegs ›normalen‹ Alltag wird durch Flashbacks, Alpträume und andere, teils invalidierende Symptome einer posttraumatischen Belastungsstörung torpediert. In dieser Situation gilt es, *safe spaces,* also sichere Räume u.a. in der Seelsorge zu schaffen.[1]

Während Versöhnung ein Geschehen ist, das

1 S. hierzu Kristina Augst: Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis. Stuttgart 2012; Erika Kerstner/Barbara Haslbeck/Annette Vuschmann: Damit der Boden wieder trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch. Ostfildern 2016; Andreas Stahl: Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen. Stuttgart 2019; Ralph Kirscht: Wandlungsräume. Praxishandbuch traumasensible Seelsorge. Stuttgart 2021; Maike Schult: Ein Hauch von Ordnung. Traumaarbeit als Aufgabe der Seelsorge. Leipzig 2023.

nur von beiden Seiten gemeinsam herbeigeführt werden kann, spielt die Machtasymmetrie zwischen den Opfern und Täter oft eine so unheilsame Rolle, dass vermeintliche Versöhnungsversuche aus Sicht der Opfer v. a. als Selbstrechtfertigungsversuche der Täter erscheinen, die damit das Image der Institution, die sie geschützt hat, reinwaschen und ihren eigenen Ruf rehabilitieren wollen. Daher kann Versöhnung nicht erwartet werden, höchstens Verzeihen, das auch einseitig sein kann und keine öffentlichen Erklärungen oder gar einen gemeinsamen Weg erfordert.

Wenn die Betroffenen eines Tages inneren Frieden finden und ihr Leben ohne dauernde Furcht vor Übergriffen leben können, und wenn es ihnen dabei gelingt, zwischen der guten (göttlichen) ›Sache‹ der Kirche und deren schlechter (menschlich-allzu-menschlicher) ›Verwaltung‹ zu unterscheiden, sind wir m. E. weit gekommen. Erfahrungen sexualisierter Gewalt in der Kirche führen viele Betroffenen und ihre Angehörigen verständlicherweise eher zum Kirchenaustritt als zu internen Reformbemühungen. Daher ist es entscheidend, wie die jeweiligen Vorgesetzten und die Kirchenleitung insgesamt sich verhalten: Werden Vorwürfe gegen Angestellte ernst genommen und die entsprechenden Fälle untersucht, oder versucht man stattdessen, alles unter den Teppich zu kehren und hält die Hand über denjenigen, die sich womöglich gegen die ihnen anvertrauten Menschen vergangen haben?[2]

Über das praktische Prozedere hinaus kann sich die Kirche u. U. auch dadurch mitschuldig machen, dass sie theologisch das Tätersein legitimiert, anstatt Gottes Liebe, Schutz und Trost für die Opfer zu verkündigen. Martin Luthers Betonung der Sündigkeit aller Menschen darf nicht enden mit der nivellierenden Aufforderung: *pecca fortiter!*[3] Wenn die Täter im berechtigten Glauben, dass wir alle der Gnade bedürfen, tapfer weitersündigen in dem Sinne, dass sie von ihren Opfern nicht ablassen, ist nichts gewonnen. Denn die Voraussetzung für das Verzeihen und erst recht für die Versöhnung ist das Eingeständnis der Schuld und vor allem die Reue[4] auf Täterseite. Wer seine Untaten wirklich bereut, darf sie nicht wiederholen, sondern muss umkehren und Buße tun. Das gilt auch für die Kirche als Institution, die vor Gott steht und Verantwortung trägt (Hes 34; Mt 25,40).

Aber selbst wenn Täter umkehren, können sie von ihren Opfern keine Vergebung erwarten.[5] Niemand sollte sich anmaßen, stellvertretend für sie vergeben zu wollen. »Sowenig jemand die Schuld eines anderen übernehmen kann, so wenig kann jemand einem Opfer dessen alleiniges Recht zur Vergebung nehmen.«[6] Der gefolterte KZ-Überlebende Jean Améry beschrieb die Opfer-Existenz als geplagt von Angst, Vertrauensverlust und Ressentiment im Sinne des grollenden Wieder-Erleben-Müssens (von Frz. *re-sentir*)[7], nachdem der »Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde«[8]. Améry weigerte sich, seinen Peinigern zu vergeben, solange die Gesellschaft sich nicht scherte um sein beschädigtes Leben. Das Verbrechen sollte moralische Realität werden für die Verbrecher. Die Welt, die ohne Weiteres vergibt und vergisst, habe

2 Vgl. Isabelle Noth/Ueli Affolter (Hgg.): Schaut hin! Missbrauchsprävention in Beratung, Seelsorge und Kirchen. Zürich 2015; Mathias Wirth/Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hgg): Sexual Violence in the Context of the Church: New Interdisciplinary Perspectives. Berlin 2021.

3 Dt.: Sündige tapfer! In seiner Genesisvorlesung erklärt Luther, je mehr die Sünde minimiert werde, desto mehr verliere die Gnade an Wert: Quanto enim magis peccatum extenuaveris, tanto quoque gratia magis vilescet, (WA 42, 107, 12–13). Dabei dürfte es v.a. ums Sündenbewusstsein bzw. das Kleinreden der Sünde gehen.

4 Vgl. Anthony J. Steinbock: Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart. Evanston 2014, 137–159 zur Bedeutung der Reue, durch die Herzen verändert und Beziehungen wiederhergestellt werden können.

5 Vgl. Heike Springhart: Kein Zwang zur Vergebung. Befreiungstheologische Aspekte einer evangelischen Lehre von der Vergebung angesichts sexualisierter Gewalt. In: Johann Hinrich Claussen (Hg.): Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen. Freiburg 2022, 13–38.

6 So Michael Bongardt in seinem Kommentar zu Simon Wiesenthals Erzählung: Die Sonnenblume. Über die Möglichkeiten und Grenzen der Vergebung. Hg. N. Jungsberger. Berlin 2015, 182. Wiesenthal fragte sich zeitlebens, ob es richtig war, dass er als junger KZ-Häftling einem sterbenden Nazi die Vergebung seiner gegen jüdische Familien begangenen Grausamkeiten verweigerte und schweigend wegging.

7 Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Stuttgart 1977, 16, 55f, 147, 156.

8 AaO., 73.

ihn verurteilt, nicht die Schuldigen oder diejenigen, die deren Untaten geschehen ließen.[9]

Nicht nur die Opfer von NS-Kriegsverbrechen, sondern auch die Opfer von sexualisierter Gewalt in der Kirche suchen nach Gerechtigkeit. Ein öffentliches Zelebrieren von Versöhnung, das die berechtigte Entrüstung der Opfer ignoriert und ihre Peiniger unbestraft lässt, schadet den Überlebenden.[10] In der Vergangenheit war die Versuchung groß, kirchlicherseits eine Art ›Generalentschuldigung‹ auszusprechen, denn der Mensch ist Luther zufolge als Glaubender ein gerechtfertigter Sünder und somit immer beides: *simul iustus et peccator*, sowohl gerecht als auch sündig.[11] Es wäre aber nicht nur ein Missverständnis, sondern ein dezidierter Missbrauch der Rechtfertigungslehre, wenn unter dem Deckmantel der Trennung zwischen der von Gott trotz allem geliebten Person und ihren abscheulichen Werken Letztere ignoriert würden. Eine theologisch solide Ethik muss den *usus elenchticus legis* (die Gewissensprüfung, in welcher der Mensch mithilfe der biblischen Gebote seine Schuld erkennt und Christus in die Arme getrieben wird) an den *usus politicus legis* (eine entsprechende juristische Handhabung durch Präventionsvorschriften, Gewaltschutzrichtlinien, Meldepflicht und ggf. Bestrafung[12]) koppeln.

Obwohl Vergebung nicht eingefordert werden kann, gibt es zwei gute Argumente für sie: 1. Wer einem anderen Menschen vergibt, definiert sich nicht mehr durch das Schlimme, das ihm widerfahren ist und muss auch nicht mehr mit Wut, Bitterkeit, Rachelust und anderen die Seele vergiftenden Gefühlen leben[13], sondern überwindet die Demütigung in neugewonnener Freiheit. Dies dient auch dem Selbstschutz der Betroffenen. 2. Vergebungsbereitschaft heilt zudem die sozialen Relationen.

Ein Versöhnungspfad zugunsten gewaltbetroffener Menschen wird nur auf deren Prämissen errichtet werden können. Da die Rechtfertigungslehre vor allem Täterprobleme löst, muss sie ergänzt werden durch das, was in ihr zu kurz kommt: Befreiung aus Ohnmachtserfahrungen, aus Scham und falschen Schuldgefühlen sowie Solidarität, Zuhören, Mitgefühl, Anerkennung und nicht zuletzt »Trost für entgangene Lebensmöglichkeiten und Hoffnung auf neue, dennoch mögliche.«[14]

9 Vgl. aaO., 113, 120.

10 Vgl. Thomas Brudholm: Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive. Philadelphia 2008, 57, 171 in seiner Kritik am Umgang mit Massenvergewaltigungen in der Truth and Reconciliation Commission.

11 Vgl. Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen 1998, 183–190.

12 Zur Einführung und Umsetzung von derlei Maßnahmen in der EKD s. die Themanummer Sexualisierte Gewalt in Kirche und Diakonie in der Zeitschrift Praktische Theologie 58:2 (2023).

13 S. Avishai Margalit: The Ethics of Memory. Cambridge 2002, 203–209.

14 Thomas Zippert: Blinde Flecken der evangelischen Theologie: Warum geraten von sexualisierter Gewalt Betroffene immer wieder aus dem Blick? In: Praktische Theologie 58:2 (2023), 91–96, 94. Vgl. Claudia Welz: Healing through Hope? Trauma, Memory, and Mental Imaging. In: Ingolf U. Dalferth/Marlene A. Block (Hgg.): Hope. Tübingen 2016, 401–435.

8.

Nächsten-, Feindes- und Gottesliebe – führen die in die Erpressung (potenziell Betroffener) oder verhelfen sie Menschen elementar zu ihrer inneren und äußeren Befriedung?

Von Katharina von Kellenbach

Zu Recht reagieren Betroffene physischer und sexueller Gewalt ablehnend auf eine christliche Liebesrhetorik, mit der sie auf duldsame Nächstenliebe oder entschuldigende Feindesliebe verpflichtet werden sollen. Sie widersetzen sich mit ihrem Protest gegen eine Jahrhunderte alte Auslegungstradition, die Gerechtigkeit von Liebe, Gesetz von Gnade abspaltet, und das erste dem zweiten unterordnet. Diese Trennung überlässt die Opfer von Unrecht und Gewalt ihrem Schicksal und kolportiert eine falsche Gotteslehre.

Diese Gotteslehre ist antijüdisch und suggeriert, der Gott des Neuen Testamentes sei ein anderer als der Gott des Alten Testamentes. Es ist falsch zu lehren, der Gott der Liebe und Versöhnung sei christlich und dem jüdischen Gott der Gerechtigkeit und Vergeltung überlegen. Es ist ein und derselbe Gott, der Gott Israels, der Christinnen und Christen im Juden Jesus von Nazareth begegnet und durch ihn in die Nachfolge beruft. Dieser Gott ist lebendig und hält Widersprüche in Spannung: »ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen«, und gleichzeitig »aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten« (2. Mose 20,5-6). Wo die Verbindung von Barmherzigkeit und Bestrafung gekappt wird, da bleibt ein »lieber Gott« übrig, der die Schwachen und Unterdrückten ihren Peinigern überlässt.

Es gibt keine Freiheit ohne Grenzen und keine Gnade ohne Recht. Wo die Unversehrtheit der Geringsten unter uns nicht geschützt wird, weil Übergriffe und Vergehen nicht angeklagt und geahndet werden, da kommt eine Gemeinschaft zuschanden. Es lohnt sich, das Gebot der Nächstenliebe in der Torah noch einmal im Kontext zu lesen:

> »Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten zurechtweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld auf dich lädst. Du sollst dich nicht rächen noch Zorn bewahren gegen die Kinder deines Volks. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der HERR« (3. Mose 19,17-18).

Bruderhass manifestiert sich zunächst im Unterlassen der Zurechtweisung. Im Schweigen und Wegsehen laden Individuen und Gemeinschaften Schuld auf sich, eine Beschreibung, die ziemlich genau die prekäre Situation der Kirchen beschreibt. Denn im Bestreben, den Anschein von Rache und Zorn zu vermeiden, wird weder dem Bruder »Täter« noch der Schwester »Opfer« Gerechtigkeit angetan.

Indem die Bergpredigt das Gebot der Nächstenliebe in der Torah durch die Feindesliebe verschärfend auslegt, tut sich eine weitere problematische Ebene auf:

»Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Bösen, sondern: Wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar« (Matthäus 5,39).

> »Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen« (Matthäus 5,44).

Die Feindesliebe wird oft als Unterbrechung der »Gewaltspirale« interpretiert, denn mit einer gewaltfreien Offensive (die andere Backe hinhalten) kann eine Eskalation der Gewalt verhindert werden. Gerade dies wird den Opfern häuslicher und sexueller Gewalt zur Falle: Denn von Frauen und Kindern geht keine Gewalt aus; sie stellen keine Bedrohung dar; sie können nicht zurückschlagen. Wo keine Eskalation zu erwarten ist, da irritiert Feindesliebe nicht und zwingt nicht zum Einhalten. Die Wehrlosigkeit von Frauen und Kindern erweicht das Herz ihrer Folterer gerade nicht. Im Gegenteil, ihr geduldiges Erleiden von Missbrauch — das wissen wir heute — verschlimmert ihre Lage. Nicht Feindesliebe führt zu Befreiung und Versöhnung,

sondern die Beendigung des Missbrauchs durch Strafe und Sühne, Entschädigung und Wiedergutmachung.

Martin Luther King, Bürgerrechtler und baptistischer Pfarrer, spricht in seiner Predigtsammlung »The Strength to Love« von der Liebe Gottes als einer unwiderstehlichen Macht, mit der auch die unerbittlichste Herrschaft und die größten Machthaber fortgefegt werden, wie von einem mächtigen Strom der Gerechtigkeit (Amos 5,24). Nächstenliebe und Feindesliebe sind ihm zentrale Kampfbegriffe im Ringen um soziale Gerechtigkeit. King versteht die Liebe Gottes als Instrument gegen die Entmenschlichung durch Rassismus, von der sowohl die weißen Unterdrücker als auch die schwarzen Unterdrückten entstellt und in ihrer Menschenwürde beeinträchtigt wird. In diesem Sinne bleibt die Rede von Nächstenliebe, Feindesliebe und Gottesliebe parteiisch auf Seiten der Gerechtigkeit und wird der Verpflichtung gerecht, den Entrechteten beizustehen und die Übeltäter zurechtzuweisen.

9.

Wird das elementare Thema ›Sexualisierte Gewalt‹ in lutherischen Ethik-Entwürfen verdrängt?

Von Petra Bahr

Gewalt und alle Formen der Verletzung von Integrität der Person ist in der Perspektive der lutherisch geprägten Ethik der Gegenwart ohne »Wenn und Aber« als Verstoß gegen die Menschenwürde und rechtlich als Verbrechen verdammt. Das gilt selbstredend auch für jede Form sexualisierter Gewalt, besonders gegen Minderjährige oder anders Abhängige. Diese Eindeutigkeit im Urteil ist paradoxerweise der Grund dafür, dass die gründliche ethische Bearbeitung sexualisierter Gewalt im Raum von Kirche und ihrer Diakonie bislang deutlich unter ihren Möglichkeiten geblieben ist: Diese Form der Gewalt mit den Folgen nachhaltiger Traumatisierung bis zur Zerstörung von Lebensperspektiven ist in seiner abgründigen Klarheit weder ein reflexionsbedürftiges Dilemma noch zieht es die Notwendigkeit abwägender Urteilsbildung im Sinne der Schärfung der Gewissen nach sich. Ein weiterer Grund für die randständige Bearbeitung des Themas liegt auch in der Vernachlässigung institutionenethischer Perspektiven, obwohl diese in der Tradition lutherischer Ethik nahelägen.

Da der Fokus in den letzten Jahren auf konfliktethischen und lebensstilbezogenen Fragen der Ethik lag, blieb die institutionenethische Frage nach den Bedingungen für die Schattenorte sexualisierter Gewalt an der unscharfen Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit ebenso unbearbeitet wie die systemischen Bedingungen des Beschweigens oder Verharmlosens. Auch ekklesiologische Hintergrundannahmen wie die skeptisch-realistische Anthropologie einer »Gemeinschaft der Heiligen« oder die Einsicht Luthers, dass Verbrecher und Scheinheilige immer auch Teil der Kirche sind, wurden eher dafür genutzt, ein innerkirchliches Mindset der bedauerlichen »Einzelfälle« zu stabilisieren. Deren Übersetzung in institutionen- oder organisationsethische Fragestellungen steht immer noch aus.

Macht und Gewalt als Themen der Ethik blieben und bleiben zwar präsent, werden aber fast ausschließlich im Bereich der politischen Ethik und der Friedensethik verhandelt. Die Frage nach Transparenz und Klarheit, nach Wahrhaftigkeit und nach kritischer Bearbeitung der eigenen Geschichte wird dabei zugunsten des kritischen Blicks auf »die Welt« vernachlässigt. Eine Ethik der Aufarbeitung, die präzise fragt, zu welchem Zweck und mit welchen Anspruchsrechten auf Seiten von Betroffenen »Aufarbeitung« im weiten, nicht nur rechtlichen Sinne erfolgen sollte, steht noch aus. Zur dialektischen Eigenart ethischer Einsichten in lutherischer Perspektive zählt nun auch, sich darüber klar zu sein, dass es einerseits fortwährend Aufgabe sein muss

für *sicherere* Räume Sorge zu tragen, andererseits sich aber die sichtbare Kirche niemals in dem Anspruch und der Sicherheit wiegen darf, dass Räume sicher seien. Wer das behauptet, hat nicht begriffen, dass eine Gewalt- und Missbrauchsgefahr leider niemals vollständig ausgeschlossen werden kann. Zur Eigenart lutherisch reflektierter Machtfragen sollte auch zählen, Kritik an einer in bester Absicht geübten ethischen Verweigerung essenzieller mit Institutionen verbundenen Machtfragen zu üben. Die Gefahr, im Zeichen einer Ohnmachtstheologie und Geschwisterlichkeit für instrumentelle Machtfragen desensibilisiert zu werden, ist nicht so schnell zu unterschätzen.

Theologische Leitbegriffe, allen voran die Rede von der Vergebung, neu zu reflektieren, ist auch für das Verständnis der Sozialgestalt der Kirche wie ihres Verhältnisses zu denen, die in und an ihr zu Schaden gekommen sind, ethisch relevant. Diese Leitbegriffe müssen zusammen mit pastoraltheologischen und systematischen Fragestellungen diskutiert werden, wenn Handlungsvollzüge und Ziele aus dieser Reflexion entstehen sollen. Auch rechtsethische Fragen werden neu klärungsbedürftig. In dem Moment, wo – endlich, wie die lange Geschichte des Misstrauens gegenüber dem Rechtsstaat im 20. Jahrhundert zeigt – alle Verdachtsfälle sexualisierter Gewalt staatlichen Behörden übergeben werden, bleibt die Frage, was aus der Tatsache folgt, dass nicht nur durch Verjährung, sondern auch durch die Feststellung einer fehlenden oder nicht feststellbaren strafrechtlichen Relevanz Taten verharmlost oder gar entschuldigt zu werden drohen. Das gilt besonders für sprachliche Grenzverletzungen aller Art. Eine Ethik, die staatliches Recht als Ausdrucksform der Pazifizierung anerkennt und jegliche Selbstanmaßungen abzuwehren gelernt hat, darf vor dieser Frage eines Dissenses von Recht und Moral nicht zurückschrecken. Höchste Zeit, die Potentiale lutherischer Ethik für ein Thema zu entdecken, in dem die Kirchen nicht nur Außenreputation und Glaubwürdigkeit wiedergewinnen müssen, sondern vor allem dem Abgrund im Eigenen ansichtig werden.

10.

Ist eine von sexualisierter Gewalt betroffene Kirche als lutherische Kirche noch zu retten?

Von Margot Käßmann

Nach ihm selbst, einem »alten, elendem, stinkenden Madensack« solle die Kirche der Reformation nicht benannt werden, hat Martin Luther erklärt. Historisch kam es aber so. Wir nennen uns lutherische Kirche. Nur zeigt doch die Selbsteinschätzung unseres Kirchenvaters schon: lutherisch bedeutet nicht makellos, unfehlbar.

Der Mensch ist »simul iustus et peccator«, Gerechtfertigter und Sünder zugleich. Und es sind Menschen, die die Kirche gestalten. Die »Heilige Christliche Kirche« wird geglaubt, sagen wir im Apostolischen Bekenntnis. Das heißt wir glauben nicht AN sie, sondern glauben, dass sie existiert unter all den Fehlbarkeiten von Menschen. Und derer gibt es in unserer Kirchengeschichte viele. Da ist sogleich Luthers Rechtfertigung der Verbrennung von Frauen zu nennen, die als »Hexen« verurteilt wurden. Von seiner Befürwortung des Wütens der Herren gegen die Bauern muss die Rede sein. Und als schwerstes Erbe hat er seine Hetze gegen Juden hinterlassen, die unsere Kirche über Jahrhunderte geprägt und entsetzliche Schuld verursacht hat.

Heute sind wir damit konfrontiert, dass in unserer Kirche Kindern und Jugendlichen furchtbare sexualisierte Gewalt angetan wurde. Und wenn die Opfer dieser Gewalt sich gemeldet haben, wurden sie auch noch ignoriert. Die Betroffenen wurden nicht gehört, als lästig empfunden oder sollten sich mit Entschädigungszahlungen schnell abspeisen lassen. Gleichzeitig wurden die Täter gedeckt, vermeintlich um die Kirche zu schützen. Das ist eine Erkenntnis, die alle, die unserer Kirche zugetan sind, zutiefst erschüttern muss. Und die auch zornig machen

kann, weil die Täter alle anderen, die für Kinder und Jugendliche einstehen, mit ihrer Arbeit in Frage stellen. Und weil die Vertuschung durch die Institution die Kirche in ihrem Kirche-Sein angefragt, in der Nachfolge Jesu, der stets für die Schwachen eingetreten ist, anfragt. Es geht um eine ekklesiologische Herausforderung!

Dennoch sind wir lutherische Kirche. Wir sind »Gemeinschaft der Heiligen« in dem lutherischen Bewusstsein, dass »heilig« genannt wird, wer weiß, dass er oder sie ganz und gar auf die Gnade Gottes angewiesen ist. Wir wissen um die Fehlbarkeit des Menschen und die Fehlerhaftigkeit der Institution. Und gleichzeitig ist uns bewusst, dass die Kirche der Reformation sich immer wieder verändert, neu reformiert hat. Wie viele Jahrhunderte wurden Frauen vom geistlichen Amt ausgeschlossen, obwohl sie doch ebenso wie Männer »aus der Taufe gekrochen« sind. Heute ist es in fast allen lutherischen Kirchen eine Selbstverständlichkeit, dass sie ihren Dienst als Pfarrerin tun können. Auf herabwürdigende Weise wurden homosexuell liebende Menschen diffamiert. Heute werden sie in unseren Kirchen getraut, können auch als Paar in einem Pfarrhaus leben. Es gibt einen aufrichtigen, interessierten Dialog mit Jüdinnen und Juden. Schuld und Fehlverhalten werden klar anerkannt. Die lutherische Kirche ist offensichtlich lernfähig. Sie kann Selbstherrlichkeit ablegen und voller Demut anerkennen, wo sie in die Irre gegangen ist. Das macht mir Hoffnung!

Diese Hoffnung ist aber nur tragfähig, wenn die Institution klar und öffentlich sagt: Wir sind schuldig geworden durch Strukturen, die Täter schützen. Wir sind überheblich gewesen, als wir dachten, die vermeintlich »bessere Kirche« zu sein. Wir müssen die Opfer hören und sie um Vergebung bitten. Ob Versöhnung daraus wachsen kann, können nur die Opfer sagen. Wir als lutherische Kirche müssen unsere Strukturen verändern, damit Vertuschung nicht mehr möglich ist und sexualisierte Gewalt präventiv verhindert, und in dem Fall, in dem sie geschieht, sofort geahndet wird. Sexualisierte Gewalt ist eine brutale Straftat, die Leben zerstört. Sie gehört vor staatliche Gerichte. Ob die Erkenntnisse durch die ForuM-Studie unsere Kirche so angemessen erschüttert haben, dass sexualisierte Gewalt konsequent geahndet wird, die Opfer geschützt werden und jedwede Vertuschung ein Ende findet, wird sich rückblickend in einigen Jahren zeigen. Die Glaubwürdigkeit unserer Kirche und ihres Willens zur Veränderung steht dabei auf dem Spiel.

Schließlich noch einmal zur gestellten Frage: Retten werden wir die Kirche nicht. Dazu noch einmal Luther, der 1529 in Wider die Antinomer schreibt: »Wir sind es doch nicht, die da die Kirche erhalten könnten, unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen, unsere Nachkommen werden‘s auch nicht sein, sondern der ist‘s gewesen, ist‘s noch und wird‘s sein, der da spricht: ›Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende‹.« Das finde ich tröstlich. Die Kirche ist keine Leistung von Menschen. Menschen sind fehlbar. Aber Menschen müssen Verantwortung übernehmen, gerade auch in der lutherischen Kirche. Denn am Ende geht es um eine Gemeinschaft, die Gottes Wort hört, in dieser Welt die frohe Botschaft des Evangeliums weitergibt, miteinander singt, betet und klar für andere einsteht.

Autorinnen und Autoren

Dr. Petra Bahr ist Regionalbischöfin für den Sprengel Hannover, stellvertretendes Mitglied in der VELKD-Bischofskonferenz und Mitglied des Deutschen Ethikrates.

Dr. Thorsten Dietz ist Privatdozent am Fachbereich Evangelische Theologie an der Philipps-Universität Marburg und Mitglied des Kammernetzwerks der EKD. Er arbeitet bei Fokus Theologie, der Fachstelle für theologische Erwachsenenbildung der Deutschschweizer Reformierten Kirchen.

Tobias Graßmann ist Pfarrer in der Gethsemanegemeinde auf dem Heuchelhof bei Würzburg und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Göttingen.

Dr. Claudia Jahnel ist Professorin für Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Hamburg, Mitglied des Kammernetzwerkes der EKD und Mitglied des Theologischen Ausschusses der VELKD.

Dr. Margot Käßmann war u. a. Landesbischöfin in Hannover, Ratsvorsitzende der EKD, Botschafterin für das Reformationsjubiläum 2017 und Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

Katharina von Kellenbach, PhD, Professor Emerita of Religious Studies am St. Mary's College of Maryland, leitet in der Evangelischen Akademie zu Berlin das Projekt »Bildstörungen – Elemente einer antisemitismuskritischen pädagogischen und theologischen Praxis«.

Karin Krapp ist Pfarrerin, zuletzt in Weimar-West, und Mitglied der Betroffenenvertretung im Beteiligungsforum Sexualisierte Gewalt in der EKD.

Dr. Kristin Merle ist Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, Mitglied der 13. Generalsynode der VELKD sowie deren Gottesdienst- und Öffentlichkeitsausschusses und Mitglied des Kammernetzwerkes der EKD.

Dr. Notger Slenczka ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und stellvertretender Vorsitzender des Theologischen Ausschusses der VELKD.

Dr. Claudia Welz ist Professorin für Ethik und Religionsphilosophie an der Universität Aarhus in Dänemark und Mitglied des Kammernetzwerks der EKD.

Impressum
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)
Amtsbereich der VELKD im Kirchenamt der EKD

Referat für Kommunikation
Herrenhäuser Straße 12
30419 Hannover
Tel.: +49 511 2796-532
E-Mail: pressestelle@velkd.de

Online-Publikation
Redaktion: Oberkirchenrat Dr. Dr. Frank Hofmann, Dörte Rautmann
Layout: noémia hopfenbach • mediendesign
ISSN 2190-7625
© 2024 VELKD

In kleiner Auflage gedruckt in der Druckerei der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)