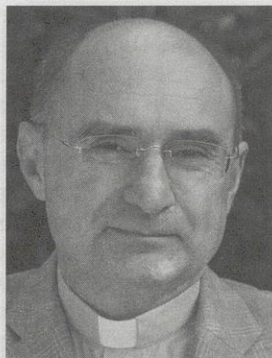


Mentalitäten und Identitäten in lutherisch-konfessioneller Sicht



Werner Klän¹

1. Ortsbestimmung

1.1 Ein wenig über „Mentalität“

Begriff und Sache der Mentalität(engeschichte) sind relativ neueren Datums und verdanken sich vor allem der französischen historischen Forschung des vergangenen Jahrhunderts.² Entsprechend schwierig ist die Definition dessen, was „Mentalität“ meint, zumal wenn man den Gedanken eines Wandels von Mentalitäten einbezieht.³ Pragmatisch könnte man sagen, dass der Begriff der Mentalität(engeschichte), etwa im Unterschied von Ideen oder Ideologien, folgt man Ortega y Gasset, den Bereich von „Glaubensgewissheiten“ oder „profunden Selbstverständlichkeiten“ zu erfassen sucht. „Mentalität“ meint also, in der Sprache von Theodor Geiger eine Art „geistig-seelische Disposition“ bzw. „Haltung“ oder „Lebensrichtung“. So umschließt „Mentalität“ die Aspekte von Geprägtsein und Offenheit. Sie meint aber zumeist nicht nur individuelle Einstellungsmuster, sondern zugleich „kollektive Vorstellungen und Verhaltensweisen“.⁴ Ein drittes Charakteristikum ist die Beobachtung von Strukturen, Kategorien, Metaphern und Symbolen,⁵ und geht damit über das herkömmliche Konzept einer „Geistesgeschichte“ hinaus.

¹ Dr. Werner Klän ist Professor für Systematische Theologie an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel und Mitglied im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

² Ulrich Raulff (Hg.): *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1989.

³ Vgl. hierzu und zum folgenden Ulrich Raulff: Vorwort: *Mentalitäten-Geschichte*, ebd., 7–15.

⁴ Raulff, ebd., 15.

⁵ Peter Burke: Stärken und Schwächen der Mentalitätengeschichte, in: Raulff, *Mentalitäten-Geschichte*, 127–145; ein frühes, bald klassisches Beispiel dafür wäre Johan Hui-

Unterschiedliche Mentalitäten, so ließe sich sagen, führen dazu, dass „man gerade die Dinge absurd findet, die für den anderen selbstverständlich sind“.⁶ Darin ist eingeschlossen, dass es sich um Position(ierung)en handelt, die „zu einem ganzen Meinungssystem“ gehören, „in dem sich die verschiedenen Teile einander wechselseitig stützen, so daß es sich insgesamt kaum falsifizieren läßt“.⁷ Die Differenzen im Urteil können nun historisch abständige Mentalitäten, etwa zwischen ganzen Gesellschaften betreffen, aber auch Gruppen, Schichten in gleicher Zeit und vergleichbaren Lebensverhältnissen. Gemeinsam ist der Verwendung des Begriffs jedenfalls, dass er „für diejenigen Meinungen ..., die ein gegebenes Individuum mit einer Anzahl seiner Zeitgenossen teilt“ beziehen, „und sich auf die Untersuchung ihrer gemeinsamen Annahmen und Voraussetzungen beschränken“ sollte.⁸

Eine der Hauptschwierigkeiten bei der Erforschung von Mentalitäten in historischer Absicht ist die der Veränderung im Sinn einer „Variation in der Zeit“.⁹ Wenn „Mentalität“ eine Systemstruktur hat, wie kann dann die Identität im Wandel ausgesagt werden, oder was bedeuten dann Veränderungen an einzelnen Variablen für die jeweilige Mentalität insgesamt? Dabei muss grundsätzlich nicht von einem „evolutionistischen Schema“ ausgegangen werden, wie dies zu Zeiten gedacht wurde.¹⁰ Hilfreich könnte jedenfalls die Fragestellung sein, „welche Dinge mit welchen anderen assoziiert oder einander entgegengesetzt werden und in wessen Denken“. Dabei ist auf die jeweilige Gemengelage von „Kategorien, Begriffsschemen, Stereotypen und Paradigmen“ zu achten. Sie dienen, historisch betrachtet, durchaus mit Modifikationen, der Deutung und Sinngebung von Erfahrung.¹¹

Für die Mentalitätengeschichte ist kennzeichnend, dass sie bisher zumeist „das Hervorgehen der modernen, nachchristlichen Welt aus dem christlichen Kosmos des Mittelalters“ untersucht hat; sie „hat sich entwickelt in der Erforschung des Geistes- und Sinneswandels bei der Transformation des mittelalterlichen christlichen Kosmos in die moderne Welt, die meint, den Glauben durch das (wissenschaftliche) Wissen ersetzt zu haben, tatsächlich aber eine Vielzahl neuer Konnexionen von Denken, Fühlen und Verhalten anstelle des alten ‚Glaubens‘ geschaffen hat“.¹²

zinga: Herbst des Mittelalters, 1919, der die Kategorie der „Denkformen“ als Beschreibungsgröße von Einstellungen einführte.

⁶ Ebd., 128.

⁷ Ebd., 132.

⁸ Ebd., 134.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., 136.

¹¹ Ebd., 137 f.

¹² Raulff, *Mentalitäten-Geschichte*, 14.

Folgt man den Erhebungen des „Religions-Monitors“ von 2008,¹³ dann ergeben sich nicht wirklich überraschende statistische Zahlen für die Religionszugehörigkeiten in Österreich, Schweiz und Deutschland.¹⁴ Deutliche Tendenzen zu der Entchristlichung sind europaweit festzustellen, „private“ Religiosität ist aber gleichwohl noch präsent, nimmt man Kirchgang und Gebet als Indikatoren für solche Praxis; länderspezifische Differenzen sind dabei nachweisbar.¹⁵ Dasselbe gilt für charakteristische Unterschiede zwischen den „alten“ und den „neuen“ Bundesländern in Deutschland,¹⁶ wenn man die religiöse Praxis als Indikator nimmt. Ähnliches gilt im (rudimentären) globalen Vergleich. Hier liegt Deutschland mit dem Anteil derer, die sich als religiös (52 Prozent) bzw. hochreligiös (18 Prozent) bezeichnen, im unteren Viertel.¹⁷

In der deutschen Bevölkerung bezeichnen sich ziemlich genau je ein Drittel der Römisch-katholischen Kirche, bzw. der EKD zugehörig, 8 Prozent weiteren Kirchen oder Religionsgemeinschaften. Fast ein Drittel ist ohne Religionszugehörigkeit. Festzustellen ist eine „zunehmende religiöse Vielfalt“ und eine veränderte „Haltung der Menschen gegenüber religiösen Fragen“.¹⁸ So werden in Westdeutschland theistische Spiritualitätsmuster von 60 Prozent der Befragten angegeben, pantheistische Spiritualitätsmuster von immerhin von 33 Prozent der Befragten; dies ist in der Tat ein Indikator für „religiösen Pluralismus“ auch „unter dem Dach der großen Kirchen“. Im Vergleich lassen sich in Ostdeutschland nur 15 Prozent theistische, aber 20 Prozent pantheistische Spiritualitätsmuster feststellen.¹⁹ Von den Religionslosen gilt, dass sie zu 70 Prozent „keine religiösen Überzeugungen teilen“.²⁰ Bei der Frage nach den Gottesvorstellungen²¹ nimmt ein personales Gottesbild einen mittleren Rang ein.²² Signifikant ist überdies im europäischen Vergleich die Übersicht über die Wichtigkeit von Religiosität oder gar die Befolgung religiöser Gebote, nimmt man diese als Indikatoren traditioneller religiös-kirchlicher Prägungen.²³

¹³ Bertelsmann-Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

¹⁴ Tabelle 1, Religionsmonitor, 144.

¹⁵ Vgl. Tabelle 1, Religionsmonitor, 170.

¹⁶ Vgl. Grafik 1/Grafik 2, Religionsmonitor, 91.

¹⁷ Vgl. Grafik 1, Religionsmonitor 27.

¹⁸ Volkhard Koch: Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen, in: Religionsmonitor, 33–43, hier 42.

¹⁹ Karl Gabriel: Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, in: Religionsmonitor, 76–84, hier 83 f; Matthias Petzold: Intellektuelle Offenheit und religiöse Homogenität? Aufschlüsse über die Situation im Osten Deutschlands, in: Religionsmonitor, 85–94, hier 94.

²⁰ Monika Wohlrab-Sahr: Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland, in: Religionsmonitor, 95–103, hier 98.

²¹ Dazu zählen folgende: „Gesetz, das ewig gilt / Energie, die einen durchströmt / Person, zu der man sprechen kann / höhere Macht / höchster Wert / Natur“; vgl. Religionsmonitor, 277.

²² Grafik 2a, Religionsmonitor, 277.

Nun sind diese Befunde, nimmt man sie ernst, zunächst nichts anderes als ein Spiegel für einen – in gewiss unterschiedlichen Geschwindigkeiten – Fortgang des Verlusts von Plausibilität institutioneller Religiosität, kirchlicher Rückbindung und biblisch-christlicher Rede von Gott in ihrer traditionellen Gestalt, wie etwa im Ausdruck der ökumenischen Bekenntnisse. Eine der Forderungen, die Wolfgang Huber aus diesen Resultaten abgeleitet hat, ist, „dass die Kirchen gut beraten sind, die Qualität ihres Angebotes zu bewahren und zu fördern“.²⁴ Walter Kasper resümiert im Blick auf den deutschsprachigen Raum, es werde eine „kirchliche Zukunftsaufgabe sein, die Suchenden und die Beheimateten zusammenzuführen und gegenüber auch vorhandenem religiösen Indifferentismus herausfordernd und einladend zu wirken“.²⁵

Grundsätzlich zu fragen bliebe freilich nach den Differenzen zwischen und innerhalb von theologischen und religionssoziologischen Definitionen von Religion bzw. religiösem Verhalten.²⁶ Vertreter einer biblisch-kirchlichen Botschaft sehen sich damit vor neue Herausforderungen missionarischer Art gestellt, wenn sie potentielle Adressaten in den Blick nehmen, die – nach einem Karl Rahner zugeschriebenen Wort – „vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben“.²⁷ Christinnen, Christen und Kirchen stehen damit vor der – wie auch immer zu beantwortenden – Frage nach der Weise der Plausibilisierung ihres Auftrags und Anliegens. Sicher ist, dass die Antworten höchst unterschiedlich ausfallen.

1.3 Philosophische Aspekte

Von philosophischer Seite wird im europäischen Kontext – gewiss nicht zwangsläufig flächendeckend – einer „Dekonstruktion des Christentums“ das Wort geredet.²⁸ Der Ausgangspunkt dieses Programms ist das Faktum, „dass unsere gesamte Tradition christlich ist, dass unsere Herkunft christlich ist“.²⁹ Dekonstruktion meint bei Nancy keineswegs Destruktion, vielmehr „abbauen, demontieren, auseinandernehmen, die Zusammenfügung lockern, ihr Spielraum geben, um zwischen den Teilen dieser Zusammenfügung eine Möglichkeit spielen zu lassen, von der sie herkommt, die sie als Zusammenfügung jedoch zudeckt“.³⁰

²³ Tabelle 2, Religionsmonitor, 172.

²⁴ *Wolfgang Huber*: Glaube ist auch dort wichtig, wo Religion nicht selbstverständlich ist. Ein Kommentar aus evangelischer Perspektive, in: Religionsmonitor, 70–75, hier 72.

²⁴ *Walter Kardinal Kasper*: Ein persönlicher Blick auf die katholische Kirche in der Welt, in: Religionsmonitor 135–142, hier 137.

²⁶ Ebd., hier 140.

²⁷ *Paul M. Zulehner/Miklós Tomka/Inna Naletova*: Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Entwicklungen seit der Wende, Ostfildern 2008.

²⁸ *Jean Luc Nancy*: Dekonstruktion des Christentums, in: *Ders.: Dekonstruktion des Christentums*, Zürich-Berlin 2008 dt. (frz. Paris 2005), 237–264.

²⁹ Ebd., 237.

³⁰ Ebd., 251.

Nancys Grundthese ist, dass das Christentum „selbst und durch sich selbst im Zustand der ... Selbstüberholung“³¹ sei. Dabei macht Nancy drei Prämissen: „1. Das Christentum ist vom Okzident nicht zu trennen.“³² „2. Die Entchristianisierung des Okzidents ist kein leeres Wort“, und doch gilt zu fragen „inwiefern auch wir noch christlich sind“.³³ „3. Der Okzident selbst ... vollendet sich“, indem er „eine ganz besondere Ader des Sinns offenlegt, und zwar die ... des Sinn als des vollständigen oder abgeschlossenen Sinns, der zur Grenze des Sinns oder der Möglichkeit von Sinn strebt“.³⁴ Nancy führt gerade letzte Überlegung zu dem Ziel, dass am Ende „der Horizont als Frage“ stehe, – „der Horizont als Eigenname der Endlichkeit, die sich ihrem eigenen Unendlichen zuwendet“.³⁵ Darauf folgt für ihn folgerichtig: „Es ist das *Offene* als solches, das *Offene* der Verkündigung, des Projektes, der Geschichte und des Glaubens, das sich durch den lebendigen Gott im Herzen des Christentums offenbart.“³⁶

Freilich ist diese Rede von Gott in dieser Verwendung als Chiffre chiffriert bzw. dechiffriert. Gleichwohl lässt sie, sozusagen im Modus der historischen Erinnerung und philosophischen Vergegenwärtigung, etwas aufscheinen von dem, was die Rede vom „verborgenen Gott“ aus der lutherischen Tradition aussagen könnte. Indes mag nicht ausgeschlossen sein, dass gerade diese Formel einer Zeit und Welt etwas zu sagen hat, in der viele „Gott“ vergessen haben, ohne sich ihrer Gottvergessenheit inne zu sein, oder das gesamte Konzept „Gott“ hinter sich gelassen haben, ohne eine Gottverlassenheit noch zu konstatieren, und selbst innerhalb der Kirchen fraglich ist, ob und in welcher Gestalt ein biblisch begründetes, dogmatisch vergewissertes Reden von Gott Plausibilität besitzt.³⁷

Denn tatsächlich ist etwa die Selbsteinschätzung der Europäischen Union, politisch wie mental, eher säkular ausgerichtet, auch wenn das historische Erbe der Christentumsgeschichte und ihres Amalgams von judäo-gräko-romanischen Traditionen nicht geleugnet wird. Diese Sicht wird eher belegt denn widerlegt durch die Tatsache, dass es den großen Kirchen in Europa, trotz massiver Unterstützung aus den meisten christlich-demokratischen Parteien des Alten Kontinents, nicht gelungen ist, den Gottesbezug, wie ihn das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in seiner Präambel zum Ausdruck bringt, in den Entwurf einer Europäischen Verfassung einzubringen; im „Vertrag von Lissabon“ hat der Gottesbezug erst recht keinen Ort.

³¹ Ebd., 240 f.

³² Ebd., 241.

³³ Ebd., 242.

³⁴ Ebd., 242.

³⁵ Ebd., 263.

³⁶ Ebd., 263.

³⁷ Vgl. Olaf Müller/Detlef Pollack: Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa, in: Religionsmonitor, 167–178; demnach könnte es sich bei den „konventionellen“ Formen der Religiosität um eine Spielart handeln, „die sich im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung tendenziell auf dem Rückzug befindet“; ebd., 175.

2.1 (Un-)Gleichzeitigkeiten

Das religionssoziologische Streiflicht und das (religions-)philosophische Schlaglicht könnten – zumindest experimentell – theologisch mit dem Stichwort und Spotlight „Säkularisierung“ verbunden werden,³⁸ zumal wenn man einen Definitionsversuch Oswald Bayers aufgreift: „Säkularisierung ist die Auflösung der Eigenständigkeit der Religion und die Verwaltung ihres Nachlasses allein in den Formen des Tuns und des Wissens bzw. die Übernahme ihrer Funktionen durch diese Formen“.³⁹ Diese Definition rechnet explizit mit Nachwirkungen der „vermeintlich“ überwundenen Religion, ob sie diesen Prozess als Verlust oder gerade Verwirklichung des eigentlich Christlichen fasst.⁴⁰

Nun ist offenkundig, dass gerade an dieser Einschätzung, nämlich, ob eine Fortschreibung biblisch-christlicher Auffassungen als Anpassung an außerchristliche Bezugssysteme und Maßstäbe aufgefasst wird, der mit biblisch-konfessionellen Gründen zu begegnen, wenn nicht gar zu widerstehen sei, oder ob eben diese Fortschreibung in Aufnahme aus der Christentumsgeschichte hervorgegangener bzw. mit ihren Ansätzen kompatibler Grundannahmen und Werte nicht nur folgerichtig, sondern auch notwendig zur Sicherung der Plausibilität christlicher Grundüberzeugungen sei, sich die Geister scheiden. Dass darum eine Bestimmung des Verhältnisses der Theologie „zum allgemeinen Denken und Wollen“ erforderlich ist, scheint mir unabweisbares Implikat der Frage nach christlichen, oder auch konfessionellen Identitäten und Mentalitäten zu sein.⁴¹

Dabei ist immer in Rechnung zu stellen, dass es eine unterschiedlich schnelle Verbreitung bestimmter mentalitätsbestimmender Komponenten geben kann; dies kann im Modell der „Phasenverschiebung“⁴² gedeutet werden oder als „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“. Damit ist zugleich gesagt, dass neuere „Mentalitätsentwicklungen“ ältere Gegebenheiten höchst selten auf einmal verdrängen, eher sukzessive, wenn überhaupt je vollständig.⁴³ Zudem ist mit der Ausprägung von gruppenspezifischen Mentalitäten zu rechnen.⁴⁴ Gerade diese Beobachtungen lassen es lohnend erscheinen, die strittige Reklamation christlicher bzw. kirchlicher Identität in den Blick zu nehmen, zumal

³⁸ Vgl. hierzu *Charles Taylor*: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

³⁹ *Oswald Bayer*: Theologie (HST 1), Gütersloh 1994, 455.

⁴⁰ *Bayer*, Theologie, 455, vgl. 509.

⁴¹ *Bayer*, Theologie, 509 f; vgl. *Eberhard Tiefensee*: Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung, in: *Gert Pickel/Kornelia Sammet* (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 79–101.

⁴² *Peter Dinzelsbacher*: Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte. In: *Peter Dinzelsbacher* (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, XXXV.

⁴³ Vgl. *Dinzelsbacher*, Zu Theorie und Praxis, XXXVI.

⁴⁴ *Dinzelsbacher*, Zu Theorie und Praxis, XXXVI.

wenn diese Auseinandersetzung(en) innerhalb einer Konfessionsverwandtschaft mit gleichem oder vergleichbarem historisch-kontextuellen Herkommen geführt wurde(n), so dass es über Zerreißproben hinaus zum Riss kam, erst recht, wenn solche Auseinandersetzung sich in unseren Tagen auf anderen als den historischen, wenn nicht klassischen Themenfeldern vollzieht.

2.2 Zur Auseinandersetzung mit Philip Jenkins

Es sieht, zumindest in Europa, derzeit nicht danach aus, als ob eine größere Erweckungsbewegung unmittelbar bevorstünde, auch wenn ein gewisses Wachstum täuferischer und pentekostaler Gemeinden, Gemeinschaften und Kirchen zu beobachten sein mag. Hingegen behauptet Philip Jenkins⁴⁵ unermüdlich, dass die Weltchristenheit an einem „historischen Wendepunkt“ stehe, weil das Christentum der südlichen Welt in stetem Wachstum begriffen sei und die unterschiedlichen, zumeist freilich schwächelnden Spielarten westlich-nördlicher Gestaltung christlichen Glaubens bald zahlenmäßig und im Blick auf den von ihnen ausgeübten Einfluss weit hinter sich lassen werde. In seiner Wertung handelt es sich dabei um einen epochalen Wandel, nur mit der Reformation des 16. Jahrhunderts zu vergleichen; aber diesmal werde die gesamte christliche Welt davon ergriffen werden: Während die Gestaltungen des Christentums im Norden der Welt immer mehr, wenn überhaupt, einer individuellen Gläubigkeit zuneigen werden, so Jenkins schon im Jahr 2002, seien Christen der Südhälfte eher an traditionellen Formen der Vergemeinschaftung und Autorität ausgerichtet.⁴⁶ Nicht zuletzt im Blick auf ethisch-moralische Fragen seien vor allem die Kirchen Afrikas und Lateinamerikas keineswegs mit den „nördlichen Liberalen“ auf gleicher Wellenlänge, etwa in den Fragen von Gleichberechtigung, Homosexualität und Abtreibung. Jenkins markiert an dieser Stelle eine Sollbruchlinie zwischen Christentümern nördlicher Kultur und dem „kommenden Christentum“ („the Next Christendom“) des Südens. Tatsächlich scheinen die deutlichen Spannungen, wie sie in den letzten Jahren in der Anglikanischen Gemeinschaft und im Lutherischen Weltbund erkennbar wurden, für Jenkins' These zu sprechen, dass das von ihm so genannte „erste Christentum – die politisch-religiöse Ordnung, die Europa vom sechsten bis zum sechzehnten Jahrhundert beherrschte“, zusammengebrochen sei und ihre Ablösung durch vorwiegend nationalstaatliche bzw. nationalkirchliche Organisationsformen, auch der Christenheit, in Zeiten der Globalisierung an Relevanz verliere.⁴⁷

⁴⁵ *Philip Jenkins: The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*, Oxford 2006; *ders.: The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2007; *ders.: God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, Oxford 2007.

⁴⁶ *Philip Jenkins: The Next Christianity*, in: *The Atlantic Monthly*, October 2002.

⁴⁷ „... the first Christendom – the politico-religious order that dominated Europe from the sixth century through the sixteenth – collapsed“; ebd.

Hinzu kommt, so Jenkins, der statistisch errechenbare Wandel in der Verteilung der Weltbevölkerung, in dessen Verlauf im Jahr 2025 etwa 50 Prozent der Christen in Afrika und Lateinamerika, dazu etwa 17 Prozent in Asien leben werden; diese Verschiebung gelte nicht zuletzt für die römisch-katholische Welt. Mit dem zunehmenden Einfluss leitender Geistlicher der Südhälfte in gesellschaftlich-politischen Fragen sei zu erwägen, ob nicht das Christentum – Jenkins meint eben dieses „traditionelle oder, gemessen an den Standards wirtschaftlich fortschrittlicher Gesellschaften, sogar reaktionäre Christentum“ pentekostaler, radikal protestantischer oder auch konservativ römisch-katholischer Prägung – in Zukunft eine führende politische Ideologie für einen Großteil der Welt darstellen werde.⁴⁸ Besonders problematisch scheint die unverhohlene Sympathie, die Jenkins für eine zumindest virtuelle Koalition zwischen („konservativen“) Christen und Muslimen, die angeblich „moralische Maßstäbe lehren, die mit säkularen Werten kollidieren“ bzw. „in vieler Hinsicht religiöse und moralische Überzeugungen [...] gemeinsam haben“.⁴⁹

Selbst von einer konkordienlutherischen, also konservativ-konfessionellen Warte aus, ist die Begrifflichkeit von „Christentum“, wie Jenkins sie verwendet, als höchst problematisch anzusehen, zumal in der von ihm avisierten politischen Dominanz. Mit der Erinnerung an die Erfahrungen mit dem weltanschaulichen Totalitarismus in der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts im Hintergrund, sollten Christen, nicht zuletzt Lutheraner, äußerst vorsichtig sein im Betreiben einer „politischen Theologie“ – von „links“ oder auch von „rechts“ –, die darauf abzielt, das Weltethos zu bestimmen. Im Gedächtnis nicht zuletzt der deutschen Kirchen sollte aufbewahrt sein und daher kommuniziert werden, dass es nicht zuletzt auch ein „christlicher Konservativismus“ war, der den Aufstieg der Nationalsozialisten beförderte, so dass sie am Ende selbst weithin wehrlos wurden gegenüber den Angriffen des Regimes auf Christentum und Kirchen, weil sie übersehen hatten, dass die Rede vom „positiven Christentum“ nur die Verkleidung war für eine in Wahrheit antibiblische, antichristliche, antikirchliche und menschenfeindliche Ideologie.⁵⁰

Allerdings akzentuiert selbst der Anspruch der Charta Oecumenica von 2001,⁵¹ eine gemeinsame christliche Verantwortung für Europa formulieren zu wollen, eher soziale und ethische Werte, die sich allerdings spezifisch westli-

⁴⁸ „... we might reasonably ask whether Christianity will also provide a guiding political ideology for much of the world“, ebd.

⁴⁹ „Christians, like Muslims, teach moral standards that conflict with secular values.“ Jenkins, *God's Continent*, 273; ... „conservative Christians [...] at many points share religious and moral beliefs with Muslims“, ebd., 274.

⁵⁰ Klaus Scholder: *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen, 1918–1934, Frankfurt a. M./Berlin 1986, spricht zu Recht von einer „politischen Theologie“, von ihm identifiziert als „ein neuer, moderner Typus von Theologie“, ebd., 130.

⁵¹ Vgl. *Charta Oecumenica*. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, in: ÖR 50 (2001), 506–514; dazu Arbeitshilfe *Charta Oecumenica*. Anregungen zur Arbeit mit der Charta Oecumenica, Frankfurt a. M. 2001.

chen, weithin durchaus christlichen Grundlagen verdanken; dazu zählen als Erbe des christlichen Monotheismus auch die Grundsätze der Religions- und Gewissensfreiheit. Hier ist allerdings, verglichen mit der globalen Wirklichkeit, ein genuin nord-westlicher Ansatzpunkt gegeben, im weltweiten innerchristlichen Gespräch und darüber hinaus, Impulse für eine authentische Fassung von Christlichkeit zu geben, auch wenn nicht einfach zu bestimmen wäre, was, etwa im Sinn von Jenkins, das „europäische Christentum“ wäre; hier scheint mehr kirchlich-konfessionell-denominationelles Differenzierungsvermögen vonnöten.⁵² Es wäre, nicht zuletzt im Blick auf neu sich ergebende Sollbruchlinien quer durch die überkommenen Konfessionen und Denominationen der Weltchristenheit, zu fragen, was der Rekurs der Charta Oecumenica auf die Heilige Schrift und das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) in diesem Horizont bedeutet und wie weit es die Gemeinsamkeit der Unterzeichnerkirchen trägt.

2.3 Spannungsfelder: z. B. Lutherischer Weltbund und Internationaler Lutherischer Rat

Dass Lutherischer Weltbund und Internationaler Lutherischer Rat trotz einiger Teilschnittmengen ihrer Mitglieder als zwei Organisationen nebeneinander stehen, ist auf tiefgreifende Differenzen innerhalb des Weltluthertums zurückzuführen. Diese Differenzen betreffen z. B. die Schriftlehre, die Frage des politischen Engagements, nicht zuletzt aber auch das Problem der Kirchengemeinschaft im Sinn von Kanzel und Abendmahlsgemeinschaft.⁵³ Konkordienlutherische Kirchen lesen mit sehr kritischen Augen die Bestimmungen in der Verfassung des Lutherischen Weltbundes (LWB), in der diese als „eine Gemeinschaft von Kirchen“ bestimmt wird, „die ... in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden“ sind (Verfassung des LWB, angenommen von der Achten Vollversammlung, Curitiba, Brasilien, 1990, 3 Wesen und Aufgaben). Sie meinen zu sehen, dass in dieser Bestimmung der höchste Grad kirchlicher Gemeinschaft verbindlich gemacht wird trotz nach wie vor gravierender Unterschiede in Lehre und Praxis der Mitgliedskirchen – Unterschiede, die aus ihrer Sicht durchaus kirchentrennenden Charakter haben. Aus diesem Grund sind im Jahr 2011 auch die Verhandlungen zwischen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands über die grundsätzliche Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft gescheitert.

⁵² Jenkins, *God's Continent*, 53.

⁵³ Vgl. die Referate des Oberurseler Symposiums von 2006 bei Werner Klän (Hg.): *Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg lutherischer Kirchen in Europa nach der Millenniumswende* (Oberurseler Hefte, Ergänzungsband 4), Göttingen 2007; ders. und Gilberot da Silva (Hg.): *Die Leuenberger Konkordie im innerlutherischen Streit. Internationale Perspektiven aus drei Konfessionen*, Göttingen 2012 (im Erscheinen begriffen).

Ein grundlegender Dissens betraf die Annahme der „Leuenberger Konkordie“ durch die Mitgliedskirchen der VELKD bzw. die Ablehnung der „Leuenberger Konkordie“ durch die SELK dar. Während die VELKD und ihre Mitgliedskirchen mit der „Leuenberger Konkordie“ die Grundlage einer Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen für gegeben halten, sieht die SELK in der Annahme der „Leuenberger Konkordie“ eine Beeinträchtigung des Bekenntnisstandes lutherischer Kirchen. Andere Differenzen bezogen sich auf den Modus der jeweiligen Bindung an die lutherischen Bekenntnisse. Eine weitere Differenz ergab sich bezüglich der Bewertung des Verhältnisses von „Grund“ und „lehrmäßiger Explikation“ des Glaubens.

Es ist leicht zu erkennen, dass in diesen Fällen die Grundfragen und Grundlagen der Vergewisserung kirchlicher Identität jeweils unterschiedlich bestimmt werden, so dass trotz gemeinsamer geschichtlicher Hintergründe und rechtlich abgesicherter Bekenntnisgrundlage ein Mehr an Gemeinschaft nicht möglich scheint. So bleibt auch im Blick auf die gewandelten kirchlichen Verhältnisse und Beziehungen seit dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts aus Sicht der konkordienlutherischen Kirchen des ILC festzuhalten, dass Kirchengemeinschaft den Konsens im Glauben, Lehren und Bekennen (*magnus consensus*) zur Voraussetzung hat. Diese Überzeugung schließt die Wahrnehmung ein, dass die Fragen kirchlicher Gemeinschaft in konfessioneller Verbindlichkeit angesichts der Herausforderungen, die der europäische Einigungsprozess und die Entwicklungen, die mit dem Stichwort „Globalisierung“ verknüpft sind, an die Kirchen stellt, auch aus Sicht der konkordienlutherisch geprägten Kirchen neu bedacht werden müssen. Dabei ist es ein genuin orthodoxer, katholischer und evangelischer, mithin wahrhaft ökumenischer Gedanke, dass Gemeinschaft im Gottesdienst, zumal am Altar, als Ausdruck völliger kirchlicher Gemeinschaft den Konsens im Glauben, Lehren und Bekennen unabdingbar zur Voraussetzung hat.

Wohl sind sich die Kirchen der anti-unionistischen und anti-liberalen konkordienlutherischen Prägung sehr wohl darüber im Klaren, dass die historische Situation ihrer Entstehung (v.a. im 19. Jahrhundert) nicht einfach in veränderte geschichtliche oder kirchenpolitische Verhältnisse hinein zu verlängern oder zu übertragen ist. Gleichwohl sind sie überzeugt, dass sie wesentliche Einsichten gewonnen und bewahrt haben, die der theologischen Erkenntnis, dem Bekenntnis und der kirchlichen Praxis der (lutherischen) Reformation entsprechen. Aus diesem Grund enthält etwa die Verfassung des Internationalen Lutherischen Rates keine Bestimmung über obligatorische Kirchengemeinschaft unter seinen Mitgliedskirchen, so sehr ein höherer Grad an kirchlicher Verbindlichkeit unter Kirchen, die bewusst das konkordienlutherische Erbe auf Weltebene pflegen wollen, wünschenswert ist.

Ein wenig anders, sozusagen vorgreiflich, liegen die Entscheidungen der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode (Lutheran Church – Missouri Synod, LCMS) bezüglich der lutherischen Kirchen im Baltikum und in Russland; sie sind geleitet von dem Bemühen, deren konfessionell-konservative Position zu würdigen, unbeschadet ihrer Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund. Im Un-

terschied zu früheren Strategien der Errichtung von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft im Sinn voller Kirchengemeinschaft werden in den Beschlüssen der LCMS von 2001 zusätzlich zur Lehrübereinstimmung in der Sicht von Schrift und Bekenntnis die Übereinstimmung in der ablehnenden Einschätzung der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, der Homosexualität und der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre als Momente in der Begründung der Herstellung von Kirchengemeinschaft angeführt.⁵⁴

Im Fall der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland wird dabei zwar die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund erwähnt, dagegen aber die Positionierung der Kirche gegen die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, gegen die Billigung homosexueller Lebensformen und gegen die Ordination von Personen in gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften bzw. Lebensverhältnissen aufgewogen; herausgestellt wird die Nicht-Unterzeichnung der Erklärung von Porvoo, in der ein Großteil der lutherischen Kirchen des Ostseeraums Kirchengemeinschaft mit anglikanischen Kirchen errichtete; die Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie hingegen wird verschwiegen. So kann die Evangelisch-Lutherische Kirche in Lettland als „an important confessor of the historic Christian faith“ bezeichnet und die „unity of confession“ zwischen beiden Kirchen behauptet werden.⁵⁵

Die Gründung der „Missionsprovinz in Schweden und Finnland“ im Jahr 2003 erfolgte in Ablehnung und Abwehr von Beschlüssen der Kirche von Schweden, nach denen die Ordination von solchen Pfarrern, die sich weigerten, mit ordinierten Frauen zusammenzuarbeiten, unterbunden werden soll. In ihrem Selbstverständnis wird diese Entscheidung von den Vertretern der Missionsprovinz auf drei Faktoren zurückgeführt, nämlich auf „die Zunahme des theologischen Liberalismus in der Kirche“, auf die „Politisierung der Kirche“ und auf „feministische Ideologie“.⁵⁶ Dass bei der Weihe von Pfarrer Dr. Martti Väisänen zum Weihbischof für die Episkopé der rasch wachsenden Arbeit der Missionsprovinz in Finnland der Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kenia und Vertreter der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode wie der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche anwesend waren, spricht für mentale Affinitäten in der Selbstverständigung und Selbstvergewisserung dieser konkordienlutherischen Kirchen.

So ist nicht zu übersehen, dass sich zwischen Kirchen und Denominationen mit gleichen oder sehr ähnlichen historischen Hintergründen, teilweise sogar derselben Bekenntnisgrundlage, zu älteren, neue Bruchlinien auftun. Wa-

⁵⁴ To Declare Altar and Pulpit Fellowship with Evangelical Lutheran Church of Lithuania. Resolution 3-04, Convention Proceedings, 61st Regular Convention, The Lutheran Church – Missouri Synod, St. Louis, MO, July 12–20, 2001, 135.

⁵⁵ To Declare Altar and Pulpit Fellowship with Evangelical Lutheran Church of Lithuania. Resolution 3-05, Convention Proceedings, 61st Regular Convention, The Lutheran Church – Missouri Synod, St. Louis, MO, July 12–20, 2001, 136 f.

⁵⁶ Die Missionsprovinz in Schweden und Finnland: Ihr (sic) Fundament und ihr Hintergrund, siehe auch: www.missionsprovinsen.se/images/stories/Broschre_-_Die_Missionsprovinz_Mrz_2010.pdf.

ren es im 19. Jahrhundert und bis weit in das 20. Jahrhundert überwiegend Fragen nach Grenzen und Möglichkeiten der Kirchen- und Abendmahls-gemeinschaft, dann auch der Schriftlehren und biblischen Hermeneutik, so haben sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts gewisse Verschiebungen hin zu den Folgerungen aus differenten Schriftauffassungen ergeben, wie der Lehre vom geistlichen Amt, und das nicht nur bezogen auf die Gender-Thematik, oder die Problematik der Sexualethik. Dabei ist nicht zu übersehen, dass auch die Mitgliedskirchen des Internationalen Lutherischen Rates – einige von ihnen zugleich des Lutherischen Weltbundes – in höchst unterschiedlichen Kontexten bestehen und dementsprechend unterschiedlichen Herausforderungen begegnen, gesellschaftlich, religiös, auch ökumenisch. Gleichwohl teilen all diese Kirchen die Verpflichtung auf die Heilige Schrift als das irrtumslose Wort Gottes und das Konkordienbuch als eine sachgerechte Auslegung der Schrift. Und es ist der kommunikative Rekurs auf diese Primär- und Sekundärautoritäten für das, was in der Kirche gilt, oder gelten soll, der ihre gemeinsame konkordien-lutherische Identität begründet. Von einer Grundhaltung aus gesehen, die sich als Bleiben beim „überkommenen Glauben der Christenheit“ („historic faith“) versteht, erscheinen demgegenüber ganz folgerichtig manche theologische und kirchenpolitische Entscheidungen des Lutherischen Weltbundes als Minderung, Preisgabe oder gar Verlust konfessioneller Identität.

Trotz, oder gerade wegen dieser Spannungsverhältnisse ist zu begrüßen, dass – nicht zu einem geringen Teil auf Drängen der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche – die Exekutiv-Organen des Lutherischen Weltbundes und des Internationalen Lutherischen Rates nach langen Jahren der Funkstille seit einiger Zeit (ab Juli 2002) in regelmäßige Konsultationen eingetreten sind. Es ist zu erwarten, dass auf diesem Wege zunächst ein besseres Verständnis für die unterschiedlichen Positionen in beiden Gemeinschaften wachsen kann. Dies gilt besonders, wenn derzeit noch festgestellt werden muss, dass in Lehrgesprächen über kontroverstheologische Fragen unterschiedliche Sichtweisen in der theologischen Lehre vertreten werden.

3. Suchbewegung

Auch wenn dies wohl eine der schwierigsten Aufgaben in der gegenseitigen Verhältnisbestimmung darstellen dürfte, verdient festgehalten zu werden, dass die Zerrissenheit der Christenheit und die Trennung zwischen – nicht nur lutherischen – Kirchen, zumal am Tisch des Herrn, eine schmerzliche Wirklichkeit ist. Dieser Sachverhalt bleibt für alle Kirchen, Konfessionen und Denominationen, sowohl in ihren bi- und multilateralen Beziehungen als auch und besonders in ihren Binnenverhältnissen, eine allen gestellte Herausforderung und Aufgabe.

Die „Charta Oecumenica“ hat für den europäischen kirchlichen Kontext, zugleich aber, wie ich meine, bezogen auf den Horizont weltweiter Ökumene, diesen Sachverhalt bestätigt, wenn sie formuliert: „Noch verhindern wesentli-

che Unterschiede im Glauben die sichtbare Einheit. Es gibt verschiedene Auffassungen, vor allem von der Kirche und ihrer Einheit, von den Sakramenten und den Ämtern.“ Zu Recht fährt dieses ökumenisch ehrliche Dokument fort: „Damit dürfen wir uns nicht abfinden.“, und leitet daraus die Selbstverpflichtung der Kirchen ab, „uns beharrlich um ein gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen“.⁵⁷ Erst recht aber scheint es erforderlich, durch gemeinsame Besinnung auf die Heilige Schrift und die ihr entsprechende Tradition der Christenheit, die Bruchlinien, die sich quer zu den gewachsenen konfessionellen und denominationellen Gemeinschaften und mitten durch sie hindurch abzeichnen, zu identifizieren, die Gründe für ihr Entstehen selbstkritisch aufzusuchen, um, soweit möglich, eine Heilung der vorhandenen Zerrissenheiten zu befördern und das Entstehen neuer Risse in der Christenheit zu verhindern.

Es ist meines Ermessens eine unabweisbare Wahrheit, dass die Frage nach der Kirche, ihrem Wesen, ihrer Einheit, ihrem Auftrag eine Grundfrage christlicher Existenz darstellt. Dies ist nicht erst mit dem Aufkommen der ökumenischen Bewegung im 19. Jahrhundert der Fall, sondern gilt seit Anbeginn der Christenheit. Dass sich die Frage im 21. Jahrhundert im Blick auf die Glaubwürdigkeit christlichen Zeugnisses mit vermehrter Dringlichkeit stellt, ist nicht zu übersehen.

⁵⁷ *Charta Oecumenica* (s. Anm. 51), 508.