

Nationale Kirche, Volkskirche oder Öffentlichkeitskirche?

Gedanken zur Zusammengehörigkeit
von Kirche und sprachlich-kultureller
Identität am Beispiel Siebenbürgens



Stefan Tobler¹

1. Einleitung

Das mir gestellte Thema führt direkt in einen Knäuel miteinander verbundener Probleme hinein. Es gibt nicht nur eine große Menge an Literatur zu diesen Fragen im Allgemeinen, sondern auch eine richtungweisende Studie im Rahmen der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die sich mit der Region befasst, in der ich lebe.² Diese Region – Siebenbürgen – soll darum den Ausgangspunkt und Schwerpunkt der nachfolgenden Ausführungen ausmachen, mit besonderer Berücksichtigung der evangelischen Kirche, ohne den Blick jedoch nur darauf zu beschränken. Dabei soll das Stichwort Volkskirche im Mittelpunkt stehen.

Welche Bedeutung kann der Begriff der Volkskirche haben? In der Durchsicht der Literatur stößt man auf eine Reihe von möglichen Modellen; sie sollen hier kurz angesprochen werden, bevor dann eines im Besonderen näher analysiert wird. Wenn von Volkskirche gesprochen wird, kann folgendes gemeint sein:

- a) Eine territorialkirchliche (landeskirchliche) Organisation, in früheren Jahrhunderten im Allgemeinen unter einem Landesherrn, später dann in Bezug auf das Gebiet eines modernen demokratischen Staates. Ein Merkmal ist die flächendeckende Betreuung durch eine Amtskirche,

¹ Stefan Tobler ist Professor für Systematische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Universität „Lucian Blaga“ in Sibiu/Hermannstadt (Rumänien).

² *Wilhelm Hüffmeier* (Hg.): Kirche – Volk – Staat – Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis, Beratungsergebnis der Regionalgruppe der Leuenberger Kirchengemeinschaft Süd- und Südosteuropa, Leuenberger Texte 7, Frankfurt a. M. 2002.

die sich als „für das ganze Volk“ daseiend versteht. Die Mitgliedschaft aufgrund von Geburt ist der Normalfall, was aber noch keine aktive Teilhabe zu bedeuten braucht. Es ist eine „Kirche für alle, aber nicht die Kirche aller“³. In diesem Modell von Volkskirche kann auch die Chance einer volksmissionarischen Ausrichtung im Sinne von Wichern mitgemeint sein.⁴

- b) Die Gegenüberstellung von Volkskirche und Staatskirche, wie sie bei Schleiermacher (in dessen Sittenlehre) und anderen Ansätzen des 19. Jahrhunderts ausgemacht werden kann:⁵ das Volk in seiner Frömmigkeit ist nicht vom (Obrigkeits-) Staat abhängig; die christliche Gemeinde ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass alle fundamental gleich sind.⁶
- c) Die Kirche als Raum für pluralisierte Frömmigkeitsformen und individuelle Entfaltung.⁷ Dieses liberale theologische Verständnis konnte z. B. in der Schweiz und in den Niederlanden im 19. Jahrhundert dazu führen, dass jede Bindung an ein Bekenntnis aufgegeben wurde, in Angleichung an die politischen Freiheiten,⁸ mit der Gefahr der Tendenz zum Verlust des spezifisch christlichen Glaubenskerns. Dieses Modell ruft geradezu nach dem Gegenmodell einer Bekenntniskirche oder aber zur Bildung von bekennenden Gemeinschaften innerhalb der breiteren Volkskirche.

³ *Paul Philippi*: Kann sich eine Volkskirche wandeln?; in: *ders.*: Kirche und Politik. Siebenbürgische Anamnesen und Diagnosen aus fünf Jahrzehnten, Teil I zwischen 1956 und 1991, Sibiu/Hermannstadt 2006, 190–214, Zitat 192.

⁴ *Wolfgang Huber*: Volkskirche I – systematisch-theologisch, TRE 35, 250.

⁵ Darauf weisen hin: *Eberhard Winkler*: Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik, Neukirchen-Vluyn 1998, 17; und *Huber*, TRE 35, 249.

⁶ Schleiermacher betont den Gleichheitsgedanken in seiner Sittenlehre, dort allerdings in erster Linie in Abgrenzung vom Katholizismus: „Wie aber die brüderliche Liebe die Basis ist der religiösen Gemeinschaft, der Kirche: so sind auch alle Glieder dieser Gemeinschaft als solche wesentlich untereinander gleich, und zwar aus einem zwiefachen Grunde.“ Der eine Grund ist, dass der Heilige Geist ohne Modifikationen in jedem Menschen gleichermaßen tätig ist, der andere kommt „durch das absolute Erhabenheit Christi über alle und dadurch, dass ihr Verhältnis zu Christo überall das dominierende ist“. (*Friedrich Schleiermacher*: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin ²1884, 518).

⁷ *Wolfgang Huber* nennt dafür das Beispiel von Ernst Troeltsch (*Huber*, TRE 35, 251).

⁸ Vgl. dazu eine aufschlussreiche Analyse aus dem Jahr 1943 (*Albert Schädelin*: Bekenntnis und Volkskirche. Kirchliche Zeitfragen Heft 6, Zürich 1943) und die Beschreibung der Entwicklung in Zürich (*Gotthard Schmid*: Die Aufhebung der Verpflichtung auf das Apostolikum in der zürcherischen Kirche. Festschrift für Ludwig Köhler zu dessen 70. Geburtstag; in: Schweizerische Theologische Umschau 20 (1950), 3/4, 83–92), ebenso wie die entsprechende Diskussion in den Niederlanden (z. B. bei *Oepke Noordmans*: Evangelie en Volkskerk. Een antwoord aan „Kerkherstel“, Baarn 1934).

- d) Die Zusammengehörigkeit von sprachlich-ethnischer und kirchlicher Identität – dieses Modell wird im Weiteren hier noch ausführlicher zur Sprache kommen.
- e) Volkskirche als Gegenüber zur „Diasporakirche“, also dadurch geprägt, dass zumindest auf einem bestimmten Territorium (sei es auch klein: ein Tal, eine Region, einige Dörfer) die große Mehrheit dazu gehört. Eberhard Winklers ekklesiologische Studie von 1998 bewegt sich zwischen diesen beiden Polen auf dem Hintergrund der Erfahrung Ostdeutschlands, wo das Volk bleibt, aber die Kirchlichkeit rapide schwindet.⁹ Die Erfahrung der evangelischen Kirche in Siebenbürgen ist in gewissem Sinn genau der Kontrapunkt dazu: das Volk wandert aus (was für die große Mehrheit der Deutschsprachigen gilt), aber der verbliebene Rest bleibt kirchlich verbunden und ist in volkskirchliche Strukturen und Denkweisen eingebunden.
- f) Volkskirche als Gegenüber zur Kirche der Macht, der Etablierten, des Klerus. Es ist die Kirche der kleinen Leute, der Verfolgten, es sind die „Armen von Lyon“: dies ist die Verwendung des Begriffs in der deutschen Übersetzung eines Buches über die Geschichte der Waldenser.¹⁰ Bezeichnenderweise erscheint diese Verwendung in der italienischen Sprache, da dort „chiesa del popolo“ nicht dieselben Konnotationen wie das deutsche Wort „Volkskirche“ hat.
- g) Eine Kirche, die sich von ihrem Öffentlichkeitscharakter her definiert. Michael Beintker hat sechs Punkte benannt, die diesen Charakter näher bestimmen.¹¹ Dieses Modell hat Berührungspunkte mit Mo-

⁹ Winkler, *Gemeinde*, 25–30.

¹⁰ *Giorgio Tourn*: Geschichte der Waldenser-Kirche. Die einzigartige Geschichte einer Volkskirche von 1170 bis zur Gegenwart, Erlangen 1980 (italienische Ausgabe: 1977).

¹¹ *Michael Beintker*: Kann eine Minderheitskirche Volkskirche sein? Reflexionen zu ost-deutschen Erfahrungen und Perspektiven; in: *Udo Schnelle* (Hg.): *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle*, Berlin-New York 1994, 303–322. Diese Punkte werden von Eberhard Winkler wieder aufgegriffen (*Winkler*, *Gemeinde*, 19). Merkmale einer Volkskirche, die auch in der Minderheitssituation gelten, sind: 1. Die Kirche versteht sich als relevantes Teilsystem der Gesellschaft. Sie ist in der Öffentlichkeit präsent und nutzt sie als Forum ihrer Stellungnahmen zu gesamtgesellschaftlichen Fragen und Problemen ... 2. Die Organisation kirchlicher Arbeit vollzieht sich möglichst ‚flächen-deckend‘. Die Kirche muss für jedermann erreichbar und erkennbar sein ... 3. Die Kirche ist offen und ermöglicht im Rahmen ihrer konfessionellen Gebundenheit Pluralität ... 4. Die Kirche reagiert nachsichtig auf ein distanzierendes Mitgliedschaftsverhalten ... 5. Die Kirche kooperiert in Teilbereichen mit den politischen Institutionen auf der Basis vertraglicher Beziehungen ... 6. Der schulische Religionsunterricht eröffnet die Gelegenheit, Einsichten des christlichen Glaubens unmittelbar im Bildungssystem der Gesellschaft zu vermitteln.

dell a, ist aber mehr auf Eigenständigkeit gegenüber dem Staat bedacht.¹² Kennzeichen dafür ist, dass man eine gute finanzielle Grundlage braucht und dass es sich bei der Kirche um eine Institution handelt, die durch ihre Geschichte in einem bestimmten Land bereits gefestigt ist. Die institutionelle Dimension hat denn auch ein stärkeres Gewicht als die gemeindliche Ebene. Die Gefahr dieses Modells, das sich stark an der Kommunikation mit Staat und Gesellschaft orientiert, ist die Tendenz zur Selbstsäkularisation.¹³

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf das Modell d), der Zusammengehörigkeit von sprachlich-ethnischer und kirchlicher Identität.

2. Siebenbürgen – kurz skizziert

„Eine Korrelation von Ethnikum und Konfession ist in Siebenbürgen weitgehend die Regel.“¹⁴ Diese Aussage von Ulrich Wien, einem Kenner der siebenbürgischen Kirchengeschichte, leuchtet jedem ein, der in diesem geografischen Raum lebt und sich mit der Geschichte beschäftigt. Die Kirche war für eine bestimmte, kulturell und sprachlich abgegrenzte Gruppe da: Die Sachsen sind evangelisch-lutherisch, die Rumänen orthodox (und ab 1700 teils griechisch-katholisch; erst im 20. Jahrhundert haben sich auch freikirchliche Gruppen in größerem Rahmen in der rumänisch-sprachigen Bevölkerung etabliert), während Reformierte, Unitarier und römisch-katholische Christen in Siebenbürgen (anders als im Banat oder in der Moldau) praktisch immer ungarische Nationalität hatten und haben. Es ist die Rede von einer Identität der Grenzen: Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche (Konfession) waren über weite Strecken deckungsgleich.

Dazu ist vorerst einmal eine positive Aussage zu machen. Dass sich die Kirchen in Siebenbürgen über Jahrhunderte im Wesentlichen in diesem Sinn als Volkskirchen verstanden,¹⁵ hat deren relativ friedliches Zusammenleben

¹² Bei *Wilfried Härle* (Kirche VII – dogmatisch, TRE 18, 306 f) entspricht es dessen 4. Typ von Volkskirche.

¹³ Darauf weist *Wolfgang Huber* hin (*Huber*, TRE 35, 253).

¹⁴ *Ulrich A. Wien*: Resonanz und Widerspruch. Von der siebenbürgischen Diaspora-Volkskirche zur Diaspora in Rumänien, Erlangen 2014, 234. Der Autor verweist dafür auf eine Studie von *Harald Roth*.

¹⁵ Auch vor der Prägung dieses Begriffs und unabhängig von dessen spezifisch deutschen Konnotationen.

(oder zumindest Nebeneinanderleben) möglich gemacht. Man hat sich im Allgemeinen nicht eingemischt. Natürlich gab es auch hier Ausnahmen und Versuche der Homogenisierung, aber diese hatten nur geringen Erfolg. Die Versuche einer Rekatholisierung der Siebenbürger Sachsen führten nicht weit. Zeitweise musste die rumänisch-orthodoxe Kirche reformierte Superintendenten zur Aufsicht über sich erdulden, aber das brachte keine nachhaltige Reform unter den Rumänen zustande. Die Union von Teilen der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens mit Rom war zwar geschichtlich und quantitativ bedeutend, aber das führte nicht zu einer Abkehr vom Prinzip der doppelt festgelegten Zugehörigkeit: nun waren eben rumänische kulturelle (und später dann: nationale) Identität und griechisch-katholische Konfession zwei zusammengehörende Faktoren.

3. *Historischer Hintergrund: Verstärkte Bindung von Konfession und Ethnie im 19. und 20. Jahrhundert*

3.1 *Die evangelische Kirche*

Die enge Verbindung von Kirche und Ethnie/Sprache hat sich im 19. Jahrhundert verstärkt, als Folge des aufkommenden Nationalismus. Nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich 1867 mit dem Anschluss Siebenbürgens an Ungarn (der das Ende des selbstständigen Großherzogtums Siebenbürgen bedeutete) und der damit verbundenen Aufhebung der Selbstverwaltung der deutschen Bevölkerungsgruppe (der sogenannten Sächsischen Nationsuniversität, die auf dem sogenannten Königsboden seit dem 15. Jahrhundert bestand) im Jahre 1876 waren die Siebenbürger Sachsen kein eigener, staatstragender Rechtskörper mehr, sondern nur eine politische (kulturelle, sprachliche, ethnische) Minderheit.

Parallel dazu kamen Tendenzen der Magyarisierung.¹⁶ Die Schulen (Volksschulen und Gymnasien) waren traditionell unter kirchlicher Obhut. Wenn eine Schule sich aus finanziellen Gründen nicht mehr halten ließ und

¹⁶ Diese wurde von Budapest aus betrieben, weil „die Ethnie der Ungarn 1867 statistisch nur etwas mehr als vier Zehntel der Staatsbevölkerung zählte“ und damit demographisch keine gefestigte Stellung hatte (*Ulrich A. Wien: Von der ‚Volkskirche‘ zur ‚Volksreligion‘? Beobachtungen zur Entwicklung der Evangelischen Landeskirche A.B. in Rumänien von 1919 bis 1944; in: RES – Review of Ecumenical Studies Sibiu 4 (2/2012), 169–222, Zitat 176. Noch 1910 erreichte deren Anteil „trotz eines den Ungarn günstigen Zählverfahrens“ nur 48,1 Prozent (Ernst Christoph Suttner: Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion, Das östliche Christentum, N. F., Bd. 46, Würzburg 1997, 89).*

unter staatliches Regiment kam, wurde die Unterrichtssprache ungarisch. Nach dem Wegfallen einer einheitlichen politischen Vertretung ging die Aufgabe der Pflege der deutschen Sprache und Bildung somit fast ausschließlich auf die Kirche über. Prägend war dabei die Figur des Superintendenten Georg Daniel Teutsch (1817–1893), eines liberalen, kulturprotestantisch denkenden und handelnden, deutsch-national gesinnten Theologen und Pädagogen.¹⁷ Ulrich Wien beschreibt jene Periode folgendermaßen:

„In der Phase der von Teutsch dominierten Kirchenleitung verfolgte er ein zeittypisch sich ausprägendes Konzept von ‚Volkskirche‘. Konsequenter ergänzte er dieses Konzept mit einem Ausbau zu einer Bildungsgemeinschaft und schuf ein aus seiner Sicht schlüssiges Geschichtsbild. Historisch-landeskundliche Forschung wurde so zur Grundlage einer sich auch politisch neu einordnenden Gruppe, für die sich rasch der Begriff ‚Siebenbürger Sachsen‘ einbürgerte. Dieses kollektive Geschichtsbild prägte das Selbstverständnis über Generationen hinweg.“¹⁸

Dieses Selbstverständnis fasst zum Beispiel Andreas Möckel im Hinblick auf die Jugend seines Vaters Konrad Möckel (1892–1965), des bedeutenden Stadtpfarrers von Kronstadt und zentralen Figur eines kommunistischen Schauprozesses 1958, so zusammen:

„Er wuchs in einer sächsischen Welt auf, in der drei Grundüberzeugungen herrschten: Die Siebenbürger Sachsen waren ein zusammengehöriges Volk; sie waren evangelisch; und die evangelische Kirche mit dem Bischof in Hermannstadt fügte sich in das Volksganze ein.“¹⁹

Die umfassende und bestimmende Kategorie war somit das Volk, im Sinne einer kulturell-sprachlich einheitlichen Gruppe innerhalb eines größeren Staatsverbandes. Die Kirche stand als ein zwar wichtiger, aber doch letztlich untergeordneter Teil in dessen Dienst.

¹⁷ Ulrich Wien charakterisiert die von Teutsch geprägte Kirche so: „Innerhalb der Landeskirche entstand eine sozial, ökonomisch, administrativ und mentalitätsmäßig als Kulturprotestantismus in Reingestalt wahrgenommene Symbiose von Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kirche. Der Heidelberger liberale Universitätstheologe Richard Rothe hatte die generellen kulturtheoretischen Perspektiven hierfür formuliert. Der stark rationalistisch geprägte und von daher lebenspraktisch ausgerichtete, einer idealistischen Ethik verpflichtete Fortschrittsoptimismus des Superintendenten Teutsch und der um ihn gescharten Führungsschicht verband sich mit einem deutschnationalen Grundverständnis: einer Deckungsgleichheit von evangelischer Kirchlichkeit und deutscher Kulturmission. Deutsch und evangelisch, Kirche und ‚Volkstum‘ konnte – und musste in dieser Perspektive – in eins fallen.“ (*Wien, Volkskirche*, 178).

¹⁸ *Wien, Volkskirche*, 177.

¹⁹ *Andreas Möckel: Umkämpfte Volkskirche. Leben und Wirken des evangelisch-sächsischen Pfarrers Konrad Möckel (1892–1965)*, Studia Transylvanica 42, Köln 2011, 5.

Unter anderen Vorzeichen wiederholte bzw. verstärkte sich diese Konstellation in der Zwischenkriegszeit, diesmal in dem nach 1918 neu gebildeten großen rumänischen Staat, in dem 30 Prozent der Bevölkerung zu ethnischen und zugleich religiösen Minderheiten gehörten.²⁰ Kirche, Bildungswesen und deutsche Sprache bildeten eine Einheit. In der evangelischen Kirche verstärkten sich in jener Zeit allerdings die deutsch-nationalen und zunehmend nationalsozialistischen Tendenzen, bis hin zur Übernahme der Macht auch in der Kirchenleitung.

In einer nochmals völlig veränderten Situation schließlich gilt auch für die Zeit unter dem Kommunismus, dass die Kirche in hohem Maße als Hort kultureller Identität erfahren wurde:

„Weil eine – ideologiefreie – gesellschaftliche oder politische Assoziation nicht möglich war, stellte die Kirche aber in aller Regel die Plattform für eine ethnisch geschlossene, von staatlicher Indoktrination – weitgehend – freie Begegnung dar.“²¹

3.2 Die orthodoxe Kirche

Das Ringen der rumänischen Bevölkerung um die Anerkennung und Förderung ihrer kulturellen und sprachlichen Identität geht in Siebenbürgen viel weiter zurück als das der deutschsprachigen Minderheit. Die Rumänen waren über Jahrhunderte benachteiligt, weil sie nicht zu den staatstragenden Nationen gehörten, sondern ohne politische Rechte eben ‚einfach‘ hier wohnten; die orthodoxe Kirche war nur geduldet. Der Anschluss eines Teils der rumänischen orthodoxen Kirche an Rom, die Union von ca. 1700, hatte vor allem auch diesen Hintergrund, nämlich als (zahlenmäßig immer bedeutendere) Volksgruppe Anerkennung und einen gewissen Anteil an der Gestaltung der Gesellschaft zu erhalten. Die sogenannten Unierten (griechisch-katholische Kirche) wurden denn auch zu Vorreitern in der Förderung der rumänischen Sprache (ein Beispiel ist die Bibelübersetzung von Blaj) und der Stärkung des Nationalbewusstseins.

Das 19. Jahrhundert brachte auch hier Bewegung hinein. Vergleichbar mit den Siebenbürger Sachsen kämpften die Rumänen in Siebenbürgen um die Stärkung kultureller Autonomie, um die Pflege der Sprache und damit verbunden um die Schulen.

Für die rumänisch-orthodoxe Bevölkerung Siebenbürgens war er ebenfalls – in Parallele zu Bischof G. D. Teutsch bei den Sachsen – eine herausra-

²⁰ Wien, Resonanz, 12.

²¹ Ebd., 15

gende Figur, um den herum sich die Anstrengungen bündelten, nämlich der Hermannstädter Metropolit Andrei Şaguna²². Er erlangte im Jahr 1864 die Zustimmung Wiens zur (Wieder-) Einrichtung der orthodoxen Metropole in Hermannstadt. Wichtig war für Şaguna die Gründung zahlreicher rumänischer Schulen. Auch hier gilt, dass die Kirche in Zeiten der Bedrängnis zu einem Ort der Bewahrung und Förderung einer Sprache und einer Kultur wurde.²³ Die gleiche Frage jedoch, die oben im Zusammenhang der evangelischen Kirche gestellt wurde, ist auch im Kontext der rumänischen Orthodoxie von Bedeutung: Welche Motivation und welches Ziel ist in dieser Verbindung von Kirche und Sprache/Kultur vorrangig: die nationale Identität oder die kirchlich-geistliche Dimension?

Die klassische Antwort, die man sowohl in Fachbüchern als auch in populären Schriften vielfach findet, lautet: es handele sich um zwei Seiten einer Medaille. Um diese Überzeugung zu stützen, hat sich eine entsprechende Geschichtsdeutung entwickelt. Das rumänische Volk sei zeitgleich „als Volk geboren“ und christlich (orthodox) geworden, und zwar in der Zeit der Römerherrschaft in diesem Gebiet. Beide Teile gehören demnach von Geburt an unlöslich zusammen. Diese Überzeugung gehört sozusagen zum Grundbestand rumänisch-orthodoxer Geschichtsdeutung,²⁴ nicht zuletzt weil sie vom wichtigsten Theologen Rumäniens, Dumitru Stăniloae, dezi-

²² Vgl. dazu die grundlegende Monographie: *Johann Schneider*: Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Şaguna. Reform und Erneuerung der Orthodoxen Kirche; in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848, *Studia Transylvanica* 32, Köln-Weimar-Wien 2005.

²³ Geradezu entgegengesetzt, aber deshalb nicht unproblematisch war die Situation der Orthodoxen Kirche im neu gegründeten Rumänien (nach der ‚kleinen Vereinigung‘ der beiden rumänischen Fürstentümer von 1859). Dort war die Orthodoxie Staatsreligion; die Verfassung von 1866 lautete: „Die östlich-orthodoxe Religion ist die dominante Religion des rumänischen Staates.“ und „Die Kirche ist ein Organismus des Staates, und zwar einer der herausragenden; sie lebt zusammen mit dem Staat und trägt zu dessen Leben bei, während der Staat seinerseits die Stütze der Kirche ist.“ (*Paul Brusanowski*: *Stat și Biserică în Vechea Românie între 1821–1925*, Cluj-Napoca 2010, 98). In diesem Geist hat der rumänische Fürst Al.I. Cuza in einem Gesetz von 1863 alle Klostergüter verstaatlicht (*Brusanowski*, *Stat*, 249).

²⁴ So etwa schreibt Ioan I. Ică jr. in der Publikation zum 230-jährigen Jubiläum der orthodoxen Theologie in Hermannstadt aus dem Jahr 2016: „Das volkstümlich-rumänische Christentum ist – wie überhaupt das rumänische Volk – ein ‚Rätsel und Wunder der Geschichte‘, wie öfters gesagt wurde (*F. Lot*, *Gheorge I. Brătianu*). Als einziges lateinisches orthodoxes Volk Europas sind die Rumänen nicht nur das einzige Volk, das in seinem Namen die Erinnerung an Rom trägt, sondern auch das einzige europäische Volk, von dem man – anders als bei den Nachbarvölkern, die sich auf den Ruinen des Römischen Reiches gefestigt haben – kein offizielles Datum seiner Christianisierung kennt. Die Ethnogenese fiel zusammen mit einer Christianisierung, die das geistliche Siegel beider Roms zugleich trägt, des lateinischen und des byzantinischen, woraus eine volkstümliche christliche, ostkirchliche Rumänität nördlich der Donau entstand.“

diert vertreten wurde.²⁵ Ein so unverfänglicher (weil ökumenisch gesinnter, im Westen mitgeprägter) Theologe wie Ion Bria setzt dies ganz selbstverständlich an den Anfang einer Präsentation der rumänischen orthodoxen Kirche. Diese habe ihre Prägung von drei großen Strömungen erhalten: sie sei erstens apostolisch, patristisch und byzantinisch, drittens lateinisch-europäisch, zweitens ethnisch-national:

„und zwar wegen des Zusammenfallens der Geburt des rumänischen Volkes mit dessen christlicher Taufe. Sobald es in der Geschichte erschienen war [...], tat es dies zugleich als neue ethnische und christliche Entität.“²⁶

Es fehlt nicht an gut begründeter Kritik von seiten einiger Historiker, allen voran Lucian Boia. Dass es vom 4. Jahrhundert an so etwas wie eine „rumänische Nation“ gegeben habe (und dass diese Nation mehr oder weniger auf dem Gebiet des heutigen Rumänien zu lokalisieren sei), sei eine verbreitete Meinung, die zwar historisch in keiner Weise belegt werden könne, aber als „passende historische Mythologie“ diene. In Kurzfassung lautet sie: „Die Rumänen wurden als christliches Volk geboren“ und dieses „hätte sich im Laufe seiner Geschichte stets mit dem orthodoxen Christentum identifiziert“.²⁷ Die prekäre Quellenlage mache ein solches Urteil aber sehr zweifelhaft; es stützt sich auf Mutmaßungen.

Eine entsprechende Diskussion wurde in Rumänien in der Zwischenkriegszeit unter Intellektuellen intensiv geführt. Eine Promotionsarbeit zum Thema der Identifizierung von rumänischer nationaler Identität und Orthodoxie in jener Zeitepoche hat Nicolai Staab vorgelegt.²⁸ Er analysiert unter anderem die Schriften des damals einflussreichen Intellektuellen Nae Ionescu. Für diesen gilt, dass

(*Ioan I. Ică jr.*: *Calea de 230 de ani a școlii teologice de la Sibiu – Însemnări pe marginile unui album*; in: *Nicolae Chifăr* (Hg.): *Vocație și dăinuire – Vocation and Continuity. Învățământul teologic ortodox la Sibiu, 230 de ani de istorie*, in *chipuri și icoane* – Eastern-Orthodox Theological Education in Sibiu, 230 years of History, in *Faces and Icons*: Sibiu 2016, 11–38, Zitat 11).

²⁵ Auf *Stăniloae* bezieht sich auch Ernst Christoph Suttner und schließt sich dessen Urteil weitgehend an: „Es liegt auf der Hand, dass der Annahme des Christentums eine Ursächlichkeit am Entstehen der Romanen Südosteuropas zukommt.“ (*Suttner*, *Kirche und Nationen*, 88).

²⁶ *Ion Bria*: *Evolution et originalité de l’Eglise locale de Roumanie*; in: *Metropolit Damaskinos* (Hg.): *Eglise locale et Eglise universelle*, Chambésy/Genève 1981, 87–106, Zitat 87.

²⁷ *Lucian Boia*: *Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft*, Köln-Weimar-Wien 2003, 16.

²⁸ *Nicolai Staab*: *Rumänische Kultur, Orthodoxie und der Westen. Der Diskurs um die nationale Identität in Rumänien aus der Zwischenkriegszeit*, Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, Band 5, Frankfurt a. M. 2011.

„die Konfession, eine historische Realität, integraler Bestandteil der anderen historischen Realität, der Nation, ist,“
 und dass zum Attribut ‚rumänisch‘
 „essenziell die Orthodoxie hinzutritt. Rumäne sein [...], schlicht und einfach Rumäne, bedeutet, auch orthodox zu sein.“²⁹

Ionescu polemisiert im Besonderen gegen den Katholizismus, der die Partikularität, d. h. die kulturelle Gebundenheit des Glaubens an ein Volk auflösen wolle und damit die Menschen aus ihrer natürlichen und seelischen Gemeinschaft herauslöse, zugunsten einer universalistischen Willensreligion.

Solche Gedanken sind nicht nur geschichtliche Reminiszenzen. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und der Enttäuschung über ausgebliebene Wunder des Kapitalismus orientieren sich viele Rumänen wieder an den Ideen der Zwischenkriegszeit. Die Gegenwart mit ihrer Globalisierung und Säkularisierung wird nicht selten als Bedrohung gesehen, und das führt in Reaktion zu einer Stärkung vermeintlich eindeutiger Identitäten. Wo ein Angriff auf die christlichen (christlich-orthodoxen) Werte wahrgenommen wird, wird dies zugleich als ein Angriff auf die Seele des rumänischen Volkes verstanden.

Es gibt Länder, in denen diese enge Verbindung von nationaler Identität und orthodoxer Kirche noch stärker ausgeprägt ist als in Rumänien. Eine große theologische Herausforderung für die Orthodoxie ist die Situation in der Diaspora, in der jede nationale Kirche ihre eigenen Gemeinden und ihre eigene Hierarchie hat. Ekklesiologisch gesehen ist dies eigentlich eine Unmöglichkeit, da es an einem Ort nur einen (rechtmäßigen) Bischof geben kann. Faktisch aber ist das Problem nur sehr schwer zu überwinden.³⁰ Nur stellt sich die Frage, ob eine Überwindung aus ekklesiologischer Sicht denn wirklich dringend geboten ist. Ist diese Verbindung von Sprache/Kultur und Kirche negativ zu bewerten? Ist Volkskirche in diesem Sinn tatsächlich ein Auslaufmodell, nur ein Relikt als Erbe des 19. Jahrhunderts und somit eine historische Ausnahmesituation, die sich in einer globalisierten Welt sowieso selber überholt?

²⁹ So Nae Ionescu in einem Beitrag in der Zeitschrift *Cuvântul* von 1930, zitiert bei *Staab*, Rumänische Kultur, 211.

³⁰ Das panorthodoxe Konzil vom Juni 2016 auf Kreta hat dazu ein eigenes Dokument erstellt, mit der Aussage, dass die Existenz mehrerer kanonischer Kirchen auf demselben Territorium aus pastoraler Notwendigkeit entstanden ist („iconomia“), aber möglichst bald in ordentliche Strukturen (gemäß „acrvia“) überführt werden sollte.

4. Theologische Begründung bei Paul Philippi

Die Frage stellt sich aber nicht nur aus geschichtlicher oder gesellschaftlicher Perspektive; vielmehr ruft sie auch nach einer theologischen Bewertung. Müsste die Kirche sich dezidiert und programmatisch von der Bindung an Ethnie und Sprache lösen, weil es in ihr eben „nicht Jude noch Grieche“ gebe und sie gerade dazu berufen sei, Katholizität auch in dieser Hinsicht zum Ausdruck zu bringen?

In der kleinen evangelischen Kirche in Rumänien ist diese Frage umstritten. Eine dezidierte und prominente Stimme ist diejenige von Paul Philippi, seinerzeit Professor für Diakoniewissenschaft in Heidelberg, der 1983 in seine Heimat in Siebenbürgen zurückgekehrt war, nach der Wende zum Mitbegründer des Demokratischen Forums der Deutschen in Rumänien (der politischen Minderheitenvertretung) wurde und heute dessen Ehrenpräsident ist. Seine Argumente sollen hier wiedergegeben werden, die er in Aufsätzen aus sehr unterschiedlichen Jahren (von 1961 bis 2011) entwickelt hat. Für ihn ist die Verbindung von Kirche und Kultur, und zwar einer bestimmten Kultur mit ihrer Sprache, im Wesen von Kirche begründet.

Seine Argumente bewegen sich natürlich auf einem heiklen Terrain. Gerade auch in der evangelischen Kirche in Rumänien wurde der Zusammenhang von Kirche und Kultur/Sprache in der Zeit des Nationalsozialismus von vielen völkisch-rassistisch interpretiert. Gibt es zu diesem Thema, auf dem Hintergrund der deutschen Geschichte, noch ein unbefangenes Reden? Dabei geht es nicht nur um eine selbstverständliche und klare Abgrenzung gegenüber den rassistischen Vorstellungen der Nazi-Zeit, sondern auch um die Frage, ob man eine theologische Begründung der Verbindung von Ethnie/Sprache und Kirche finden kann, ohne in die kulturprotestantischen und tendenziell nationalistischen Konzepte des 19. Jahrhunderts zurückzufallen.

Philippi setzt in seinen ekklesiologischen Überlegungen bei CA VII an. Die mittelalterliche Bezeichnung *communio sanctorum* für das Wesen der Kirche wurde durch *congregatio sanctorum* ersetzt, die Kirche war „jetzt eindeutig als eine versammelte Gemeinschaft definiert“³¹, und dass damit eine soziale Kategorie benutzt wurde, sei bedeutungsvoll. *Congregatio sanctorum* entstehe eben „nicht im abstrakten Raum, sondern muss immer

³¹ Paul Philippi: Wir schulden unser Profil. Zur Verkündigungssprache in den evangelischen Kirchen Siebenbürgens; in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 37 (2014), 220–228, Zitat 220.

³² Paul Philippi: Volkskirche Ja oder Nein? In memoriam dem Freunde Balduin Herter zum 85. Geburtstag am 15. September 2011; in: Zugänge. Jahrbuch des Evangelischen Freundeskreises Siebenbürgen e. V. 39 (2011), 64–84, Zitat 68.

unter kollateralen soziologischen Bedingungen zustande kommen“³².

Congregatio ist in ihrem Wesen Mahlgemeinschaft. „Recht verstandener Sakramentsvollzug hat darum eine soziale Dimension (1 Kor 11, Joh 13).“³³ Eine Mahlgemeinschaft ist immer an einen bestimmten Ort gebunden. So entsteht in der frühen Kirche das ortsgebundene Leitungsamte des *Episkopos*, dem bald die *Diakonoï* zur Seite trete. Sie haben den doppelten Auftrag der Sendung nach außen (Mission als Ruf zum Glauben, Kirche als die durch Gott Herausgerufenen, *ekklesia*) und des Aufbaus der Koinonia nach innen, des Versammelns als *Synaxis*,³⁴ mit der dafür nötigen Struktur. Eine Ortsgemeinde als Lebensgemeinschaft ist dabei immer auch Kommunikationsgemeinschaft.²⁵ Daran schließt sich für Philippi unmittelbar die folgende Frage an:

„Unter welchen Bedingungen lassen sich Strukturen verbindlichen sozialen Zusammenlebens eher aufbauen: unter Bedingungen sprachlich-kultureller Homogenität oder unter sprachlich-kulturell Heterogenen? Gibt es ein theologisches Gebot, es Sprachen übergreifend anzugehen?“³⁶.

Dass die siebenbürgischen evangelischen Gemeinden ihren Bestand und ihre Ordnung so lange Zeit erhalten konnten, ist für Philippi nicht zuletzt der Tatsache geschuldet, dass sie

„Gemeinden gleicher Sprache, gleicher sozialer Kultur sind oder waren, was ja, Gott sei Dank, weder eine Sünde ist noch zu einem weltanschaulichen Kriterium erhoben werden muss, was aber zum Zusammenhalt (auch zum christlichen Zusammenhalt!) beiträgt.“³⁷

Zur Substanz von Kirche – so erläutert er in diesem Zusammenhang – gehört „die verbindliche Geschwisterlichkeit des ‚ein Leib‘-Werdens (1 Kor. 11)“³⁸. Sprache und Kultur stehen nicht auf dieser Ebene, haben aber eine indirekte und darum auch theologisch zu würdigende Bedeutung:

„Gleiche Kultur und Sprache gehören nicht zur Substanz von Ekklesiologie – gehören also *nicht* zur allgemeinen *Lehre* von der Kirche. Kultur und Sprache werden jedoch zu einer untheologischen Konsequenz aus der theologisch gebotenen Substanz des Gemeinewerdens, sofern dieses auf verbindliche Geschwisterlichkeit hin zielt, die auf Dauer ange-

³³ *Philippi*, Ja oder Nein, 71.

³⁴ Ebd., 77.

³⁵ Ebd., 75.

³⁶ Ebd., 71.

³⁷ *Paul Philippi: Haben wir Siebenbürger Sachsen einen besonderen Glauben?* (1961); in: *ders.*, Kirche und Politik, Teil I, 27–41, Zitat 39.

³⁸ *Philippi*, Ja oder Nein, 72.

³⁹ Ebd., 71 f. In diesem Zusammenhang weist Philippi auf Apg 6 hin, wo von einer Diffe-

legt ist.“³⁹

Der soziale Zusammenhalt ist also mit zu bedenken, wenn von der Gemeinde als *soma*, als *congregatio* gesprochen wird. Er ist zwar nicht das Fundament der Kirche, aber ihm „kommt wohl eine Identität begründende, eine theologisch-ekklesiologische Qualität zu“. Dazu gehört für Philippi immer und vor allem die Sprache:

„Und dass da eine qualifizierte Lebensart, und mit dieser Lebensart eine gemeinsame Sprache, die zwar sekundäre, aber unausweichliche und mit ihr zusammenhängende Folge sein wird, das ist wohl kaum zu bestreiten.“⁴⁰

Aus diesem Grund kommt Philippi immer wieder auf die Sprachenfrage zurück. Er steht jedem Versuch kritisch gegenüber, durch Übernahme der rumänischen Sprache die evangelische Kirche in Rumänien zahlenmäßig stärken bzw. ihr damit eine Zukunft ermöglichen zu wollen.⁴¹

Diese grundsätzlichen Überlegungen zur sozialen Dimension der *congregatio* verbindet Philippi mit der Kirchengeschichte der Siebenbürger Sachsen. Er beschreibt die spezielle Prägung der Siedler im 12. Jahrhundert, deren kirchliche Organisation er – in Anlehnung an den Tübinger Rechtshistoriker Hans Erich Feine – mit dem Begriff „Genossenschaftskirchen bäuerlicher Gemeinschaften“ beschreibt.⁴² Gemeint sind Kirchen mit rechtlich selbstständiger Organisation, die im Unterschied zu den ‚Eigenkirchen‘ der Landesherren (die im Investiturstreit zur Diskussion standen) nicht von einem Adligen abhängig, sondern von unten, von der Gemeinde her aufgebaut waren, was u. a. durch das Pfarrwahlrecht zum Ausdruck kam.⁴³ Die Siedler wollten „ihre Einzelgemeinden unter der Lebensform des Evangeli-

renzung innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde erzählt wird. Die Griechisch sprechenden Christen erhalten ihre eigene Leitungsgruppe um Stephanus herum. Die vortheologischen, ethno-kulturellen, sozialen Gegebenheiten – so Philippi – wurden damit kirchlich ernst genommen: „Damit überliefert Apg 6 implizit eine soziologisch-theologische, wichtige Entscheidung, nämlich den Schritt zum legitimen Entstehen christlicher Teilgemeinden bzw. von Ortsgemeinden (Ekklesiologie bezieht offenbar Soziologisches immer mit ein!).“ (*Philippi*, Ja oder Nein, 73.)

⁴⁰ *Paul Philippi*: Bewahren und Verändern. Gedanken über die Identität unserer Kirche (2005); in: *ders.*, Kirche und Politik, Teil II zwischen 1992 und 2005, Sibiu/Hermannstadt 2006, 411–421, Zitat 414.

⁴¹ Dass diese hohe Bewertung der Sprache nicht etwa eine Sonderstellung der deutschen Sprache meint, sondern für jedes Volk gleichermaßen gilt, betont Philippi dabei mehrfach, vor allem unter Hinweis auf ähnliche Verhältnisse in der rumänisch-orthodoxen Kirche (vgl. z. B. in: *Philippi*, Bewahren und Verändern, 414).

⁴² *Philippi*, Siebenbürger Sachsen, 30; der gleiche Hinweis aus 1961 wird 2014 wieder aufgenommen (*Philippi*, Profil, 221).

⁴³ Es war eine Gemeindekirche, keine Pfarrkirche (*Philippi*, Siebenbürger Sachsen, 33

ums aufbauen“ und „ihre selbstverständliche Sprachgemeinschaft unter das Vorzeichen einer christlichen Lebensordnung stellen“.⁴⁴ Dies waren die „Anliegen und gewissermaßen Zielvorstellungen der Auswanderer“,⁴⁵ in Abgrenzung von zentralistischen römisch-rechtlichen Traditionen. Gewiss hat dies mit einer spezifischen Rechtstradition zu tun, die in deutschsprachigen Ländern verbreitet war, aber das ‚Deutsche‘ war damals keineswegs im späteren völkischen Sinne gemeint, vielmehr ging es „um das Leitbild einer bestimmten gemeinsamen Lebensweise, um eine bestimmte Sozialstruktur der Kirche“, die zu einer bestimmten Volksgruppe gehörte:

„Schon bei ihrer ersten uns bekannten Erwähnung 1191 heißt unsere Kirche *ecclesia theutonicorum ultrasilvanorum*, dann, 1557, *ecclesia Dei Nationis Saxonicae*, wie ihr Bischof sie bei der ersten quasi ökumenischen Versammlung der reformatorischen siebenbürgischen Kirchen nennt.“⁴⁷

Daraus sei zu ersehen, dass diese Kirche immer schon als Kirche einer bestimmten Volksgruppe wahrgenommen worden sei, in untrennbarer Verbindung von sozial-kultureller und geistlicher Dimension. Sie „nimmt Verantwortung für die Lebensform eines Volkes wahr, das sich ihr zugeordnet hat und so zum ‚Kirchenvolk‘ geworden ist“.⁴⁸

In diesem Zusammenhang führt Philippi die Bestimmung einer Hermannstädter Synode von 1565 zur Frage der *Adiaphora* an.

„De caeremoniis seu rebus adiaphoris memorabilis est sententia Augustini. In his rebus, de quibus nihil certi statui divina scriptura, mos populi dei et instituta maiorum pro lege tenenda sunt, et sicut praevaricationes divinarum legum, ita contemptores ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt.“⁴⁹

Philippi urteilt, dass diese Formulierung im Bereich des evangelischen Kirchenrechts ziemlich einmalig sei:⁵⁰ nämlich dass die Bräuche des Gottes-

f).

⁴⁴ Philippi, *Volkskirche*, 199.

⁴⁵ Philippi, *Siebenbürger Sachsen*, 30, auch wieder Ja oder Nein, 79.

⁴⁶ Philippi, *Siebenbürger Sachsen*, 31.

⁴⁷ Philippi, *Ja oder Nein*, 79. Der Hinweis auf den Ausdruck *Ecclesia Dei Nationis Saxonicae* auch in *ders.*, *Von der Volkskirche zur Diasporakirche*; in: *Kirche und Politik*, Teil II, 224–240, besonders 227, wo Philippi betont, dass hier nicht die Nation im neuzeitlichen Sinne gemeint ist, sondern die Volksgruppe, und wo er vor allem auf den Vorrang des Genitivs *dei* hinweist.

⁴⁸ Philippi, *Ja oder Nein*, 79

⁴⁹ Philippi, *Siebenbürger Sachsen*, 32, wieder aufgenommen in späteren Publikationen (Philippi, *Kann sich...*, 196 und Philippi, *Diasporakirche* 227f.)

⁵⁰ In diesem Urteil beruft er sich auf *Hans Dombois*, allerdings ohne Stellenangabe (*Phi-*

volkes, *mos populi dei*, wie ein Gesetz zu verstehen seien und deren Übertretung zu bestrafen sei wie die Übertretung biblischer Gebote. Er interpretiert das im oben angegebenen Sinn, nämlich der untrennbaren Verbindung von sozialer Lebensordnung und Glaube, die in einer konkreten *congregatio* eingeübt und gelebt wird. „Kirchengemeinschaft ist oder wird immer auch Kulturgemeinschaft“, das heißt „eine von ihrem Kirchentum mitgeprägte Mentalität und Sozialität“, beides verbunden mit der Sprache.⁵¹ Man kann sie nicht ohne Folgen auseinanderbrechen.

Der Aufweis einer Verwurzelung in einer jahrhundertealten Geschichte, zusammen mit dem Bezug auf die soziale Dimension der *congregatio*, gibt Philippi die argumentative Grundlage, um sich von den Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts zu distanzieren und zugleich bei seinem Verständnis von Volkskirche zu bleiben. Mit der *mos populi dei* (Synode 1565) sei nicht das Volk *tout court* als Maßstab gesetzt, sondern das Volk Gottes. Als hingegen im 19. Jahrhundert eine Verschiebung einsetzte, wurde unmerklich das Volk in seiner ethnisch-kulturellen Bestimmtheit und angeblichen Bestimmung zum Maßstab und Zweck, die Kirche hingegen das Mittel in dessen Dienst.⁵² Sie wurde zum Zwecke des Deutschtums missbraucht, und diese nationalistischen Tendenzen in Verbindung mit kulturprotestantischem Liberalismus und Rationalismus sei gerade eine „Entfremdung des besonderen Glaubenslebens in Siebenbürgen von sich selbst“ gewesen, eine „Entfremdung von der evangelischen Substanz“.⁵³

Ist ein solches, von der lokalen Ortsgemeinde und ihrem sozialen Zusammenhalt geprägten Glaubensleben in der heutigen, radikal gewandelten Welt für unsere Kirche noch möglich? Paul Philippi plädiert leidenschaftlich dafür, während andere Theologen der Kirche stärker nach neuen Formen suchen und die Öffnung hin auf die rumänisch-sprachige Bevölkerung (von denen auch schon einige zu Mitgliedern der Kirche geworden sind) als unausweichlich erachten. Darüber für die spezifische Situation in Siebenbürgen an dieser Stelle ein Urteil zu fällen, ist nicht Aufgabe dieses Aufsatzes. Die Frage jedoch, die durchaus von allgemeinerem Interesse ist, ist diejenige nach der Plausibilität eines so verstandenen Kirchenbegriffs, einer Volkskir-

lippi, Kann sich ..., 195).

⁵¹ *Philippi*, Bewahren und Verändern, 413.

⁵² Philippi schreibt 2011: „Der *abusus* bei einer ‚Volkskirche‘, die den Titel ‚Kirche‘ als Vorwand für die Erhaltung einer Ethnie in Anspruch nimmt, liegt demnach nicht daran, dass die Glieder der *congregatio* gleicher Ethnie tatsächlich *sind*, er liegt an der Ideologie, welche diese ethnische Gemeinschaft zum eigentlichen *Zweck* erhebt, die kirchliche Gemeinschaft aber bloß als ein Mittel gelten lässt, welches seines außerkirchlichen Zweckes wegen angewendet wird.“ (*Philippi*, Ja oder Nein, 70).

che im Sinne ethnisch-sprachlicher Zugehörigkeit also. Es soll darum nochmals die Frage gestellt werden: Ist diese Korrelation von Ethnikum und Konfession nur ein historischer Sonderfall, bezeichnend für Siebenbürgen und teilweise für andere Länder in Südosteuropa? Ein Sonderfall, der sich im Zuge der Globalisierung zudem von selber auflösen wird?

Vieles deutet darauf hin, dass sich ein solches Modell nicht überlebt hat, sondern in ganz unterschiedlichen Kontexten eine selbstverständliche Daseinsform von Kirche darstellt. Auf die Situation der orthodoxen Diaspora wurde schon hingewiesen, in deren Gemeinden der Faktor sprachlicher und kultureller Beheimatung eine zentrale Rolle spielt und stärker ist als dogmatische Grundsätze. Aber auch an Migrationsbewegungen aus dem globalen Süden, besonders aus Afrika, nach Europa ist zu denken. In den europäischen Städten sind zahllose Gemeinden entstanden – christliche, vor allem charismatisch-pfingstliche Kirchen, aber auch Moscheen – die reine Volks- und Sprachgemeinschaften sind. Migranten suchen sich die kirchliche Zugehörigkeit nicht nach dem Kriterium der Konfession aus, sondern danach, wo sie ihre kulturellen Wurzeln wiederfinden und bewahren können, und mit ihnen ein wichtiges Stück ihrer persönlichen Identität. Dieses Phänomen verdient eine nuancierte und je nach Kontext unterschiedliche Beurteilung.

5. *Abwägung und Ausblick*

Stichwortartig, im Sinne einer Anregung zu weiterführenden Überlegungen, seien einige positive und negative Aspekte dieses Modells von Volkskirche genannt.

Pluspunkte:

- Es ist ein Stück Heimat für diejenigen, die dazu gehören. Die mehrfache Bindungskraft (sprachlich/kulturell und geistlich) unterstützt die Bildung einer stabilen und verbindlichen Gemeinschaft. Das kann auch zu einem höheren Kirchenbesuch führen: Man kommt in die Kirche, weil dort die Muttersprache gesprochen wird. Mit dieser sekundären Motivation sind pastorale Möglichkeiten verbunden.
- Solche Gemeinschaften haben auch eine allgemeinere gesellschaftliche Funktion, weil sie Menschen auffangen und begleiten können, die sonst entwurzelt wären und sich in den völlig veränderten Umständen nur schwer zurecht fänden.
- In der Geschichte gab es immer wieder Orte und Zeiten, in denen eine Minderheit bedroht war und in der Kirche einen Freiraum zur Bewahrung von Sprache und Kultur fand. Im osmanischen Reich war die religiöse Einbettung für die Begründung und den Erhalt von Min-

derheitenrechten geradezu konstitutiv, was die Geschichte Südosteuropas stark geprägt hat.⁵⁴ Dies kann sich in anderer Form wiederholen.

- Hinter einer so verstandenen Volkskirche kann ein ganzheitlich-umfassendes Glaubensverständnis stehen. Es geht nicht nur um die Pflege einer ‚geistlichen Dimension‘ und nicht nur um den reinen Kultus; vielmehr wird das ganze soziale und kulturelle Leben unter den Glauben gestellt bzw. als mit ihm verbunden gesehen.

Minuspunkte:

- Eine in diesem Sinn mehrfach zusammengehaltene Gemeinschaft trägt ein erhöhtes Konfliktpotential in sich, wenn diese Einheit von Volk/Sprache und (einer bestimmten) Kirche durchbrochen wird. Dies war in Siebenbürgen der Fall, als sich in den sächsischen Dörfern Freie Evangelische Gemeinden bildeten, worunter der soziale Zusammenhalt massiv litt. Ähnliche Konflikte gab und gibt es in der rumänischen Gesellschaft, wo und insofern sich die griechisch-katholische Kirche ebenfalls als rumänisch definierte, oder jeweils dort, wo neue protestantische Gemeinden entstanden (Baptisten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, Pfingstkirchen seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts). Im umgekehrten Sinn muss sich das Selbstverständnis einer Kirche in einem schwierigen Prozess neu finden, wenn – wie in der evangelischen Kirche in Rumänien heute – die einheitliche sprachliche Prägung immer weniger gegeben ist. In einer pluralisierten Gesellschaft können so die traditionellen Zuordnungen, die in der Vergangenheit stabilisierend wirkten, zu einer Quelle der Spannungen werden.
- Wenn eine bestimmte Sprache und Kultur mitsamt ihren ethischen Normen unlöslich mit einer bestimmten Kirche verbunden sind, dann stehen diese Merkmale in der Gefahr, einen größeren Stellenwert ein-

⁵³ *Philippi*, Siebenbürger Sachsen, 36 und 38.

⁵⁴ Ernst Christoph Suttner weist auf diesen Umstand hin. Nicht-muslimische Volksgruppen „bedurften, um sich als besondere Nation verstehen und sich einer ‚nationalen‘ Autonomie erfreuen zu können, ebenfalls einer religiösen Definition ihrer Identität, und die Kenner ihrer heiligen Schriften hatten die Volksgruppe zu führen. [...] Dies modifizierte und verstärkte in Südosteuropa die lange vor der Osmanenzeit grundlegende Interdependenz von Nation und Kirche und ließ den Einfluss der Kirchenführer größer werden, als er in den ehemaligen Staaten der einzelnen Völker hatte sein können.“ (*Suttner*, Kirche und Nationen, 91). Aber auch schon vor der osmanischen Vorherrschaft galt Ähnliches für Minderheiten in den jeweiligen Ländern: dies erklärt „die eminente Bedeutung des religiösen Motivs für kleinere Nationen, die sich in Südosteuropa lange Zeit erhielten, obwohl sie dort niemals Staaten besaßen, wie zum Beispiel die Juden, die Armenier oder

- zunehmen, als sie es verdienen – ja sakralisiert und überhöht zu werden.⁵⁵ Diese Gefahr ist eine doppelte. In Zeiten, in denen diese Lebensform selbstverständlich ist, kann die kritisch-prophetische Stimme des Evangeliums gegenüber der Kultur schwieriger zum Ausdruck gebracht werden. In sich schnell ändernden Zeiten wiederum verändern sich notwendigerweise auch die Faktoren, die dem sozialen Zusammenhalt der Gemeinde dienen. Das Festhalten an früher bindenden Formen kann die Bindung an die Kirche dann sogar gefährden.
- Es besteht die Gefahr, Machtstrukturen zu zementieren. Wer bestimmt, was ‚typisch und echt rumänisch‘ ist, was ‚wesentlich, vom Ursprung her‘ zur siebenbürgisch-sächsischen Identität gehört? Wer Identität festlegt, hat Definitionsmacht über die Menschen. Wenn die *mos populi* wie ein Gesetz Gottes gilt, dann haben die Vertreter der Sitte, die Etablierten, das Bestimmungsrecht wie *im Namen Gottes*. Adiaphora sind dann nicht mehr wirklich solche.⁵⁶
 - Sekundäre Motivationen können für die Beteiligung am kirchlichen Leben stärker bestimmend werden als eigentliche Glaubensmotive. Dieses Phänomen ist allerdings auch in ganz anderen Varianten zu beobachten. Menschen gehen auch deshalb in die Kirche, weil dort schöne Musik gespielt wird, oder weil man sich in einer bestimmten Weise ethisch engagiert, usw. Diese sekundären Motivationen sind weder an sich gering zu achten noch überhaupt auszuschalten, denn Glauben ‚pur‘ gibt es ja nicht, sondern immer nur inkarnierten Glauben. Aber wenn die sekundären Motivationen vorherrschen, dann droht das Spezifikum der Kirche unklar zu werden. Wenn anderswo schönere Musik erklingt, stärkeres ethisches Engagement vorhanden ist oder wenn man auch in zivilen Vereinen die eigene Sprache sprechen kann, dann braucht es die Kirche nicht mehr.

Die enge Verbindung von Ethnie/Sprache und Konfession (Kirche) ist je nach Kontext also unterschiedlich zu beurteilen. Sie soll gewiss nicht histo-

⁵⁵ die Lipowaner der Bukowina und des Donaudeltas“ (*Suttner*, Kirche und Nationen, 90). Eine Erfahrung von manchen Pfarrern unserer Kirche ist eine Illustration dafür. Wenn in ehemals überwiegend siebenbürgisch-sächsischen Dörfern, in denen heute nur noch eine kleine evangelische Gemeinde lebt, Menschen zu Besuch kommen, die vor Jahrzehnten aus eben jenem Dorf ausgewandert waren, dann erwarten manche, dass die Kerzen in der Kirche noch an genau demselben Ort stehen (um es bildhaft auszudrücken), und machen den Hiergebliebenen den Vorwurf, ihren Glauben nicht recht bewahrt zu haben.

⁵⁶ Diese Gefahr sehe ich in unserer orthodoxen Schwesterkirche: Die ganze Tradition der Kanones der sieben ökumenischen Konzilien gilt unverändert, wie ein Gesetz Gottes; sie werden selten in ihrem historischen Zusammenhang gesehen, als *mos populi dei* jener

risch oder theologisch überhöht und zementiert werden, aber andererseits ebenso wenig aufgrund entsprechender Bibelstellen oder dogmatischer Aussagen zur Universalität der Kirche abgelehnt werden.

Dennoch – und dies sei als weiterführender Ausblick gesagt – ist genau diese Universalität, die die Grenzen von Sprachen und Nationen übersteigt, ein starker Ausdruck für die Raum und Zeit übersteigende Wirklichkeit Gottes. Diese eschatologische Wirklichkeit war und ist es, die Menschen jenseits ihrer biologischen und sozialen Einordnung (Mann und Frau, Sklave und Freier, Jude und Grieche) im einen Leib Christi zusammenbringt. Wie aber ist eine starke Gemeinschaftserfahrung – und damit eben die Erfahrung von Kirche als Leib Christi, die die Menschen in ihrer ganzen leib-seelischen Verfasstheit einbezieht – ohne die zusätzlich bindende Kraft gemeinsamer Volkszugehörigkeit, Sprache und Traditionen möglich, also ohne sekundäre kulturelle Motivation und Bindungskraft?

Die katholische Kirche hat durch ihre Struktur und ihr Gravitationszentrum in Rom eine Form gefunden, dieser Universalität Ausdruck zu verleihen. Diese institutionell-hierarchisch geprägte Universalität ist aber nicht die einzige Möglichkeit. Immer wenn geistliche Aufbrüche und Bewegungen entstehen, haben diese eine starke Tendenz des Übersteigens nationaler Grenzen. Es ist die Universalität des Geistes Gottes, die sich darin ausdrückt. Oft war dies mit Mission verbunden. Zu nennen wären unter anderem:

- katholische Orden und Kongregationen
- evangelische Aufbrüche vom Pietismus bis zu den Pfingstkirchen
- neue geistliche Bewegungen und Gemeinschaften im katholischen und evangelischen Raum im 20. Jahrhundert
- die ökumenische Bewegung seit ihren Vorläufern in der Mitte des 19. Jahrhunderts
- befreiungstheologische und feministische Strömungen

Solche Aufbrüche kann man nicht ‚machen‘. Man kann sie aber sehr wohl positiv-kritisch aufnehmen und ihnen Raum geben, wenn sie sich zeigen, statt sie im Namen einer etablierten, umgrenzten Kirche – einer Volkskirche mit ihren festen Formen und Traditionen, ihrer starken institutionellen Gestalt oder ihrer kulturell-sprachlichen Bindung – unter Verdacht zu stellen oder auszugrenzen. Im spannungsvollen, fruchtbaren Miteinander von Tradition und Erneuerung lebt die Kirche.