

1/2019

Ökumenische Rundschau

Kirche und Geld

mit Beiträgen u. a. von Sabine Demel,
Gerhard Hartmann, Thomas Kreuzer, Thomas Söding,
Christoph Stiba, Chris Doude van Troostwijk



Inhalt

Zu diesem Heft 3

Thomas Söding, Der liebe Gott und das liebe Geld.
Das Beispiel Jesu 5

Chris Doude van Troostwijk, Simmel für Theologen.
Bemerkungen über die Spiritualität des Geldes 19

Gerhard Hartmann, Wie die Kirchensteuer in Deutschland entstand . . 31

Thomas Kreuzer, Die Kunst der Gabe.
Aspekte des kirchlichen Fundraising 42

Sabine Demel, „Wenn das Geld im Kasten klingt ...“
Die Kirchensteuer auf dem Prüfstand 53

Christoph Stiba, Kirche und Geld – eine freikirchliche Perspektive . . . 64

Junge Ökumeniker*innen

Roman Winter, Annäherung an ein evangelisches Heiligengedenken.
Systematisch-theologisches Plädoyer für eine Revision 73

Dokumente und Berichte

Kommuniqué – Graz 2018 des **Gemeinsamen orthodox-katholischen
Arbeitskreises Sankt Irenäus** 94

Neues Leben für die Kirche durch die **Poor People's Campaign**:
A National Call for Moral Revival (**Liz Theoharis**) 97

Ökumenische Persönlichkeiten

Martin Niemöller – eine große Gestalt des deutschen Protestantismus
(**Michael Heymel**) 103

Sichtbar Kirche sein – zum 200. Geburtstag von Philip Schaff (Gesine von Kloeden)	118
---	-----

„Euch aber habe ich Freunde genannt“ (Joh 15,15). Ein Nachruf auf Pfarrer Prof. h. c. Manfred Wagner (1946–2018) (Dionisie Arion)	124
--	-----

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher	127
---	-----

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen, liebe Leser,

für viele bilden Kirche und Geld eine „unheilige“ Allianz. So sorgen nicht nur Finanzskandale der Kirchen oder finanzielle Vergehen einzelner Amtsträger für Schlagzeilen. Immer wieder gerät auch die Finanzierung der Kirchen ins Kreuzfeuer. Milliardenbeträge werden Jahr für Jahr von deren Mitgliedern überwiesen. Was machen die Kirchen eigentlich mit dem vielen Geld? Warum zahlt der Staat aus dem eigenen Haushalt nach wie vor Millionen an die Kirchen, obwohl die Ereignisse, auf die diese Entschädigungen zurückgehen, mehr als 200 Jahre zurückliegen? Immer wieder stehen diese Fragen in Zeitungen und politischen Magazinen auf den ersten Seiten. Und häufig entsteht dabei eine gefährliche Mischung von Dichtung und Wahrheit, die viele dazu bringt, den Kirchen den Rücken zu kehren. Nicht wenige erklären ihren Austritt, sobald sie die erste Lohnsteuerbescheinigung in den Händen halten und die Höhe ihrer Kirchensteuern erfahren. Beim Thema Kirche und Geld werden die Gläubigen zunehmend unsicher, ob die Kritiker der Kirchensteuer und der staatlichen Finanzierung kirchlicher Arbeitsfelder nicht doch Recht haben könnten. In diesem Spannungsfeld bewegen sich letztlich alle Kirchen in Deutschland. Kirche und Geld ist daher auch ein ökumenisches Thema; nicht zuletzt durch die Tatsache, dass die Kirchen in Deutschland unterschiedliche Finanzierungssysteme haben und es jeweils gute Gründe dafür gibt. Für Freikirchen ist das System einer Kirchensteuer undenkbar, während die beiden großen Kirchen in Deutschland ihre Arbeit ohne das finanzielle Fundament der Kirchensteuer nicht leisten könnten. Mit den Beiträgen dieser Ausgabe der Ökumenischen Rundschau wollen wir dazu beitragen, die Diskussion um das Thema Kirche und Geld zu versachli-

chen. Zudem sollen weitere ökumenische Aspekte der Thematik beleuchtet werden.

Thomas Söding legt dazu zunächst ein exegetisches Fundament und beschreibt am Beispiel Jesu, wie ein biblisch begründeter Umgang mit Geld aussehen könnte. *Chris Doude van Troostwijk* nimmt einen philosophischen Blickwinkel ein und fragt, in welchem Verhältnis die monetäre Spiritualität des Erwerbens und die biblische Spiritualität des Gebens zueinander stehen und sich gegenseitig befruchten können. Aus historischer Perspektive beschreibt *Gerhard Hartmann* die Entwicklung der Kirchenfinanzierung bis zur heutigen Form der Kirchensteuer. Die Kirchen sind dennoch zunehmend auf weitere Quellen der Finanzierung angewiesen. Mit dem kirchlichen Fundraising hat sich dafür eine neue Form der Bindung von Mitgliedern und dem Einsatz ihrer verschiedenen Gaben entwickelt, wie *Thomas Kreuzer* aufzeigt. *Sabine Demel* argumentiert für die Kirchensteuer, die aus ihrer Sicht nicht nur eine gerechte Beitragserhebung, sondern auch für das Engagement der Kirchen in der Gesellschaft unerlässlich ist. Dem stellt *Christoph Stiba* entgegen, dass aus freikirchlicher Perspektive die Distanz von Kirche und Staat gerade in finanzieller Hinsicht notwendig ist.

In ein anderes Themenfeld führt der Beitrag von *Roman Winter* in der Rubrik „Junge Ökumeniker*innen“. Er zeigt Aspekte eines evangelischen Heiligengedenkens auf. Er sieht für das ökumenische Gespräch eine wichtige Chance, in dem scheinbar so strittigen Punkt der Heiligenverehrung zu neuen Konvergenzen zu gelangen. In der Rubrik „Dokumente und Berichte“ dokumentieren wir zum einen das jüngste Kommuniké des gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreises Sankt Irenäus, zum anderen berichten wir im Licht des Heftthemas über die US-amerikanische Initiative „Poor People’s Campaign“, die zu einer moralischen Erneuerung der Kirche beitragen will. Wir erinnern in der Rubrik „Ökumenische Persönlichkeiten“ schließlich an drei wichtige ökumenische Brückenbauer. Allen voran Martin Niemöller, dessen Todestag sich im März zum 35. Mal jährt und der als erster Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland und langjähriger Herausgeber der Ökumenischen Rundschau die Ökumene in entscheidender Weise prägte.

*Eine anregende Lektüre wünscht Ihnen
im Namen des Redaktionsteams
Marc Witzenbacher*

Der liebe Gott und das liebe Geld

Das Beispiel Jesu

Thomas Söding¹



Jesu hat arm gelebt – nicht ganz freiwillig, aber aus Überzeugung. Er hat einen anständigen Handwerksberuf gelernt, von dem man nicht reich werden, aber leben konnte.² Doch als ihn Gottes Wort getroffen hat, ist er nicht mehr seiner Arbeit als Zimmermann nachgegangen, sondern hat sich auf den Weg gemacht, um den Menschen in aller Freiheit das Wort Gottes zu verkünden: dort, wo sie leben und arbeiten, hungern und satt werden, arm sind und Geld zum Leben brauchen oder Geld verprassen und ihre Seele verlieren. Die Armut Jesu ist Solidarität mit den Armen;³ wie seine Ehelosigkeit und sein Gehorsam gegenüber seiner Berufung spiegelt sie seine Entscheidung, ganz auf Gott zu setzen und sich nicht von der Sorge ums tägliche Überleben auffressen zu lassen.

Die Armut Jesu wird ganz unterschiedlich, ja widersprüchlich gedeutet. In der Antike galt sie den einen als Ausweis der Heiligkeit Jesu, der sich nicht mit den Dingen dieser Welt beflecken wollte, am wenigsten mit dem schmutzigen Geld, während die anderen in ihr die Souveränität Jesu wiedererkannt haben, die Unabhängigkeit des Gottessohnes, der ganz in seinem Heildienst aufgeht. In der Moderne sind die Wertungen gar nicht so grundsätzlich anders. Im Stile der 1968er wurde und wird Jesus von den

¹ Thomas Söding ist Professor für Neues Testament an der Katholischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Die Schwerpunkte seiner Arbeit in Forschung und Lehre sind die Exegese der Evangelien, die paulinische Theologie, die Theorie und Praxis der Schriftauslegung sowie die Ökumene.

² Zur Person Jesu und seinen Lebensumständen vgl. *Armand Puig i Tarrach: Jesus. Eine Biographie*, Paderborn 2011, 100–334.

³ Zur Geschichte und Theologie der Armut wie des Reichtums in der Bibel vgl. *Ulrich Berges/Rudolf Hoppe: Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009.

einen wie ein religiöser Hippie gezeichnet, der Geld nicht mit spitzen Fingern anfassen mochte;⁴ Gerd Theißen hat zusammen mit Annette Merz in solchen Zeichnungen „mehr kalifornisches als galiläisches Lokalkolorit“⁵ erkannt, während andere betonen, dass Jesus den Reichen ins Gewissen geredet habe, ihr Geld nur ja gut zu investieren, so dass es Zinsen im Himmel trägt. Hier schiebt sich aber ein zweites Problem in den Vordergrund: Jesus prägt sehr oft Bilder aus der Finanzwelt, um die Hoffnung auf Gott und die Verantwortung der Menschen zu betonen. Wie lässt sich dies vereinbaren mit dem Glauben an Gottes Gnade, die nur deshalb den Tod zu überwinden vermag, weil sie alles menschliche Kalkül transzendiert?

1. *Solidarisches Leben*

Die Armut Jesu ist nicht Ausdruck seiner Weltverachtung, sondern seiner Hingabe. Er will die Hände frei haben, um helfen zu können; er will unabhängig sein, um den Mund aufmachen und sogar sein Leben riskieren zu können. Deshalb bindet er sich nicht an Besitz und Familie, Geld und Macht. Aber er ist auf seinen Missionsreisen hervorragend organisiert. Nach Johannes wird eine Kasse mitgeführt (Joh 12,6; 13,29). Vor allem jedoch setzt Jesus auf starke Netzwerke von Sympathisanten, die ihn unterstützen und fördern. In erster Linie sind dies die Familien der zwölf Apostel und der anderen Jünger, bei denen Jesus immer wieder einkehrt, um zu essen und zu schlafen, um sich auszuruhen und neue Kräfte zu tanken. Man muss die Evangelien ein wenig zwischen den Zeilen lesen, weil sie viel lieber vom Aufbruch als von der Heimkehr erzählen und viel stärker betonen, dass Jesus in neue Regionen vorstößt als dass er bestehende Beziehungen pflegt. Aber auch wenn es in den Erzählungen nicht betont wird: Die Wandermission Jesu⁶ hat Voraussetzungen in stabilen Familien und gewachsenen Strukturen, die durch das Evangelium nicht verdammt, sondern verwandelt werden (Mk 10,28 ff parr.).

Über die engsten Beziehungen im Jüngerkreis hinaus sind es auch die Hörerinnen und Hörer des Wortes, die Jesus zu Partnerinnen und Partnern des Evangeliums macht, finanziell wie spirituell. Er setzt bei seiner Mission

⁴ Vgl. *John Dominic Crossan*: Der historische Jesus (engl. 1991), München 1994, 35–124.

⁵ *Gerhard Theißen/Annette Merz*: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001 (1996), 29.

⁶ Zum synoptischen Vergleich des reisenden Jesus in österlicher Perspektive vgl. *Knut Backhaus*: Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum, Tübingen 2014, 104–126.

auf die Gastfreundschaft und damit auf eine der wichtigsten Tugenden der Menschen, die im Orient bis heute besonders stark ausgeprägt ist und unabhängig von der Religion funktioniert. Die Aussendungsreden sind symptomatisch (Mk 6,6b–13 parr.):⁷ Die Jünger sollen nichts mit auf den Weg nehmen, kein Geld und keinen Vorrat; aber sie sollen nicht in die Wüste fliehen, sondern in die Dörfer und Städte gehen, um dort an die erstbeste Türe zu klopfen, ob ihnen aufgetan wird. Wenn es klappt, wird eine gute Tat, die Menschen tun, zur Schwelle, über die das Evangelium und seine Boten mit ihnen in Kontakt kommen. Sie sollen nicht fragen, ob sie irgendwo besser unterkommen; sie sollen akzeptieren, wenn sie abgewiesen werden. Aber sie brauchen sich nicht zu schämen, das zu genießen, was ihnen vorgesetzt wird, dort zu schlafen, wo sie Platz bekommen, und von den Möglichkeiten zu profitieren, die ihnen vor Ort geboten werden. All das, was andere Menschen bezahlt und gebaut, erworben und vermehrt haben, dürfen sie ohne schlechtes Gewissen nutzen. Jesus selbst hat spätestens bei seiner Jerusalempilgerreise von dieser Praxis und diesem Ethos profitiert: weil er für sich und die Seinen im Haus eines Sympathisanten Unterkunft findet, um das Paschamahl zu feiern (Mk 14,12–16 parr.).

Jesus ist aber noch weiter gegangen. Die Evangelisten beobachten ihn immer wieder in schlechter Gesellschaft:⁸ zu Tisch bei den Reichen, die ihr Geld mit unlauteren Mitteln erworben haben, ohne dass Jesus sich von ihnen mit Abscheu und Empörung abwendet. Bei Levi resp. Matthäus sitzt er zu Tisch (Mk 2,1–13,17 parr.); bei Zachäus, dem reichen Oberzöllner, lädt er sich selbst ein, um dort kräftig mitzutafeln – sodass er sich den Vorwurf gefallen lassen muss: „Sieh da, ein Fresser und Säufer, ein Freund der Zöllner und Huren“ (Mt 11,10 par. Lk 7,34). Freilich geht Jesus das Risiko der schlechten Gesellschaft ganz gezielt ein: weil er diejenigen, die durch Ausbeutung und Erpressung zu Geld gekommen sind, zu besseren Menschen machen will, wie Zachäus es vorbildlich zum Ausdruck bringt, wenn er beteuert, die Hälfte seines Vermögens den Armen zu spenden und allen Wiedergutmachung zu leisten, die er betrogen hat (Lk 19,8).

Jesus ist in seinem eigenen Umgang mit Geld realistisch und deshalb ethisch ebenso nüchtern wie anspruchsvoll. Einen, der ihn wegen eines Erbschaftsstreits mit seinem Bruder um Hilfe angeht, weist er nach dem Lukasevangelium ab: „Mensch, wer hat mich zum Richter und Schlichter

⁷ Zum genauen Vergleich vgl. *Markus Tiwald*: Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20), Münster 2002.

⁸ *Gerhard Hotze*: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (FzB 111), Würzburg 2007.

bei euch gemacht?“ (Lk 12,13 f).⁹ Aber die arme Witwe, die den korrupten Richter bestürmt, bis der ihr Recht verschafft, was sicher auch mit Geld zu tun hat, stellt er als Vorbild hin, beim Bittgebet nicht zu zaudern, sondern Gott in den Ohren zu liegen (Lk 18,1–8).¹⁰

Mit seiner Seligpreisung der Armen (Lk 6,20 f par. Mt 5,3–12) vertröstet Jesus die Menschen nicht auf ein besseres Jenseits, wie es Karl Marx verdächtigt,¹¹ und redet nicht ihre Misere schön, wie es Heinrich Heine verspottet hat;¹² aber er räumt den Verdacht aus, sie seien an ihrem Elend nicht nur selbst schuld, sondern zu allem Überfluss auch noch von Gott verlassen. Das Gegenteil ist richtig – wie Jesus in seinem Leben bewahrheitet. Er steht mit seiner Person dafür, dass die ungerechten Verhältnisse nicht bleiben, wie sie sind, sondern von Gott verwandelt werden – was sich bereits hier und jetzt zeigen muss. Die Jüngergemeinde selbst ist gefragt, die Seligpreisungen zu bewahrheiten – so wie es im Rahmen menschlicher Schwäche möglich ist.

2. *Ethisches Investment*

Jesus hat in seiner Lehre, die von den Evangelisten überliefert wird, eine Fülle von Tipps für hervorragende Geldanlagen. Zwei Seiten einer Medaille lassen sich unterscheiden. Beide kommen in Logien zur Sprache, die den Mammon zum Thema haben. Die eine Sentenz ist sprichwörtlich geworden: „Niemand kann zwei Herren dienen. Er wird entweder den einen lieben und den anderen hassen oder dem einen anhängen und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24

⁹ Zum sozialgeschichtlichen Kontext *François Bovon*: Das Evangelium nach Lukas II (EKKK III/2), Zürich/Neukirchen 1996, 275–279: „Ein Erbe ist zu wertvoll, als dass es, abgelöst vom eschatologischen Erbe, die Gier wecken und die Trennung provozieren dürfte.“

¹⁰ Vgl. *Annette Merz*: Die Stärke der Schwachen (Von der bittenden Witwe) Lk 18,1–8; in: *Ruben Zimmermann u. a.* (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 667–680.

¹¹ Vgl. *Karl Marx*: Klassenkämpfe in Frankreich 1848–1850; in: *Karl Marx/Friedrich Engels*: Werke (MEW) 7, Berlin 1960, 9–107, hier 56: „Die Hypothek, welche der Bauer auf die himmlischen Güter besitzt, garantiert die Hypothek, welche der Bourgeois auf die Bauerngüter besitzt.“

¹² Vgl. *Heinrich Heine*: Deutschland. Ein Wintermärchen; in: *Sämtliche Schriften in zwölf Bänden*, hg. v. *Klaus Briegleb*, München 1976, VII 577 f: „... das alte Entsagungsglied, / das Eiapoepia vom Himmel, / Womit man einlullt, wenn es greint, / Das Volk, den großen Lummel.“

par. Lk 16,13).¹³ Die andere Sentenz ist nicht ganz so sehr in aller Munde, obgleich sie auf eine ambivalente Weise populär ist: „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9).¹⁴

Die erste Sentenz ist eine Anwendung des Hauptgebotes (Dtn 6,4 f). Es gilt, Gott zu lieben und ihm zu dienen, ihm allein. Jesus hat sich dieses Gebot nach den synoptischen Evangelien *expressis verbis* zu eigen gemacht (Mk 12,29 f parr.). Der Mammon ist in diesem Logion ein Abgott. „Mammon“ ist ein aramäisches Lehnwort, das ursprünglich „Vorrat“ und „Besitz“ meint.¹⁵ Hier gibt der Kontext bei Matthäus wie bei Lukas die Bedeutung an: Mammon ist Geld, das zum Götzen wird. An vielen Stellen werden in den Evangelien Menschen ermahnt, keine Persönlichkeitsspaltung zu entwickeln, sondern eindeutig zu sein: in der Orientierung an Gott und am Nächsten, in der Übereinstimmung zwischen Reden und Tun, in der Verbindung von Solidarität und Identität. Damit diese personale Integration samt ihren weitreichenden sozialen und religiösen Folgen gelingt, bedarf es einer klaren Analyse der Gefahren, die es zu vermeiden gilt. Hier ist – in den Augen Jesu – neben sexuellem Missbrauch (Mk 9,42–47 parr.) und Machtgelüsten (Mk 9,33–27 parr.) der Lockruf des Geldes am meisten zu fürchten. „Wo dein Schatz ist, da ist dein Herz“ (Mt 6,21 par. Mt 12,34), heißt es in derselben Spruchtradition.

Im ersten Mammon-Wort wird nicht etwa Geld verteuft. Das Problem ist das „Dienen“ und das „Lieben“. Der „Dienst“ eines Menschen gebührt nach den Evangelien allein Gott und dem Nächsten – ebenso die Liebe. Wo sich dieses Dienen und dieses Lieben – im griechischen Text steht *agapáo*, das theologisch aufgeladene Wort für Liebe – nicht auf Gott, sondern auf ein konkurrierendes Objekt bezieht, herrscht Götzendienst. Er wird hier dem Geld geleistet. Dass der „Mammon“ aber auch eine Chance ist, Gutes zu tun, ist nicht ausgeschlossen. Das zweite Mammon-Wort lehrt es. Beides gilt es zu unterscheiden und zu bestimmen: die Risikoanalyse und die Chancenverwertung.

¹³ Zur kontextuell eingebundenen und wirkungsgeschichtlich aufgeschlossenen Exegese vgl. *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2002, 468.471.

¹⁴ Zur grammatikalischen Analyse und theologischen Hermeneutik vgl. *Michael Wolter*: Das Lukasevangelium (HNT 3), Tübingen 2008, 549.

¹⁵ Vgl. *Hans-Peter Rüger*: Μαμωνᾶς; in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 64 (1973), 127–131.

Die Evangelien überliefern viele Beispiele, wie sehr das Hängen am Geld selbst gutwillige Menschen davon abhält, Gutes zu tun. Das bekannteste Beispiel ist der junge Reiche, der zu Jesus kommt, um von ihm den Weg ins ewige Leben gezeigt zu bekommen und auch tatsächlich die Gebote Gottes treu erfüllt, dann aber doch davor zurückschreckt, seinen Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben, um Jesus nachzufolgen – so dass er traurig von dannen geht, anstatt freudig ein Jünger Jesu zu werden (Mk 10,17–31 parr.). Antonius hat sich ein Beispiel an ihm genommen, um es besser zu machen, Franz von Assisi ebenso.¹⁶

Andere Problemfiguren tauchen in Gleichnissen auf, wie der reiche Narr, der nach einer großen Ernte an alles denkt, um seine Vorräte zu bunkern, nur nicht an sein eigenes Leben, das ihm „in dieser Nacht“ noch genommen werden wird (Lk 12,13–21),¹⁷ oder der geizige Gläubiger, der eine vergleichsweise geringe Summe seinem Schuldner nicht nachlässt, obgleich ihm selbst gerade ein ungeheurer Schuldenschnitt gewährt worden ist (Mt 18,23–35).¹⁸ In der Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16,19–31) wird nicht eine Karte des Jenseits dogmatisiert, auf der Himmel und Hölle genau verzeichnet sind, sondern drastisch gewarnt, dass die Reichen nicht die Chance verpassen, die sie Zeit ihres Lebens genug haben: die Armen vor ihrer Türe nicht hungern zu lassen.¹⁹

Beim Gleichnis vom Sämann wird der Misserfolg, dass Samen unter die Dornen fällt und zwar aufwächst, aber erstickt wird, auf drei Gefahren bezogen: auf die „Sorgen der Welt“, auf die „List des Reichtums“ und auf die „Gier nach dem Übrigen“ (Mk 4,18 f). Die drei Gefahren lassen sich sozialgeschichtlich klassifizieren: Die „Sorgen der Welt“ sind die Gefährdung der Armen, die ums Überleben kämpfen müssen (vgl. Mt 6,19–34 par. Lk 12,22–31); die „List des Reichtums“ begründet die Versuchung der Reichen, die nicht der Gefahr erliegen dürfen, ihr Leben auf ihren Besitz zu

¹⁶ Vgl. *Wilhelm Egger*: Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17–31 (ÖBS 1), Klosterneuburg 1979.

¹⁷ Vgl. *Bernd Kollmann*: Das letzte Hemd hat keine Taschen (Vom reichen Kornbauern), Lk 12, 16–21; in: *Zimmermann u. a.* (Hg.), Kompendium, 564–572.

¹⁸ Vgl. *Hanna Roose*: Das Aufleben der Schuld und das Aufgeben des Schuldenerlasses (Vom unbarmherzigen Knecht) – Mt 18,23–35; in: *Zimmermann u. a.*, Kompendium, 445–460.

¹⁹ Vgl. *Jutta Leonhardt-Baltzer*: Wie kommt ein Reicher in Abrahams Schoß? (Vom reichen Mann und armen Lazarus) – Lk 16,19–31; in: *Zimmermann u. a.*, Kompendium, 647–660.

bauen; die „Gier“ nach allem Möglichen ist hingegen eine Gefahr, die alle betrifft. Die Wirkung, wenn man den Gefahren erliegt, ist verheerend: Der Samen des Wortes Gottes, der ausgesät worden ist und Wurzeln geschlagen hat, wird erstickt, so dass er fruchtlos bleibt, obgleich er schön gewachsen zu sein scheint.

Das Bild fasst also die Problemgeschichte derer ins Auge, die bereits Zugang zu Jesus, zum Evangelium und zur Jüngerschaft gefunden haben (vgl. 1 Tim 6,9). Es ist eine Warnung, es nur ja nicht so weit kommen zu lassen; es ist auch eine Erklärung für Schwierigkeiten, die auftreten, wenn Gläubige zusammenleben, und eine Anleitung, pastorale Vorkehrungen zu treffen. Geld, das man hat oder nicht hat, spielt eine große Rolle: sowohl bei der Entstehung von Problemen, den Glauben nachhaltig werden zu lassen, als auch bei der Lösung, die den Glauben fruchtbar machen soll. In der allegorischen Auslegung wird zuerst der „Satan“ genannt, als eine widergöttliche Macht von außen (Mk 4,15), gegen die kein Kraut gewachsen ist. Dann werden spirituell fatale Charakterprobleme angeführt (Mk 4,16 f), die durch geistliche Bildung gelöst werden müssen. Schließlich werden mit den Sorgen, dem Geld und der Gier Störfakten von außen genannt, die eine moralisch überzeugende Einstellung brauchen – die nicht in jedem Fall gelingen wird, aber nötig und möglich ist.

Das „Geld“, das zwischen den „Sorgen der Welt“ und der „Gier“ nach allem Möglichen als Gefahrenquelle genannt wird, ist „trügerisch“ – so übersetzen (keineswegs falsch, sondern sehr sinnvoll) die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung. Aber der griechische Text bohrt noch tiefer: Es gibt eine „List“, die das Geld ausübt: weil es Geld ist. Geld ermöglicht viel – und verstellt genau dadurch viel. Geld macht gierig – noch mehr Geld zu haben. Geld macht Sorgen – keines mehr oder nicht genug zu haben. Der Betrug, den das Geld ausübt, besteht darin, ein Denken, Fühlen und Handeln zu stimulieren, das so tut, als hänge Lebensglück und Zukunftshoffnung vom Geld ab.

2.2 Chancenverwertung

So groß die Gefahren des Reichtums sind, so groß sind auch die Chancen, etwas Vernünftiges mit dem Geld anzufangen, das man hat. Es kommt freilich darauf an, welche Freundschaften mit Geldgeschäften gepflegt werden sollen. Schlecht ist nach der Feldrede, Geld nur denen zu leihen, von denen man hofft oder weiß, es – mit Zins und Zinseszins – wiederzubekommen (Lk 6,34); das machen Sünder ebenso (Lk 6,35), weil es ihnen nur um den eigenen Vorteil, nicht jedoch auch um den Nutzen anderer

Gut hingegen sind nach der Jesustradition eine Reihe anderer Formen, mit Geld umzugehen. Unmittelbar vor dem einschlägigen Mammon-Wort steht das Gleichnis vom schlaun Verwalter, der glasklar ein Betrüger ist, wenn er Menschen die Schuld erlässt, die sie bei seinem Herrn haben, nur um bei ihnen gut angeschrieben zu sein, wenn er, wie er weiß, bald entlassen sein wird (Lk 16,1–8).²⁰ Nicht der Betrug ist vorbildlich, sondern die List und Effizienz, Vorsorge zu treffen und Geld so einzusetzen, dass es wirklich Nutzen bringt – in diesem Fallbeispiel der eigenen Person.

Ohne Betrug, aber durchaus mit einem gesunden Sinn für den eigenen Vorteil handelt der Mensch, der einen Schatz im Acker findet und den Acker kauft, um den Schatz zu heben (Mt 13,44), aber auch der Kaufmann, der alles investiert, um eine kostbare Perle zu erwerben, die er dann selbst behält oder – mit Gewinn – weiter veräußert (Mt 13,45 f).²¹

Viel besser ist es freilich, wenn andere profitieren – freilich ist auch das nicht allen recht. So wird eine Frau, die Jesus sündhaft teures Öl über sein Haar gießt, der Verschwendung angeklagt, weil man das Geld den Armen geben könne, von Jesus aber verteidigt, weil sie ein gutes Werk an ihm getan habe – und zwar zum einzig möglichen Zeitpunkt, während immer Zeit sei, den Armen zu helfen (Mk 14,3–9).²² Diesem Einsatz von Geld für Jesus entsprechen andere Beispiele, in denen altruistisch investiert wird, damit es anderen besser geht. So macht es der barmherzige Samariter, der nicht nur Mitleid hat und sich um den Schwerverletzten am Wegesrand kümmert, sondern auch unter Einsatz finanzieller Mittel Vorsorge trägt, dass der Wirt, bei dem er den Menschen einquartiert hat, die Pflege übernimmt (Lk 10,25–37).

Zwischen den beiden Mammon-Worten hat Lukas eine Brücke von Logien gebaut, die auf Sorgfalt, Verantwortung und Verlässlichkeit drängen (Lk 16,10 ff).²³ Die Pointe: Wer im Kleinen zuverlässig oder unzuverlässig ist, wird es auch im Großen sein. Als das Kleine gilt die irdische, als das Große die himmlische Währung. „Wenn ihr beim ungerechten Mammon nicht treu wart – wer wird euch das Wahre anvertrauen? Wenn ihr mit

²⁰ Vgl. *Eckhart Reinmuth*: Der beschuldigte Verwalter (Vom ungetreuen Haushalter) – Lk 16,1–8; in: *Zimmermann u. a.*, Kompendium, 634–646.

²¹ Vgl. *Peter Müller*: Die Freude des Findens (Vom Schatz im Acker und von der Perle) – Mt 13,44.45 f (EvThom 76; 109); in: *Zimmermann u. a.*, Kompendium, 420–428.

²² Vgl. *Aleksandra Brand*: Vom Wert der Verschwendung; in: *Julian Backes u. a.* (Hg.): Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs (BThStT 170), Neukirchen 2017, 95–106.

²³ Zur Analyse und Komposition vgl. *François Bovon*: Das Evangelium nach Lukas III (EKK III/3), Düsseldorf/Neukirchen 2001, 90–96.

Fremden nicht treu wart – wer wird euch das Eigene geben?“ (Lk 16,11 f). Der „ungerechte Mammon“ ist nicht unbedingt unrecht erworbenes Gut, aber Geld und Besitz, das in einem Wirtschaftssystem großer Ungerechtigkeit gesammelt worden ist und einen gefährlichen Einfluss auf die Besitzer ausübt, die immer mehr haben wollen, wenn sie etwas besitzen. Doch es ist kein Schicksal, der Gefahr zu erliegen. Man kann mit diesem Geld auch verantwortungsvoll umgehen, wie die Beispiele Jesu zeigen. Die Freunde, die man mit dem Mammon pflegen soll, sind keine korrupten Kameraden, sondern die Armen, die der Hilfe bedürfen (vgl. Lk 12,33; 18,22), die Familienangehörigen, die auf Unterstützung angewiesen sind (vgl. Mk 1,29 ff par.), auch die Geschäfts- und Sozialpartner, die ein verlässliches Gegenüber brauchen. Obschon ethische Geldanlagen nicht nur an der Intention der Finanziere festgemacht werden dürfen, sondern immer auch die Voraussetzungen und Folgen zu bedenken haben, macht Jesus Mut, finanzielle Treue nicht zu verachten, sondern als einen Ausweis menschlicher Integrität und Verantwortung zu würdigen, der Gott gefällt.

Die Chancen können nicht genutzt werden, ohne dass Risiken eingegangen werden: das Risiko, Geld oder Image zu verlieren. Aber die Risiken, durch falsche Geldgeschäfte sich selbst zu verlieren, sind größer. In einer tiefgründigen Lehre, die durch seine eigene Passionsgeschichte gedeckt wird, klärt Jesus: „³⁵Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinet- und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten. ³⁶Denn was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und sein Leben zu verlieren? ³⁷Was könnte der Mensch als Preis für sein Leben bezahlen?“ (Mk 8,35 ff).²⁴ Die Basis dieses Wortes ist nicht etwa Missachtung des irdischen Lebens, sondern Hochachtung vor ihm. Es gibt einen inneren Zusammenhang zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben, der durch den Glauben und die Nachfolge gestiftet wird – in den Dimensionen von Tod und Auferstehung. Den Wert eines Menschenlebens in Geld zu messen, ist pervers. Deshalb ist es nicht nur unklug und unschön, sondern unmenschlich, den Wert des eigenen Lebens – oder gar eines anderen Menschen – mit einem Preisschild versehen zu wollen. Geld zu haben, ist Risiko und Chance; kein Geld zu haben, ebenso. Entscheidend ist, innerlich unabhängig zu werden vom materiellen Wohlstand, ohne die Sensibilität für Ungerechtigkeit und den Sinn für Gerechtigkeit zu verlieren. Je deutlicher das Leben als Geschenk Gottes betrachtet wird, desto besser gelingt dies.

²⁴ Vgl. *Thomas Söding*: Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 2016, 191 f.

Zu den großen Irritationen der Verkündigung Jesu gehört, dass Gott Geldgeschäfte tätigen soll. Selbstverständlich tritt er nicht als Investor oder Finanzier auf dem Weltmarkt in Erscheinung. Geld hat, wenn es in der erzählten Theologie Jesu begegnet, durchweg eine metaphorische Funktion. Es bedarf einer Übertragung. Freilich funktioniert sie nur, wenn es eine Analogie zwischen Gottes Handeln und Geldgeschäften gibt. Worin ist sie begründet? Zum einen: Die Währung des Geldes ist Vertrauen – von Menschen und Gesellschaften; in einem letzten Sinn, der in der antiken Welt gängig war und heute kaum noch Bedeutung zu haben scheint, ist es Gott, der das Vertrauen begründet – weshalb religiöse oder säkularisierte Symbole oft Münzen prägen.²⁵ Zum anderen: Geld folgt einem Ethos des Tausches; der Geldverkehr beruht auf Werten und Gegenwerten. Er folgt dem Prinzip der Gerechtigkeit (auch wenn immer wieder unrechtmäßige Geldgeschäfte abgewickelt werden). Das System kennt starke Preisschwankungen, weil Güter mal knapp und teuer, dann wieder überzählig und billig sein können und weil Waren über, aber auch unter Wert ge- und verkauft werden können.

Geld spielt in der Verkündigung Jesu – über die Ethik hinaus, aber verbunden mit ihr – an zwei Stellen eine große Rolle. Dort, wo es um irdischen und himmlischen Lohn, und dort, wo es um himmlischen und irdischen Wert geht. Beide Themen sind prekär. Die Lohnthematik baut ein doppeltes Risiko auf: dem *do ut des* Tribut zu leisten,²⁶ so, als ob man Gott mit Geld (und guten Worten) bestechen müsste, bis er handelte, oder aber eine Gerechtigkeit nach dem Muster von Leistung und Gegenleistung zu etablieren, so als ob man vor Gott geldwerte Vorleistungen abrechnen könnte, die er dann anerkennen würde. Die Wertthematik hat mit dem uralten Vorurteil zu kämpfen, das in perverser Logik Max Weber²⁷ 1904 dem Geist des Kapitalismus aus dem Ethos des Protestantismus zugerechnet hat: dass wirtschaftlicher Erfolg und göttliche Gnade in einem Entsprechungsverhältnis stehen würden. Beides widerspricht diametral der biblischen Theologie und der Verkündigung Jesu; beides ist aber sehr weit verbreitetes Denken, damals wie heute. Jesus spielt mit dem Feuer, wenn

²⁵ Vgl. *Christina von Braun*: Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte, Berlin ²2014.

²⁶ Vgl. *Caroline Fevrier*: Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10), Turnhout 2009.

²⁷ *Max Weber*: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Vollständige Ausgabe. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Kaesler, 3. durchgesehene Auflage, München 2013.

er *coram Deo* von Geld spricht – und genau deshalb scheint er es getan zu haben. Er greift die herrschenden Vorurteile auf – und stellt sie richtig, indem er durch Kritik die Wahrheit ans Licht bringt, die sie verzerren.

3.1 Guter Lohn

Die Lohnthematik ist in den Evangelien breit verankert, sowohl in der Spruchtradition als auch in der Erzählüberlieferung, besonders in den Gleichnissen. Der Lohn bezieht sich klassisch auf Arbeit; er wurde zur Zeit Jesu in Palästina nicht mehr nur in Naturalien, sondern zunehmend in Geld bezahlt.²⁸ Deshalb sind Lohn und Geld eng miteinander verbunden. In einer ganzen Serie von überlieferten Jesusworten ist der Lohn, den Gott am Ende des Lebens nach dem Tod im Himmel bezahlt, nicht das Thema, sondern die selbstverständliche Voraussetzung – die dann freilich zu überraschenden Pointen führt: Auf Erden gilt – oder sollte gelten: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“ (Mt 10,10 par. Lk 10,7), auch wenn der gerechte Lohn oft versagt wird. Aber wie ist es mit himmlischem Lohn? Ausgerechnet die Verfolgten sollen seiner teilhaftig sein (Mt 5,12 par. Lk 6,23), was als ausgleichende Gerechtigkeit gedeutet werden kann; diejenigen hingegen, die ihr irdisches Leben nach dem Prinzip *do ut des* – eine Hand wäscht die andere – gestalten, haben „ihren Lohn schon dahin“ (Mt 5,46), was an den Bilanzen des Lebens den Unterschied zwischen irdischer und himmlischer Gerechtigkeit markiert. Ebenso geht es denen, die ihre irdische Gerechtigkeit zur Schau stellen und dadurch aushöhlen (Mt 6,1 f. 5.16).

Freilich reicht die ausgleichende Gerechtigkeit bei weitem nicht aus, um die Höhe des himmlischen Lohnes zu vermessen. Anders wäre die Seligpreisung der Verfolgten unvorstellbar (Mt 5,12 par. Lk 6,23). Es wäre geradezu eine Karikatur der Gnade Gottes, sie auf Menschenmaß zurechtzustutzen. Gottes Maß ist das Übermaß, die Überfülle. Diese soteriologische Pointe ergibt sich bereits aus Lk 6,35. Denen, die ihre Feinde lieben, verheißt Jesus: „Euer Lohn wird groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn er ist gütig auch zu Undankbaren und Bösen.“ Die Größe des Lohnes bemisst sich nach der Barmherzigkeit Gottes – die auch denen gilt, die Schuld auf sich laden: Wie viel mehr hat sie dann denen zu bieten, die durch ihre aktive Feindesliebe die Probleme lösen, die andere durch Hass und Gewalt bereiten? Die Gotteskindschaft, die verheißen wird, als

²⁸ Vgl. Stanisław Mrozek: Lohnarbeit im klassischen Altertum. Ein Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bonn 1989.

Anrecht zu sehen, wäre absurd: Niemand hat ein Recht, geboren oder adoptiert zu werden, schon im irdischen Leben nicht, wie viel weniger im himmlischen, im ewigen Leben? Gleichwohl – oder gerade deshalb – macht die Rede vom Lohn Sinn: Gott unterscheidet genau zwischen Gut und Böse; er erkennt an, was ein Mensch getan oder doch zumindest gewollt hat. Nur ist diese Anerkennung kreativ: Sie schafft viel mehr, als ein Mensch zu hoffen wagt. Das macht das Wort vom Lohn deutlich.²⁹

In dieser qualitativen Asymmetrie bewegt sich auch, was Jesus seinen Jüngern sagt, da er sie zurechtweist, nicht zu verachten, wenn jemand „im Namen“ Jesu Gutes tut, der nicht zum Nachfolgekreis gehört: „Wer euch einen Becher Wasser gibt im Namen dessen, dass ihr Christi seid – Amen, sage ich euch, wird seinen Lohn nicht verlieren“ (Mk 9,41 par. Mt 10,42). Einem Jünger, weil er zu Jesus gehört, einen Becher Wasser zu reichen, ist die einfachste Form der Gastfreundschaft, die man sich denken kann; der Gotteslohn, den Jesus vorhersagt, ist überreich – weil er nicht nach Leistung, sondern nach Liebe ausgezahlt wird. Die Pointe des Wortes ist nicht etwa, dass leer ausgeht, wer diese Geste der Solidarität verabsäumt, sondern dass Gott über alle Maßen diejenigen belohnen wird, die den Jüngern geholfen haben.

Bei der Nachbesprechung der Berufung, die am Geld des reichen Mannes gescheitert ist, sagt Jesus den Jüngern, die um seinetwillen „alles“ verlassen haben,³⁰ hundertfachen Ausgleich schon im irdischen Leben zu – und das ewige Leben noch dazu (Mk 10,28 ff par.); das ist exakt die Größenordnung, die dem Gleichnis vom Sämann entspricht: dass der ausgestreute Samen auf gutem Boden dreißig-, sechzig- und hundertfach Frucht bringt (Mk 4,3–9 par.): An den äußersten Rändern glücklichster Konsequenzen auf Erden kann sich die schwache Ahnung bilden, wie viel Gutes Gott im Sinn hat.

Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) wird erzählt, wie ein irdischer Vorgeschmack der himmlischen Lohngerechtigkeit aussehen kann: Wenn nämlich jemand, der es kann und darf, einen gerechten Lohn nicht danach bemisst, wie viel jemand geleistet hat, sondern wie

²⁹ Ansätze zu dieser Deutung finden sich bei *Erik Peterson*: Lukasevangelium und Synoptica, aus dem Nachlass hg. v. *Reinhard von Bendemann* (Ausgewählte Schriften 5), Würzburg 2005, 252 f.

³⁰ Vgl. *Klemens Stock*: Die Person Jesu und das Wort Jesu (Mk 8,35.38; 10,29); in: *Konrad Huber* (Hg.): Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge. FS Martin Hasitschka (NTA 52), Münster 2008, 413–424.

viel jemand braucht.³¹ Im Gleichnis steht der eine Denar, den der Weinbergbesitzer ausgelobt hat, im Kontext der ungerechten Wirtschaftsverhältnisse, die das Gleichnis nicht kritisiert, sondern spiegelt, insofern als Mindestlohn, als Tagelöhner ihn brauchen, um über die Runden zu kommen. Der kritische Einwand derer, die den ganzen Tag gearbeitet haben und nun hoffen, mehr zu bekommen, weil sie viel mehr als diejenigen geschuftet haben, die vielleicht nur eine Stunde im Weinberg tätig gewesen sind, reflektiert, wie wenig selbstverständlich die Deutung der Gerechtigkeit als Güte ist, die ein menschenwürdiges Leben erlaubt. Die Zurückweisung, die sie vom Herrn des Weinberges erfahren, spiegelt, dass bei Gott nicht mehr als Gerechtigkeit eingeklagt werden kann. Das Nein zu überhöhten Ansprüchen ist die Kehrseite des Ja zur Güte. Der Lohn eignet sich bestens, um im Gleichnis das grundlegende Problem der Gnade zu besprechen, ohne die es keine Erlösung geben kann – die eine Erlösung für alle sein können muss, um eine Erlösung für jeden Einzelnen sein zu können.

3.2 *Echter Wert*

Das Thema des Geldwertes passt genau zur Metaphorik des Lohnes, beleuchtet aber einen anderen Aspekt jener Gnade Gottes, die Gerechtigkeit durch Barmherzigkeit schafft. Jesus wählt nach Markus und den Parallelen das Beispiel einer armen Witwe, die „zwei Lepta“ in den Opferkasten am Tempel wirft, zwei kleine Münzen, die aber ihr ganzes Vermögen darstellen (Mk 12,41–44 par. Lk 21,1–4).³² Jesus, der nach Markus und Lukas schon eine ganze Weile beobachtet hat, wie viele Reiche viel gespendet haben, urteilt: „⁴³Diese arme Witwe hat mehr als alle in die Schatzkammer geworfen. ⁴⁴Denn alle haben von ihrem Überfluss eingeworfen, sie aber hat aus ihrem Mangel alles, was sie hatte, eingeworfen, ihr ganzes Leben.“ Das Wort hat weitreichende Voraussetzungen: Gott bedarf der Opfer nicht; er braucht nicht zu rechnen; das ist die zwingende Konsequenz des biblischen Monotheismus, weil Gott ja selbst alles hat und schenkt. Die merkantile Funktionslogik muss hingegen genau mit unterschiedlichen Preisen

³¹ Vgl. *Friedrich Avemarie*: Jedem das Seine? Allen das Viele! (Von den Arbeitern im Weinberg) – Mt 20,1–16; in: *Zimmermann u. a.* (Hg.), *Kompendium*, 461–472. Der Titel führt freilich auf eine falsche Fährte: Jedem wird dadurch das Seine gegeben, dass allen das Volle gegeben wird.

³² Vgl. *Carsten Jochum-Bortfeld*: Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (BWANT 178), Stuttgart 2008, 193 ff.

und Geldwerten kalkulieren; das wird von Jesus auch nicht schlechtgeredet. Deshalb wird auch beim Jerusalemer Opferstock genau Buch geführt und abgerechnet. Zwei Lepta zählen nicht viel, weniger als die Spenden der anderen.

Aber Gott definiert andere Werte – was Jesus weiß und sagt. Bei ihm zählt der persönliche Einsatz. Die Reichen geben viel – die arme Witwe gibt alles. Das macht den Unterschied. Gott würdigt ihn – und bestimmt damit auch den Wert des Geldes. Im Verhältnis zu ihm hat Geld keinen Tauschwert, als ob Gott und Mensch in einer gemeinsamen Währung rechnen müssten. Aber Geld hat einen hohen Ausdruckswert: Es zeigt, wie viel Wert Gott – und der Nächste – einem Menschen wert ist; die Bemessungsgrundlage ist nicht der objektive, sondern ein subjektiver Geldwert.

Die Konsequenzen sind erheblich. Sie passen genau zum Nachdenken darüber, dass menschliches Leben nicht mit Gold aufgewogen werden kann (Mk 8,35 ff parr.). Sie passen auch zu dem Wort, mit dem Jesus nach Markus und Matthäus seine gesamte Heilssendung auf den Punkt formuliert: „Der Menschensohn ist gekommen, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45 par. Mt 20,28). Das Bild erklärt sich am ehesten von der Befreiung aus einer Schuldknechtschaft her, die durch Mäzene oder Verwandte erfolgen konnte. Die Sklaven sind die Sünder; Jesus zahlt – im Bild – Gott das Geld, das den Gefangenen die Freiheit schenkt. Er zahlt es nicht mit materiellen Werten, sondern mit seinem Leben – so dass einerseits der unendliche Wert derer deutlich wird, für die Jesus sich einsetzt, und andererseits klar wird, dass Gott nichts anderes als das empfängt, was er selbst schenkt: in der Person Jesu. Die Metapher des Lösegeldes macht zweierlei deutlich. Erstens: Geld kann durchaus, und zwar die größten Probleme lösen – freilich nur, wenn es nicht ökonomisch, sondern christologisch organisiert ist. Zweitens: Gnade ist nicht billig, Liebe kostet: Ohne dass es einen gerechten Ausgleich gibt, kann jede Erlösung bloß Willkür sein, nicht aber einer Gerechtigkeit zum Sieg verhelfen, die pure Barmherzigkeit ist. Echten Wert hat nur das Leben, das Gott schenkt und erlöst.

Simmel für Theologen

Bemerkungen über die Spiritualität des Geldes

Chris Doude van Troostwijk¹



In einer seiner Aufzeichnungen unter dem Titel „Das Geld in der modernen Cultur“ (1896)² versuchte Georg Simmel den Einfluss des Geldes auf den Modernisierungsprozess zu bestimmen. Der Autor der berühmten *Philosophie des Geldes* (1900) hat in seinen Reflexionen immer zugleich die soziale und soziologische Implikation der Entstehung der Geldwirtschaft mitbedacht. Damit hat er sich, obwohl er sich selbst öfters eher als Philosoph affizieren wollte, das Epitheton „Vater der Soziologie“ erworben. Geld sollte für Simmel nicht nur in seiner problematischen Effektivität, sondern auch positiv als Bindeglied der Gesellschaft verstanden werden. In dieser Rolle zeigte er sein berühmtes Analogon zwischen Geld und Religion auf. Es gibt nach seiner Auffassung eine gewisse Kontinuität zwischen den alten und den modernen Gesellschaften. In beiden Fällen wird der Zusammenhalt durch den kollektiven Glauben und das Vertrauen gegenüber Gott oder dem Geld bestätigt und genährt. Aber mit dieser Kontinuität sind beide Formen der Vergesellschaftung zugleich auch heterogen und nicht reduzierbar. Geld, so Simmel, markiert den Übergang vom mittelalterlichen zum modernen Leben. Zu dieser sozial-konstitutiven Funktion des Geldes und ihrer Beziehung zu einer ökumenischen und reflexiv eingestellten Theologie möchte ich in den folgenden Abschnitten einige Bemerkungen machen.

¹ Chris Doude van Troostwijk ist Professor für Philosophie an der Luxembourg School of Religion & Society und visiting professor für liberale Theologie am Mennonitischen Seminar der Freien Universität in Amsterdam.

² Siehe *Georg Simmel: Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900*, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt a. M. 1992, 178–196.

Schon allein die Doppelthese, dass das Geld Chiffre und Erklärungsschlüssel der Modernität sei und zugleich damit eine quasi-religiöse Funktion erfülle, sollte Simmel zu einem verpflichtenden Autor für alle Theologiestudierenden in ihrer Basisausbildung machen. Statt zu sagen oder zu klagen, dass die theologischen Wissenschaften und die kirchliche Arbeit durch die rasche und scheinbar unumkehrbare Säkularisierung der westlichen Gesellschaften obsolet und intellektuell marginalisiert worden sind, würde die Simmel-Lektüre dazu motivieren, Theologie und Glaube mit erneuerter Relevanz zu definieren. Ihre aktuelle Funktionalität könnte sehr wohl darin liegen, die andersartige, sozusagen nicht-religiöse Religiosität der Moderne zu analysieren, zu interpretieren und dann auch – im Blick auf das Gemeinwohl – zu kritisieren. Der erste Schritt wäre dann, die moderne Gesellschaft statt als säkularisiert eher als *andersartig spiritualisiert* zu charakterisieren. Natürlich ist Säkularisierung im soziologischen Sinne von Entinstitutionalisierung und Kirchenaustritt ein nicht zu negierendes Faktum. Und natürlich sind auch die lebensanschauliche Säkularisierung, oder anders gesagt, die Objektivierung des Weltbildes und der damit oft parallel provozierte Glaubensverlust, kennzeichnend für unsere heutigen modernen, oder wenn man so will, spät- oder postmodernen Gesellschaften. Aber das alles schließt theoretisch nicht die Möglichkeit aus, dass in der heutigen Moderne ein quasi religiöser Geist herrscht, der einen kollektiven Glauben zugleich fordert und fördert.³ Hier habe ich nicht die spiritualistische *ex oriente lux*-Welle des von Nietzsche so genannten Euro-Buddhismus und auch nicht die pragmatische Psychologisierung religiöser Erfahrungen vor Augen. Man sollte diese eher als Begleiterscheinungen und als Verarbeitungsstrategien einer tiefer liegenden, modernen Spiritualität ansehen. Von Simmel inspiriert möchte ich diese als „Religiosität des Totalmonetarismus“ kennzeichnen. Wenn Theologen Religionsexperten sind, dann sollten sie meines Erachtens ihre Jahrhunderte alten Erfahrungen mit Glaubenskritik und Reflexionen über Religion in eine aktualisierte, analytisch-kritische Kompetenz gegenüber dem kollektiven und individuellen Glauben der Moderne übersetzen.

³ Für einen Versuch über Geldglauben ohne theologische Analyse siehe z. B.: *John Rapley: Twilight of the Money Gods. Economics as a Religion and How it all Went Wrong*, London 2017.

Versuchen wir diese ziemlich abstrakte und dadurch auch rasch zu simplifizierende These über die Gott-Geld-Analogie etwas anschaulicher zu machen durch ein mögliches Gegenargument: „Sollte man Geld, Gier, Kapitalismus, Mammon, Reichtum und ähnliche Konzepte nicht eher ‚materialistisch‘ denn als ‚spiritualistisch‘ interpretieren?“, könnte der gesunde Menschenverstand fragen. Das Bild des Onkels Dagobert Duck, der in seinem Geldschwimmbad taucht, steht uns offenbar deutlich vor Augen. Derjenige, der das Geld liebt, liebt die Materialität, „ist“ ein „Materialist“, meint man im Alltagsdenken. Tatsächlich hat schon seit jeher die christliche Ethik entweder in den katholischen Armutsbewegungen der Franziskaner und der Dominikaner oder in einer Moral der Unbewegtheit der Seele gegenüber dem Besitz weltlicher Güter, wie Max Weber die „Ethik des Protestantismus“ beschreibt, das Geld als Quelle *materialistischer* Verführung abgewehrt. Allerdings hat auch die frühe ökonomische Theorie des Liberalismus ebenso wie die des Marxismus dieses Schwarz-Weiß-Schema kritiklos übernommen. Aber wenn man sich genauer die dominante Geldtheorie anschaut, wird man gewisser Spannungen und Inkongruenzen gewahr, die schon innerhalb dieser vorherrschenden Auffassungen auf eine „Spiritualität des Geldes“ hinweisen. Ein Beispiel könnte das kurz andeuten: Das mittelalterliche Zinsverbot.

„Liebet eure Feinde, tut Gutes und leihet, ohne etwas zurück zu erwarten, und euer Lohn wird groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen“, lässt Lukas Jesus in seiner Bergpredigt sagen (Luk 6,35). Lukas formuliert seine Ethik im Rahmen einer Theologie der Barmherzigkeit Gottes und der *imitatio dei*. Derjenige, der etwas ausgeliehen hat – ob es hier um Geld geht, steht nicht fest – sollte dafür nichts zurückerwarten, sondern das Verliehene innerlich transformieren in eine uneigennützig und interessenlose Gabe. Diese spirituelle Arbeit an sich bezeugt den starken und humorvollen Realitätssinn Jesu. „Erwarte nichts zurück!“, bedeutet nicht in erster Linie moralisch, dass der Verleiher von seinem Wunsch und seiner Begierde absehen sollte – wie die scholastische Moral glaubte – sondern ganz konkret und fast banal, dass er nicht davon ausgehen kann, dass der Schuldner geneigt wäre, das Geliehene als solches oder eben mit Zinsen zurückzugeben.

Diese nüchterne Betrachtung, die nicht nur auf enttäuschende Erfahrungen, die man mit anderen, aber auch auf solchen, die man mit sich selbst gemacht hat, basiert, wird dann auch im spirituellen Sinne umgedeutet, und zwar nicht als ein empirisches Moment der Frustration, sondern positiv als reelle, spirituelle Chance. Wo man nichts zurückerwarten kann,

sollte man es auch nicht wollen, um nicht an der von Gott erschaffenen Welt zu verzweifeln. Es geht in diesem Text um eine Schöpfungsspiritualität, die das Gegebene der Welt und des Lebens wie das Wunder der Barmherzigkeit Gottes entdeckt. Söhne und Töchter des Höchsten werden diejenigen genannt, die genau wie der Höchste selbst nichts zurückverlangen, und doch schenken und dadurch, unerwartet und nicht zu rechtfertigen, ja geradezu absurd, Barmherzigkeit üben mit Undankbaren. Es geht um die Überwindung der Logik, die sowohl jedes Zurückverlangen des Besitzes beim Verleihen als auch das nicht Zurückgeben wollen des einmal Eingenommenen nicht anerkennt. Es geht um eine radikale Überwindung des Interesse-Glaubens.

3. *Biblisch weltbezogene versus stoisch selbstbezogene „Interessenlosigkeit“*

Aber, so kann man sich fragen, proklamiert Jesus mit dieser erwartungsfreien Gaben-Logik im Grunde nicht so etwas wie eine stoische oder eben „kynische“ Ethik? Man könnte es glauben, aber die Pointe liegt im Vergleich zur Stoa und zum Kynismus gerade umgekehrt. Mit seinem bekannten Diktum *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* belehrt Seneca seinen Schüler Lucillus über eine Lebensweisheit, die sagt, dass es besser ist, dasjenige, was man nicht ändern kann, anzunehmen, um auf diese Weise psychologisch komfortabel weiterleben zu können, statt sich zu wehren, um später schmerzhaft und bitter die Übermacht des Geschicks (*fata*) doch anerkennen zu müssen. Und wenn Diogenes von Sinope (400–328), der als Vater des „Kynismus“ gilt und wegen seines provokativ nicht-bürgerlichen Lebensstils „Hund“ (*kyon* auf Griechisch) genannt wurde, der Gesellschaftsordnung den Rücken zuwendet und als Bettler, ganz ohne Besitz, sein Leben führt, dann hat er damit zwar keinen Komfort, aber doch ein Souveränitätsideal und eine Überlegenheit über die Banalität des Lebens realisieren wollen.⁴

Es sind nicht die *laissez faire, laissez aller* Strategie der Stoa und nicht der Unabhängigkeitsabsolutismus des Kynismus, die beide auf ihre eigene Art und Weise ein Verhältnis gegenüber dem Schicksal und der Unveränderlichkeit der Welt definieren und damit die Welt so wie sie ist affirmieren, die Jesus predigt. Bei ihm ist es genau umgekehrt die

⁴ Bernhard Lang: Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, München 2010.

Nichtakzeptabilität der Realität. Jesu durch Lukas zitierter Gedanke erinnert an eine Wirklichkeit, die innerhalb der Wirklichkeit über diese hinaussteigt, eine innerweltliche Transzendenz ist und auf Dauer – das ist der eschatologische Aspekt seiner Predigten – siegen wird. Wenn aber Seneca in der Wohlhabenheit seinen Weltpessimismus als Weisheit verkündet oder Diogenes nackt in seiner Tonne das gleiche tut, dann drücken sie beide, durch ihr Verhältnis zu Besitz und Reichtum, ihre im Grunde „materialistische“ Weltauffassung aus. Materialistisch meint hier eine durch immanente, nicht zu ändernde Gesetzmäßigkeiten beherrschte Realität. Für eine Spiritualität des Geldes gibt es in diesem Weltverhältnis wenig Raum. Ob man nun Geld, wie allen Reichtum, akzeptieren muss als „Gabe des Geschicks“ oder nur verweigern kann als „versklavende Macht“, Geld wird in dieser und in den davon später abgeleiteten christlichen Variationen, wie das mönchische Armutsversprechen oder die protestantische innerweltliche Askese, als etwas zu der Gegebenheit der Welt Gehöriges interpretiert.

Jesu moralistisch falsch verstandenen Worte im Lukasevangelium besagen, dass man dasjenige, was man *realiter* nicht von anderen erwarten kann – und zwar das spontane Erstaten des Geliehenen –, überbieten solle mit dem, was man an sich selbst als „Nicht-zu-Erwartendes“ und daher *Unmögliches* anerkennen muss. Das bedeutet die Dekonstruktion der eigenen Genugtuungs- und Rechtfertigungserwartung. Damit wird einerseits, wie bei Seneca und Diogenes, so etwas wie eine Naturnotwendigkeit anerkannt – Menschen sind „Habetiere“ –, aber zugleich wird andererseits diese Naturnotwendigkeit aufgehoben und durch die Möglichkeit etwas Unmögliches überboten. Kinder Gottes sind diejenigen, die aus Glauben und Gnade das Wunder der Interesselosigkeit und Uneigennützigkeit in ihren Weltverhältnissen vollziehen. Der geschaffenen Welt gleichsam mit dem absichtslosen und auf keine Dankbarkeitserwartung beruhenden freien Gestus Gottes zu begegnen und zugleich auch die Nachahmung dieser vor- oder überweltlichen Haltung als menschlich-übermenschliche Berufung und Aufgabe zu hören, das sind die Grundbedingungen für eine welttransformierende Weltbezogenheit überhaupt. Die Welt des Immergleichen wird nur überwunden werden, wenn ihre Naturgesetze der Zueignung und des Habens, diese metaphysische „Normalität“, überboten werden von der möglichen Unmöglichkeit des Umsonst-Gebens. In dem souveränen Akt des Gebens ohne Erwartung einer Rückgabe eröffnet sich die Zukunft und damit die mögliche Neukonfiguration des Lebens. Von der Welt aus um der Welt willen zu agieren, das besagen die zitierten Jesu-Wörter aus der Bergpredigt. Mit Moral hat, wie gesagt, diese Entlarvung der *do ut des*-Logik nichts zu tun. Die Entdeckung der Nichtnormalität des Normalen, und die Möglichkeit des Unmöglichen, nämlich die Lebenswirk-

lichkeit als Schöpfungswunder und die Anerkennung eines dahinterliegenden kosmischen Barmherzigkeitsprinzips gerade auch gegenüber „Undankbaren und Bösen“, hat vor allem spirituelle Bedeutung.

4. *Christlich-heidnische Bestätigung des materialistischen Geldglaubens*

Und doch hat die christlich-kirchliche Tradition gerade die zitierte Lukas-Passage oft als Basis für ein moralisches Verbot der Gier und des Wuchers zitiert. Kirchliche Autoren, wie Thomas von Aquin, begründeten ihre Moralisierung des Geldverhältnisses gerne mit einem naturrechtlichen Gedankenmuster, vor allem wenn die Frage der Zinsen ins Spiel kam. Dass dabei eher heidnische, weil aristotelische oder stoische, als biblische Argumente und Prinzipien vorgezogen worden sind, kann man schwer leugnen. Diese heidnisch-philosophische Umwälzung des Glaubens ist schon seit dem frühen Christentum auf wenig innerkirchlichen oder theologischen Widerstand gestoßen. Moralisierte Religion, würde vielleicht Karl Barth sagen, ist in biblischer Hinsicht soviel wie Unglaube. In der Logik der Philosophen heißt Zinsen nehmen, sich bereichern, ohne Arbeit zu leisten, und Arbeit heißt die materielle Gegebenheit bewirken, umsetzen und gestalten. Anders gesagt, Geldeinnahme war gestattet, nur wenn dieses Geld als Gegenstück zu einer materiellen Tätigkeit aufgefasst werden konnte. Damit wurde dann auch das Geld selbst in die Sphäre der Materialität eingeordnet. Das hängt unbedingt zusammen mit der einzigen Realgestaltung des Geldes, die im Altertum und Mittelalter bekannt war, nämlich Münzen. Hierin stimmte das gesunde Volksempfinden mit der abstraktesten Theologie überein: Beide Gedankenwelten beriefen sich mit schmuddeliger Schadenfreude oder mit intellektueller Selbstgefälligkeit auf die Passagen in der Bibel oder in der Volksliteratur, die den Reichen zeigen, der auf seinem Sterbebett verzweifelt seine goldenen Schätze umarmt, weil der Teufel ihm schon die Pforte der Hölle auftut. Geld ist Materialität, und ohne Arbeit erworbene Zinsen sind illusorische und betrügerische Materialität.

Aber gerade an diesem Punkt zeigt sich ein wichtiges Zeichen, dem wir gerade, Simmel sei Dank, begegnet sind unter dem Titel einer monetären Spiritualität. Dasjenige, was nun Illusion heißt, kann nur der Sphäre der Geistigen angehören. Und die immer noch auf dem Materialitätsgedanken ruhenden Erörterungen aristotelischen Ursprungs, die Zinsgeld mit Bastardkindern oder magischen Geschöpfen vergleichen, eröffnen den Zugang zu der monetären Spiritualitätssphäre noch weiter. *Nummus non parit nummos* oder auch *pecunia pecuniam non parit*: Geld gebiert kein

Geld. Der Aquinat zitiert diesen populären Gedanken in seiner Summa und verbindet damit die bekannten kirchlich-juristischen Konsequenzen des Zinsverbots. Das Zinsverbot beruht Thomas zufolge auf dem Betrug, zweimal dasselbe Ding zu verkaufen oder, was dem gleich ist, ein Ding, und zwar „Geld“, zu verkaufen und dazu noch etwas, das nicht ist und doch als Zins-Zugabe restituiert werden soll. „Zins nehmen für geborgtes Geld ist an sich ungerecht; denn es wird verkauft, was nicht ist ... (Es gibt) gewisse Sachen, deren Gebrauch darin liegt, dass sie aufgebraucht werden. ... Der eigentliche ... Gebrauch des Geldes besteht in seinem Verbrauch oder im Ausgeben“ (Summa II-II, 78,1). In dieser Argumentation geht Thomas völlig aristotelisch vor, indem er Geld als Tauschmittel und daher als Gebrauchsgut definiert. Wie man Wein nutzt, um es als Getränk einzunehmen, oder Weizen, um ihn zu essen, so sollte, seiner Essenz nach, auch Geld in seiner Nutzung verschwinden, und zwar weil Geld zu nutzen bedeutet: es einzutauschen für ein Gut oder eine Dienstleistung. Geld ist und sollte *nur* etwas Physisches und Materielles repräsentieren.

Wie sollten wir jetzt die breite Popularität im Mittelalter des Diktums *pecunia pecuniam non parit* verstehen? Wie erklärt man gerade, dass es seinem *offensichtlich kontrafaktischen* Inhalt zum Trotz so verbreitet war, dass auch der Kirchenlehrer glaubte, ihm in seinen doktrinären Überlegungen einen Platz einräumen zu müssen? Dass man mit Geld „Geld“ macht, konkret durch Verleihen, das wussten, wie schon die Bürger Athens, auch die mittelalterlichen Stadtbewohner sehr gut. Das, was hier rein deskriptiv erörtert wurde, um dann später von Denkern wie Thomas und von dem vierten Laterankonzil 1215 moralisch-juristisch umgedeutet zu werden, hat nicht als einfache referentielle Beschreibung funktioniert, sondern besaß vielleicht eher den Charakter von einem apotropäischen Gestus. Es drückt aus, dass das, was man sieht, nicht wahr sein kann und darum auch nicht wahr ist. Im mittelalterlichen Denken sind Magie und Moral nie weit voneinander entfernt.

Viel weiter als bis zu einer *apotropäischen Moral* kam das christliche Denken über Geld nicht hinaus, gerade weil die von Aristoteles in seinen ethisch-politischen Werken formulierte „materialistische“ Geldauffassung die Entwicklung einer „monetären Spiritualität“ blockierte. Tiefer Argwohn ruht in den Analysen von Aristoteles, die „Geld“ als Tauschmittel und Werts substanz definieren, das heißt als etwas, das der Gesetzmäßigkeit der Welt innewohnt und gehorcht. Die von Aristoteles als Ideal des normalen Naturzustandes ausgerufene Autarkie-Ökonomie sollte daher die Priorität über die Nutzung des Geldes in Leih- und Zinsverhältnissen immer behalten und so die Pervertierung des Geldes, die uneigentliche Geld-durch-Geld-Produktion, eindämmen.

Diese Vision, die implizit noch immer die modernen Geldtheorien über die Neutralität und die Fungibilität (Austauschbarkeit) des Geldes dominiert, wollte gerade Georg Simmel in seinen Schriften über die Soziologie und die Philosophie des Geldes durchbrechen. Systematisch-philosophisch gesehen, gelingt ihm dieses durch eine Akzentverschiebung in der kantischen Kategorientafel.⁵ Wo Kant und vor allem die neukantianische Philosophie, die zu Lebzeiten Simmels dominant war, den Akzent von der Kategorie der *Relation der Inhärenz und der Subsistenz* (*substantia et accidens*), die dominant war im scholastischen Denken des Rationalismus, in der Richtung der Kategorie der *Relation der Kausalität und Dependenz* (*Ursache und Wirkung*) verschoben hatte, da setzt Simmel die Akzentverschiebung weiter fort. In seiner Philosophie stellt er die Kategorie der *Gemeinschaft* in den Mittelpunkt, das heißt, diejenige Relationskategorie, die seines Erachtens am besten die Phänomene des Lebens, die des inneren Lebens der Individuen wie auch die des Gemeinschaftslebens der Gesellschaft, erklären. Die „Relation der Gemeinschaft“ wird von Kant mit dem Konzept der „Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und dem Leidenden“ erklärt und definiert. Spricht man von „Substanz“, dann wird ein statisches Sein vorausgesetzt und ein „Essentialismus“ behauptet. Es gibt Dinge, die sind wie sie sind. Zu ihnen kommen nicht-wesentliche Qualitäten, die Akzidenzen, hinzu. Spricht man von Kausalität, dann gibt es auch eine dynamische Bestimmung des Seins: Die Effekte kann man empirisch ableiten von den Ursachen.

Für die Analyse der Realität des Lebens und des Geistes sind solche bestimmenden Reduktionen nicht adäquat. Das Leben besitzt eine Kontinuität und darin eine Einheit, die verschiedene heterogene Elemente zusammenhält, und zwar ohne je eine abschließende Synthese zu erreichen. Die Ausschließung der Lebensdynamik würde den Tod, das Ende des Lebens, bedeuten. Wechselwirkung ist so eine unaufhörliche, zweiseitige Dynamik, eine Wechselbestimmung. Wo zum Beispiel in einer Gesellschaft die persönliche Identität sich in Konfrontation mit den anderen gestaltet, da, würde Martin Buber sagen „werde Ich am Du“.⁶ Das umgekehrte gilt auch: „Du“ ist am Ich geworden und wird am Ich. Die Kategorie der Wechselwirkung macht es möglich, weil sie durch eine „Dialektik ohne Versöhnung“

⁵ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt a.M. 1976 (1781), 118–119 (Transzendente Elementarlehre, Transzendente Analytik, §10).

⁶ Martin Buber: Ich und Du; in: Werke – Schriften zur Philosophie, Heidelberg/München 1962, 85.

gekennzeichnet ist, die sich differenzierende Kontinuität und dynamische Einheit des Lebens in Gedanken zu fassen. Sie ist es auch, die den Begriff des Geistes (*spiritus*) lenkt. „Geist“ ist ein Lebensbegriff, ein Inbegriff zugleich der Einheit und der Differenz, der Statik und der Dynamik, der Abstraktion und der Konkretheit, des Raumes und der Zeit. Geist, als Lebensbegriff, ist der Inbegriff des Zugleich und des Noch-nicht. Geld ist in diesem Sinne „Geist“, aber nur eine spiritualistische Auffassung von Geld ist fähig, solches zu zeigen.

Thomas von Aquin hat ein gewisses Recht zu sagen, dass „der eigentliche Gebrauch des Geldes in seinem Verbrauch oder im Ausgeben“ (*ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio*) besteht, aber er verschließt sich eine theologisch-spirituelle Tür, wenn er zugleich dieses Faktum in einer aristotelischen Austauschlogik unterbringt, der zufolge das Geld „vornehmlich erfunden ist, um Tauschhandlungen zu tätigen“ (*est inventa ad commutationes faciendas*).⁷ Erstens weil er dadurch das Geld der Sphäre der Materialität zuordnet, wie wir gesehen haben – Geld als provisorische Repräsentanz einer Sache –, zweitens, weil das Gebrauch-als-Verbrauch-Argument nur tragfähig ist innerhalb des Blickwinkels der kaufenden Geldnutzer. Thomas metaphorischer Vergleich mit dem Konsum der Früchte geht nicht nur darum schief, weil gerade Früchte die Produkte der Natur sind, die dazu dienen, Pflanzen und Bäume zu vermehren, im Sinne von *fructus fructum patet*, was Thomas im Falle des Geldes gerade abweisen wollte, aber auch weil im Verbrauch einer Frucht durch den Besitzer von der Substanz des Genossen nichts übrig bleibt, wogegen im Falle des Genießens und der Nutzung des Geldes, dieses Geld unverändert weiter existiert, und zwar in den Händen des Verkäufers. Geld ist das Gegenteil von konsumierbarer Ware: Geld ist das Unzerstörbare in jeder Tauschhandlung.⁸ Geld sollte nicht als Substanzbegriff gedacht werden – es ist nicht ein konsumierbares Etwas –, nicht als Kausalitätsbegriff – es ist nicht von sich aus Ursache des Begehrens. Geld denken wollen, heißt, es zu denken im Rahmen der Kategorie der Wechselwirkung.

Man spricht von einer Spiritualität des Geldes nicht nur, da wir im Evangelium dazu aufgerufen sind, ein spirituelles Verhältnis zum Geld zu

⁷ Thomas von Aquins *Summa Theologica*, Heidelberg u. a.: 1953, 366 (II-II, 78,1).

⁸ Die Bedeutung des Geldes liegt darin, dass es fortgegeben wird; sobald es ruht, ist es nicht mehr Geld seinem spezifischen Wert und seiner Bedeutung nach. Die Wirkung, die es unter Umständen im ruhenden Zustand ausübt, besteht in einer Antizipation seiner Weiterbewegung. Vgl. Georg Simmel: Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens (1897); in: *ders.*, Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt a. M. 1992, 234.

praktizieren, sondern auch und *essentialiter*, weil Geld nur in der Potentialität leben und sich ausleben kann. Das Wesen des Geldes besteht in seiner Nutzung, darin sind sich Thomas und Simmel einig. Dass aber das Geld in Ruhe keinen Realwert und nur Potentialwert hat, gerade das übersieht Thomas. Denn als Potentialwert bewirkt das Geld das Verlangen der Nicht-Geldbesitzer, nicht um es als Sache zu besitzen, sondern um es als Wirkungsmöglichkeit sich anzueignen. Und was wäre dieses Verlangen nach Potentialität anders als gerade ein geistiges Geschäft? Thomas versucht noch, das Geld in einer von jeher und von Gott gegebenen Weltordnung, die sich durch an Grund und Boden gebundenes Eigentumsrecht und in der Zugehörigkeit zu Marktgemeinschaften und Genossenschaften ausdrückte, einzubinden.⁹ Simmel dagegen erklärt, wie die Universalisierung der Geldwirtschaft am Ende des Mittelalters gerade die Durchbrechung dieser Ordnung bewirkte.¹⁰ Die Monetarisierung der Wirtschaft bedeutet für ihn die Eröffnung der Modernität. Die Weltordnung würde zur Geldordnung, resümiert Gertrud Höhler.¹¹ Geld unterwirft sich nicht mehr den Gesetzen der Wirklichkeit. Es fungiert wie ein „Mittelding“ zwischen der aktuellen Realität und der noch nicht realisierten Möglichkeit, nicht anders wie die meisten religiösen, menschlichen Vorstellungen, die Simmel als geistige Gestaltungen des Lebens versteht. Weil Leben die kontinuierliche Einheit ist, die zwischen dem schon-jetzt und dem noch-nicht hin und her pendelt und beide Pole ohne Versöhnung zusammenhält.

6. *Geben und Erwerben, zwei Spiritualitäten im Konflikt*

Darum will das Diktum Jesu über Gott und Mammon nicht das spirituelle und das materielle Leben miteinander konfrontieren, was zu einer religiös motivierten Moralisierung des menschlichen Verhältnisses zum Geld den Anstoß gäbe. Auf dem Kampfplatz, von dem Jesus hier spricht, stehen sich zwei spirituelle Mächte einander gegenüber. Zwei Mächte der Möglichkeit. Und die einzig wirklich brennende Frage ist nur diese: Wenn beide Spiritualitäten interpretierbar sind als Gestaltungen des Lebens, die auch wieder zum Leben führen, insofern sie eine „innerweltliche Tran-

⁹ Daraus erklärt sich seine theologisch-ökonomische Ethik als eine Ethik der eine kommutative Rechtfertigungsethik des Wiederherstellens. Vgl. *Giacomo Todeschini: Les Marchands et le Temple: La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Epoque moderne*, Paris 2017, 119–159.

¹⁰ *Simmel, Aufsätze und Abhandlungen* (1896), 179.

¹¹ *Gertrud Höhler: Götzendämmerung. Die Geldreligion frisst ihre Kinder*, München 2010, 261 ff.

szendenz“ bewirken, wenn die Nachahmung Gottes und die Gelddevotion beide von der Welt aus die Welt auf Anderes eröffnen und die Zukunft freilegen für Neukonfigurationen des Schenkens und des Besitzes, der Umgestaltung und der Erfindung, worin besteht dann noch ihr Unterschied? Vielleicht kann folgender Gedanke Orientierung schaffen. Die innerweltliche Transzendenz des monetären Glaubens basiert auf *Kommendem*, auf demjenigen, das im und durch Geld *möglicherweise* realisiert werden kann. Die innerweltliche Transzendenz des biblischen Glaubens basiert auf *Vorgegebenem*, auf dem Wunder des Daseins überhaupt, das „*unmöglichlicherweise*“ von Menschen realisierbar ist. Genau das begründet den Schöpfungsmythos, der das Wunder des Daseins als unverdienten und uneigennütigen Akt Gottes deutet. Damit ist die andersartige Ausrichtung beider spiritueller Ansätze skizziert.

Geld verspricht, von der Welt aus in dieser Welt eine andere, bessere, schnellere, reichere Wirklichkeit zu stiften. Seine Dynamik ist von Unendlichkeit gekennzeichnet, weil jede Realisierung unserer Wünsche neue Wünsche und Möglichkeitsträume weckt. Wenn Geld mittels Zinsen „Geld“ gebiert, dann heißt das analog, dass das Möglichmachende wieder „Möglichmachendes“ gebiert, auch wenn während dieses Prozesses, vom individuellen Standpunkt aus gesehen, Konkretes durch Kauf realisiert wird. Kurz: das Spektrum der Realisierungsmöglichkeit übersteigt unversöhnbar und auf unendliche Weise die konkreten Umsetzungen des Geldes. Damit zeigt die Logik der Geldspiritualität sich in ihrer Essenz als die einer *unmöglichen Möglichkeit*.

Während die monetäre Spiritualität sich auf die Realisierung des Erwünschten richtet, konzentriert sich die biblische Spiritualität auf die *immer schon gegebene* Realität der Schöpfung. Was also immer schon gegeben ist, gehört nicht zur Sphäre des möglicherweise Realisierbaren. Es ist das *Reelle*, das vom Menschen nur als Gegebenes und als Wundergabe empfangen werden kann. Das *datum* des Seins geht jeder Möglichkeit der „Wiedergutmachung“ (*restitutio*) voraus. Religiös gesagt: Nie wird dem Schöpfer zurückgegeben, was er gegeben hat; nie werden wir den ursprünglichen Schöpfungsakt nachmachen und quasi zurückerstatten. Der Mensch ist nicht der *ex nihilo*-Schöpfer, das ist unmöglich. Aber doch hat er die Möglichkeit, Lukas zufolge, Sohn oder Tochter des Allerhöchsten zu werden. Der Mensch ist dazu gerufen, *spiritualiter* die göttliche Grundhaltung eines nichtberechnenden und uneigennütigen Gebens nachzuahmen. In der Unmöglichkeit der Daseinsschöpfung eröffnet sich die Möglichkeit des nichteigennütigen Gebens.

So stehen dann die monetäre Spiritualität des Erwerbens und die biblische Spiritualität des Gebens einander gegenüber wie die Logik der *un-*

möglichen Möglichkeit und die Logik der *möglichen Unmöglichkeit*. Die Frage aber bleibt doch, ob nicht zwischen beiden genau dieselbe „Dialektik ohne Versöhnung“ wirksam ist, die Simmel seinen philosophischen Reflexionen unterstellt. Die Frage lautet, ob diese zwei Spiritualitäten sich nicht wechselseitig bedingen und benötigen, ob der göttliche und der monetäre Geist, ob Gott und Mammon,¹² ob uneigennütziges Geben und eigennütziges Erwerben nicht immer in einer wechselseitigen und konstitutiven Spannung stehen werden. Sind wir nicht *realiter* dazu aufgerufen, diese Ambivalenz zu bejahen, damit wir in ihr leben: in dieser Welt über diese Welt hinaus, aber soviel wie möglich zum Guten für diese Welt?

¹² Vgl. *Helmut Berg: Vom Gelde, das dem Leben dient*, Frankfurt a. M. 2011, 200–217.

Wie die Kirchensteuer in Deutschland entstand



Gerhard Hartmann¹

Religion war und ist seit jeher ein untrennbarer Bestandteil des menschlichen Lebens, der Kultur und der sozialen Organisationsformen der Gesellschaft (Volk, Nation, Staat, Sprachgruppe). Das Ineinanderfließen von Staat bzw. Gesellschaft und Religion führte früh zu einem Staatskult. Dieser war eine öffentliche Aufgabe und wurde daher vom Staat organisiert sowie finanziert. Das waren in der Hauptsache der Bau und die Erhaltung der Kultstätten (Tempel) sowie der Unterhalt der Kultpersonen (Priester). Das finden wir völlig unbestritten auch im Judentum bzw. Alten Testament, wobei bereits Elemente sichtbar wurden, die auch heute noch in abgewandelter Form ihre Gültigkeit haben: die Tempelsteuer sowie geld- oder sachwerte Abgaben für bestimmte Kultleistungen.²

Als das Christentum zu uns kam

Eines der revolutionären Momente des Christentums war das Aufbrechen der Identität von Staat, Nation, Sprache und Religion. Das Christentum war die erste Religion, die für alle ohne Unterschiede der Rasse, Sprache etc. offen war. Das führte anfänglich zu Irritationen und damit u. a.

¹ Gerhard Hartmann ist ein österreichischer römisch-katholischer Kirchenhistoriker und Privatdozent für Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Graz. Er veröffentlichte zahlreiche Publikationen zu Kirchengeschichte, Religion und Spiritualität.

² Dieser Beitrag fußt auf *Gerhard Hartmann/Jürgen Holtkamp: Die Kirche und das liebe Geld. Fakten und Hintergründe*, Kevelaer 2015; *Gerhard Hartmann: Die Kirchensteuer in Deutschland. Vorbild oder Auslaufmodell*; in: *Rudolf K. Höfer* (Hg.): *Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends*, (= Theologie im kulturellen Dialog 25), Innsbruck

auch zu den Christenverfolgungen. In den ersten drei Jahrhunderten ihrer Geschichte lebten die Christen im Römischen Reich gewissermaßen als eine Parallelgesellschaft und Minderheit, teilweise sogar im Untergrund. Zu finanzieren gab es nicht viel. Wenn man Geld gebraucht hat, dann ging es sehr oft um die Diakonie, d. h. um die soziale Unterstützung eigener Gemeindemitglieder oder solcher anderer Gemeinden (vgl. Apg 11,27–30). Das änderte sich mit der sog. „Konstantinischen Wende“ (313) und der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius (391). Spätestens dann wurde das Christentum zu einer öffentlichen Angelegenheit.

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf unsere Geschichte.³ Ab der Taufe des Frankenkönigs Chlodwig I. am Weihnachtstag des Jahres 498 begann die systematische Christianisierung der Germanen. Nach und nach wurden Bistümer gegründet, und in der Folge wurde die fränkische bzw. ottonische Reichskirche mit der weltlichen Herrschaft eng verknüpft. Die Bischöfe waren teilweise hohe Beamte und wurden ab dem 12./13. Jahrhundert unter den Staufern auch Landesherren. Kirche war daher auch eine staatlich-öffentliche Angelegenheit. Deshalb war deren Finanzierung nicht privat, sondern öffentlich.

Wie geschah das nun? Um den Lebensunterhalt eines Bischofs, eines Domkapitels, eines Klosters oder eines Pfarrers zu sichern, stellten der Kaiser, der König, die Herzöge etc. entsprechenden Grundbesitz zur Verfügung. Durch den Ertrag eines durchschnittlichen Bauernhofs war zu dieser Zeit der Unterhalt einer Pfarrei auf Dauer gesichert. Bei einem Domkapitel, einem Kloster oder einem Bischof war es dann schon etwas mehr als nur ein Bauernhof. Zu diesem System gehörte auch das sog. Eigenkirchenwesen. Ein Grundherr, in der Regel ein Adeliger, baute auf seinem Grund eine Kirche und stellte dieser den Ertrag bestimmter Ländereien zur Verfügung. Dieses Eigenkirchenwesen entwickelte sich im Lauf der Zeit zu einem sich verselbständigenden Benefizialwesen (vor allem in Italien), womit eine Dauerleihe entstand, die dem Lehenwesen nicht unähnlich war. Diese

2014, 31–68; *ders.*: Geschichte und Praxis der Kirchensteuer in Deutschland; in: Geschichte und Gegenwart 15 (1996), 67–85. In diesen drei Studien befinden sich umfangreiche Quellen- und Literaturangaben.

³ *Friedrich Kempf*: Kirchenverfassung, Kultus, Seelsorge und Frömmigkeit vom 8. Jahrhundert bis zur gregorianischen Reform. Landkirchen-, Stadtkirchen- und Bistumsorganisation; in: *Hubert Jedin* (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band III: Die mittelalterliche Kirche. Erster Halbband: Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform, Freiburg i. Br. 1985, 294–304.

Vorgehensweise der Landübertragungen bzw. Belehnungen geschah nicht nur durch die Reichsebene, sondern infolge der zunehmenden Territorialisierung des Reiches ab dem 10. Jahrhundert auch durch die zweite (Herzöge) und dritte (niederer Adel) Ebene, wie die vielen Stiftungsgeschichten beweisen. Wichtig war auch der unter Kaiser Karl dem Großen im Jahr 779 eingeführte Kirchen-Zehent (oder Zehnt). Dieser war in der Regel eine Natural-Abgabe, die an den Pfarrer zu leisten war, der davon einen Teil dem Bischof weiterleiten bzw. für die Armenfürsorge bereitstellen musste.

Dieses System prägte nun viele Jahrhunderte die Geschichte des kirchlichen Lebens im deutschen Sprachraum bzw. im Heiligen Römischen Reich. Damit war für die damaligen kultisch-seelsorglichen Aufgaben der Kirche eine finanzielle Grundsicherung gegeben, die ihr auch eine gewisse Unabhängigkeit gewährleistete.

Durch den Bedeutungszuwachs der Städte ab dem Hochmittelalter und der Entstehung der Bettelorden (vor allem Franziskaner, Kapuziner, Dominikaner) erlangten weitere Finanzierungsformen Bedeutung. Die Städte erblickten im Bau von Kirchen eine besondere Form der Repräsentation. Finanziert (Bau und laufender Unterhalt) wurde das von den Bürgern der Stadt. Die Kirchen bzw. Klöster der Bettelorden wurden ebenfalls auf ähnliche Weise errichtet. Sie ließen sich ja in der Hauptsache in Städten nieder. Im Gegensatz zur territorialen Seelsorge bzw. zum Weltklerus besaßen sie in der Regel keinen Grundbesitz zur Finanzierung ihres laufenden Unterhalts, sondern waren auf Spenden (daher Bettelorden) angewiesen.

Mit der Reformation kam es in Deutschland zu einer konfessionellen Spaltung. Für die katholische Kirche bzw. die katholischen Gebiete änderte sich im Prinzip am bisherigen Finanzierungssystem nichts. Auch die evangelische Kirche übernahm viele Bereiche davon. Allerdings wurden die Klöster und die zum Luthertum übergetretenen geistlichen Territorien aufgehoben und vom zuständigen Landesherrn einverleibt. Dieser verstand sich als sog. *summus episcopus*, also als Oberhaupt der Kirche, so dass schon dadurch der enge Verbund zwischen Staat und evangelischer Kirche aufrecht blieb bzw. sogar noch enger wurde.

Die Situation gegen Ende des Heiligen Römischen Reiches

Gegen Ende des Heiligen Römischen Reiches hatten wir seit 1789 (Französische Revolution) hinsichtlich der Finanzierung der beiden Großkirchen grob skizziert folgende Situation:

Bei der *evangelischen Kirche* herrschte ein Mischsystem, zum einen die jahrhundertlange Finanzierung durch den Ertrag aus Grundvermögen

vor allem auf Pfarrebene, zum anderen die direkten Leistungen des Staates bzw. der Öffentlichen Hand.

Im *katholischen Bereich* hat sich eine gewisse Unübersichtlichkeit ergeben. Zwar besaßen die Pfarreien, Klöster, Domkapitel und Bischöfe weiterhin ihre Güter direkt oder deren Ertrag (Eigenkirchen, Benefizien, Pfründe), jedoch entwickelten sich durch die im Laufe der Jahrhunderte entstandenen Fürstbistümer und Fürstabteien komplizierte Strukturen, die für heutige Betrachter nicht immer einfach zu verstehen sind und auf die in einem solchen Beitrag nicht im Detail eingegangen werden kann.

Zusätzlich zu der Ausstattung von Pfarreien mit Erträgen aus Grundvermögen gab es als wichtige Finanzierung die diversen Stolgebühren bzw. Taxen für sakramentale Handlungen, vor allem für „das Lesen“ von Messen für bestimmte Anliegen. Für das kirchliche Bildungsangebot, z. B. der Dom- und Klosterschulen, wurden Gebühren verlangt, die in der Regel den Aufwand abdeckten. Es war klar, dass dadurch von vornherein nur Begüterte dieses Angebot wahrnehmen konnten, es sei denn, man trat in ein Kloster ein oder wurde Priester. Daneben gab es z. B. für Studienplätze an höheren Schulen und Universitäten das, was wir heute Stipendien nennen. Für soziale Aufgaben, vor allem der Armenfürsorge oder für die Krankenhäuser (Spitäler), dienten Spendenaufkommen oder Stiftungen.

Die Umwälzungen in der Epoche um 1800

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts gab es nachhaltige Änderungen im Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Die enge Klammer zwischen Staat, Nation, Sprache und Religion war brüchig geworden. Langfristig führte das zur Trennung von Kirche und Staat bzw. zur Abschaffung einer Staatskirche, wie das dann 1919 in der Weimarer Reichsverfassung (WRV) umgesetzt wurde. Damit wurde die Kirche als öffentliche Angelegenheit und damit auch ihre Finanzierung durch den Staat bzw. das bisherige Finanzierungssystem infrage gestellt.⁴

Mit dem Ende des Heiligen Römischen Reiches ging eine einzigartige Besonderheit zu Ende: die zahlreichen reichsständischen geistlichen Fürstbistümer und -abteien, die – verglichen mit heute – den Status eines eigenen Landes innerhalb des Reiches hatten. Im Reichsdeputationshauptschluss von 1803 wurde diese Reichskirche säkularisiert. Im Windschatten

⁴ *Heribert Raab*: Der Untergang der Reichskirche in der großen Säkularisation; in: *Hubert Jedin* (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Band V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung, Freiburg/Br. 1985, 533–554.

dieser Maßnahme wurden aber auch zahlreiche landständische Klöster mediatisiert. Für die katholische Kirche bedeuteten diese Vorgänge einen gewaltigen Umbruch sowie für deren Finanzierungsgrundlage verheerende Folgen. So wären z.B. über Nacht die Bischöfe und die Mitglieder der Domkapitel völlig mittellos dagestanden, wenn nicht der Reichsdeputationschluss geregelt hätte, dass diese ihr Leben lang vom betreffenden Staatesstandesgemäß unterhalten werden müssen. Aber was würde danach passieren?

Ein großes Problem stellte die gegenüber heute vergleichsweise relativ große Zahl der Ordenspriester dar. Sie hatten bislang ihren gesicherten Lebensunterhalt durch ihre Klöster, aber diese gab es nicht mehr. Die den Klöstern inkorporierten Pfarreien hatten im Gegensatz zu den anderen oftmals keine direkten Güter, um die Pfarrstellen zu finanzieren. Wozu auch, denn das erfolgte durch das jeweilige Kloster. Jahrhundertelang gewachsene und praktizierte Strukturen brachen damit auseinander. Das alles machte bezüglich der Finanzierung der Kirchen einen Neuanfang notwendig, der schlussendlich zum gegenwärtigen Zustand geführt hat.

Neben diesen äußeren historischen Umwälzungen bahnte sich damals langsam und nicht immer schon wahrnehmbar auch etwas anderes an, was die Finanzierung der Kirchen stark beeinflusste: Die Bedeutung der Landwirtschaft begann sukzessive abzunehmen, ein Prozess, der bis ins letzte Drittel des 20. Jahrhunderts gedauert hat. Ein mittlerer Bauernhof konnte früher eine Mehrgenerationenfamilie erhalten oder einen Unterhalt für eine Pfarrei gewährleisten, was heutzutage kaum mehr möglich ist.

Aus all diesen Gründen kam es dann im 19. Jahrhundert in Deutschland notwendigerweise zu einer Neuorientierung des Finanzierungssystems für die Kirchen. Da die Länder des Deutschen Bundes, der als Nachfolger des Alten Reiches auf dem Wiener Kongress gegründet wurde, Nutznießer der Säkularisation von 1803 waren, sahen sie sich nun verpflichtet bzw. waren gefordert, für die finanziellen Grundlagen der Kirchen aufzukommen.

So bestimmten z. B. die Artikel IV bis VI des Bayerischen Konkordats von 1817, dass das Königreich Bayern die Besoldung der Erzbischöfe, Bischöfe und Mitglieder der Domkapitel übernimmt. Diesem Beispiel folgten im Prinzip auch die meisten anderen Staaten des Deutschen Bundes, auch wenn es je nach Land oft beträchtliche Unterschiede gab. Die enge Verflechtung zwischen Staat und Kirche war zwar nicht mehr gegeben, jedoch blieben beim Staat weiterhin die finanziellen Lasten.

Nun entstand gegen Ende des 18. Jahrhunderts zuerst in England, dann auch auf dem Kontinent, das moderne Steuersystem, darunter auch die Einkommensteuer: Jeder Bürger musste aufgrund seines Einkommens,

das er zu deklarieren hatte, eine Steuer entrichten, die aber nicht mehr wie früher ein fixer Prozentsatz war (z.B. Zehent), sondern je nach Höhe des Einkommens ein variabler Satz, womit die Steuerprogression erfunden wurde. Das Ziel war, die Bürger zur Finanzierung der staatlichen Aufgaben mit einem einheitlichen und in sich logischen Steuersystem heranzuziehen, welches auf die Leistungsfähigkeit der Einzelnen Rücksicht zu nehmen hat und nach rechtsstaatlichen Grundsätzen verfährt. Es lag also damals gewissermaßen in der Luft, auch die Finanzierung der Kirchen durch deren Angehörigen in der Art einer Steuer zu organisieren.

Die Staaten des Deutschen Bundes versuchten nun nach 1815, einen nicht unerheblichen Teil ihrer finanziellen Last für die Kirchen sukzessive auf deren Mitglieder abzuwälzen. Die ersten Staaten, die eine Kirchensteuer einführten, waren protestantische, weil die katholische Kirche gegenüber einem neu einzuführenden Kirchensteuerrecht anfänglich sehr zurückhaltend war. Ein Kirchensteuersystem setzt nämlich körperschaftsrechtlich verfasste Kirchengemeinden mit laikalen Selbstverwaltungsrechten voraus, und man kann sich daher sehr leicht vorstellen, dass die klerikal-hierarchisch verfasste katholische Kirche solchen „demokratischen“ Formen skeptisch gegenüberstand.

Sehen wir uns als Beispiel das Königreich Preußen an. Dieses war ab 1871 der größte Gliedstaat des Deutschen Reiches, wo auch die meisten Katholiken wohnten.⁵ 1836 wurde die Möglichkeit eines pfarrlichen Umlageverfahrens ausgebaut. Da dieses aber kaum gehandhabt wurde und es keine Normen oder Organe dafür gab, schuf das „Gesetz über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden“ im Jahr 1875 eine neue Form der kirchlichen Finanzorganisation. Danach wurden in jeder Pfarrgemeinde die Vermögensangelegenheiten durch einen Kirchenvorstand und eine Gemeindevertretung besorgt. Vorsitzender dieser Gre-

⁵ *Erwin Gatz*: Auf dem Weg zur Kirchensteuer. Kirchliche Finanzierungsprobleme in Preußen an der Wende zum 20. Jahrhundert; in: *Erwin Gatz* (Hg.): Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hohberg 1, (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 45), Rom 1979, 249–262; *Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber*: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts 2: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfes 1848–1890, Berlin 1976, 655–658; *Friedrich Giese*: Deutsches Kirchensteuerrecht. Grundzüge und Grundsätze des in den deutschen Staaten für die evangelischen Landeskirchen und für die katholischen Kirche gültigen kirchlichen Steuerrechts (= Kirchenrechtliche Abhandlungen 69 bis 71), Stuttgart 1910 (Nachdruck Amsterdam 1965); *Adolf Förster*: Die Preußische Gesetzgebung über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden und Diözesen. Mit Anmerkungen und Sachregister, Berlin ²1907.

mien war nicht der Pfarrer, sondern ein Laie. Der Kirchenvorstand war das vermögensverwaltende Organ, daneben wurde eine dreimal so große und von den volljährigen Männern gewählte Gemeindevertretung errichtet, der bestimmte Beschlüsse vorbehalten waren, darunter auch die Festsetzung einer Umlage. Die Gemeindevertretung konnte eine solche beschließen, wenn die übrigen Vermögenswerte und Einnahmen der Gemeinde zur Deckung der Ausgaben nicht mehr reichen sollten.

In diesem Gesetz wurde auch bestimmt, dass diese Umlage nach Maßgabe der Staatssteuern festzusetzen ist. Damit wurde eine Koppelung mit dem staatlichen Steuersystem eingeführt. In einer Verordnung des Jahres 1879 wurde das Eintreibungsverfahren dieser Umlagen im Verwaltungszwangsweg geregelt.

Das Gesetz von 1875 besaß aber noch Lücken und Mängel, und so wurde 1905 ein neues beschlossen, mit dem nun endgültig das Recht der katholischen Kirchengemeinden festgeschrieben wurde, Steuern zu erheben, wenn die sonstigen Mittel nicht ausreichten. Wie auch bisher bedurften die Steuerbeschlüsse der Genehmigung der bischöflichen wie der staatlichen Aufsichtsbehörde. Steuerpflichtig waren alle Katholiken, die in der betreffenden Kirchengemeinde ihren ordentlichen bzw. steuerlichen Wohnsitz hatten. Steuergläubiger war die Pfarrgemeinde und nicht so wie heute das Bistum bzw. die Landeskirche. Die Kirchensteuer wurde in Form von Zuschlägen zur Einkommen- und Grundsteuer erhoben.

Von den zuständigen staatlichen Behörden mussten den Kirchenvorständen die in der betreffenden Kirchengemeinde wohnhaften Mitglieder sowie deren Einkommensteuer mitgeteilt werden. Nach wie vor war diese pfarrgemeindliche Kirchensteuer eine subsidiäre, deren Höhe sich nach den Vermögenserträgen richtete. In „reichen“ Pfarrgemeinden war die Kirchensteuer demnach niedriger.

Mit dem vor dem Ersten Weltkrieg eingeführten Kirchensteuersystem in Preußen wurde die Grundlage für die nunmehr gültige bzw. praktizierte Kirchensteuer in Deutschland gelegt. Ihr wesentliches Merkmal war (bzw. ist): Die Mitglieder finanzieren die Kirchen nach Maßgabe ihres Einkommens, was durch den Zuschlag zur Einkommensteuer geregelt wird. In den übrigen Gliedstaaten des Deutschen Reiches herrschte gegen Ende der Monarchie ein ähnliches System wie in Preußen.

Doch wie sah damals die Steuerbelastung im Deutschen Reich vor 1914 aus? Aus heutiger Sicht war dieses damals eine Steueroase. Bis zu einem zu versteuernden Jahreseinkommen von umgerechnet 25.000 Euro zahlte man überhaupt keine Steuer. Danach begann eine sehr moderate Progression, so dass ein höherer Beamter, beispielsweise ein Ministerialrat, lediglich drei Prozent an Steuern bezahlen musste. Das vergleichsweise

niedrige Einkommensteueraufkommen hatte seine Ursache auch in dem Umstand, dass sehr viele Aufgaben, die die Öffentliche Hand heute leisten muss, damals noch gar nicht anfielen. Hier sind z. B. die sozialen Ausgaben zu nennen, die es früher in diesem Umfang noch gar nicht gegeben hat, oder die Finanzierung der Infrastruktur (Straßenbau). Da nun die Einnahmen aus der Einkommensteuer viel niedriger waren, gab es auch für die Kirchen vergleichsweise wesentlich weniger Einnahmen als heute.

Die Kirchensteuer kommt in die Verfassung

Mit der Ausrufung der Republik am 9. November 1918 musste die staatliche Verfassungsordnung neu beschlossen werden. Und dazu gehörte auch die reichsverfassungsrechtliche Normierung der Grundrechte auf dem Gebiet der religiösen Verhältnisse.⁶ Nach den ersten Wahlen vom 19. Januar 1919 wurde die sog. „Weimarer Koalition“ gebildet. Sie bestand aus der SPD, der katholischen Zentrumsparterie (wenn man so will eine Vorgängerin der Unionsparteien) und der eher linksliberal ausgerichteten Deutschen Demokratischen Partei (DDP), die eine der beiden Vorgängerinnen der FDP war.

Beide Großkirchen – Katholiken wie Protestanten – waren sich einig. Sie wollten die vier „wirtschaftlichen Grundrechte“ durch die Verfassung gesichert sehen. Diese waren: die Zuerkennung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts; das Kirchensteuerrecht; die Garantie des kirchlichen Vermögens und der Fortbestand der Staatsleistungen.

In der zweiten Märzwoche 1919 verständigten sich nun die vier bürgerlichen Parteien (Zentrum, DDP, Deutschnationale Volkspartei und Deutsche Volkspartei) in der Kirchen-Verfassungsfrage zu einem einheitlichen Vorgehen. Die Sozialdemokraten rückten nun vom Konzept einer radikalen Trennung zwischen Kirche und Staat ab. Es kam daher in den Beratungen des Verfassungsausschusses zu einem Entwurf, der auch weitreichende Regelungen über die Rechtsstellung der Kirchen vorsah. Dieser blieb auch für die endgültige Formulierung der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen in der Weimarer Reichsverfassung (WRV) vom 11. August 1919 maßgebend. Eine davon betrifft die Kirchensteuer, nämlich den Artikel 137 Abs. 6 WRV. Er lautet:

⁶ E. R. Huber/W. Huber, Staat und Kirche, Bd. 4, Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, Berlin 1988, 107–135.

Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben.

Diese Verfassungsbestimmung schließt nun die Verpflichtung des Staates mit ein, in Rechtsetzung und Vollziehung die Voraussetzungen für eine geordnete Steuererhebung durch den Erlass von Landesgesetzen zu schaffen.

Wie ging es nun nach dem Inkrafttreten der WRV weiter? Im Gegensatz zur Bismarckschen Reichsverfassung lag die Steuerhoheit nun im Wesentlichen beim Reich. Unter dem damaligen Reichsfinanzminister Matthias Erzberger (1875–1921), einem Zentrumspolitiker, wurde im Dezember 1919 die Reichsabgabenordnung (RAO) verabschiedet, die das Finanzwesen ordnete. Der § 19 Abs. 2 lautete:

Auf Antrag der zuständigen Stellen hat der Reichsminister der Finanzen den Landesfinanzämtern [...] ferner die Verwaltung anderer öffentlich-rechtlicher Abgaben, insbesondere der von Kirchensteuern zu übertragen.

Mit dieser Bestimmung wurde die gesetzliche Grundlage geschaffen, dass die Finanzverwaltung des Staates Abgaben auch für andere öffentlich-rechtliche Körperschaften – quasi als Dienstleister – einheben konnte. Ohne ein solches Gesetz wäre das nicht möglich gewesen. Ein weiteres Reichsgesetz⁷ schuf in § 15 Abs. 1 die rechtliche Voraussetzung dafür, dass die Kirchensteuer als Annexsteuer zur Einkommensteuer erhoben werden konnte. Die Länder beschlossen daraufhin weitere Durchführungsgesetze, wie der Grundsatz dieser Annexsteuer durch die Finanzämter umzusetzen ist.

Die Kirchensteuer wurde in der Folge auch in Konkordaten, d.h. in völkerrechtlichen Verträgen mit dem Heiligen Stuhl, abgesichert. So wurde in Art. 10 § 5 des Bayerischen Konkordats vom 29. März 1924 vereinbart, dass die Kirchen aufgrund der bürgerlichen Steuerlisten Umlagen erheben dürfen. Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 gewährleistet im Schlussprotokoll zu Art. 13 das kirchliche Besteuerungsrecht. Damit ist die katholische Kirchensteuer nicht nur verfassungs-, sondern auch völkerrechtlich abgesichert. Aufgrund des Äquivalenzprinzips wirkte sich diese Absicherung auch auf die evangelische bzw. die anderen Kirchen aus, was dann zu

⁷ Das Landessteuergesetz des Reiches vom 30. März 1920, ein Durchführungsgesetz zur RAO, schuf in § 15 Abs. 1 die rechtliche Voraussetzung dafür, dass die Kirchensteuer als Annexsteuer zur Einkommensteuer erhoben werden konnte.

Staatskirchenverträgen zwischen diesen und den betroffenen Ländern führte.

Der nationalsozialistische Staat bekämpfte auf vielfältige Weise die Kirchen und tendierte zur Abschaffung der Kirchensteuer.⁸ So wurde 1939 die staatliche Verwaltung der Kirchensteuer gemäß § 19 Abs. 2 RAO in eine Kannbestimmung abgeschwächt. Das war ein verwaltungstechnischer Versuch, die Kirchensteuer zu behindern. Die Kirchensteuer als solche blieb jedoch während der ganzen NS-Zeit für das Gebiet des Deutschen Reiches in den Grenzen vom 31. Dezember 1937 („Altreich“) unverkürzt bestehen. Dies verwundert sehr, vor allem im Vergleich zu den anderen vermögensrechtlichen Eingriffen des NS-Staates bei den Kirchen (z.B. Klostersaufhebungen). Hitler selbst blieb rechtlich gesehen immer Mitglied der katholischen Kirche. Er ist formal aus ihr nicht ausgetreten. Dadurch war auf seine nicht unerhebliche Einkommensteuer⁹ auch die Kirchensteuer fällig. Allerdings wurde er nur bis einschließlich des Jahres 1933 steuerlich veranlagt. Als Hitler nach dem Tod des Reichspräsidenten Paul von Hindenburg im August 1934 die Ämter des Reichskanzlers und des Staatsoberhauptes auf sich vereinigte, hatte ihn das Finanzamt München-Ost (Hitler war offiziell dort gemeldet) am 15. März 1935 aus den Akten als Steuerpflichtiger getilgt.¹⁰ Er zahlte also für das Jahr 1934 und danach keine Steuern mehr, und damit entfiel auch die Frage seiner Kirchensteuerzahlung.

Nach 1945 entwickelte sich das Kirchensteuerwesen aufgrund der alliierten Besatzung und der Teilung Deutschlands vorerst getrennt, um sich dann 1990 wieder zu vereinheitlichen. In der DDR wurde die nationalsozialistische Kirchenpolitik im Kirchensteuerwesen fortgesetzt. Zwar kannte Art. 43 Abs. 4 der DDR-Verfassung des Jahres 1949 noch die Kirchensteuer, jedoch wurden die Kirchen bald ihrer öffentlich-rechtlichen Natur beraubt, 1956 wurde ihnen auch die zivilprozessuale Zwangseintreibungsmöglichkeit genommen. In die DDR-Verfassung des Jahres 1968 wurde ein solcher Passus überhaupt nicht mehr aufgenommen. In den letzten Tagen der DDR wurde aber noch rasch ein Kirchensteuergesetz beschlossen, das aufgrund Art. 9 Abs. 5 des Einigungsvertrages als Landesrecht in den fünf neuen Bundesländern am 1. Januar 1991 in Kraft trat.

⁸ *Friedrich Hartmannsgruber*: Die Kirchensteuer unter dem Nationalsozialismus. Reformen, Revisionen und verfehltes Ziel; in: *Bernhard Löffler/Karsten Ruppert* (Hg.): Religiöse Prägung und politische Ordnung in der Neuzeit. Festschrift für Winfried Becker zum 65. Geburtstag, Köln 2006, 441–482.

⁹ U. a. das Autorenhonorar durch den Zwangsankauf von „Mein Kampf“.

¹⁰ Das geschah auch bei seinen Vorgängern im Amt des Reichspräsidenten.

Bei den Beratungen des Parlamentarischen Rates der westalliierten Zonen der Jahre 1948/49 zur Formulierung eines Grundgesetzes (GG) fanden Vorschläge, die die Beziehung zwischen Staat und Kirche neu regeln sollten, keine Mehrheit. Mit Art. 140 GG hat der Verfassungsgesetzgeber auf eine eigenständige Formulierung der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen verzichtet. Somit kann dieser Art. 140 als Ergebnis eines Verfassungskompromisses verstanden werden. Er lautet:

Die Bestimmungen der Artikel 136, 137, 138, 139 und 141 der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 sind Bestandteile dieses Grundgesetzes.

Damit wurden die sog. „Kirchenartikel“ der WRV Bestandteil des GG, sind somit gültige Bestimmungen im Verfassungsrang und stehen gegenüber den anderen Artikeln des GG nicht etwa auf einer Stufe minderen Ranges.

Bei der Bewertung des deutschen Kirchensteuersystems ist dem bekannten evangelischen Staatskirchenrechtler Axel Frhr. von Campenhausen zu folgen: „Die Kirchensteuer ist ein für den Kompromisscharakter des deutschen Staatskirchenrechts typisches Institut: Einerseits kennzeichnet sie den Rückzug des sich zunehmend neutral verstehenden Staates aus der unmittelbaren Verantwortung für den finanziellen Unterhalt der Kirchen, andererseits zeigt sie unübersehbar, dass der Staat trotz dieser Absetzbewegung keine radikale Trennung von Staat und Kirche und keine Privatisierung der Kirchen im weltlichen Bereich durchführen wollte.“¹¹

Nicht zu vergessen ist dabei: Der Staat hat deswegen den Kirchen die Kirchensteuer verfassungsmäßig garantiert und gewährt ihnen dabei maximale Unterstützung, weil er von Leistungen an die Kirchen entbunden werden wollte.

¹¹ Axel Frhr. von Campenhausen: Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch, München ²1983, 162; fortgeführt bei ders./Heinrich de Wall: Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München 2006, 226 f.

Die Kunst der Gabe

Aspekte des kirchlichen Fundraisings



Thomas Kreuzer¹

1. Einleitung

In den letzten zehn Jahren ist Fundraising in den evangelischen Landeskirchen wie in den deutschen Bistümern zu einem wichtigen Bestandteil kirchlicher Arbeit geworden. Im Zuge dieser Professionalisierung wurden nahezu flächendeckend Fundraising-Büros als Dienstleistungszentren in den Verwaltungen eingerichtet, zudem in den Kirchenkreisen und Dekanaten Stellen für Fundraising-Beauftragte.

Spätestens seit einem von der EKD in Auftrag gegebenen Gutachten zum Datenschutz kann Fundraising als kirchliche Aufgabe und „somit zu den wesentlichen Lebensäußerungen der EKD gezählt werden“². Diese Entwicklung einer nachhaltigen Implementierung des Fundraisings in das kirchliche Selbstverständnis hat sich seitdem kontinuierlich verstetigt.

Inzwischen lässt sich für den Bereich der evangelischen Landeskirchen festhalten, dass Fundraising auf allen Ebenen kirchlichen Handelns abgebildet ist und vor allem die Kirchengemeinden mit dem Aufbau von Fundraising befasst sind.

Dabei machen Gemeinden vielfältige Erfahrungen, wenn sie in Fundraising-Aktivitäten investieren:

¹ Dr. Thomas Kreuzer ist Direktor der Fundraising Akademie, der zentralen Ausbildungsstätte für Qualifizierungen in den Bereichen Fundraising, Stiftungswesen, CSR und Philanthropie in Deutschland.

² Claudia Andrews: Fundraising interdisziplinär. Ein Beitrag zur Erneuerung der Kultur gemeinwohlorientierten Gebens, Berlin 2011, 165.

- Fundraising aktiviert und mobilisiert kirchengemeindliche Arbeit, indem anstehende Projekte gemeinsam auf den Weg gebracht werden.
- Damit fördert Fundraising ehrenamtliches Engagement für die Kirche und hilft finanzielle Herausforderungen zu meistern.
- Fundraising stärkt die Sichtbarkeit kirchlicher Arbeit, indem anstehende Vorhaben über die Kerngemeinde und auch die Kirchengemeinde hinaus kommuniziert werden.
- Die genutzten Medien zur Kommunikation werden professionalisiert.
- Fundraising leistet einen Beitrag zur Identitätsstiftung und auch zur Identifikation mit kirchlicher Arbeit, wenn Projekte als gemeinsame Herausforderung aufgefasst werden.
- Damit fördert Fundraising zugleich die Strahlkraft kirchlicher Arbeit über gute Projekte.
- Fundraising steht auch für das Priestertum aller Gläubigen, indem alle Kirchenmitglieder zum gemeinsamen Gestalten aufgerufen sind.
- Fundraising setzt neue Energien, Kreativität und Dynamik frei, wenn Menschen als gestaltende Geschöpfe Gottes angesprochen werden.
- Fundraising bewahrt das Bestehende und eröffnet zugleich Freiräume und schafft Innovationen.

2. Die Besonderheit kirchlichen Fundraisings

Herkömmlich wird Fundraising immer wieder als Akquisition von Geldmitteln oder als Teil des Beschaffungsmarketings verstanden. Gemeinnützige Organisationen treten dann als „Nehmende“ auf, die um – vor allem – finanzielle Unterstützung werben. Das kirchliche Fundraising stand diesem Ansatz von vornherein zurückhaltend gegenüber, weil Unterstützung immer nur Ausdruck nachhaltiger guter Beziehungen sein kann. Fundraising ist Beziehungsarbeit. Vor allem aber war das kirchliche Fundraising in Abgrenzung zum Nonprofit-Sektor stets skeptisch im Blick auf die stark akquisitorische Ausrichtung von Fundraising-Aktivitäten. Theologisch kann es gerade nicht darum gehen, „fremde“ Quellen oder Ressourcen zu akquirieren. Die für das Fundraising notwendigen Gaben und Talente sind theologisch gesehen längst schon vorhanden. Funds müssen in der Kirche weniger „ge-raised“ als vielmehr „ge-used“ werden. Es geht im kirchlichen Fundraising dementsprechend darum, schon vorhandene Ressourcen und Talente zu entbergen, zu mobilisieren und zu aktivieren.

Ein weiterer Unterschied zum Fundraising im Nonprofit-Bereich besteht darin, dass es im Fundraising nicht nur um Spenden geht, sondern um die „Gaben der Gemeinde“ insgesamt.

Es gilt, ein Bewusstsein dafür zu schärfen, dass auch die Kirchensteuer eine Gabe der Gemeinde ist. Es ist deshalb für eine künftige Auffassung kirchlichen Fundraisings wichtig, das Selbstverständnis zu erweitern. Denn wenn es im Fundraising in der Kirche um die Gaben der Gemeinden geht, dann geht es nicht nur um zusätzliche Spenden oder um Sponsoring-Einnahmen. Wenn es um die Gaben der Gemeinde geht, dann geht es auch um die Kirchensteuer! Denn die Kirchensteuer ist in der gegenwärtigen Situation die wichtigste finanzielle Gabe der Kirchenmitglieder.

Wenn es also im Fundraising in der Kirche um die Gaben der Gemeinden geht, dann sollten recht verstandene Fundraising-Aktivitäten auch das Augenmerk und die Anstrengung darauf richten, dass die Kirchensteuer stabil bleibt. Dann hätten wir es aber im kirchlichen Fundraising mit einem Verständnis zu tun, dem es nicht nur um zusätzliche, die Kirchensteuer flankierenden Mittel geht, sondern alle Maßnahmen betrifft, die die Kirchensteuer in ihrer Stabilität erhalten. Dann hätte kirchliches Fundraising nicht nur etwas zu tun mit Spenden-Einwerben, sondern müsste viel stärker als bislang die Mitgliederbindung der Kirchensteuerzahler in den Blick nehmen. Damit ist Fundraising bezogen auf Mitgliederorientierung, Mitgliederbindung und Mitglieder-Kommunikation.

3. *Biblische Grundlagen*³

3.1 *Gottes gute Gaben*

Auch die erste Einsicht kirchlichen Fundraisings ist, dass wir unser Leben nicht aus uns selbst haben – und damit auch die Ressourcen, um die wir werben und mit denen wir Kirche und Gesellschaft gestalten. Sie sind uns vorgängig, und sie sind uns gegeben. Die Schöpfungsgeschichte, die Psalmen und die Weisheitsliteratur loben an vielen Stellen der Hebräischen Bibel diesen Aspekt des empfangenen Lebens. Dieses „Gegebensein des Lebens“⁴ ist eine Gottesgabe, die wir als Gläubige annehmen, bevor wir

³ Thomas Kreuzer/Fritz Rüdiger Volz: Die verkannte Gabe – Anthropologische, sozialwissenschaftliche und ethische Dimensionen des Fundraisings; in: Claudia Andrews (Hg.): *Geben, Schenken, Stiften*, Münster 2005, 11–31.

⁴ Trutz Rendtorff: *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Tübingen 2011.

damit beginnen, in diese geschaffene und schon vorhandene Welt einzugreifen und sie zu gestalten. Die biblische Tradition wirbt anhaltend um diese Auffassung, die gute Schöpfung Gottes zu loben und anzuerkennen.

Die Schöpfung mit ihren reichen Gaben ist schon gegeben. Psalm 104 ist ein einziger Lobgesang auf diese reiche Fülle, die die Menschen aus Gottes Hand empfangen. Psalm 36 lobt die Güte Gottes, die so weit reicht, wie der Himmel ist.

Prominent hat Martin Luther diesen Gedanken des geschenkten und empfangenen Lebens im Kleinen Katechismus in seiner Erklärung zum ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses ausgeführt. Dort schreibt er: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen und Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter; mit allem, was not tut für Leib und Leben, mich reichlich versorgt, in allen Gefahren beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit: für all das ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin. Das ist gewisslich wahr.“⁵

Luther bezieht in das empfangene Leben die gesamte Wirklichkeit ein: das eigene Leben, die Sozialität, die Voraussetzungen für den Erhalt des Lebens und auch die Kultur. Entsprechend ist die Antwort auf die großzügige Vorgabe Gottes eine Haltung der Dankbarkeit.

3.2 Gerechtigkeit als Gabe

Der besondere Blick auf menschliche Ungleichheiten nimmt in den Traditionen der Hebräischen Bibel und auch im Neuen Testament eine besondere Rolle ein: der Blick auf die unterdrückten Israeliten in Ägypten, die im Exodus ihre Befreiung erleben; die umfangreiche Sozialkritik der Propheten an Ausbeutung und Entrechtung der Armen durch die Mächtigen und Wohlhabenden; aber auch in den Gesetzgebungen der Thora, die auch auf eine vorhandene Ungleichheit in der Gesellschaft reagieren.

In diesem Zusammenhang wird das Gabehandeln immer wieder als angemessener Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes eingeführt, um die an den Rand Geratenen wieder in die Gemeinschaft zu integrieren und ihnen

⁵ *Martin Luther*: Der Kleine Katechismus, Gütersloh 2015 (Der erste Artikel von der Schöpfung).

durch großzügiges Abgeben und Teilen die Existenz zu sichern. Gerade in den Gesetzen der Thora finden sich immer wieder Weisungen, wie bei Missernten oder in Dürrezeiten ein gerechter Ausgleich in der vorfindlichen Gesellschaft möglich werden soll. Und die Propheten nehmen in ihrer Gesellschaftskritik Bezug auf diese Form einer ausgleichenden Gerechtigkeit durch geregelte Gaben an die Armen und Ausgegrenzten.

3.3 Der werbende Gott

In der Schöpfung bleibt Gott nicht bei sich selbst, sondern tritt aus sich heraus und schafft ein Gegenüber. In der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zeigt sich ebenso, dass Gott sich selbst nicht genug ist. Gott wird Mensch und wirbt in Jesu Christi um die Menschen. Der Missionsbefehl (Mt 28) erinnert daran, dass auch die Christinnen und Christen nicht bei sich selbst bleiben, sondern ihre Überzeugung in die Welt tragen und Menschen für die gute Sache des Glaubens gewinnen sollen. Dies geschieht vor allem durch Predigt und Lehre des Wortes Gottes. Nach biblischem Zeugnis wirbt Jesus zudem durch seine Taten und sein Handeln. Diese Strahlkraft bewirkt, dass Menschen über Jesu Wunder, Heilungen und Worte zu Anhängern werden, über soziale Grenzen hinaus.

Kirchliches Fundraising nimmt diesen Aspekt auf, indem es über Projekte kirchlicher Arbeit für den Glauben begeistern möchte. Dies ist dann auch der missionarische Impuls des Fundraisings, Menschen als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am Reich Gottes zu gewinnen. Fundraising ist Werbung für Gott. Es möchte für den Glauben ausstrahlen und werben, und es baut christliche Gemeinde auf.

3.4 Gottes Charis als Gnade, Gabe und Dank

Die Sammlung für die Armen in Jerusalem ist nicht nur ein Herzensanliegen, sondern auch eines der Lebensprojekte des Paulus. Durchgehend in seinen Briefen, aber vor allem im achten und neunten Kapitel des zweiten Korintherbriefes wirbt er leidenschaftlich, rhetorisch brillant und mit einem hinreißenden Charme für diese Sache. Die Kollekte muss ihre Bewährungsprobe bestehen, aus freien Stücken erfolgen und nicht unter Zwang, also ohne aus den Werken des Gesetzes zu kommen.

Im Anschluss an die Arbeiten von Dieter Georgi und Magdalene L. Frettlöh sollen vier Kriterien benannt werden, die für die Gabe der Kollekte bezeichnend sind:

- (a) Sie teilt und verteilt die *Charis*, die Gnade Gottes.
- (b) Sie ist der Gradmesser für die Glaubwürdigkeit der christlichen *Koinonia* (Gemeinschaft).
- (c) Sie zielt auf einen guten und gerechten Ausgleich zwischen den Gemeinden.
- (d) Das Geben in der Kollekte bezeichnet Paulus als *Leiturgia*, als Gottesdienst.

„Charis ist das Leitmotiv der paulinischen Werbekampagne für die Jerusalemer Kollekte.“⁶ Und in der Kollekte kommt die Charis Gottes zum Ausdruck. Mehr noch, indem Paulus für beides, für das göttliche Geben und Nehmen und für das menschliche Geben und Nehmen, denselben Begriff der *Charis* gebraucht, verschränkt er die göttliche Gerechtigkeit und das menschliche Tun in einer nahezu ununterscheidbaren Weise. Religion und Ökonomie werden so aufs Engste aufeinander bezogen. So gebraucht Paulus für Gnade, Gabe, Kollekte und Dank dasselbe Wort: die *Charis*. Indem die Gemeinden die Kollekte weitergeben, geben sie die Gnade weiter; und wenn sie die Gnade weitergeben, zeigt sich dies auch in der Kollekte.

Gott gibt: reichlich und großzügig, üppig und überschwänglich, aus der Fülle und begabt überreich; Gott macht in Christus eine „Vorgabe“, und dieser „Überfluss“ der Charis wird zwischen den Gemeinden weitergegeben.

Die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde ist für Paulus keine isolierte Spendenaktion und keine einmalige solidarische Hilfe für die armen Judenchristen in Palästina. Es geht um das Selbstverständnis der einzelnen Gemeinden und um das Selbstverständnis der christlichen Gemeinschaft als Ganzes. Und Paulus plädiert für einen Ausgleich als Ziel der Gabe. Nicht in einer asymmetrischen Weise,⁷ sondern als Ausdruck der „diakonia“ ist das Geben und Nehmen ein wechselseitiges, reziprokes Gebeereignis. Die Gemeinden bedürfen sich gegenseitig und profitieren von den unterschiedlichen Charismen, die in den Einzelgemeinden vertreten sind.

Die Kollekte konstituiert somit ein Austauschverhältnis. „Die vor Gott gleich sind, sollen es auch untereinander werden.“⁸ Nicht Scham und Demütigung sind die Gefühlslagen der Beschenkten, sondern das selbstbewusste Wissen, selbst Katalysator der göttlichen Gnade zu sein.

Damit wird die Kollekte zum einigenden sozialen Band der Gemeinden untereinander und stärkt als *Koinonia* die Einheit der Gemeinden. Sie ist

⁶ Magdalene Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem; in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.): „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh 2001, 141.

⁷ Vgl. ebd., 147.

⁸ Ebd.

Ausdruck des gemeinsamen Glaubens und damit das sichtbare gemeinsame Band, dem eine integrierende und integrative Funktion zukommt. Damit wird das Geben selbst „Leiturgia“, ein angemessener Gottesdienst als Antwort auf Gottes großzügiges zuvorkommendes Geben. Gott, der Geber aller Gaben, verausgabt sich, und ihm wird durch das Entsprechungsverhältnis des Weiter-Gebens dafür gedankt. Die Gabe ist alltäglicher Gottesdienst, in ihr wird Gott für seinen Reichtum gedankt, und in ihr verschränken sich die Gnade, die Gerechtigkeit und wohl auch Schönheit und Charme des Gebens und Nehmens.

4. *Gabe und Reformation*

Es ist bemerkenswert, dass gerade im Protestantismus und interessanterweise nach der Reformation ausführliche Stiftungsgründungen existieren: Kirchen, in denen sich Stifterinnen und Stifter durch das Stiften von Orgeln, Bildern, Altären, liturgischen Gegenständen und Kirchenbänken engagierten, die Armenpflege in den Gemeinden unterstützten oder mit Stipendienstiftungen den theologischen Nachwuchs förderten. Entgegen der lange vertretenen Meinung, das Stiftungswesen sei mit der Reformation in die Krise geraten, sehen wir heute wieder deutlich, wie das freiwillige Geben, Schenken und Stiften nach der Reformation nicht abbrach, sondern neu gedeutet wurde.⁹

In den evangelischen Reichsstädten insgesamt findet sich eine ausgeprägte Mentalität, der Stadt Bestes zu suchen.¹⁰ Konstitutiv war dabei die Beförderung der gesellschaftlichen Belange im Sinne eines neuen protestantischen Selbstverständnisses. So haben sich gerade nach der Reformation die Evangelischen für die städtische Armenfürsorge mit ihren privaten Mitteln eingesetzt und den Neubau von Kirchen finanziert, die dem neuen evangelischen Raumkonzept entsprachen, samt der Innenausstattung: Orgeln, Altäre, Kanzeln und liturgische Gegenstände. Auch die künstlerisch wertvollen, neuen evangelischen Bildprogramme an den Emporen – oder sonstige Kunst im Kirchenraum – standen im Interesse der Stifterinnen und Stifter.

⁹ Thomas Kreuzer/Gury Schneider-Ludorff: Stiftungen, Stipendien, Stifte; in: Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff: *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2015, 662–663.

¹⁰ Gury Schneider-Ludorff: Stiftungen in den protestantischen Reichsstädten der Frühen Neuzeit; in: Sita von Reden (Hg.): *Stiftungen zwischen Politik und Wirtschaft* (Historische Zeitschrift/Beiheft NF 66 [2015]), 123–140.

Zudem wurde durch großzügige Gaben das gesamte Bildungssystem im evangelischen Bereich strukturiert. Heute wird das umfassende Stipendienwesen in den evangelischen Reichsstädten Nürnberg oder Ulm neu entdeckt, aber auch in den landesherrlichen Universitätsstädten wie Tübingen, Marburg oder Jena. Auch hier haben solvente Geber und Stifter, darunter übrigens auch viele Frauen, das Bildungssystem – vor allem die Ausbildung der Theologiestudierenden – finanziert und gesichert.

Für den evangelischen Kontext kann man also mindestens drei Bereiche benennen, in denen nach der Reformation das großzügige Geben, Spenden und Stiften eine Rolle spielt: erstens in der Finanzierung der Pfarrstellen in den Gemeinden samt der Stiftungen für protestantischen Kirchenbau, zweitens in der Armenfürsorge im Sinne des Gemeinen Nutzens (heute würde man sagen: die diakonische Arbeit) und drittens in Anschubfinanzierungen, um ein innovatives Bildungssystem auf den Weg zu bringen.

Es handelt sich also beim Geben und Stiften nach der Reformation sehr stark um ein Gestaltungsmoment. Diejenigen, die gaben, wollten gestalten; Kirche und Gesellschaft gestalten. Damit bringt die Reformation eine entscheidende Wende im Blick auf die Motivation des mittelalterlichen Gabe-handelns: Der mittelalterliche Mensch stiftete, um „irdische Güter gegen himmlische einzutauschen“¹¹, also um für sein Seelenheil nach dem Tode zu sorgen, die Zeit im Fegefeuer zu verkürzen und seine guten Taten von Gott angerechnet zu bekommen. Den evangelischen Stifterinnen und Stiftern ging es um die Gestaltung der Gegenwart als Dank für die von Gott – ohne eigene Werke – erhaltene großzügige Gnade.

5. Die Praxis kirchlichen Gabehandeln

5.1 Fundraising als Übersetzungsarbeit

Jede Verkündigungsaufgabe ist im Kern auch eine Übersetzungsleistung, indem das Evangelium zu den Menschen gebracht wird. Fundraising leistet diese Übersetzungsarbeit, wenn kirchliche und kirchengemeindliche Arbeit über den Bereich der Kerngemeinde hinaus in eine breitere lokale oder städtische Öffentlichkeit kommuniziert werden muss. Wie jede

¹¹ Berndt Hamm: „Zeitliche Güter gegen himmlische eintauschen“ – Vom Sinn spätmittelalterlicher Stiftungen; in: Udo Hahn u. a. (Hg.): *Geben und Gestalten*, Münster 2008, 51–66.

Gemeinde mit ihren Gottesdiensten, Veranstaltungen und Publikationen über den kerngemeindlichen Bereich hinaus strahlen möchte, so sind Fundraising-Aktivitäten prinzipiell darauf ausgerichtet, kirchliches Handeln verständlich und nachvollziehbar zu kommunizieren. Wenn ein Gemeindehaus gebaut werden soll, muss erfahrbar sein, warum es diese Gemeinschaft geben soll. Wenn eine Orgel saniert werden soll, wird die Gemeinde nachvollziehbar darlegen müssen, warum eigentlich die Orgel sonntäglich spielen muss. Wenn ein Glockenturm restauriert werden soll, ist zu erläutern, warum die Glocken überhaupt läuten sollen. Und wenn ein Kirchengeldbrief geschrieben wird, muss offengelegt werden, warum es wichtig ist, dass die Kirchengemeinde vor Ort eigentlich da ist. Fundraising beinhaltet kommunikatives und nachvollziehbares Offenlegen kirchlicher Arbeit und erfordert zugleich eine verständliche Darstellung ihrer Wirkung; und dies über die Kerngemeinde hinaus.

5.2 Fundraising und Beteiligung

Fundraising schafft Beteiligung. Jede Fundraising-Aktion ist ein Angebot zur Beteiligung. Neuere Studien zu den Gebermotiven von Stiftern zeigen auf, dass der Gestaltungsaspekt ein wesentliches Motiv für Großspenden insgesamt darstellt. Menschen möchten mit ihren Mitteln, Ressourcen und Fähigkeiten etwas bewegen, gestalten und verändern. Spenden ist – so lässt sich verallgemeinern – Gestalten. Im Fundraising wird es künftig immer stärker darum gehen, diesen Gestaltungsaspekt als Gebermotiv und Geberwille in den Blick zu nehmen, gerade auch im kirchlichen Bereich. Für das Spendenverhalten gilt deshalb, dass es Menschen darum geht, mit ihren Spenden etwas zum Besseren zu wenden. Die ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen von Geld, Zeit und Wissen setzen sie dafür ein, Kirche und Gesellschaft zu gestalten. Deshalb wird es im Fundraising künftig verstärkt darum gehen, sich nicht vorrangig am Bedarf der Institution zu orientieren, sondern die Beweggründe und den Willen der Geberinnen und Geber in den Blick zu nehmen und diese zu befragen. Dieser Schritt zu einer Geberorientierung korrespondiert mit einer Beteiligungskirche, in der mündige Christinnen und Christen ihr Geld, ihre Zeit und ihre Fähigkeiten einbringen. Auch im kirchlichen Fundraising ist davon auszugehen, dass dieser Partizipationsaspekt künftig eine immer stärkere Rolle einnehmen wird. Gebende wollen nicht nur geben, sondern auch teilhaben, sich einbringen, mitreden und mitbestimmen, wie die von ihnen eingebrachten Ressourcen Verwendung finden. Für die Kirche als Institution und für die Kirchengemeinden allgemein bedeutet dies ein weiterer wichtiger Schritt

5.3 Fundraising und Gemeindeentwicklung

Dem Fundraising eignet eine bewahrende und eine auf innovative, auf Wachstum ausgerichtete Funktion. Häufig investieren Gemeinden in den Aufbau des Fundraisings, wenn es um die Bestandswahrung von Stellen, Gebäuden oder um Ausstattung geht. Damit stabilisiert Fundraising die bestehenden Verhältnisse einer Kirchengemeinde. Zugleich sind Fundraising-Aktivitäten immer wieder darauf ausgerichtet, das Wachstum einer Gemeinde zu befördern und zu beschleunigen, wenn es um die Einrichtung neuer Stellen, das Erschließen neuer Arbeitsbereiche oder um Neubauten geht. Gerade auch Innovationen werden im kirchlichen Raum über private Spenden realisiert, und Stiftungsmittel werden meist zur Anschubfinanzierung von Neuerungen genutzt.

Damit trägt Fundraising sowohl zur Stabilisierung als auch zum Wachstum der Kirche bei. Grundlage all dieser Fundraising-Aktionen ist eine wertschätzende Kommunikation zu Mitgliedern und Interessierten, die für die Kirchengemeinde begeistert und in ihre Projekte involviert werden sollen. In diesem Sinne ist Fundraising Gemeindeaufbau. Dadurch werden im besten Fall die Grenzen zwischen „Kerngemeinde“ und „Distanzierten“ überwunden, weil das Projekt im Mittelpunkt steht und alle zum Gelingen beitragen werden. Dies kann denn auch als gemeinschaftsstiftende Dimension des Fundraisings bezeichnet werden. Über Fundraising-Aktivitäten konstituieren sich neue Beziehungen und neue Formen der Sozialität.

6. Leitsätze für das Fundraising in der Kirche

- (1) Gott ist der Ursprung aller Gaben. In jeder Fundraising-Aktivität geben Christinnen und Christen als Empfangene und Beschenkte die zuvor empfangene Gnade weiter.
- (2) Geben konstituiert Beziehungen. Kirchliches Fundraising zielt auf den Aufbau, den Erhalt und die Kultivierung von Beziehungen.
- (3) Fundraising ist selbstverständlicher Teil kirchlichen Handelns. Dabei geht es nicht nur um das Einnehmen zusätzlicher Spenden, sondern um die Gaben der Gemeinde insgesamt. Damit zielt Fundraising auch auf die Stabilität der Kirchensteuer.

- (4) Fundraising ist Mitgliederorientierung. Der Fokus des Fundraisings ist nicht das Geld, sondern die Menschen mit ihren Ressourcen, ihrem Vermögen und ihren Fähigkeiten.
- (5) Fundraising stiftet Identifikation. Durch Fundraising-Aktivitäten entsteht eine besondere Zugehörigkeit der Mitglieder zu „ihrer“ Gemeinde und „ihrer“ Kirche. Dies schafft Bindung und Einsatz.
- (6) Fundraising ist Gemeindeentwicklung. Immer wieder sind es die innovativen Projekte, die über Fundraising-Kampagnen auf den Weg gebracht werden. Dies setzt ein beachtliches Maß an Kreativität, neuen Energien und finanzielle Mittel frei.
- (7) Fundraising stiftet Gemeinschaft. Jede Fundraising-Aktion motiviert unterschiedliche Personen in der Gemeinde und darüber hinaus zur Beteiligung.
- (8) Geben ist Teilen. Fundraising zielt auf den gerechten Ausgleich unter den Gemeinden und in den Gemeinden.
- (9) Geben ist Gestalten. Jede Fundraising-Aktivität wird über die Orientierung an den Motiven und am Willen der Geberinnen und Geber den Gestaltungsaspekt des Gebens besondere Beachtung zukommen lassen.
- (10) Fundraising zielt auf Beteiligung und Aktivierung. Damit entspricht es der reformatorischen Idee des Priestertums aller Gläubigen.
- (11) Fundraising mobilisiert Gaben und Talente. Im Fundraising wird die Vielfalt des Wissens und Könnens für kirchliche Arbeit verbunden und aktiviert.
- (12) Fundraising verändert Kirche und Gesellschaft. Selbstbild, Selbstverständnis und Kommunikation werden über Fundraising-Kampagnen reflektiert, reformuliert und weiterentwickelt.

„Wenn das Geld im Kasten klingt ...“

Die Kirchensteuer auf dem Prüfstand

Sabine Demel¹



Was für eine Privilegierung der Kirchen?! Der angeblich weltanschaulich neutrale Staat macht sich zum Handlanger der Kirchen und treibt für diese die Kirchensteuer ein?! Ist das nicht ein Relikt der unheiligen Allianz von Staat und Kirche aus längst vergangenen Zeiten? Wie ist das heutzutage noch zu rechtfertigen? Wieso müssen die Kirchen in Deutschland nicht selbst für ihre Finanzierung sorgen, wie das in anderen Ländern der Fall ist? Oder wäre nicht zumindest das spanische und italienische Modell einer freiwilligen Teilzweckbindung an die Kirchen bei der Einkommensteuer zeitgemäßer in einem weltanschaulich pluralen Staat, wie Deutschland einer sein will? Das sind nahe liegende Fragen, die zu ihrer Beantwortung grundlegende Erläuterungen verlangen.

Der Körperschaftsstatus als Voraussetzung

Eine wichtige Voraussetzung für das deutsche Kirchensteuersystem ist der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts. Dieser wird den beiden großen christlichen Kirchen staatlicherseits zuerkannt, weil sie Einfluss auf das Leben ihrer Mitglieder nehmen und dadurch als moralische Anstalten auch eine staatserhaltende Funktion ausüben, so dass sie nicht nur als bloße (zivilrechtliche) Vereine eingestuft werden können. Auch andere Religionsgemeinschaften können den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erwerben, wenn sie die drei gesetzlichen Voraussetzun-

¹ Sabine Demel ist Professorin für Kirchenrecht an der Fakultät für katholische Theologie der Universität Regensburg. Sie ist Mitglied im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und Gründungsmitglied von Donum Vitae e.V.

gen erfüllen, nämlich Gewähr auf Dauer, feste Organisationsstruktur und Mindestzahl von Mitgliedern.

Eine gruppenspezifische Einnahmequelle mit bedingtem Zwangscharakter

Mit dem Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts gelten die Kirchen zugleich auch als juristische Personen, denen das Recht auf ein gewisses Maß an Selbstverwaltung wie auch auf Vermögensbildung zukommt. „Sie genießen darüber hinaus eine Reihe von öffentlichen Vorrechten. Das wichtigste davon ist das Steuerrecht. ... Als rechtsfähige Steuerverbände ... [sind sie] nicht nur berechtigt, von ihren Mitgliedern Beiträge zu erbitten, sondern Steuern zu erheben. Ein Verein kann nur Beiträge erheben; die Abgeltung wird durch das Privatrecht geregelt. Steuern dagegen sind Zwangsleistungen. Dem säumigen Schuldner droht die staatliche Zwangsbeitreibung!“² Allerdings darf dieser sog. „Zwangscharakter“ der Kirchensteuer nicht überstrapaziert werden; denn im Grunde genommen ist er „nur hypothetisch. Wer keine Steuer zahlen will, ist nicht dazu gezwungen, sondern – vom Staat her gesehen – völlig frei, sich ihr durch Austrittserklärung [aus der Kirche] zu entziehen“.³ Gerade die Möglichkeit, sich durch den staatlich gewährten Kirchenaustritt der Kirchensteuer zu entziehen, macht deutlich, dass die Kirchensteuer letztlich nichts anderes ist als die Finanzierung der Kirchen durch ihre eigenen und nur durch ihre eigenen Mitglieder. Die Kirchensteuer ist somit eindeutig als „eine gruppenspezifische, freiheitliche Einnahmequelle der Kirchen“⁴ zu charakterisieren.

Erhebung und Einzug von Kirchensteuern als Angebot des Staates

Das System der Kirchensteuer ist in Deutschland im Grundgesetz wie auch in kirchlichen Steuerordnungen auf Bundes- und Landesebene geregelt:⁵

² *Isnard W. Frank*: Kirchensteuer und Kirchengemeindeverständnis. Zur Entstehungsgeschichte der Kirchensteuer; in: *Wolfgang Ockenfels/Bernd Kettern*: Streitfall Kirchensteuer, Paderborn 1993, 185–212, 202.

³ *Oswald von Nell-Breuning*: Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft; in: StZ 183 (1969), 309–315, 314.

⁴ *Jörg Meuthen*: Die Eignung der Kirchensteuer als Einnahmequelle von Religionsgemeinschaften aus finanzwissenschaftlicher Perspektive; in: Streitfall Kirchensteuer, a. a. O., 145–184, hier 150; vgl. *ders.*: Die Kirchensteuer als Einnahmequelle von Religionsgemeinschaften, Frankfurt a. M. 1993, 154.

- In Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 6 WRV wird den Religionsgesellschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, angeboten, ein Kirchensteuerrecht (nach Maßgabe des Landesrechts) wahrzunehmen. Mit dem Recht, eine spezielle Kirchensteuer zu erheben, ist zugleich auch die Möglichkeit gegeben (bzw. das Angebot verbunden), die entsprechende Steuer gegen ein Entgelt durch den Staat einziehen zu lassen. Die Kirchen sind frei, jedes der beiden Angebote des Staates anzunehmen oder abzulehnen.
- „Die Kirchensteuergesetze der Bundesländer bieten den Kirchen verschiedene Kirchensteuerarten an. Sie stellen es den Kirchen frei, für die Kirchensteuer eine eigene Bemessungsgrundlage zu entwickeln (z. B. als Kirchensteuer vom Einkommen) oder die Kirchensteuer als Zuschlag zu bestimmten staatlichen Steuern zu erheben (zur Einkommen- und Lohnsteuer, zur Vermögens- und Grundsteuer). Die Kirchen in der Bundesrepublik haben sich für die Kirchensteuer als Zuschlag zur Einkommensteuer und deren wichtigste Erhebungsform, die Kirchenlohnsteuer, als Haupteinnahmequelle entschieden.“⁶ Ein wichtiger Gesichtspunkt für diese Entscheidung der Kirchen war sicherlich die Überlegung, dass die Einkommensteuer auf dem gleichen Prinzip beruht wie die Idee der Kirchensteuer, nämlich im Sinne der Solidarität nicht eine für alle gleich hohe Pauschalsteuer festzusetzen, sondern jede(n) Einzelne(n) entsprechend seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit möglichst gerecht und in sozial zumutbarer Höhe zu belasten.

„Höhe und Verwendung der Kirchensteuer sind kircheneigene Angelegenheiten, die die Kirchen nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WeimRV ‚selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes‘ ordnen und verwalten. Den Kirchensteuer-Hebesatz beschließen kirchliche Organe, die mehrheitlich aus frei gewählten Kirchensteuerpflichtigen bestehen.“⁷ Dabei darf allerdings der Kirchensteuerzuschlag zehn Prozent der Maßstabsteuer nicht überschreiten. Gegenwärtig liegt er bei acht Prozent bzw. neun Prozent der Einkommensteuerschuld.

⁵ Auch in speziellen Verträgen mit den evangelischen Kirchen und im Reichskonkordat von 1933 sowie den Länderkonkordaten mit der katholischen Kirche ist die Kirchensteuer staatskirchenrechtlich verankert.

⁶ *Heiner Marre*: Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart, Essen ⁴2006, 69.

⁷ Ebd., 73.

An diesen Regelungen des Kirchensteuersystems wird immer wieder der staatliche Einzug der Kirchensteuer am heftigsten kritisiert. Hierin wird eine ungerechte Privilegierung der Kirchen bzw. eine direkte staatliche Subventionierung der Kirchen gesehen. Das ist aber keineswegs der Fall. Denn erstens ist die Kirchensteuer eindeutig eine gruppenspezifische Eigenfinanzierung und keine staatliche Privilegierung oder Subventionierung, auch wenn der Staat bei deren Einzug Hilfe leistet. Jede Art einer Kirchensteuer ist „eine kircheneigene Finanzierungsform und keine Form der Staatsfinanzierung“.⁸ Zweitens ist die Hilfeleistung des Staates Ausfluss seines Selbstverständnisses, „unter Wahrung seiner Neutralität weltanschauliche Gruppen zur Förderung des Gemeinwohles zu unterstützen“.⁹ Drittens leistet der Staat keine kostenlose, sondern eine bezahlte, ja sogar für seinen verwaltungstechnischen Aufwand gut bezahlte Hilfe.¹⁰ Dadurch rechnet sich die bezahlte staatliche Hilfe sowohl für den Staat als auch für die Kirche. Weil nämlich das System der staatlichen Einkommensteuer auf ein relativ kostspieliges Verfahren der Ermittlung des abzuführenden Betrages angewiesen ist und die Kirchensteuer ihrerseits auf der gleichen Bemessungsgrundlage wie die staatliche Einkommensteuer beruht, ergibt sich für beide Seiten durch den staatlichen Einzug der Kirchensteuer eine beachtenswerte Win-win-Situation: Der Staat erhält für den Einzug der Kirchensteuer drei bis vier Prozent des Kirchensteueraufkommens und die Kirchen sparen sich 10 bis 30 Prozent der Ausgaben der Kirchensteuer, die anfallen, wenn sie die Kirchensteuer in eigener Regie erheben würden. „Im Falle eines Verzichts der einnahmeseitigen Kooperation bei der Kirchensteuer würde der Wohlfahrtsverlust leicht eine dreistellige Millionenhöhe erreichen.“¹¹ Warum also sollten die Kirchen noch einmal das gleiche Verfahren vornehmen, das bereits der Staat vollzogen hat? Liegt es nicht nahe, dass die Kirchen durch eine entsprechende, für den Staat lohnenswerte Kostenbeteiligung an der Arbeit des Staates profitieren? Daher ist die Konzeption der Kirchensteuer als Anhang „zur staatlichen Einkommensteuer und [ihr] staatlicher Einzug ... nicht nur unbedenklich, sondern sogar empfehlenswert“.¹²

⁸ Ebd., 66.

⁹ *Rüdiger Althaus*: Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 2000, 1013.

¹⁰ Vgl. *Marré*, Die Kirchenfinanzierung, 30.

¹¹ *Meuthen*, Die Eignung der Kirchensteuer als Einnahmequelle, 154.

¹² Ebd.

Sowohl die Idee als auch die rechtliche Ausgestaltung der Kirchensteuer sind zweifelsohne plausibel. Doch ist damit noch keineswegs der Ruf nach Alternativen vom Tisch. Vielmehr ist zu fragen, wie die Kirchensteuer im Vergleich zu alternativen Finanzierungsmöglichkeiten abschneidet. Seit Jahrzehnten werden bei der Diskussion um die Sinnhaftigkeit der Kirchensteuer immer wieder auf das Spenden- und Kollektensystem und auf das Modell der Teilzweckbindung der Einkommensteuer als Alternativen hingewiesen. Welches System hat hier jeweils die größten Vorteile und die wenigsten Nachteile?

Das Spenden- und Kollektensystem in den USA

Grundlegend für das Modell der Hauptfinanzierung der Kirche mit Hilfe von Spenden ist „die Gewissensentscheidung des einzelnen Kirchenmitglieds, ob, in welcher Höhe und für welche Zwecke es die Kirche finanzieren will. Das System baut im Wesentlichen auf der Ebene der Pfarrei auf, wo die Spender erfasst und angesprochen werden und der größte Teil des Spendenaufkommens verbraucht wird“.¹³ Es findet sich in den Ländern mit einer strikten Trennung von Staat und Kirche, wie in den USA, Frankreich und Portugal, aber auch in Ländern, in denen eine Religionsgemeinschaft in einer Minderheitensituation ist, wie z.B. die katholische Kirche in Großbritannien und Dänemark. Ebenso ist es in den sog. „jungen Kirchen“ Afrikas und Lateinamerikas sowie im postkommunistischen Polen verbreitet.¹⁴

Das Spendensystem wird vor allem in den USA erfolgreich praktiziert. Dort werden die ca. 240 verschiedenen Religionsgemeinschaften, die vorwiegend protestantischen Ursprungs sind, wie z. B. die Baptisten, Methodisten, Lutheraner und Presbyterianer, finanziell zu 50 Prozent durch die sog. „freiwilligen“ Zahlungen ihrer Mitglieder getragen und zu weiteren 50 Prozent durch eigene Nutzungsgebühren, Vermögenserträge und staatliche Zuschüsse.

¹³ Marré, Die Kirchenfinanzierung, 23.

¹⁴ Vgl. ebd., 23 und 39.

Konkret ist das Spenden- und Kollektensystem in den USA so ausgestaltet, dass monatlich, viertel- oder halbjährlich jeder Haushalt durch eigens geschulte Gemeindemitglieder persönlich aufgesucht wird und dabei verschiedene Briefumschläge ausgehändigt bekommt, die durch Farbe und Aufdruck den jeweiligen Spendenzweck angeben. In Beisein des Kollektensammlers bzw. der Kollektensammlerin gibt der/die Spender*in schriftlich an, in welcher Geldhöhe er/sie welche der anstehenden gemeindlichen Aktivitäten unterstützt und ist dadurch jederzeit durch Namensangabe und Nummer identifizierbar.¹⁵

Vorteile gegenüber dem Kirchensteuersystem

Im Vergleich zum deutschen Kirchensteuersystem springen sofort zwei Vorteile des amerikanischen Spendensystems ins Auge. Zum einen ist die Mitgliedschaft zu einer Kirche und die finanzielle Unterstützung derselben nicht so eng gekoppelt wie beim Kirchensteuersystem und dadurch der/die Einzelne nicht vor die Entweder-oder-Alternative gestellt: Entweder bin ich Mitglied, dann muss ich auch den festgelegten Beitrag zahlen oder ich zahle die vorgeschriebene Summe nicht, dann kann ich auch nicht (mehr) Mitglied sein. Zum anderen hat der/die Einzelne nicht nur wesentlich mehr Mitspracherecht, sondern sogar die Mitsprachepflicht bei der konkreten Verteilung seines/ihrer Spendenbeitrags, da er/sie nicht nur genau angeben kann, sondern sogar muss, wie viel er/sie für welchen Zweck spendet.¹⁶

Nachteile gegenüber dem Kirchensteuersystem

In diesen beiden augenfälligen Vorteilen liegen aber auch entscheidende Nachteile begründet, die die Vorteile überwiegen:¹⁷

1. Die Tatsache, dass ausschließlich der/die Spender*in über die Zweckbestimmung seiner/ihrer Spendengelder entscheidet, führt zur Gefahr einer doppelten Schieflage. Die Spenden können so einseitig verteilt werden, dass erstens nur bestimmte Projekte durchge-

¹⁵ Vgl. *Meuthen*, Die Eignung der Kirchensteuer, 162.

¹⁶ Vgl. ebd., 163.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden *Meuthen*, Die Eignung der Kirchensteuer, 163–166.

führt werden können, für andere ebenso wichtige oder vielleicht sogar wichtigere Initiativen aber nicht genügend Spendengelder zusammenkommen, und dass zweitens die Interessen der eigenen Gemeinde überdimensional unterstützt, überregionale Aufgaben dagegen grob vernachlässigt werden.

2. Die Kirche kann in geradezu unwürdiger Weise von finanzkräftigen Geldgebern*innen abhängig werden und so ihre innere Unabhängigkeit verlieren. „Der Verlust an innerer Unabhängigkeit der Kirche dokumentiert sich dann vor allem darin, dass sie sich im Falle eines Interessenkonflikts mit den finanzstärkeren Mitgliedern nicht über deren Interessen hinwegsetzen kann, ohne massive Einnahmeverluste befürchten zu müssen. Ein solcher Konflikt lag in den christlichen Religionsgemeinschaften der USA etwa in der Frage der Rassentrennung und der Bürgerrechtsbewegung in den 1960er Jahren vor, was zur Konsequenz hatte, dass die Kirche diese Themen ‚wie den heißen Brei umgingen‘, um nicht ihre (weiße und zahlungsfähige) Klientel zu verärgern.“¹⁸
3. Kann sich der/die deutsche Kirchensteuerzahler*in durch den dem unmittelbaren sozialen Umfeld nicht bekannt werdenden Kirchenaustritt der Kirchensteuer entziehen, unterliegt der/die amerikanische Spender*in durch die persönliche Anwesenheit eines speziell geschulten Gemeindemitglieds sowie die Identifizierbarkeit seines/ihrer Namens einem subtilen psychologischen Druck, nicht nur zu spenden, sondern in einer angemessenen Höhe zu spenden. „Es darf vermutet werden, dass die Zahlungsverweigerung im Falle eines persönlichen Besuches eines solchen Gemeindemitglieds schwerer fallen wird als der eher formaljuristische Akt des Kirchenaustritts, der in Deutschland üblicherweise überdies nicht der Kirche, sondern gegenüber diesem Sachverhalt indifferenten staatlichen Stellen erklärt wird.“¹⁹
4. Das Spenden- und Kollektensystem ist mit einem großen Kosten-, Arbeits- und Zeitaufwand verbunden, der nicht nur durch das Erfassen der Mitglieder und Einnehmen der Spenden, sondern auch durch die Werbung für die einzelnen Spendenprojekte entsteht. Denn die kirchlichen Amtsträger*innen und Mitarbeiter*innen müssen sich stets Gedanken um Geldquellen machen, um bestimmte Zuwendungshöhen zu sichern. „Es berührt doch sehr unan-

¹⁸ Ebd., 164.

¹⁹ Ebd., 181, Anm. 43.

genehm, wenn man etwa von den Vereinigten Staaten von Amerika hört, dass oft Pfarrer und Kaplan den halben Sonntag damit beschäftigt sind, das Geld der Kollekten zu zählen, um zu sehen, was sich davon finanzieren lässt, und wenn fast jeden Sonntag die Kirchenbesucher neu motiviert werden, für das oder jenes einen Beitrag zu leisten. Hier kann die Verkündigung doch in einer Weise mit ständigen Spendenaufrufen belastet werden, die eigentlich nicht schön ist. Ebenso zeigt sich in solchen Ländern, besonders etwa in Frankreich, dass dann die Seelsorger oft in einer Weise verarmen, dass sie auch in ihrem Erscheinungsbild, in ihren Wohnverhältnissen usw. wirklich ärmlich leben. Wenn sie dann als Arbeiterpriester oder sonst im Nebenberuf noch Verdienstmöglichkeiten suchen, dann mag das einem etwas romantischen Armutsideal entsprechen, aber die Zeit und Kraft, die dann für die eigentliche Seelsorge bleibt, ist eben ernsthaft beeinträchtigt. Natürlich ist in einem solchen System dann immer auch die Gefahr gegeben, dass die Seelsorger bestrebt sind, Stellen zu bekommen, die etwas mehr Einkommen versprechen und dass dadurch die ärmeren Pfarreien ständig benachteiligt werden.²⁰ In einem ausschließlichen Spenden- und Kollektensystem droht somit, die originäre Aufgabe der Verkündigung zu sehr in den Hintergrund zu geraten, u. a. auch dadurch, dass die Kirche Gefahr läuft, zu sehr bemüht zu sein, den Erwartungen der Spender*innen und damit letztlich dem Zeitgeist gerecht zu werden.

5. Im Spenden- und Kollektensystem ist eine langfristig angelegte Haushaltspolitik nahezu unmöglich, da es keine dauerhaften Einnahmequellen von bestimmter gleichbleibender Höhe gibt.
6. Zwar hat sich das Spendensystem in den USA bewährt, allerdings wohl hauptsächlich deshalb, weil es dort historisch gewachsen und in der Mentalität der amerikanischen Bevölkerung verwurzelt ist. Diese Vermutung legt sich durch einen Blick nach Frankreich umso näher, wo das Spendensystem erst 1905 eingeführt worden ist und zu einer beispiellosen und bis heute andauernden Verarmung der überwiegend katholischen Kirchen im Land geführt hat. Die existierenden Verhältnisse der verarmten Kirche in Frankreich widerlegen eindrucksvoll das oft vertretene Argument der größeren Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft einer armen Kirche. Denn die faktische

²⁰ *Hans Rotter: Kirchenfinanzierung – theologisch betrachtet; in: Claus Rinderer (Hg.): Finanzwissenschaftliche Aspekte von Religionsgemeinschaften, Baden-Baden 1989, 201–212, 201 f.*

Entwicklung in Frankreich zeigt, dass „der junge Klerus ... nach einer angemessen bezahlten Arbeit auf dem Wege über einen zweiten, weltlichen Beruf [strebt], wodurch der primär angestrebte priesterliche Dienst beeinträchtigt wird“.²¹

Das System der Teilzweckbindung der Einkommensteuer in Spanien, Italien und Ungarn

Ein ganz neues Modell der Kirchenfinanzierung wird seit den 1990er Jahren in Spanien und Italien durchgeführt. Voraussetzung dafür ist die veränderte Zuordnung von Staat und Kirche in diesen beiden Ländern. Galt bis vor ungefähr 50 Jahren noch das Staatskirchentum in der Form, dass die katholische Kirche als Staatsreligion vollständig durch den Staat finanziert wurde, verwirklichen nun beide Länder den Grundsatz der freien Kirche in einem freien Staat. Eine konkrete Folge dieses Umbruchs im Verhältnis von Staat und Kirche ist die staatliche Umstrukturierung der Kirchenfinanzierung gewesen. Nach einer Übergangsphase bis einschließlich 1989 in Italien und 1990 in Spanien sind in beiden Ländern die bisherigen Staatsleistungen abgeschafft worden und stattdessen das Modell der Teilzweckbindung einer staatlichen Steuer, näherhin der Einkommen- bzw. Lohnsteuer, eingeführt worden. Nach dem Vorbild dieser beiden Länder hat 1998 auch Ungarn dieses System der Kirchenfinanzierung übernommen.

Grundzüge

Dieses Modell funktioniert so, dass jeder und jede Steuerzahler*in in seiner/ihrer Einkommensteuererklärung wählen kann, ob er/sie einen bestimmten Prozentsatz seiner/ihrer staatlichen Einkommensteuerschuld (in Spanien 0,5 Prozent, in Italien 0,8 Prozent und in Ungarn ein Prozent) einer Religionsgemeinschaft zur Erfüllung ihrer Personalkosten (Klerusbesoldung), sozialer und kultureller Aufgaben überlässt oder dem Staat mit ähnlicher Zweckbindung; macht der/die Steuerzahler*in von seinem/ihrer Wahlrecht nicht Gebrauch, kommt der entsprechende Prozentsatz in Spanien dem Staat zugute, während er in Italien im Verhältnis der vorgenommenen Wahlentscheidungen aufgeteilt wird. Eine Besonderheit des ungari-

²¹ Marré, Die Kirchenfinanzierung, 26.

schen Systems besteht darin, dass der/die ungarische Steuerzahler*in auch eine doppelte Widmung vornehmen kann, nämlich: „Ein Prozent für wohltätige und kulturelle Organisationen einschließlich kirchlicher Institutionen und ein weiteres Prozent für soziale Dienste des Staates oder der Kirche, so dass der einzelne Steuerzahler auch zwei Prozent seiner Einkommensteuer einer Religionsgemeinschaft widmen kann.“²²

Größtmögliche Wahlmöglichkeit

Auf den ersten Blick wirkt diese neue Art der Kirchenfinanzierung, die umgangssprachlich gelegentlich auch als „Kultursteuer“ bezeichnet wird, bestechend; denn sie scheint mehr als alle anderen Modelle der Kirchenfinanzierung ein sinnvolles Maß an Wahlmöglichkeit und damit Freiheit, Gerechtigkeit und Effizienz zu bieten, und zwar vor allem deshalb, weil jeder und jede Steuerpflichtige in gleicher Weise zahlen muss und sich nicht durch einen etwaigen Kirchenaustritt seiner/ihrer Steuerpflicht entziehen kann. Einerseits muss also jeder und jede zahlen, unabhängig davon, ob er/sie zu einer Religionsgemeinschaft gehört oder nicht, andererseits kann aber jeder Steuerzahler und jede Steuerzahlerin entscheiden, ob seine/ihre Steuer dem Staat oder einer Religionsgemeinschaft zukommt.

Alternativmodell zu den Staatsleistungen

Doch bei genauerem Hinsehen auf das System der Teilzweckbindung der Einkommensteuer wird deutlich, dass es gar nicht mit der Konzeption der Kirchensteuer oder der Kirchenspenden verglichen werden kann und darf, sondern lediglich mit den zusätzlich gezahlten Staatsleistungen an die Kirche – also mit den „staatlichen Leistungen, die als Kompensation für die Vermögensverluste aus der Säkularisation gewährt werden“.²³ Denn die Kirchensteuer und die Kirchenspende stellen jeweils eine gruppenspezifische Einnahmequelle dar, die in erster Linie für gruppenspezifische Zwecke eingesetzt wird, während die Teilzweckbindung der Einkommensteuer nicht für gruppenspezifische Interessen verwendet wird, sondern für gesamtgesellschaftliche Aufgaben. Wird daher für die Übernahme der Teilzweckbindung der Einkommensteuer in Deutschland plädiert, dann

²² Ebd., 41.

²³ Jörg Winter: Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung mit kirchenrechtlichen Exkursen, Köln ²2008, 253.

kann und darf diese nicht die Kirchensteuer ablösen, sondern lediglich die Staatsleistungen an die Kirchen für den Bereich, „wo die Kirchen an Staates Stelle öffentliche Aufgaben wahrnehmen. Der Steuerzahler könnte dann mit dem zweckgebundenen Teil seiner Einkommensteuer-Zahlung seine Präferenzen für eine höhere oder geringere gesamtgesellschaftliche Aufgabenwahrnehmung des Parafiskus Kirche zum Ausdruck bringen. Darin lägen dann in der Tat eine zusätzliche Freiheit und – damit verbunden – ein Wohlfahrtsgewinn jedes einzelnen Staatsbürgers (ergo auch der Nicht-Kirchenmitglieder): die Wahl des institutionellen Trägers öffentlicher Aufgaben fiele mehr als derzeit auf den tatsächlich gewünschten Aufgabenträger. Auch wären sowohl die Kirchen als auch der Staat in [einen sinnvollen] ... Effizienzwettlauf eingebunden, um nicht an gesellschaftlicher Einflussphäre zu verlieren“.²⁴ Darüber hinaus müssten die gesamtgesellschaftlichen Leistungen der Kirche nicht mehr durch die Kirchensteuer mitfinanziert werden, so dass diese gänzlich für kirchenspezifische Aufgaben verwendet werden könnte.²⁵

Plädoyer für das deutsche Kirchensteuersystem

Der angestellte Vergleich des deutschen Kirchensteuersystems mit dem Spendensystem und der Teilzweckbindung der Einkommensteuer macht zweierlei deutlich: Zum einen stellt die Konzeption der steuerlichen Teilzweckbindung keine Alternative zur Kirchensteuer, sondern vielmehr zu den Staatsleistungen dar; zum zweiten ist das deutsche Kirchensteuersystem „unter den Gesichtspunkten vor allem der sozialen Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Sparsamkeit, der Effektivität und nicht zuletzt der Unabhängigkeit von Einzelnen und von Interessengruppen unvergleichlich besser ... als die anderen möglichen Finanzierungssysteme“.²⁶ Daher sollten die beiden großen christlichen Kirchen keine Mühen scheuen, die weitverbreiteten Vorurteile gegen das deutsche Kirchensteuersystem zu entkräften und ihre Mitglieder für diese Finanzierungsform zu gewinnen. Dies wird am ehesten dadurch gelingen, dass für alle durchschaubar ist, wie die Kirchensteuer errechnet wird, wer über die Kirchensteuermittel verfügt und für welche Zwecke sie in welcher Höhe verwendet wird.

²⁴ Ebd., 174 f.

²⁵ Vgl. ebd., 184, Anm. 81.

²⁶ *Alexander Hollerbach*: Kirchensteuer und Kirchenbeitrag; in: *Heribert Schmitz* u. a. (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999, 1078–1092, 1092.

Kirche und Geld – eine freikirchliche Perspektive



Christoph Stiba¹

Warum erheben Freikirchen eigentlich keine Kirchensteuer? Es liegt nicht daran, dass dieses Recht nur den beiden großen Kirchen vorbehalten ist. Viele Freikirchen sind Körperschaften des öffentlichen Rechts. Damit gewährt der Staat auch ihnen ein „Privilegienbündel“ und die Organisationsgewalt, Kirchensteuern zu erheben. Freikirchen verzichten allerdings bewusst darauf, Kirchensteuern zu erheben, und sehen den Kirchensteuer-einzug durch staatliche Stellen sogar kritisch. Warum eigentlich?

Die Frage der Kirchenfinanzierung berührt eine andere, eine grundsätzliche Fragestellung, nämlich wie Kirche und Staat aufeinander bezogen sein sollten. Für Freikirchen gibt es neben den biblischen Aussagen zwei weitere Faktoren, die dieses Verhältnis bestimmen: die eigene identitätsstiftende Geschichte und die Einschätzung der gegenwärtigen gesellschaftlich-weltanschaulichen Situation in unserem Land. Beides soll im Folgenden kurz dargestellt werden. Dazu wird ergänzt, wie das freikirchliche Finanzierungsmodell konkret in der Praxis gelebt wird.

Dieser Artikel geht dabei im Wesentlichen von Erfahrungen im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) aus, die sich aber auch weitgehend auf andere Freikirchen übertragen lassen.

¹ Pastor Christoph Stiba ist seit 2013 Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland und seit 2017 auch Präsident der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF).

Die Frage der Kirchenfinanzierung hängt wesentlich mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirchen in unserem Land zusammen. Selbstverständlich haben ehemalige Staatskirchen eine völlig andere Ausgangslage zu diesem Themenfeld als die wesentlich jüngeren Freikirchen. Zumal die Entstehung der Freikirchen durchaus auch als Alternativmodell zu den dominierenden Staatskirchen in England und ganz Europa erzählt werden muss. Dies soll im Folgenden beispielhaft an der baptistischen Geschichte skizziert werden.

Der heutige Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) entstand im Jahr 1942 als Zusammenschluss von Baptisten-, Brüder- sowie einigen Elingemeinden. Der weitaus größte Teil, die baptistische Bewegung, nahm 1609 in Amsterdam ihren Anfang. Aus England geflohene Dissidenten gründeten die erste Baptistengemeinde, um ihre reformerischen Überzeugungen konkret gestalten zu können. Dies geschah in einem historischen Kontext, in dem das Christentum in Europa durch die enge Verbindung von Staaten und Kirchen gekennzeichnet war, in England durch „Uniformitätsgesetze“ erzwungen. Die Wahrheitsansprüche der christlichen Kirchen wurden mit Zwang durchgesetzt, oft durch die blutige Verfolgung Andersgläubiger. Dagegen vertraten die Baptisten von Anfang an den Grundsatz, dass im Bereich des Glaubens kein Zwang angewandt werden darf.

Eine Gründerpersönlichkeit, der Jurist Thomas Helwys (ca. 1570 bis ca. 1615), veröffentlichte eine 1610 abgefasste Schrift mit dem Titel „A Short Declaration of the Mystery of Iniquity“ (Eine kurze Erklärung des Geheimnisses der Ungerechtigkeit), in welcher er sich unter anderem für die volle Religionsfreiheit des Individuums aussprach und die Neutralität des Staates in Glaubens- und Gewissensfragen einforderte: „Unser Herr, der König, ist nur ein irdischer König und er hat deshalb als König nur Autorität in irdischen Dingen, und wenn die Leute des Königs gehorsame und wahre Untertanen sind, die allen vom König erlassenen menschlichen Gesetzen gehorchen, so kann unser Herr, der König, nicht mehr verlangen; denn die Religion der Menschen zu Gott besteht zwischen Gott und ihnen selbst, der König soll dafür nicht Rede stehen, noch soll der König Richter sein zwischen Gott und Mensch. Sollen sie doch Ketzer, Türken, Juden oder sonst etwas sein, es steht der irdischen Macht nicht zu, sie deshalb auch nur im Geringsten zu bestrafen.“

Geradezu selbstverständlich folgte aus diesem Gedanken der Freiheit und Freiwilligkeit auch, dass Gemeinden sich allein durch freiwillige Spenden ihrer Mitglieder finanzieren. Freie Glaubensentscheidung und freiwillig-

lige Finanzierung sind damit von Anfang an eine für alle Freikirchen identitätsstiftende Einheit. Diese Ideen fanden allerdings im staatskirchlich geprägten Europa kaum Beachtung. Thomas Helwys wurde unmittelbar nach Erscheinen seiner Schrift verhaftet und starb im Gefängnis. Der Dreißigjährige Krieg erlaubte keine Toleranz in Glaubensfragen. Für die Staatskirchen galt es vielmehr, der eigenen Kirche und Erkenntnis auch mit militärischer Macht Geltung zu verschaffen.

Dennoch trafen sich in England viele kleine Gruppen von „Dissidenten“ und „Separatisten“, die mithilfe einer intellektuellen Bibellektüre eigene Konzepte für Glauben und Kirche entwickelten. Die mangelnde Toleranz in ihrem Heimatland ließ viele in die Neue Welt jenseits des Atlantiks flüchten. Die erste baptistische Gemeinde in Übersee entstand 1638 durch Roger Williams (ca. 1603–1684), der mit knapper Not der Verfolgung im puritanischen Neu-England entkommen war und 1636 die Siedlung Providence Plantation gründete. Seine persönlichen Erfahrungen sowie der Bürgerkrieg mit religiöser Verfolgung in England und der Dreißigjährige Krieg auf dem europäischen Kontinent führten dazu, dass Roger Williams zusammen mit dem Arzt und Baptistenpastor John Clarke (1609–1676) eine repräsentative Demokratie mit einer – erstmals in der Neuzeit – verfassungsmäßig verankerten Glaubens- und Gewissensfreiheit einführte. Das bedeutet, dass die ursprünglich baptistische Forderung nach Religions- und Gewissensfreiheit bis heute ein Ausgangspunkt der Diskussion über allgemeine Menschenrechte ist. Als BEFG verstehen wir unseren Einsatz für Religionsfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat als bleibende Verpflichtung aus dieser Tradition.

Wir sind dankbar für die Freiheitsrechte, die im Grundgesetz verbürgt sind. Dazu gehört wesentlich auch die Sicherung der Religionsfreiheit, die sowohl die freie individuelle und gemeinschaftliche Ausübung religiöser Überzeugungen garantiert, als auch die Einmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten verhindert. Wir nehmen aber auch wahr, dass im Grundgesetz gefordert wird, den Prozess der Trennung von Staat und Kirche weiterzuentwickeln – besonders was die Finanzierung der Kirchen durch die sogenannten Staatsleistungen betrifft.

2. Die multireligiöse Gesellschaft – eine Herausforderung für den Staat

Die religiöse Vielfalt in unserer Gesellschaft nimmt seit Jahren zu. Dazu haben nicht erst höhere Flüchtlingszahlen der letzten Jahre beigetragen. Seit den 1980er Jahren hat sich der Markt spiritueller und religiöser

Anbieter stark erweitert. Man muss diese Entwicklung seitens der Kirchen nicht nur bedauern, sondern kann sie auch positiv sehen – als ein Zeichen für gelebte und gelungene Religionsfreiheit. Allerdings muss diese religiöse Vielfalt im öffentlichen Leben und im Handeln des Staates auch entsprechend abgebildet werden.

Das Grundgesetz gebietet eine grundsätzliche Trennung von Staat und Religion. Keine Religionsgemeinschaft, keine Weltanschauung soll bevorzugt werden. Dieser Gedanke steht in Spannung zur deutschen Geschichte, die in den letzten Jahrhunderten in religiöser Hinsicht wesentlich durch die beiden großen Kirchen gestaltet wurde. Die Privilegien der römisch-katholischen Kirche sowie der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen sind in entsprechenden Staatsverträgen festgehalten. Auch geschichtlich begründete Staatsleistungen an beide Kirchen werden mithin als Ausdruck einer Ungleichbehandlung aufgefasst. Die Politik ist herausgefordert, die begrüßenswerte religionsfördernde Haltung des Staates einerseits und die Verpflichtung zur Neutralität des Staates in religiösen Fragen andererseits neu auszutarieren. Dazu gehört auch eine kritische Überprüfung der Staatsleistungen an die beiden großen Kirchen und andere Privilegien. Die Freikirchen tun sich allerdings schwer damit, den Abbau kirchlicher Privilegien lautstark zu fordern, weil sie anerkennen, welch gewaltigen Dienst die Kirchen für die Gesellschaft leisten. Außerdem soll die gute ökumenische Zusammenarbeit nicht durch ein Verhalten gefährdet werden, das als illoyal verstanden werden könnte. So ergibt sich auch für Freikirchen eine gewisse Spannung zwischen grundsätzlichen Überzeugungen und ihrem konkreten und kirchenpolitischen Verhalten. Zu wünschen wäre es, dass unter Beteiligung vieler Akteure sowohl ökumenisch als auch politisch weiter über das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften nachgedacht und diskutiert wird. Ergebnisse solcher Konsultationen werden sich dann auch auf die Finanzierung von Kirchen und Religionsgemeinschaften auswirken.

3. Die fördernde Neutralität des Staates

Grundsätzlich gilt: Staat und Religionsgemeinschaften sind in Deutschland prinzipiell getrennt. Die religiöse Neutralität des Staates bedeutet den Verzicht auf Bevorzugung oder Benachteiligung einzelner Glaubensrichtungen. Gleichwohl erkennt das Grundgesetz die gesellschaftliche Bedeutung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften an. Sie gehören zu den Grundlagen des Staates, auf deren Mitwirkung er angewiesen ist. Darum fördert er Religionsgemeinschaften. Der Begriff der „fördernden

Neutralität des Staates“ versucht, die beiden in Spannung zueinanderstehenden Grundsätze zu verbinden.

Die religionsfördernde Haltung des Staates zeigt sich in der Praxis zum Beispiel dann, wenn im Rahmen des Subsidiaritätsprinzips öffentliche Aufgaben auch an religiös und konfessionell gebundene Träger vergeben werden. Der Staat oder entsprechende Trägerorganisationen entlohnen die erbrachten Leistungen. Dabei achten staatliche Stellen auf die Gleichbehandlung aller Religionen und Konfessionen. Diese Partnerschaft zwischen Staat und Religionsgemeinschaften hat sich vor allem auf kommunaler und Landesebene bewährt. Die diakonische Tätigkeit oder die Jugendarbeit von Kirchen und Freikirchen werden genauso gefördert wie gleichartige Tätigkeiten anderer religiös gebundener oder neutraler Verbände und Einrichtungen.

Die mit der Förderung nicht aufgegebene Neutralität des Staates wird jedoch aufgehoben, wenn die Zusammenarbeit zwischen einzelnen Kirchen und Staat die grundlegende Trennung von Kirche und Staat nicht mehr erkennen lässt. Dies ist aus unserer Sicht besonders beim staatlichen Einzug von Kirchensteuern der Fall. Aus Sicht der beiden großen Kirchen wird dies als reine Dienstleistung des Staates, die ja auch entsprechend von den Kirchen honoriert wird, verstanden.

Wir empfinden jedoch bereits die Speicherung von personenbezogenen Daten, die die Religionszugehörigkeit betreffen, als Verletzung der Neutralität des Staates. Der Staat bedarf zur Erfüllung seiner eigenen Aufgaben keiner personenbezogenen Daten über die Religionszugehörigkeit. Dass staatliche Melde- und Finanzbehörden die Mitglieder der Religionsgemeinschaften erfassen, halten wir für nicht statthaft. Die Weitergabe dieser Daten erscheint uns besonders problematisch. Aus dem gegenwärtig geltenden Besteuerungsrecht der religiösen Körperschaften des öffentlichen Rechts Artikel 137 Absatz 6 Weimarer Verfassung (WRV) leitet sich die Pflicht zur Offenlegung der Mitgliedschaft in steuererhebenden Religionsgemeinschaften ab, insbesondere gegenüber nicht-staatlichen Stellen wie Arbeitgebern und Kreditinstituten. Dies halten wir für eine unangemessene Einschränkung von Artikel 136 Absatz 3 Weimarer Verfassung (WRV), wonach niemand verpflichtet ist, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Wir ermutigen Kirchen und Religionsgemeinschaften, auf die Inanspruchnahme des Besteuerungsrechtes und die damit verbundene behördliche Mitgliedererfassung zu verzichten und Formen der Finanzierung durch freiwillige Beiträge der Mitglieder zu entwickeln. In vielen Ländern sind solche freiwilligen Finanzierungsmodelle selbstverständlich. Die in Deutschland gelebte Praxis fällt im internationalen Vergleich aus dem Rahmen – und sie widerspricht den Überzeugungen der Freikirchen.

Immer wieder wird vermutet, dass sowohl einzelne Gemeinden als auch ganze Freikirchen wie der BEFG finanziell von wenigen Großspendern abhängig sind. Und diese würden mit ihrem Geld auch die Ausrichtung der Gemeindearbeit und die theologische Ausrichtung eines Gemeindebundes beeinflussen. Zum Leidwesen mancher Gemeinde und auch des BEFG ist die Zahl von Großspendern sehr übersichtlich. Eine finanzielle Abhängigkeit, die inhaltliche Vorgaben nach sich zieht, lässt sich schon allein aus der Summe der entsprechenden Einnahmen nicht konstruieren. Auch wäre ein solcher Einfluss aufgrund der Struktur der Gemeinden und des Bundes kaum möglich.

Tatsächlich gibt es mittelständische Familienunternehmer, die ihre Gemeinde und zum Teil auch den Bund finanziell unterstützen. Allerdings ist das die große Ausnahme. Die Regel ist, dass die Summe vieler kleiner und mittlerer Spenden die Haushalte finanziert. Das liegt an der tief verankerten Grundüberzeugung, sich an einem biblischen Gemeindemodell zu orientieren. Dazu gehörte von Anfang an der Brauch, den „Zehnten“ Gott zu geben. Das waren im Judentum Abgaben an den Tempel oder die Synagoge, was vermutlich bereits die ersten Christengemeinden so übernommen haben.

Heutzutage orientieren sich viele Gemeindemitglieder an dieser Tradition und spenden etwa zehn Prozent ihres Nettoeinkommens. Allerdings ist das inzwischen nicht mehr die Mehrheit der Mitglieder in den Gemeinden. Viele liegen deutlich unter diesem Satz, was nachvollziehbar ist, weil die Mitglieder auch ihren anderen finanziellen Verpflichtungen nachkommen müssen.

Dennoch ist das Spendenaufkommen in den finanziell selbstständigen Ortsgemeinden relativ hoch. Eine Gemeinde mit etwa 100 Mitgliedern kommt durchaus auf eine Spendensumme von über 100.000 Euro im Jahr. Statistisch zahlt also jedes Mitglied 1.000 Euro, was nur funktioniert, wenn viele Einzelne mehr geben, um die, die weniger zahlen können, aufzufangen.

Die Gemeinden verantworten ihren Haushalt eigenständig. Das bedeutet: Sie finanzieren das Pastorengelalt, den Unterhalt des Gemeindehauses (einschließlich der Kosten für mögliche Darlehen) und alle Aktivitäten der Gemeinde aus den Spenden und Beiträgen ihrer Mitglieder. Dazu müsste man eigentlich noch die ehrenamtliche Mitarbeit zählen, die in anderen Organisationen zum Teil durch Angestellte erledigt wird. Dazu gehören nicht nur Hausmeisterdienste, sondern auch die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen oder die musikalischen Aktivitäten in der Gemeinde von der Chorleitung bis zur Liedbegleitung im Gottesdienst.

Der Grundsatz der Freiwilligkeit führt dazu, dass nur die mitmachen, die sich mit ihrer Gemeinde identifizieren. Sie haben sich – meist nach einem längeren Reflexionsprozess – bewusst für den Glauben und die Gemeinde entschieden. Ähnlich wie bei der Finanzierung ist diese hohe Identifikation auch am Besuch der Gottesdienste zu beobachten. Er liegt nicht selten bei 100 Prozent der Mitgliederzahl oder sogar darüber, weil nicht nur Gemeindemitglieder, sondern auch Kinder und Gäste präsent sind, mitarbeiten und sich auch an den Finanzen beteiligen.

Förderlich für die Gebefreudigkeit ist auch die basisdemokratische Struktur der Freikirchen. Die Versammlung aller Mitglieder beschließt den Gemeindehaushalt, bestimmt Schwerpunkte des Gemeindelebens und entscheidet zum Beispiel auch über die Anstellung von Hauptamtlichen. In einigen Städten beweist die Einrichtung von sogenannten „Spendenparlamenten“, dass diese Form des finanziellen Selbstbestimmungsrechts durchaus die Spendenfreudigkeit erhöht.

Ähnlich entscheidet übrigens auch die Delegiertenversammlung aller Gemeinden auf dem sogenannten „Bundesrat“, dem BEFG-Kirchenparlament, über den Haushalt der Gesamtkirche, der vor allem durch Beiträge und Spenden der Gemeinden getragen wird. Gemeinsam finanziert wird aus diesen Beiträgen die Arbeit der Kirchenleitung mit dazugehörigen Dienstleistungen für die Gemeinden wie Bildungs- und Beratungsangebote, die Ausbildung von Pastorinnen und Pastoren sowie Diakoninnen und Diakonen oder die überregionale Jugendarbeit. Für Maßnahmen der Jugendarbeit werden Zuschüsse über die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej), die aus Bundesmitteln der Bundesrepublik Deutschland stammen, in Anspruch genommen. Staatliche Zuwendungen oder öffentliche Gelder erhält der BEFG darüber hinaus nur noch über die oben bereits erwähnten Leistungen zum Beispiel im diakonischen Bereich (Kindergärten, Krankenhäuser usw.), die im Rahmen des Subsidiaritätsprinzips finanziert werden.

Das freikirchliche Finanzierungsmodell ist natürlich stark von der allgemeinen konjunkturellen Entwicklung abhängig. Geht es den Mitgliedern gut, geht es auch den Gemeinden gut, und dann geht es auch dem Gemeindebund gut. Muss allgemein gespart werden, müssen auch die Gemeinden sparen. Da die Kirchensteuern an die Lohnentwicklung gekoppelt sind, ist diese Abhängigkeit auch dort gegeben. Nur sind die Abgaben in den Freikirchen nicht automatisch an die Lohnentwicklung bzw. die Einkommensteuer gebunden, sondern davon in einem gewissen Maße entkoppelt. So lässt sich beispielsweise häufig beobachten, dass Rentenempfänger, die sich eng mit ihrer Gemeinde verbunden wissen, großzügig spenden, auch wenn sie selbst nicht besonders viel Geld zur Verfügung haben. Oder andere geben ihre fi-

nanziell möglicherweise enger gewordenen Verhältnisse nicht unmittelbar an die Gemeinde weiter, weil sie sich innerlich mit der Gemeinde identifizieren und darum eher auf andere Ausgaben verzichten.

Eine Herausforderung für das freikirchliche Finanzierungsmodell stellen strukturschwache Regionen dar. Besonders aus Regionen Ost- und Mitteleuropas, aber auch aus ländlichen Regionen im Westen der Republik sind viele Berufstätige fortgezogen und haben Arbeit und Gemeinde in größeren Städten gefunden. Die auf diese Weise kleiner gewordenen Gemeinden geraten finanziell in Schwierigkeiten. Sie schaffen es zum Beispiel häufig nicht mehr, eine ganze Pastorenstelle zu finanzieren. Neue Anstellungsmodelle mit Teilzeitbeschäftigung und Konzepte, bei denen mehrere Gemeinden sich eine Pastorin oder einen Pastor teilen, sind deshalb gefragt. Ebenso muss über einen solidarischen Finanzausgleich nachgedacht werden.

Auch der gesellschaftliche Wandel wirkt sich auf das freikirchliche Finanzierungsmodell aus. Der Grundsatz, dass die Gemeindemitglieder mit einem festen Beitrag die Finanzen der Gemeinde tragen, wird zunehmend dadurch infrage gestellt, dass sich das traditionelle Modell von Zugehörigkeit und das Verständnis von Mitgliedschaft ändern. Wo jemand sich einer Gemeinschaft zugehörig fühlt, dort sein geistliches Zuhause hat, braucht es nicht mehr notwendigerweise auch eine formale Mitgliedschaft. Aber gerade daran knüpft sich die Zahlung des Beitrags. Die Folge ist eine geringere Verbindlichkeit und Verlässlichkeit gerade bei den regelmäßigen Spenden, die das Rückgrat der Gemeindefinanzen darstellen. Es wird stärker projektbezogen gedacht und gespendet. Das gilt auch für langjährige Gemeindemitglieder. Eine finanzielle Beteiligung gilt nicht mehr als selbstverständlich und kann nicht unbedingt bei allen vorausgesetzt werden. Darauf müssen sich die Freikirchen in ihren Ortsgemeinden und bei der Finanzierung der überregionalen Arbeit einstellen. Es braucht eine bessere, verständliche Kommunikation über das, was lange Zeit als selbstverständlich galt und über das man nicht gerne spricht: Geld. Fundraising wird zunehmend ein Stichwort, das häufiger in Gemeinden gedacht wird. Spender sollen über kleine, überschaubare, aber sehr konkrete Projekte an das Thema „Finanzierung der Gemeindearbeit“ herangeführt werden. Hierfür nutzen Gemeinden und Freikirchen moderne Medien wie gemeindeeigene, internetbasierte Spendenplattformen, um das freiwillige Finanzierungsmodell mit seinen Stärken bei den Spendern positiv zu platzieren. Zudem eröffnet solch ein Ansatz Möglichkeiten dafür, neue Spendergruppen z. B. aus dem Freundeskreis einer Gemeinde zu erreichen.

Allgemein führt die Basisorientierung des freikirchlichen Finanzierungsmodells zu einer sehr flexiblen Gestaltung der Kirchenfinanzen. Will

eine Gemeinde bauen, treffen und tragen ihre Mitglieder diese Entscheidung gemeinsam, auch finanziell. Freikirchliche Gemeinden bauen häufig oder gestalten bestehende Gemeindehäuser um. Und auch die Personalpolitik ist immer dem Bedarf und den finanziellen Ressourcen der Ortsgemeinde angepasst, da es ja auch keinen übergeordneten Stellenplan für die Hauptamtlichen in den Gemeinden gibt. Der Bund hat hier vor allem die Aufgabe, eine ausreichende Zahl von ausgebildetem Nachwuchs zur Verfügung zu stellen.

Ordinierte Hauptamtliche sind bei den Gemeinden, den Dienststellen, angestellt und stehen in einem öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis mit dem BEFG. Die konkrete Gestaltung des öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnisses orientiert sich an einem Angestelltenverhältnis. Alle Hauptamtlichen sind über die Deutsche Rentenversicherung und über die gesetzlichen Krankenkassen versichert. So sind auch aktuelle Herausforderungen anderer Kirchen durch Belastungen aus einem Pensionsfonds nur bei einigen Freikirchen zu verzeichnen. Es gibt im BEFG zwar eine zusätzliche Altersvorsorge in Form einer „Pensionszusage“, deren Finanzierung zurzeit angepasst werden muss. Dabei handelt es sich aber um vergleichsweise übersichtliche Aufwendungen, die die Dienststellen leisten.

Zusammenfassend ist aus freikirchlicher Sicht festzuhalten, dass sich das Finanzierungsmodell aus freiwilligen Spenden der Mitglieder nicht nur in den vergangenen rund 400 Jahren bewährt hat, sondern auch international das gängige Finanzierungsmodell darstellt. Es ist in unterschiedlichen Kulturen und unter sehr unterschiedlichen Grundgegebenheiten anwendbar, „funktioniert“ in armen Ländern Afrikas, Südamerikas und Asiens genauso wie in reichen Ländern des industriellen Nordens. Es ist dabei aufs engste verbunden mit der starken Identifikation der einzelnen Gemeindemitglieder mit ihrem Glauben und ihrer Ortsgemeinde, und es setzt eine basisdemokratische Grundstruktur mit Selbstbestimmungsmöglichkeiten vor Ort voraus.

Annäherung an ein evangelisches Heiligengedenken¹

Systematisch-theologisches Plädoyer
für eine Revision

Roman Winter²



1. Einleitung

Die Thematisierung der Heiligen sorgt in der evangelischen Kirche immer wieder für provokative Positionen. Im Sommer 2012 z.B. insistierte Margot Käßmann in einem Interview mit der Frankfurter Rundschau darauf, dass die Evangelischen keine Heiligen haben und eine Heiligenverehrung unbedingt einer Kritik unterzogen werden muss.³ Sechs Jahre zuvor thematisierte bereits Wolfgang Huber in einem Vortrag das Gedenken der Heiligen, indem er sein Referat mit „Dietrich Bonhoeffer – ein evangelischer Heiliger“ titelte.⁴ Vorsichtig versuchte Huber damit den Gedanken zu entwickeln, wie dieser für Protestanten fremde theologische Begriff in der Kirche seinen Platz finden kann. Harsche Töne, wie die von Käßmann, sind eher eine Ausnahme geblieben. Das Drängen auf einen kritischen Umgang mit Heiligen scheint aber identitätsstiftend für den evangelischen Glauben zu sein. Zuerst und zuletzt, wenn es um eine Abgrenzung zu Ka-

¹ Dieser Aufsatz ist inspiriert durch den Gegenstand meiner noch unveröffentlichten Dissertation: „Das christliche Martyrium im 20. Jahrhundert.“ Darin habe ich mich ausführlich mit dem Gedenken der Märtyrer*innen befasst. Ich übertrage die dortigen Erkenntnisse hier auf Heilige. Teile dieses Artikels sind wörtliche Wiedergaben meiner Dissertation.

² Roman Winter M. A. ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie der Evangelischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

³ Vgl. www.fr-online.de/leute/margot-kaessmann-der-liebe-gott-hat-eine-menge-humor,9548600,16564912.html (aufgerufen am 24.10.2018).

⁴ Vgl. www.ekd.de/060203_huber_breslau.htm (aufgerufen am 24.10.2018).

tholischen und Orthodoxen gehen soll, wird man die Ablehnung der Heiligenverehrung wieder auf die Fahnen schreiben. Aber spricht theologisch wirklich so viel gegen die Heiligen und ihr Gedenken? Gibt es nicht auch einige ernsthafte theologische Gründe, die strikte Ablehnung einer Revision zu unterziehen?

Im Folgenden möchte ich das tun und am Ende ein Plädoyer für die Wiederaufnahme der Diskussion um ein evangelisches Heiligengedenken aussprechen. Vielleicht sollte nicht unbedingt von Verehrung (*douleia*), sondern vom Gedenken (*memoria*) gesprochen werden. Mindestens ist das meines Erachtens aus Sicht der evangelischen Theologie tragbar und zu empfehlen. Mein Beitrag geht auf den ökumenischen Dialog nur wenig ein, da es mir primär darum geht, das Gedenken der Heiligen aus inner-evangelischer Perspektive systematisch-theologisch anzustoßen und zu diskutieren. Aber natürlich sind die gewonnenen Fortschritte in den bilateralen Gesprächen mit der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang ist die evangelische Heiligen-Vorstellung und ihre mögliche Verehrung biblisch-theologisch fundiert reflektiert worden. Die Schriften wachsender Übereinstimmung zeugen von großen Annäherungen zu katholischen und orthodoxen Positionen. So hält die zentrale Studie der VELKD und der Deutschen Bischofskonferenz *Communio Sanctorum* den fortgeschrittenen Konsens fest. Unter anderem wurde dort formuliert:

„Blutzeugen [...] [und] Heilige [...] sind diejenigen Glieder der Kirche, die aus Gnade und Glaube allein die christliche Liebe und die anderen christlichen Tugenden in beispielhafter Weise gelebt haben und deren Lebenszeugnis nach ihrem Tod in der Kirche Anerkennung gefunden hat.“⁵

Die Wertschätzung des „aus Gnade und Glaube allein“ verweist m. E. darauf, dass Märtyrer*innen und Heilige keine Menschen mit besonderen Qualitäten oder Fähigkeiten (auch im moralischen Sinne) waren, sondern allein durch Gott zum Zeugnis berufen sind. Mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche⁶ ist die EKD zu der Einigung gekommen, dass grundsätzlich

⁵ *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (Hg.): *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Paderborn 2000, 110. Im gleichen Papier wird festgehalten, dass man 1) die Heiligen ehren soll; 2) ihrer in der Liturgie gedenken darf; 3) sie helfende Vorbilder für den Glauben sind; und 4) in ihnen der Dreieinige verehrt und lobgepriesen wird. Vgl. ebd., 110–119.

zwischen Verehrung (*douleia*) und Anbetung (*latreia*) unterschieden werden muss.⁷ Während sich die Anbetung allein auf Gott richten darf, zielt die Verehrung auf jene Erinnerung, die „in exemplarischer Weise den Glauben an Christus und das Wirken des Heiligen Geistes vor Augen stellt“.⁸ Beide Kirchen halten fest, dass die Hervorhebung von bestimmten Einzelnen oder einer Gruppe aus der universalen Gemeinschaft der Heiligen selbst in „ihren spezifischen Gnadengaben (*charismata*) und ihrer Hingabe an Christus als dem Heiland und Erlöser“⁹ fundiert ist. Die Kirchen *machen* also keine Heiligen; sie erkennen in ihnen bloß das gnadenhafte Handeln Gottes. Mit der Russisch-Orthodoxen Kirche wurde im Jahre 1979 der Konsens erzielt, dass die Heiligkeit der Christ*innen nicht auf moralische Vollkommenheit reduziert werden darf.¹⁰ Vielmehr ist Heiligkeit „das Ziel der Verheißung Gottes für den Menschen“.¹¹ Heilige sind Vorbilder für den Glauben, da „Gott ihnen Gnade gegeben hat“.¹² Meine folgenden Überlegungen wären hierzu zu ergänzen, nämlich: Die Orientierung eines möglichen evangelischen Heiligengedenkens könnte am bereits (wenig) praktizierten Gedächtnis der evangelischen *Märtyrer*innen* ausgerichtet sein. Und bei solchen Blutzügen wird man wohl nicht mehr behaupten können, dass die Evangelischen keine kennen.¹³

⁶ Die Gespräche mit der rumänischen Kirche thematisierten bereits im Jahre 1995 die *communio sanctorum*. Größerer Konsens zeichnete sich aber erst 2013 ab. Vgl. Rolf Koppe (Hg.): Gemeinschaft der Heiligen – Berufung unserer Kirchen und ihre Erfüllung in der säkularisierten Welt. Siebtes Gespräch im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland; in: Theologische Gespräche mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Studienheft 24, Hermannsburg 1999. Und Martin Illert/Martin Schindehütte (Hg.): Theologischer Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Die Apostolizität der Kirche. Heiligkeit und Heiligung. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 97 (2014).

⁷ Ähnlich bereits im Polykarpmartirium, 17. Kapitel. Es gilt m. E. jedoch zu prüfen, ob die gegenwärtige Verwendung des Wortes „Verehrung“ in der deutschen Sprache nicht doch das Missverständnis einer Identifizierung von *latreia* und *douleia* nahelegt.

⁸ Communiqué der 13. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche; in: Illert/Schindehütte (Hg.), Theologischer Dialog, 134.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. *Kirchliches Außenamt der EKD* (Hg.): Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes. Achtes Theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen-Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 10. bis 13. Oktober 1979 im Geistlichen Seminar Odessa. Studienheft 12. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 41 (1981), 43.

¹¹ Ebd., 45.

¹² Ebd.

¹³ Den inneren Zusammenhang von Märtyrer*innen und Heiligen in ökumenischer Per-

2. Ergänzende Begründung für die Diskussion um ein Heiligengedenken

Ein Nachdenken über Heilige, ihre Ehrung und das Gedenken lohnt sich meines Erachtens auch aus folgenden drei Gründen. 1) Wie Peter Zimmerling schon vor 20 Jahren herausgestellt hat, sind christliche Glaubende auf der Suche nach geistlicher Erfahrung und Erfahrbarkeit von Geistlichkeit.¹⁴ Man darf annehmen, dass Heilige und Märtyrer*innen sich gerade darin auszeichnen, dass sie eine solche Erfahrung exemplarisch erlebt haben. Insofern ist es mindestens naheliegend, anhand ihrer Biographie nach Kennzeichen religiöser Identität zu suchen.¹⁵ 2) Vorbilder, Heroen und Leitfiguren scheinen auch heute noch einen relevanten Einfluss¹⁶ auf die Identitätsbildung¹⁷ zu besitzen. Die Forschung zur religiösen Identität hat wiederholt betont, dass die Biographisierung in einem Verbund aus autonomen, sozialen und religiösen Kontexten entsteht und dass eine narrative Struktur das Ganze fundiert.¹⁸ Das bedeutet, dass Erzählungen, ob sie aus

spektive hat Hans-Martin Barth bereits in den 1990er Jahren klar erkannt. Vgl. *ders.*: Sehnsucht nach den Heiligen. Verborgene Quellen ökumenischer Spiritualität, Stuttgart 1992, 20 f.

¹⁴ Vgl. *Peter Zimmerling*: Die Heiligen in evangelischer Sicht. Ein ökumenischer Versuch; in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung*, 54 (1999), 346. *Illert/Schindehütte* (Hg.), *Theologischer Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 359.

¹⁵ Diese Suche nach Erfahrung und den Hunger nach Identität hat die EKD Denkschrift *Identität und Verständigung* bereits 1994 thematisiert: „Der Identitätshunger der Kinder und Jugendlichen trifft in unserer Zeit einerseits auf viele zweifelhafte ‚Leitbilder‘, während andererseits besonders der evangelische Religionsunterricht die Kraft biographischer Repräsentanz des Christentums noch nicht genügend entdeckt hat.“ *Evangelische Kirche in Deutschland: Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift*, Gütersloh 1994, 13.

¹⁶ In der TNS Emnid-Umfrage aus dem Jahre 2015 gaben nur zwei Prozent der 500 befragten Jugendlichen an, gar keine Vorbilder zu haben. Die Mehrzahl (46 Prozent) verorteten ihre Vorbilder in der Familie. Auf dem zweiten Rang (15 Prozent) waren Menschen mit sozialem Engagement als Vorbilder gewertet.

Vgl. www.jugendcreativ.de/jc.nsf/index.xsp?template=news&doc=96336863D416E984C1257EEC00386189 (aufgerufen am 24.10.2018).

¹⁷ Vgl. *Margit Stamm*: Vorbilder Jugendlicher aus pädagogischer Sicht; in: *Christoph Bizer u. a.* (Hg.): *Sehnsucht nach Orientierung. Vorbilder im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2008, 47–50. Und *Gunther Klosinski*: *Vorbilder – Was steht dahinter? Vorbilder und ihre Funktion für Identitäts- und Sinnfindung. Kinder- und Jugendpsychiatrische Anmerkungen*; in: *Bizer u. a.*, *Sehnsucht*, 55–65. Ich denke, Heilige und Märtyrer*innen haben gerade deswegen das große Potential, bei der Identitätsbildung Orientierung zu schaffen, weil ihre Erfahrung oft darin besteht, das eigen-empfundene Ich dem zuge-

der eigenen Biographie oder aus fremden Lebensläufen stammen, insgesamt prägend für das Selbstbild sind.¹⁹ Sofern christliche Leitbilder hier nicht angeboten werden, regieren andere Mächte.²⁰ Der 3) Grund stammt aus der Neuen Politischen Theologie und kommuniziert das Eingedenken von Leid und Heil: Das Christentum ist mit dem Judentum dahingehend wesensgleich, als es eine Religion der Erinnerung ist. Sofern die christliche Botschaft nicht als eine Lehre, sondern als eine Existenzmitteilung²¹ oder Gedächtnis ergriffen wird, bleibt es im Gedenken gebunden an die Erfahrung von Ohnmacht und Befreiung: Exodus, Kreuz und Auferstehung sind die Inhalte der Erinnerung, die narrativ vermittelt werden. Heilige und Märtyrer*innen sind vielleicht Exempel solcher Kreuzes-, Befreiungs- und Auferstehungserfahrung, die durch narrative und anamnetische Vermittlung zur Glaubens-Nachfolge beitragen können.

3. Evangelische Märtyrer*innen und ihr Gedenken

Im Jahre 2006 publizierte die EKD-Kommission für Kirchliche Zeitschichte, insb. die Herausgeber Harald Schultze und Andreas Kurschat, das

schriebenen Ich vorzuziehen. Mit Sören Kierkegaard zu sprechen, symbolisieren Heilige das Ich, das sie in Wahrheit sind, d. h. das von der Macht der Verzweiflung (nicht sein wollen, wie man ist) entrissene Ich. Grundsätzlich muss man aber festhalten, dass positive Vorbilder weder eine Garantie für positive Entwicklung der Jugendlichen bieten noch dass Vorbilder überhaupt positiv gebraucht werden müssen. Es gibt offensichtlich auch Vorbilder der Destruktion. Vgl. *Regina Ammicht Quinn*: Risiken und Nebenwirkungen: Wann sind Vorbilder ‚gut‘?; in: *Bizer u. a.*, Sehnsucht, 65–75. Was aber feststeht, ist, dass kein Mensch ohne Vorbilder aufwächst und seien es „nur“ die Eltern.

¹⁸ Vgl. *Zimmerling*, Die Heiligen, 347 f; und *Klosinski*, Vorbilder, 58 ff.

¹⁹ Die EKD-Denkschrift hebt hervor: „In den religiös relevanten Lebenszeugnissen anderer erkennt man sich selbst wieder.“ *Identität und Verständigung*, 24.

²⁰ Die EKD-Denkschrift schlägt darum vor, für religiöses Lernen christliche Vorbilder einzusetzen: „Darum ist als nächstes wichtiges Lernprinzip an die Rolle identifikatorischen Lernens zu erinnern. Dieses Lernen wird durch die Glaubwürdigkeit eindrucksvoller Vorbilder ausgelöst.“ *Identität und Verständigung*, 27. Vgl. auch *Kommuniqué der 7. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland*; in: *Koppe* (Hg.), *Gemeinschaft der Heiligen*, 16 f.

²¹ Sören Kierkegaard hat mehrfach darauf insistiert, das Christentum nicht länger als eine Sammlung von Lehren aufzufassen, sondern als Existenz-Mitteilung. Vgl. den deutlichen Journaleintrag NB14:19; in: *Niels Jørgen Cappelørn/Hermann Deuser u. a.* (Hg.): Sören Kierkegaard Deutsche Edition, Band 6, *Journale und Aufzeichnungen*, NB11–NB14, Berlin 2018, 408–410.

evangelische Martyrologium „Ihr Ende schaut an ...“.²² In einer langen Reihe von Listen zu evangelischen Märtyrer*innen ist dieses Martyrologium das wohl umfassendste und vorläufig letzte für das 20. Jahrhundert.²³ Doch machen die Herausgeber in der Einleitung zum Martyrologium darauf aufmerksam, dass „dieses Gedenkbuch [...] kein Katalog evangelischer Heiliger [ist]“.²⁴ Ein Märtyrer*innenverzeichnis, das aber kein Heiligenkatalog sein soll: Das könnte überraschen. Die Differenzierung zwischen Heiligen und Märtyrer*innen sei hier kurz auf den Punkt gebracht. Der wesentliche Unterschied liegt in der *Zeugniform*: Während bei Heiligen ihr Leben und ihr Werk das christliche Zeugnis gestalten, legen Märtyrer*innen bekanntlich durch ihren Tod ihr Testament ab und werden so quasi vom Ende ihres Weges her gesehen. Deswegen: „Ihr Ende schaut an...“. Märtyrer*innen müssen der klassischen Definition nach²⁵ kein vorbildliches, evangelischerseits nicht einmal ein sittliches Leben gehabt haben.²⁶

²² Vgl. *Harald Schultze/Andreas Kurschat* (Hg.): „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2008.

²³ Begonnen hat die Märtyrer*innen-Suche und -Listung im 20. Jahrhundert mit *Oskar Schaberts* Baltischem Märtyrerbuch aus dem Jahre 1926. *Schabert* dokumentierte dort die evangelischen Opfer des Bolschewismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg war es dann *Bernhard Heinrich Forck*, der im Auftrag des Bruderrates der EKD eine Liste mit Märtyrern der Bekennenden Kirche herausgab. Vgl. *Oskar Schabert*: Baltisches Märtyrerbuch, Berlin 1926. Und *Bernhard Heinrich Forck*: Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzegen der Bekennenden Kirche, Stuttgart 1949. Zahlreiche weitere Martyrologien der evangelischen Kirche und Individualbemühungen folgten.

²⁴ *Harald Schultze*: Das Projekt „Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“ im ökumenischen Kontext; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 32. Ergänzt R.W.

²⁵ Die katholische Theologie hat seitens des Vatikans und der Kommission für Heiligsprechung drei Kriterien formuliert, wie christliche Märtyrer*innen zu bestimmen sind. An dieser Stelle möchte ich die kirchengeschichtliche Entwicklung diesbezüglich nicht weiter entfalten, sondern allein auf die Kriterien zu sprechen kommen. Diese sind: 1) Martyrium materialiter, 2) Martyrium formaliter ex parte tyranni, 3) Martyrium formaliter ex parte victimae. Das erste Kriterium betrifft den Tod: Märtyrer*innen müssen gewaltsam getötet worden sein. Das zweite Kriterium betrifft die Täter; diese müssen aus Hass auf den christlichen Glauben zur Gewalt motiviert gewesen sein, d. h. Märtyrer*innen sterben für den christlichen Glauben. Das dritte Kriterium bewahrt die Integrität der Freiheit im Konflikt, d. h. Märtyrer*innen müssen ihr Geschick annehmen können und nicht bloß Opfer der Gewalt sein. Vgl. dazu die Einleitung zum katholischen Martyrologium des 20. Jhs.: *Helmut Moll* (Hg.): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, Band 1, Paderborn 2006.

²⁶ In der katholischen und der orthodoxen Martyriumstheologie gehört die Sittlichkeit mitunter zu den Kriterien einer Märtyrer*innenidentifikation. Das kann man gut am katholischen martyrion puritatis beobachten, wonach Frauen ihr Martyrium in der Abwehr

Und während alle wahren christlichen Märtyrer*innen auch die Kriterien der Heiligkeit durch ihr Zeugnis einlösen, ist eine Person, die heiliggesprochen wurde, noch keineswegs damit eine Märtyrer*in.

Begründet wird die Absage an einen Heiligenkatalog jedoch mit dem Verweis darauf, dass es in den evangelischen Kirchen keine Autorität für verbindliche Kanonisierung, d. h. von der Überführung der Märtyrer*innen zu Heiligen und also keine offizielle Feststellung derselben gibt.²⁷ Am Begriff des Heiligen wiederholt sich offenkundig die Problematik einer marginalisierten Gedenkkultur im Protestantismus und dem Fehlen des ausgebildeten *sensus fidei*. Ob die Lösung des Mangels am *sensus fidei* nun aber das Einsetzen einer Autorität ist, bleibt höchst fragwürdig. Die biblischen Schriften hingegen (bspw. 1 Kor 1) nennen alle Glieder der Kirche Heilige. Diese Anwendung grenzt offensichtlich an den Begriff der *communio sanctorum*, womit jeder, der aus der Taufe gekrochen kommt, zum Priester eingesetzt ist. Ich will an dieser Stelle diesen Gedanken der *communio* nicht weiter vertiefen, denn es geht mir um ein anderes Verständnis von Heiligen, welches aber der *communio sanctorum* nicht entgegensteht.²⁸ Wenn das evangelische Martyrologium des 20. Jahrhunderts ein Gedenkbuch sein will und auch eine Verehrung von christlichen Glaubenden kennt, deren „Zahl [...] viel größer ist als die der Märtyrer“²⁹, dann könnte auch dieses Verzeichnis mit *Heiligen* gefüllt sein, sofern es gelingt, den Begriff von seiner Verkürzung und dem Ressentiment ihm gegenüber

sexualisierter Gewalt erleiden können. Vgl. *Moll*, Zeugen, XLIII. Die Orthodoxie verlagert den Schwerpunkt beim Martyrium auf „ein Leben hingebungsvollen Glaubens“ sowie die Sichtbarkeit der „Aneignung eines inneren Weges zur Nachfolge“; vgl. *Vladimir Ivanov*: Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer; in: Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Nr. 21(2003), 47 [beide Zitate].

²⁷ Vgl. *Schultze*, Projekt; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 32.

²⁸ Den Unterschied von *communio sanctorum* und Heiligen hält das Kommuniké der 7. Begegnung der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche wie folgt fest: „*Communio sanctorum* bedeutet ein ständig erneuertes Sein in Christus und umfaßt den Menschen in seiner Ganzheit [...]“. Die Heiligen sind hingegen „jene Menschen [...], die in besonderer Weise durch das ihnen zuteil gewordene Charisma und durch askesis Wegweisung und Hilfe für andere Christen geworden sind“. Kommuniké; in: *Koppe* (Hg.), *Gemeinschaft der Heiligen*, 14 [beide Zitate]. Es geht also auf der einen Seite um ein Sein der Kirche; auf der anderen Seite um die gnadenhafte Berufung zur Hilfe der Geschwister.

²⁹ Vgl. *Schultze*, Projekt; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 32.

zu befreien. Diese Heiligen müssten sich indes nicht von der Autorität der Heiligsprechung (oder überhaupt einer menschlichen Autorität) her begründen – sondern von der *Verehrung* und vom *Gedenken*, wie Schultze es richtig anspricht und wie es die *Confessio Augustana und die Apologie der Confessio*, Artikel 21, treffend formulieren: „*Confessio nostra probat honores sanctorum.*“³⁰ Die Guttheißung der Verehrung der Heiligen wird dreifach begründet: Mit der Danksagung an Gott für das Gnadenbeispiel; mit der Stärkung des Glaubens am Beispiel ihrer eigenen Sündenvergebungserfahrung; und mit der Begründung der Nachfolge in ihrem Beispiel.³¹ Das Gedenken wiederum kann schon vom biblischen Verständnis her als etwas Positives bestimmt werden: „Gedenkt eurer Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schaut an und folgt dem Beispiel ihres Glaubens.“³² Um die Verehrung und das Gedenken zu ermöglichen oder zu fördern, müsste grundsätzlich der *sensus fidei* der Glaubenden ausgebildet werden; dem aber steht eine undeutliche und vielleicht voreingenommene evangelische Positionierung gegenüber den Heiligen entgegen.

Den Kern der Kritik am Heiligenverständnis findet man im folgenden Satz von Schultze: „Die Beschreibung des Lebens- und Sterbewegs der Märtyrerinnen und Märtyrer steht daher auch nicht unter der inneren Nötigung, im Sinne klassischer Hagiographie Lebensbilder von Menschen zu zeichnen, die schon in ihrer irdischen Existenz als Heilige erkennbar waren.“³³ Womit die Kritik sich deutlich gegen ein Heiligenbild im Sinne eines „perfekten Menschen“ richtet. Darum soll es im Martyrologium „Ihr Ende schaut an ...“ nicht gehen und *eo ipso* darf für Märtyrer*innen etwas gelten, das für das evangelische Bild der Heiligen scheinbar nicht gilt: „Das lutherische ‚simul iustus et peccator‘ [...]“³⁴ Das Ressentiment besteht im Wesentlichen darin, dass Heilige immer noch unter dem Verdikt *solus iustus non peccator* verstanden werden und die „innere Nötigung“ (der Hagiographie) den Zwang vorgibt, ihre Lebensbeschreibung nur als

³⁰ *Apologia Confessionis Augustanae*. Artikel XXI; in: Irene Dingel (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, Göttingen 2014, [BSLK], 563.

³¹ Vgl. *Apologia*. Art. XXI; in: BSLK, 562.

³² Hebr 13,7, Lutherübersetzung 2017.

³³ Schultze, Projekt; in: Schultze/Kurschat (Hg.); „Ihr Ende schaut an ...“, 32 f.

³⁴ Ebd., 33.

eine geheilte (geheiligte) vorzustellen,³⁵ was für Märtyrer*innen so nicht gelten muss, da bei ihnen „oft genug wunderliche Wege, [...] Irrtümer und Wahrheitserkenntnis“³⁶ kennzeichnend sind. Bei Heiligen aber nicht? Dieses Heiligenbild (solus iustus – non peccator) – welches ja zurecht kritisiert werden muss – hat aber weder die Confessio Augustana,³⁷ noch sollte es als Erbe reformatorischer Kritik (oder Kurzsichtigkeit) bis ans Ende aller Tage mittradiert werden. Es ist ein verzerrtes Heiligenbild, das in der Vergangenheit zwar durchaus auf eine Realität traf, aber heute nach einer Neukonzeption verlangt.³⁸ Hans-Martin Barth hat schon vor dreißig Jahren deutlich gemacht, dass den evangelischen Gemeindegliedern im Hinblick auf Heilige durchaus mehr zugemutet werden kann.³⁹ Darum sollte es vielmehr die Aufgabe der evangelischen Theologie sein, ein Heiligenbild zu entwerfen, das sachgemäß und konfessionell anschlussfähig ist,⁴⁰ welches aber zugleich die wahre „innere Nötigung“ der evangelischen Kritik erkennt, nämlich die Gefahr, dass Heilige – aber auch Märtyrer*innen – den einzigen Mittler, Jesus Christus, in den Schatten stellen *können*.⁴¹ Um nochmals mit Barth zu sprechen: „Die Christenheit – ich würde sogar sagen: die Menschheit – braucht ein neues Profil des Heiligen. Was hat der Protestantismus [...] hier beizutragen?“⁴²

³⁵ Diese Kritik formuliert im selben Werk Hauschild. Vgl. *ders.*, Märtyrer; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 51.

³⁶ *Schultze*, Projekt; in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 33.

³⁷ Wenn es in der CA 21 heißt: „so wir sehen, wie ihnen gnad widerfahren, auch wie ihnen durch glauben geholffen ist [...]“ kann doch wohl keine Rede von *reinen Gerechten* und „perfekten Menschen“ sein. Die Hilfsbedürftigkeit und die Gnade Gottes werden als *Wesenselemente* von Heiligen klar benannt. Confessio Augustana, Artikel XXI; in: BSLK, 128 und 130. Vgl. zur vertieften Auseinandersetzung mit CA 21: *Gunther Wenz*: Evangelischer Heiligendienst nach CA XXI; in: *Illert u. a.* (Hg.), Theologischer Dialog, 234–243.

³⁸ Das Zentrum der Kritik am *Heiligenkult* ist die gottgleiche Verehrung. Heilige haben in der Vergangenheit und z. T. sicher auch in der Gegenwart dazu geführt, Christus als Mittler zu ersetzen. Darüber hinaus gibt es weitere Kritikpunkte an Heiligen: 1) Der Schatz der Kirche, der zum käuflichen Ablasswesen geführt hat. 2) Die frühere Pilgerverpflichtung, die das christliche Engagement vom Wesentlichen ablenkte. 3) Die biblische Unbegreiflichkeit. Vgl. *Barth*, Sehnsucht, 72 ff.

³⁹ Barth macht deutlich, dass die Rechtfertigungsbotschaft das Leitmotiv evangelischer Christenheit ist. Darum „weiß der evangelische Christ über sich selbst, daß er ein ‚Heiliger‘ im Sinne ethischer Vollkommenheit nicht werden kann und nicht werden soll“. Vgl. *Barth*, Sehnsucht, 18.

⁴⁰ D. h. über das hinaus, was in den ökumenischen Gesprächen schon geleistet wurde.

⁴¹ Das ist die Speerspitze der Argumentation der Apologie, Artikel 21: „Das ist nu garnicht zu leiden, denn da geben sie die ehre, so Christo allein gebürt, den heiligen, Denn sie machen aus ihnen mitler und versüner.“ Apologia, Art. XXI; in: BSLK, 564.

⁴² *Barth*, Sehnsucht, 98.

4. Die Heiligen – Versuch einer evangelischen Interpretation

Eine Karikatur und Verzerrung der Heiligen geschieht unter der Voraussetzung, dass von Beginn an ein falsches (oder präjudiziert-projiziertes) Verständnis angelegt wird. Darauf macht Hauschild aufmerksam, wenn er den Begriff des Heiligen an die ursprüngliche Bedeutung im NT binden will, wo er „als geläufige Bezeichnung für alle Christinnen und Christen begegnet, also für ganz normale Gläubige“⁴³ steht. Aus dem NT und mit Hinzuziehung der lutherischen Bekenntnisschriften lässt sich durchaus ein anschlussfähiges Konzept des Heiligen gestalten, so seine Ansicht. Anders ist dem auch nicht beizukommen; denn es gibt tatsächlich in den evangelischen Kirchen keine Zuständigen, die *norma normata* bescheinigen könnten, wer „Heilige“ eigentlich sind. Die Praxis der Kanonisierung ist nicht vorhanden, die Frage nach der Definition der Heiligen und Märtyrer*innen ist in den Händen von Theolog*innen und Kirchenvertreter*innen, ohne dass diese Macht hätten, jemanden als Heiligen oder als Märtyrer*in widerspruchsfrei zu bestimmen. Und trotzdem darf gelten: „Auch die evangelische Kirche kennt ihre Heiligen [...]“.⁴⁴

Das Konzept des Heiligen hat einen Kern, und dieser liegt, wie Hauschild weiter formuliert, nicht etwa in der besonderen Qualität (oder Charakter) eines Menschen, sondern in den spezifischen *Lebenssituationen*, denen diese Menschen ausgesetzt sind oder waren – und in denen sie sich anders verhalten (bewährt) haben, als es das Alltägliche gefordert hat.⁴⁵

An dieser Stelle ist mit Zustimmung an Hauschild nochmals die Frage zu richten, warum denn das Martyrologium „Ihr Ende schaut an...“ nun kein Katalog der Heiligen sein sollte? Ganz offensichtlich haben sowohl Heilige als auch Märtyrer*innen dem Wesen nach nichts mit der besonderen Qualität des Christseins zu tun; es ist die – theologisch formuliert – in ihnen aufleuchtende Gnade Gottes⁴⁶ und seine erwählende Lenkung (*providentia specialissima*),⁴⁷ die das sonst Alltägliche sprengt; und darum können sie zurecht in einem Atemzug gemeinsam genannt werden. Ange-

⁴³ Hauschild, Märtyrer; in: Schultze/Kurschat (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 51.

⁴⁴ Forck, Glauben, 5.

⁴⁵ Hauschild, Märtyrer; in: Schultze/Kurschat (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“, 51.

⁴⁶ Oskar Planck hat darum den Heiligen als eine „Gestalt der Gnade“ beschrieben. Vgl. Zimmerling, Die Heiligen, 356.

⁴⁷ Das hat Zimmerling ebenso betont: „Der Mensch ist nicht aufgrund eigener Qualitäten heilig, sondern aufgrund seiner Erwählung durch Gott in Jesus Christus.“ Vgl. Zimmer-

sichts dessen ist es offensichtlich zentral, die moralische Verengung der Heiligenbestimmung zu überwinden: Heilige und Märtyrer*innen dürfen nicht allein in einem moralisch vorbildlichen Leben aufgehen, sodass von ihrer Erfahrung mit dem Heiligen nichts weiter übrigbleibt als sittliches Verhalten. Allerdings würde ich Peter Zimmerling auch darin widersprechen, dass „Heilige nicht länger moralisch interpretiert werden [sollen]“⁴⁸; denn es kann mitunter durchaus richtig und sinnvoll sein, das Außergewöhnliche ihrer Lebens- und Sterbenssituationen in einem moralischen Korrelat zu sehen. Als die vier Lübecker Märtyrer gegen die nationalsozialistische Euthanasie protestierten und schlussendlich dafür auch ermordet wurden, kann gerade dieses moralisch richtige Verhalten als vorbildlich und exzeptionell-christlich interpretiert werden. Es ist die Verengung und Isolierung der Motive, die gefährlich und unchristlich wird.

Auch aus pädagogischer Sicht ist es gemäß Wolfgang Hohensee sinnvoll, von evangelischen Heiligen zu sprechen, die in ihrem Leben die Erfahrung mit *dem Heiligen* gemacht haben: „Es ist gut, Vorbilder des Glaubens zu haben [...], von denen in besonderer Weise Ströme des lebendigen Geistes ausgingen. [...] Ja, von Heiligen können wir verschiedenes lernen, denn jeder und jede wurde anders für die Arbeit im ‚Reich Gottes‘ gebraucht.“⁴⁹ In Heiligen drückt sich somit gerade die Pluralität der Gotteserfahrung, die verschiedenen Charismen und die Wertschätzungen individueller Berufung aus.⁵⁰ Auch der Begriff der Nachfolge rückt beim Nachdenken über Heilige in den Mittelpunkt. Er tangiert auf eine zentrale Weise das Heiligenverständnis, wie Zimmerling betont: „Die Heiligen machen exemplarisch sichtbar, wie sich die gnädige Annahme durch Gott in der Nachfolge konkretisiert, wie Rechtfertigungsbotschaft und Bergpredigt wechselseitig aufeinander bezogen werden können.“⁵¹ Damit sind sie „Mo-

ling, Die Heiligen, 351. Hans-Martin Barth hat herausgestellt, dass das Exzeptionelle und Extreme genuin zum Heiligen gehört und als Prüfstein christlichen Seins verstanden werden kann: „In gewisser Weise bringen gerade [...] Extremsituationen zum Ausdruck, was es mit ‚Heiligkeit‘ im christlichen Glauben auf sich hat.“ Vgl. Barth, Sehnsucht, 35.

⁴⁸ Zimmerling, Die Heiligen, 357. Ergänzt R. W.

⁴⁹ Wolfgang Hohensee: Können evangelische Christen von Heiligen lernen? Eine Untersuchung am Beispiel des Heiligen Seraphim von Sarow; in: Deutsches Pfarrerberblatt 112 (2012), Heft 12, 690–694, hier 693 f.

⁵⁰ Das hat Peter Zimmerling m. E. gut herausgestellt: „Allein durch ihre Existenz bestreiten sie die Allmacht moderner Nivellierungsprozesse und halten das Wissen um das Außerordentliche wach.“ Vgl. Zimmerling, Die Heiligen, 347.

⁵¹ Ebd., 346.

delle der Gerechtfertigten generell“.⁵² In Anlehnung an das zweite Konzil von Nicäa kann man davon ausgehen, dass die Verehrung von Heiligen und Märtyrer*innen einen wesentlichen Beitrag dazu leistet, in die *Nachfolge Christi* hineinzuwachsen. Das Anschauen und die Verehrung der *exempla fidei* von Christi Nachfolger*innen (Bilderverehrung) stärken und ermutigen alle Christ*innen, den gleichen Weg zu gehen; beide Funktionen haben damit eine hohe pädagogische Relevanz:

„Je häufiger sie [die Heiligen] nämlich [...] angeschaut werden, desto häufiger werden auch diejenigen, die diese betrachten, emporgerichtet zur Erinnerung an die Urbilder und zur Sehnsucht nach ihnen, und dazu, daß sie diesen einen Gruß und achtungsvolle Verehrung zuwenden.“⁵³

Grundsätzlich kann auch für die evangelische Kirche diese Funktionen ebenso festgehalten werden, da die Confessio Augustana und die Apologie in Artikel 21 bestätigen, dass man der Heiligen gedenken soll, um den eigenen Glauben zu stärken und die Hoffnung, durch die ihnen von Gott widerfahrene Gnade, zu mehren. Auch wenn in der CA, Art. 21 (wie auch im 2. Nicänum) die Nachfolge als solche nicht thematisiert wird, darf man den Verweis auf die Lebensbeispiele und die Lebensrelevanz der Heiligen (und Märtyrer*innen) wohl im Sinne der nachahmenden und gottwohlgefälligen Haltung interpretieren. „Nach CA 21 ist derjenige Christ ein besonders zu ehrender Heiliger, dessen Vorbild hilft, das eigene Vertrauen auf die Rechtfertigung allein aus Gnaden zu stärken und zur Nachfolge Jesu Christi im Beruf zu ermuntern.“⁵⁴ Die Confessio und ebenso die Apologie wollen vorwiegend den Gedanken einer Gleichstellung zu Christus und der Außerkraftsetzung seiner einzigartigen Vermittlung widersprechen. Nachfolge, als praktische Realisierung des Christseins, tangiert dies aber nicht, sodass die CA auch das Beispiel der Heiligenwerke loben kann. Zentrum der CA und der Apologie bleibt das Werk der Gnade Gottes am schwachen Menschen (am Heiligen).⁵⁵ Schließlich kann Christsein nicht einzig im noeti-

⁵² *Hauschild*, Märtyrer; in: *Schultze/Kurschat*, „Ihr Ende schaut an ...“, 64.

⁵³ *Heinrich Denzinger/Peter Hünermann* (Hg.): *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von *Helmut Hoping* hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg ⁴³2010. Nr. 601. Ergänzt von R.W.: Das 2. Nicänum spricht eigentlich von einer Bilderverehrung. Ich übertrage das aufgrund der pädagogischen Relevanz auf die Nachfolge.

⁵⁴ *Zimmerling*, *Die Heiligen*, 352.

⁵⁵ So auch die Einschätzung von *Leif Grane* in seinem Kommentar zu CA 21: „Das Leben

schen Charakter gründen, der oft genug auch das Verständnis des Martyriums dominiert hat. Alle Lebensbereiche sind durch den Glauben durchtränkt und verändert. In Heiligen würde sich nicht auf besondere Art und Weise etwas zeigen, was anderen Christ*innen *verwehrt* wäre, sondern vielmehr die allen Christ*innen genuin gegebene *Möglichkeit* „gnadenhafte[r] innere[r] Führung“.⁵⁶ Der Unterschied ist nur, dass diese Möglichkeit in ihnen zur Wirklichkeit geworden ist qua Beistand Gottes, wie Paul Althaus schrieb: „Die Gemeinde lebt von ihren ‚Heiligen‘, den im Glauben sonderlich *Bewährten*.“⁵⁷ Nicht das Menschenwerk steht im Vordergrund der Heiligen, sondern die Macht Gottes in Christus selbst: „Die tragende Macht Christi ist mir konkret nahe in dem Tragen der Brüder. Christus trägt mich als der in seinen Christen Lebendige, der in ihnen Gestalt gewonnen hat, sofern sie selber von ihm leben.“⁵⁸ Diesen Sachverhalt hat auch Paul Tillich auf eindrucksvolle Weise mit dem Begriff des Neuen Seins umschrieben. Seine Gedanken will ich darum hier in Kürze referieren, um

der Heiligen ist uns nicht mehr nützlich kraft ihrer [der Heiligen] erworbenen Verdienste, sondern als ein Zeugnis von der Barmherzigkeit Gottes an schwachen Menschen. So wird die Betrachtung der Heiligen zur Verkündigung des Evangeliums.“ *Leif Grane*: Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, ³1986, 163. Auf diesen letzten Satz möchte ich besonders hinweisen: Es ist gemäß evangelischer Theologie durchaus denkbar, dass Heilige als Beispiele in der Predigt thematisiert werden und sogar zum Zeugnis des Evangeliums selbst gehören können.

⁵⁶ *Hohensee*, Christen, 693 f. Ergänzt R. W.

⁵⁷ *Paul Althaus*: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh ⁴1962, 519. Kursiv R. W. Demgegenüber kann man mit *Matthias Heesch* auch die profanierte Version des Gedenkens vertreten, wonach es sinnvoll ist, derjenigen Menschen dankbar zu gedenken, die durch ihre menschlichen Leistungen Wirkung und Gestaltung auf die (je- weilige) Konfession hatten. „Die Evangelische Kirche lebt auch von den Menschen, die in ihr und mit ihr leben. Sie lebt, wie jedes geschichtliche Gebilde, gerade auch von den Menschen (bzw. der deutenden Erinnerung an sie), die in kraftvoller Gestaltung und Deutungsoffenheit dessen, was sie gestaltet haben, relativ Bleibendes geschaffen und bestimmt haben. Das dankbare Erinnern an solche Menschen wäre eine protestantisch-legitime Form eines höchst relativen und gebrochenen ‚Heroenkultus‘, der nicht in der Gefahr steht, Gottes Geschichtshandeln und menschliche Werke zu verwechseln.“ *Matthias Heesch*: Evangelische Heldenverehrung? Philosophische und theologische Überlegungen zu den Fragen der Geschichte, Geschichtsmächtigkeit und Einzelpersönlichkeit; in: *Martin Rothgangel/Hans Schwarz* (Hg.): Götter, Heroen, Heilige. Von römischen Göttern bis zu Heiligen des Alltags, Frankfurt a. M. 2011, 101–111. Das hat dann freilich mit Heiligen – und mit dem Heiligen –, die auf das Heil und Leiden hin verweisen (eben das Nicht-Relative), wenig zu tun. Ferner ist hier das Geschichtshandeln Gottes nur schwer verständlich: Wie anders findet es statt als durch die Hände seiner Geschöpfe? Vgl. *Dorothee Sölle*: Gegenwind. Erinnerungen, Hamburg ²1995, 62.

⁵⁸ *Althaus*, Wahrheit, 519.

so den Vorbildcharakter der christlichen Identität im Modus der Erfahrbarkeit deutlich zu machen. Das Neue Sein ist bei Tillich erfahrbar und in allen Christ*innen lebendig – nicht besonders in Heiligen oder Märtyrer*innen, aber bei ihnen eben *wirklich* (wirksam).

Jesus der Christus steht gemäß Tillich in einer derartigen Einheit mit Gott, dass er in seinem personhaften Sein die Überwindung der Entfremdung (Sünde) repräsentiert. Jede Teilhabe (Glauben) an diesem Christus bringt die Erfahrung, oder die Macht mit sich, den gottwidrigen Kräften der Entfremdung (Sünde) hier und heute zu *widerstehen*.⁵⁹ Aus der Zuversicht auf die Überwindung der Entfremdung können die an seiner Identität Teilhabenden die Hoffnung schöpfen, ebenfalls der Sünde zu *widerstehen*.⁶⁰ Dieses neugebrachte Leben des Christus wirkt objektiv u. a. durch die Heiligung des Menschen. Tillich bestimmt sie als das „[A]ufgenommensein in die Gemeinschaft der Heiligen“, nämlich in die Gemeinschaft derer, die von der Macht des Neuen Seins ergriffen sind“. ⁶¹ Wesentlich für Heiligung ist ihr Wirkcharakter auf die am Leben Christi Teilhabenden: Die Umformung und Verwandlung des alten Lebens in das neue Leben; es ist ein Prozess der Veränderung hin auf das einzigartige Neue Sein und das neue Leben in Christus.⁶²

Mit Tillich scheint es mir also plausibel anzunehmen, dass es eine Wirkkraft des Göttlichen im Menschen gibt, in der symbolischen Sprache: Ein Wirken des Heiligen Geistes im menschlichen Geist.⁶³ Gebe es dieses Einwirken nicht, so wäre die Rede von der Gnade abstrakt und hätte keinen subjektiven Charakter.⁶⁴ Das Wirken des göttlichen Geistes geschieht

⁵⁹ Vgl. *Paul Tillich*: Systematische Theologie. Band II, Stuttgart 21958, 136.

⁶⁰ Das hat Hans-Martin Barth positiv mit dem Begriff des Heiligen verbunden: „Ausgehend von der Berufung, ein Heiliger zu sein, wendet sich der Mensch nunmehr mit allen Kräften gegen das, was an Sünde in ihm ist.“ *Barth*, Sehnsucht, 101.

⁶¹ *Tillich*, Theologie, Bd. II, 193.

⁶² Mit *Paul Tillich* und *Hans-Martin Barth* vertrete ich die dynamische Heiligung, d. h. eine Bewegung, die voranschreitet: „Die Heiligung nach reformatorischem Verständnis ist gewiß ein dynamischer Vorgang, der von vielerlei Kraftwirkungen und Impulsen des Heiligen Geistes lebt. Aber dieser Vorgang verläuft nicht geradlinig, es ist ein Weg mit Auf und Ab und vielen Windungen, unübersichtlich und gefährlich.“ Vgl. *Barth*, Sehnsucht, 110.

⁶³ Vgl. *Paul Tillich*: Systematische Theologie. Band III. Das Leben und der Geist. Die Geschichte und das Reich Gottes, Stuttgart 1966, 134.

⁶⁴ Grundsätzlich gibt es auch andere Arten der Rede von einer Verbindung zwischen Transzendenz und Immanenz. Ich wähle hier mit Tillich eine Sprache, die von realen Erfahrungen spricht und also eine tatsächliche Wirkung des Göttlichen annimmt. Wem dies

für Tillich nicht in einer Zerstörung oder Ersetzung der menschlichen Person: Das Einwirken „zerstört nicht die Zentriertheit des integrierten Selbst“. ⁶⁵ Sonst wäre das ein manipulativ-magisches Denken oder das Dämonische. ⁶⁶ Vielmehr wirkt der Geist Gottes derart, dass er den menschlichen Geist dazu *befähigt*, über sich selbst hinauszutreiben, was das menschliche Subjekt so an und für sich aus eigenen Kräften nicht vermag. ⁶⁷ „Er ist noch der menschliche Geist, er bleibt, was er ist, aber zu gleicher Zeit geht er unter dem Einwirken des göttlichen Geistes über sich hinaus.“ ⁶⁸ Der göttliche Geist *ermöglicht* also eine *erfahrbare* Dimension der Transzendierung im Menschen. ⁶⁹ Und diese Sphäre der *Transzendie-*

noch zu magisch oder voraufklärerisch erscheint, mag sich mit subjektivitätstheoretischen Ansätzen vielleicht besser begnügen. Einen solchen hat z.B. *Christian Danz* in seiner Christologie vorgelegt. Unter der Prämisse, dass Gott selbst keine Entität substanzhaften Seins ist, sondern der Gottesgedanke eine im Menschen stattfindende Reflexion beschreibt: „[D]as Geschehen der Durchsichtigkeit im Selbstverhältnis des Bewusstseins im Vollzug des Sich-Bestimmens,“ 220. Unter dieser Prämisse ist die Durchführung des Sich-Bestimmens, resp. das Sich-Verstehen des Menschen als Offenbarung zu deuten, in der „Gott“ als die *Unableitbarkeit menschlichen Glaubens* realisiert und so benannt wird. Christus ist dann jenes Symbol, in dem der sich-durchsichtig gewordene, d. h. glaubende Mensch, sein Selbst beschreiben oder sogar entwerfen kann. „Im Christusbild des Glaubens kommt das Ereignis des Sich-Verstehens des Selbstverhältnisses als personales Gottesverhältnis zur Darstellung. Es ist die Selbstdarstellung des Glaubens und seines eigenen unableitbaren Entstehens in der Geschichte,“ 221. „Christus“ wird so zum Bild des reflexiven Selbst und zur Beschreibung der eigenen, jedoch *neuen* Subjektivität. Das Neue ist das Durchsichtig-Gewordensein durch ein in der Anthropologie des Menschen nicht Auffindbares, Unableitbares. Das Moment des Neuen kommt also als Plötzliches und ein Sich-selbst-durchsichtig-Machendes, als Offenbarung. Die Unableitbarkeit wird mit dem Begriff Gott identifiziert. Die Verbindung von Transzendenz und Immanenz ist hier im Vorgang der Subjektivität vermittelt, als ein unableitbares Geschehen, in dem ein neues Selbst-Bild angeeignet und mit dem Symbol des Christus ausgesagt werden kann. Vgl. insgesamt: *Christian Danz: Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 209–222.

⁶⁵ *Tillich*, Theologie, Band III, 135.

⁶⁶ Vgl. *Paul Tillich: Systematische Theologie*. Band I, Stuttgart ³1956, 138.

⁶⁷ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band III, 134.

⁶⁸ Ebd., 135.

⁶⁹ Deswegen spricht *Tillich* auch von wirklich erfahrbaren Phänomenen: z. B. der Ekstase. Ekstatische Phänomene haben zwar in unserer Zeit abgenommen, aber ihre Wirkung ist noch bekannt: Das Ausweiten des Bewusstseins, das Erkennen des Unerkannten, die Berührung mit den im Alltag nicht vorkommenden Sphären. Derart ist auch die Wirkung des Heiligen Geistes auf den menschlichen Geist: „Ekstase [...] weist auf einen Bewußtseinszustand hin, der außergewöhnlich ist in dem Sinne, daß [sic!] das Bewußtsein seinen gewohnten Zustand transzendiert. Ekstase ist keine Negation der Vernunft. Sie ist der Bewußtseinszustand, in dem die Vernunft jenseits ihrer selbst ist, d.h. jenseits ihrer

rung ist qualifiziert als „unzweideutiges Leben“, ⁷⁰ was darauf verweist, dass hier gottgewolltes und geschöpfliches Leben gemeint ist. Unzweideutig ist das Leben *nur* im Sein und in der Identität des Christus, die Ermöglichung unzweideutigen Lebens ist die Wirkkraft des Heiligen Geistes. Erst dann ist das Leben wirklich unzweideutig, wenn es gutes, d. h. Leben aus dem Leben des Christus ist. Tillich kann dieses neugeschaffene Leben durch den Heiligen Geist als das Leben im *Glauben* und in der *Liebe* beschreiben. ⁷¹ Beide sind erfahrbare Manifestationen des Neuen Seins, der Einheit aus Essenz und Existenz, die so nur in Christus wirklich geworden ist. Glaube und Liebe charakterisieren also die Neue Identität christlichen Lebens. Glaube meint dann, gemäß Tillich, den Zustand des Ergriffenseins vom Geist Gottes; ⁷² Liebe wiederum das Verweilen in der Manifestation der Neuen Identität in Christus. ⁷³

Dieser Prozess kann insgesamt mit dem Begriff der *Heiligung* benannt werden, er unterliegt nach Tillich vier anthropologischen, d. h. aneignenden Dimensionen: Die erste ist „Bewußt-werden, zweitens wachsendes Frei-werden, drittens wachsendes Verbunden-sein, viertens wachsende Selbst-Transzendierung“. ⁷⁴ Gemeint ist damit das Über-sich-hinaus des menschlichen Geistes durch das Wirken des Heiligen Geistes in ihm. Ich würde das, den vier Dimensionen nach, so interpretieren: 1) Das Anwach-

Subjekt-Objekt-Struktur.“ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band I, 135. Die Erfahrbarkeit dieses phänomenalen Sachverhaltes hatte auch Rudolf Otto in seinem Werk über das Heilige beschrieben. Im *mysterium tremendum et fascinans* berührt der göttliche Geist die Erfahrung des Menschen und transzendiert diese ebenfalls. In Anlehnung dazu spricht Martin Buber von Offenbarung: Einem Moment der Begegnung, in dem etwas am Menschen geschieht, das vorher nicht da war. „Was ist das ewige: das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen, was wir Offenbarung nennen? Es ist dies, daß der Mensch aus dem Moment der höchsten Begegnung nicht als der gleiche hervorgeht, als der er in ihn eingetreten ist. Der Moment der Begegnung ist nicht ein „Erlebnis“, das sich in der empfänglichen Seele erregt und selig rundet: es geschieht da etwas am Menschen. Das ist zuweilen wie ein Anhauch, zuweilen wie ein Ringkampf, gleichviel: es geschieht. Der Mensch, der aus dem Wesensakt der reinen Beziehung tritt, hat in seinem Wesen ein Mehr, ein Hinzugewachsenes, von dem er zuvor nicht wußte und dessen Ursprung er nicht rechtmäßig zu bezeichnen vermag.“ *Martin Buber: Ich und Du*, Stuttgart ¹¹1995, 105. Dies aufgreifend, ist es nicht unpassend zu sagen: Bei Heiligen und Märtyrer*innen wird etwas offenbar; sie begegnen der reinen Beziehung.

⁷⁰ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band III, 135.

⁷¹ Vgl. ebd., 154.

⁷² Vgl. ebd., 155 f.

⁷³ Ebd., 160 f.

⁷⁴ Ebd., 266.

sen der Bewusstwerdung bedeutet die Erfassung der eigenen Seinssituation, sowohl auf die Heiligung bezogen als auch auf alle ihr widerstrebenden Kräfte: Die Zweideutigkeit, d. h. die Brüchigkeit und Endlichkeit unserer Freiheit wird immer mehr bewusst, die mögliche Überwindung der Verstrickung in Entfremdung wird aber ebenfalls immer tiefer realisiert, sodass das Bewusstwerden zur Verschärfung der Konflikte im Menschen selber führt.⁷⁵ 2) Frei wird der Mensch laut Tillich dort, wo er sein essentielles Sein realisiert. Die Zunahme der Freiheit ist heute zwar überall greifbar, aber immer in der Zweideutigkeit des Lebens, sodass es dialektische und weiterhin in sich verstrickte (befreiungsbedürftige) Freiheit bleibt. Die von Tillich gemeinte Freiheit ist die Freiheit vom Gesetz Gottes und diese nimmt dort zu, wo sich der Mensch dem Neuen Sein annähert; in der Verwirklichung des Neuen Seins gibt es das Gesetz nicht mehr, weil es selbst die *Erfüllung* des Gesetzes, das lebendige Gesetz als solches ist.⁷⁶ Wo Christ*innen sich in der Heiligung dem im eigenen Leben *erfüllten* Gesetz nähern, dort sind sie in wachsender Übereinstimmung mit ihm – und damit von ihm entbunden.⁷⁷ 3) Verbunden sind sie hingegen durch die dritte Dimension der Heiligung, die darauf abzielt, dass das Freiwerden nicht zur Isolation und Verschllossenheit führt. Im Prozess der Heiligung steigt die *Beziehungshaftigkeit* zu anderen und die Gemeinschaft als solche an; Freisein realisiert sich eben nur innerhalb der Grenzen des Anderen und so nur mit ihm.⁷⁸ 4) Schließlich meint Selbst-Transzendierung die Übergießung aller Dimensionen des menschlichen Lebens mit dem Hauch des Unbedingten, d. i. nach Tillich die „Partizipation am Heiligen“.⁷⁹ Erst wenn die gesamte Existenz des Menschen in der Beziehung zum Heiligen, d. h. wenn die ganze Identität durch das Neue Sein bestimmt ist und alle Sphären durch das Religiöse erfasst sind, kann von einem ganzheitlichen Prozess der Heiligung gesprochen werden. Religiöses Leben nur im Privaten oder im Gottesdienst ist verfehlte Heiligung; erst wo das Profane selbst vom Geist des Göttlichen umfasst ist, ist von Selbst-Transzendierung die Rede.⁸⁰

Heilige hätten also wesentlich die Funktion des Aufzeigens dieses Heiligungsprozesses. In ihrem Leben (und Sterben) scheint das *gelungene* Le-

⁷⁵ Vgl. Ebd., 266 f. Das kann u. a. den Zustand der Verzweiflung implizieren.

⁷⁶ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band II, 130.

⁷⁷ Vgl. *Tillich*, Theologie. Band III, 267.

⁷⁸ Vgl. ebd., 268 f.

⁷⁹ Ebd., 271.

⁸⁰ Vgl. ebd., 270 f.

ben, d. h. das christliche Leben auf, wie es in der Analogie zum Neuen Sein, d. h. zum Leben des Christus allen geschenkt wurde. Doch dieses gelungenen Leben steht nicht isoliert da, es ist umrahmt von der Landschaft der Schreie, es ist die dialektische Geschichte aus Gelingenem und Zerstörtem. In ihnen und bei ihrem Exempel zähle dann nicht ihr Handeln oder ihr Wort an und für sich (die konkreten Gestalten des Neuen Seins, die Einzelzüge, sind nicht relevant), sondern die Manifestation des ihnen geschenkten Seins (Identität) als solches. Auch Hans-Martin Barth ist bei seinem Ansatz zur Neuinterpretation der Heiligen wesentlich von der Wirkung Gottes ausgegangen:

„Sie [die Heiligen] geben zu erkennen, wie man unter Gottes Vergebung frei davon wird, sich von seinem Versagen allzusehr niederdrücken zu lassen, und auf diese Weise die Kraft gewinnt, als ‚gerechtfertigter‘, ‚gestörter‘ und notfalls als ‚tapferer‘ Sünder verantwortlich zu handeln. Der Heilige im Sinne der Reformation ist in erster Linie Zeuge für Gottes gnädige, frei machende Gegenwart.“⁸¹

Die in allen Teilhabenden am Neuen Sein befindliche Gnade würde in ihnen „nur“ konkrete Gestalt gewonnen haben. „Sie sind Beispiele für die Verwirklichung des Neuen Seins im persönlichen Leben und sind als solche von großer Bedeutung für das Leben der Kirche. Aber auch sie sind in jedem Augenblick sowohl entfremdet wie wiedervereint [...]“.⁸² Wäre das nicht möglich, so ist die Rede von Gnade obsolet. Und anders ist der *praktische* Charakter des Christseins nicht zu begründen. Folglich kann es auch nicht darum gehen, eine unkritische Glorifizierung abzuhalten;⁸³ das Prinzip des *simul iustus et peccator* bleibt bestehen.⁸⁴ Das schließt ein,

⁸¹ Barth, Sehnsucht, 130.

⁸² Tillich, Theologie. Band III, 273.

⁸³ Gegen eine solche unkritische Übernahme von Vorbildern hat sich Folkert Rickers ausgesprochen: Bei christlichen Vorbildern gehe es „um Menschen, die aus ihrer religiösen Position heraus Vorbildliches/Außergewöhnliches geleistet haben, aber darin zugleich auch in ihren Grenzen gesehen werden müssen“. Ders.: ‚Kritisch gebrochene Vorbilder‘ in der religiösen Erziehung; in: Christoph Bizer u. a. (Hg.), Sehnsucht, 213–240. Vgl. auch: Ders.: Orientieren statt idealisieren. Kritische Anmerkung zum Märtyrerbegriff aus der Sicht der Religionspädagogik; in: Mensing/Rathke (Hg.), Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer, Leipzig 2002, 205–224.

⁸⁴ Vgl. Gerhard Knodt: Evangelische Märtyrer!; in: Theologische Beiträge 45 (2014), Heft 2, 107 f. Auch Tillich insistiert massiv auf diesem ‚protestantischen Prinzip‘. Vgl. Tillich, Theologie. Band III, 272 f.

dass eine Konfession mit „ihren“ Heiligen eine andere nicht verunglimpft, denn von einer Anhäufung falschen Ruhmes kann ebenfalls nicht gesprochen werden.⁸⁵ Das hat Gerhard Voss auch für die katholische Theologie klar benannt: „Doch ein Rühmen, das der Rechtfertigungslehre widerspricht, darf es auch in der katholischen Kirche nicht geben. Viele Heilige werden gerade deshalb verehrt, weil sie die Torheit des Evangeliums gelebt haben.“⁸⁶ Dieser letztere Punkt scheint heute seine Qualität neu zu entfalten. Es gilt darum, die Orientierung gegenüber der (verkehrten) *Heilsmittlerschaft* zu setzen.

5. Plädoyer für die Diskussion um ein evangelisches Heiligengedenken

Ich schlage vor, den Begriff des Heiligen wieder neu verwenden zu lernen, um damit den Sachverhalt der (unter anderem charismatischen) Gottesbegegnung zum einen und den Umstand eines Eingedenkens von Leid und Heil zum anderen zu artikulieren. Denn schließlich müssen sich auch evangelische Christ*innen fragen, ob mit dem sprachlichen Verlust von „Heiligkeit“ auch die *Erfahrbarkeit* der Begegnung mit dem *Heiligen* (*mysterium tremendum et fascinans*) verloren ging?⁸⁷ Darauf hat die EKHN in ihrer Beschreibung von Heiligen aufmerksam gemacht:

„Heilige‘ können aber sehr wohl Vorbilder für die Lebensgestaltung oder auch zu Identifikationsfiguren werden, um das geistliche Leben daran auszurichten. So verstanden nützt das Gedenken an die ‚Heiligen‘ der Kirchengeschichte, um im eigenen Leben den Satz ‚Du bist heilig‘ erfahrbar zu machen.“⁸⁸

⁸⁵ Auf die Gefahr des Rühmens hat auch *Hans Urs von Balthasar* hingewiesen. Vgl. *Hans Urs von Balthasar*: Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, 159.

⁸⁶ *Gerhard Voss*: Das Kreuz Christi. Mitte der Geschichte und des Kosmos. Plädoyer für eine Kreuzestheologie in neutestamentlicher Vielfalt; in: *Friederike Schönmeyer u. a.* (Hg.): Prüft Alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. FS für *H.-M. Barth*, Frankfurt a. M. 2004, 564.

⁸⁷ In der eigenen Lehrpraxis stoße ich zunehmend auf den Umstand, dass Begriffe wie Ehrfurcht oder „Furcht und Zittern“ (Phil 2,13) von Studierenden der evangelischen Theologie religiös kaum noch nachvollzogen werden. Die Erfahrbarkeit Gottes, von der Rudolf Otto noch so viel zu sagen hatte, ist stumm geworden (nach Otto müssten wir damit das Phänomen des Heiligen eigentlich *ad acta* legen).

⁸⁸ Vgl. www.ekhn.de/aktuell/leistung-musse/sie-sind-heilig/heilig-definition-evangelisch-katholisch.html (aufgerufen am 24.10.2018).

Der zweite Umstand fragt danach, ob mit dem Verlust vom Gedenken nicht auch eine Reduktion der Theodizeeempfindlichkeit evoziert wurde? „Schließlich begann das Christentum als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick dem fremden Leid gegolten hat.“⁸⁹ Johann Baptist Metz hat darum versucht, das Bewusstsein einer Theodizee-Empfindung im Christentum zu schärfen. Gäbe es sachliche Gründe, warum Heilige und Märtyrer*innen nicht eine Gedenkhilfe auf diesem Wege sein können? Metz hat seinerseits der *Synagoge* die Funktion der Gotteslehrerin zugewiesen und von ihr eine Lehre vom „Geist der Erinnerung“, der Erlösung und Erinnerung verbindet, erhofft.⁹⁰ Ich meine, Heilige und Märtyrer*innen können auf diesem Wege auch helfen. Das Gedenken – nicht unbedingt Verehrung – bietet ebenso jene Rückkehr zur anamnetischen Kultur des Christentums, die Metz eingefordert hatte. Darauf hat auch Zimmerling hingewiesen: „An den Heiligen wird mir bewußt, daß ich eingebettet bin in eine lange Generationenfolge von Menschen, die vor mir im Glauben gelebt haben und auch nach mir im Glauben leben werden.“⁹¹ Nicht bloß Erinnerung an Vergangenes ist der Ausdruck einer solchen Kultur, sondern jenes Gedenken der Gotteserfahrung, das in der Gegenwart aktualisiert wird, die Gegenwart selbst aktualisiert und umformt. Gedenken kann ein kreativer Umgang mit Gegenwart sein und Zukunft gestalten; die *memoria passionis et salvationis* ist ein provozierendes Gedächtnis, das einem „weiterhin nötigen und ermöglichen [wird], von Humanität und Solidarität, von Unterdrückung und Befreiung zu reden, gegen himmelschreiende Ungerechtigkeit zu protestieren und gegen Verelendung und zerstörerische Armut zu kämpfen.“⁹² Die Risiken des Vergessens auf der anderen Seite scheinen fatal: „Woraus nährte sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit des unschuldigen und gerechten Leidens in der Welt, was inspirierte dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und zur Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit?“⁹³

Eine solche anamnetische Kultur hieße aber, dass einem bestimmten Typus des Heiligen nicht mehr zu gedenken sei. Nämlich jenem, der nichts mit der *Leidensgeschichte* dieser Welt zu tun hat oder haben will. „Ge-

⁸⁹ *Johann Baptist Metz: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006, 62.

⁹⁰ Vgl. ebd., 64.

⁹¹ *Zimmerling, Die Heiligen*, 354.

⁹² *Metz, Memoria Passionis*, 85.

⁹³ Ebd., 76.

denkt eurer Lehrer“ heißt eben gerade jene zu memorieren, die Lehrer*innen waren und sein sollen; diejenigen, die das *Wort Gottes* verkündet und richtig verkündet haben, die das „Es ist vollbracht“ mit dem „Warum hast du mich verlassen“ zusammen verkündet haben. Sieger der Geschichte sind keine Heiligen und der Kranz des Martyriums kann nur dann glorreich sein, wenn er die Ohnmacht krönt:

„Erst wo Geschichte so wahrgenommen und angenommen wird, dass sich in ihr nicht nur das Gelungene, sondern auch das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern auch das Verlorene zeigt, erst dort, wo der ‚Sinn‘ der Geschichte nicht einfach als Ausdruck der Sieghaftigkeit des (evolutionär) Gewordenen begriffen wird, ist diese Gefahr gebannt.“⁹⁴

Von evangelischen Märtyrer*innen gäbe es meines Erachtens viel über die Heiligkeit zu lernen. Dass nämlich viele von ihnen in den letzten Stunden und Tagen ihres Lebens eine Gottesbegegnung – eine Begegnung mit dem *Heiligen* – hatten und es so bezeugten, ist in ihren Worten greifbar. Aber mit Buber sollte man festhalten: „Die Gottesbegegnung widerfährt dem Menschen nicht, auf daß er sich mit Gott befasse, sondern auf daß er den Sinn an der Welt bewähre. Alle Offenbarung ist Berufung und Sendung.“⁹⁵ So geben Märtyrer*innen und Heilige den Nachkommenden stets eine Aufgabe und eine Herausforderung, die Metz mit dem Begriff der *memoria passionis* beschrieben hat: Die Opfer nicht zu vergessen und dessen zu gedenken, was für sie getan werden *muss*.

⁹⁴ Ebd., 48.

⁹⁵ Buber, *Ich und Du*, 111.

Kommuniqué – Graz 2018

des Gemeinsamen orthodox-katholischen
Arbeitskreises Sankt Irenäus – Saint Irenaeus Joint
Orthodox-Catholic Working Group – Groupe de travail
orthodoxe-catholique Saint Irénée

Auf Einladung der Diözese Graz-Seckau und der Universität Graz kam der Gemeinsame orthodox-katholische Arbeitskreis St. Irenäus vom 17. bis 21. Oktober 2018 zu seiner 15. Jahrestagung in Graz (Österreich) zusammen. Das Treffen, das im diözesanen Bildungshaus Mariatrost stattfand, wurde von dem katholischen Ko-Präsidenten des Arbeitskreises, Bischof Gerhard Feige von Magdeburg, und seinem neuen orthodoxen Ko-Präsidenten, dem rumänischen Metropoliten Serafim (Joantă) von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, geleitet.

Bei der Eröffnungssitzung im Rathaus der Stadt Graz am Mittwochabend, 17. Oktober, wurde der Irenäus-Arbeitskreis von Peter Piffli-Perčević, Mitglied des Grazer Stadtrats und Vorsitzender der Sektion Graz der Stiftung Pro Oriente, willkommen geheißen. In ihrer Antwort brachten die beiden Ko-Präsidenten ihre Dankbarkeit für den herzlichen Empfang und ihre Hoffnung auf eine fruchtbare Sitzung zum Ausdruck.

Im Verlauf der Tagung nahmen die Mitglieder an Morgengebeten in beiden Traditionen teil. Am Samstagabend feierte Bischof Gerhard Feige eine römisch-katholische Heilige Messe in der Wallfahrtsbasilika Mariatrost. Am Sonntag besuchten die Teilnehmer die Göttliche Liturgie in der rumänisch-orthodoxen Pfarrgemeinde in Graz, die von Metropolit Serafim geleitet wurde.

Am 18. Oktober verabschiedete der Arbeitskreis einstimmig das Dokument „Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken“, das er während der letzten Jahre erarbeitet hatte. Der Irenäus-Arbeitskreis hofft, dass dieser Text einen Beitrag zum theologischen Dialog zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche leisten wird. Am selben Abend fand die öffentliche Präsentation des Dokuments im Meerscheinschlössl der Universität Graz statt. Nach Grußworten des römisch-katholischen Bischofs von Graz-Seckau, Wilhelm Krautwaschl, und des Vizedekans der Theologischen Fakultät, Rainer Bucher, gab es zwei Vorträge von Bischof Andrej (Čilerdžić), dem Leiter der serbisch-ortho-

xen Diözese von Österreich und der Schweiz, und Bischof Gerhard Feige. Nach dieser Einführung wurden Exemplare des Studiendokuments an die Anwesenden verteilt. Die englische Fassung des Dokuments ist online verfügbar unter:

www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommunikues/2018_graz_serving_communion.pdf

Während ihrer Tagung hatten die Mitglieder Gelegenheit, Kollegen und Studenten der Theologischen Fakultät und Vertreter des Ökumenischen Forums Christlicher Kirchen in der Steiermark zu treffen. Während seiner Sitzungen erörterte der Arbeitskreis Möglichkeiten, das gerade verabschiedete Dokument in wissenschaftlichen Kreisen und unter den Kirchen bekannt zu machen. Die Gruppe entschied, gedruckte Broschüren der englischen, deutschen und französischen Fassungen des Dokuments zu erstellen und so bald wie möglich für Übersetzungen in verschiedene andere Sprachen zu sorgen.

Die Mitglieder tauschten sich über zwei Vorträge aus, die sich noch einmal mit der Frage der Synodalität und des Primats befassten, um die bisherige Arbeit weiter zu vertiefen. Den ersten Vortrag hielt Nikolaos Loudovikos unter der Überschrift „Christologischer oder analogischer Primat: Kirchliche Einheit und universaler Primat in der Orthodoxen Kirche“. Loudovikos unterstrich den einzigartigen Primat Christi und sein Verhältnis zu den ekklesiologischen Begriffen des Primats und der Konziliarität. Der zweite Vortrag von Thomas Bremer trug den Titel „Synodalität in der katholischen Kirche. Realität und Perspektiven“. Bremer erörterte die synodale Struktur in der katholischen Kirche und stellte Überlegungen zu den möglichen Auswirkungen der Änderungen an, die Papst Franziskus in Bezug auf die Bischofssynode eingeführt hat.

Die Mitglieder sprachen auch ausführlich über die aktuelle Krise in der Orthodoxie wegen des Konflikts zwischen den Patriarchaten von Konstantinopel und Moskau hinsichtlich der Ukraine. Der Austausch fand in einer sehr aufgeschlossenen und brüderlichen Atmosphäre statt. Danach diskutierten sie intensiv mögliche Richtungen für ihre zukünftige Arbeit nach der Veröffentlichung der Studie. Es wurde beschlossen, sich auf Fragen der Einheit und des Schismas zu konzentrieren und diesbezüglich Fallstudien durchzuführen und verschiedene Einheitsmodelle sowie die relevante Terminologie zu erforschen.

Am Ende ihrer Tagung sprachen die Mitglieder des Irenäus-Arbeitskreises der Diözese Graz-Seckau, der Stiftung Pro Oriente und der Theologischen Fakultät der Universität Graz ihren herzlichen Dank für die Gast-

freundschaft sowie die geistliche Atmosphäre aus, die ihre Arbeit inspirierte.

Dem Gemeinsamen orthodox-katholischen Arbeitskreis St. Irenäus gehören 26 Theologen an, 13 Orthodoxe und 13 Katholiken aus mehreren europäischen Ländern, dem Nahen Osten und Nord- und Südamerika. Er wurde 2004 in Paderborn (Deutschland) gegründet und hat sich seither in Athen (Griechenland), Chevetogne (Belgien), Belgrad (Serbien), Wien (Österreich), Kiew (Ukraine), Magdeburg (Deutschland), Sankt Petersburg (Russland), Bose (Italien), Thessaloniki (Griechenland), Rabat (Malta), auf Chalki bei Istanbul (Türkei), in Taizé (Frankreich) und im Caraiman-Kloster (Rumänien) getroffen. In Graz wurde beschlossen, die Einladung der serbisch-orthodoxen Diözese von Zahum, Herzegowina und dem Küstenland anzunehmen, sich im Oktober 2019 in Trebinje (Bosnien und Herzegowina) zu treffen.

Gemeinsamer orthodox-katholischer Arbeitskreis Sankt Irenäus

Neues Leben für die Kirche durch die Poor People's Campaign: A National Call for Moral Revival

Es gibt eine wachsende Bewegung der Armen in den USA. Die *Poor People's Campaign: A National Call for Moral Revival* (Kampagne der armen Leute: Ein nationaler Aufruf zur moralischen Erneuerung) repräsentiert Zehntausende von Menschen in über 40 Bundesstaaten, die in gemeinsamem Handeln, Denken und Beten zusammenkommen, um das Ende dessen zu fordern, was Rev. Dr. Martin Luther King Jr. als eine „grausam ungerechte Gesellschaft“ bezeichnet hat. Kirche und Religion sind die zentrale Kraft dieses Kampfes.

Vierzehn landesweite Denominationen und religiöse Organisationen unterstützen die Kampagne:

- American Friends Service Committee
- Christian Church (Disciples of Christ)
- Episcopal Church
- Islamic Circle of North America
- Islamic Society of North America
- Presbyterian Church (USA)
- Progressive National Baptist Convention
- Rabbinical Assembly
- Reconstructionist Rabbinical Association
- Union of Reform Judaism
- Unitarian Universalist Association
- United Church of Christ
- United Methodist Women
- United Methodist General Board of Church and Society.

Darüber hinaus wird die Kampagne von 56 Organisationen aus vielen verschiedenen religiösen Traditionen unterstützt; dazu gehören einzelne Kirchen, Gerechtigkeits- und Advocacy-Gruppen und Bildungseinrichtungen.

Diese Institutionen und Organisationen haben vielfach zu der Kampagne beigetragen, auf jene traditionelle Weise, wie man es von religiösen Organisationen kennt. Sie haben über die Kampagne gepredigt, auf Kundgebungen gesprochen, in ihren Netzwerken und Gemeinden darüber infor-

miert und ihre Mitglieder zur Teilnahme an den Aktionen und Kundgebungen aufgerufen. Sie haben ihre kirchlichen Räume für Veranstaltungen zur Verfügung gestellt und Mahlzeiten und andere materielle Hilfen bereitgestellt, um damit die Aktivitäten und Veranstaltungen der Kampagne im ganzen Land zu unterstützen.

Die Beteiligung der Kirchen und religiösen Organisationen geht aber noch über diese traditionelle Rolle hinaus. Alle Unterstützer der Kampagne bekennen sich zu ihren Grundprinzipien, d.h. sie engagieren sich, eine moralische Basisbewegung in den verschiedenen Bundesstaaten der Nation aufzubauen und dabei zu gewährleisten, dass die am stärksten von der Ungerechtigkeit Betroffenen in leitenden Funktionen daran beteiligt sind. Dies stellt für die nationalen religiösen Organisationen eine Herausforderung dar, denn es bedeutet, dass sie sich an den Organisationen in den einzelnen Bundesstaaten beteiligen und diese unterstützen, ohne zu versuchen, von oben herab die Führung zu übernehmen. Die Teilnahme an der Bewegung bedeutet auch die Beteiligung an Aktionen des zivilen Ungehorsams, etwa indem einzelne Personen bestimmte Orte mit ihren Körpern blockieren und sich verhaften lassen oder durch Unterstützung dieser Aktivist:innen. Diese Auswirkung verringerte oder begrenzte nicht die verschiedenen religiösen Gemeinschaften in ihrer Anstrengung, sondern Teil des gemeinsamen Kampfes zu sein stärkte und erfüllte sie mit Leben.

Rev. Hershey Stephens, eine Pfarrerin der Episkopalkirche, die sich stark in der Kampagne engagiert, sagt über ihre Erfahrungen:

„Für mich als Christin ist die einzige Möglichkeit, die ich kenne, um der Angst vor Krieg, wirtschaftsbedingter Vertreibung, Umweltzerstörung und Rassendiskriminierung zu begegnen, ein Leben der unbeirrbarsten Liebe zu führen. Unsere Kirchen, Moscheen, Synagogen und andere Gotteshäuser haben mit der *Poor People's Campaign: A National Call for Moral Revival* eine Möglichkeit, als gläubige Menschen aus unseren Gebäuden herauszukommen und Liebe in die Welt zu tragen. Und was das Beste ist, niemand von uns muss das alleine tun, wir arbeiten zusammen mit Gemeinden aus dem ganzen Spektrum des muslimischen, hinduistischen, jüdischen und christlichen Glaubens und mit denen, die keinen Glauben bekennen.“

Ein deformiertes moralisches Narrativ

Das Zusammenkommen verschiedener religiöser Gruppen und ihrer Leitungspersonen hat einem der zentralen Ziele der Kampagne einen entschei-

denden zusätzlichen Impetus gegeben: dem deformierten nationalen moralischen Narrativ etwas entgegenzusetzen. Allzulange haben christliche Nationalisten und andere religiöse Extremisten die Ängste und die Unterschiede der Menschen ausgenutzt. Politische Führer haben sie ausgenutzt, um damit die Menschen gegeneinander aufzubringen und sie von der Evangeliumsbotschaft der Einheit und der Liebe abzubringen. Als Folge davon haben sich viele der bekanntesten religiösen Führungspersonen in den USA absichtlich oder nicht eben nicht den wirklich entscheidenden moralischen Fragen unserer Zeit zugewandt: Armut, Rassismus, Umweltzerstörung und Militarismus. Vereint unter dem Banner einer gemeinsamen Kampagne im Kampf zur Lösung dieser Probleme die Stimme zu erheben, hat nicht nur dazu beigetragen, die öffentliche Stimme der Religion und Moral von den Extremisten zurückzufordern, sondern auch den religiösen Gemeinschaften und ihren Leitungen überall im Land neue Lebenskraft verliehen.

Die Verhältnisse in den USA und in der ganzen Welt haben im Verbund mit jahrzehntelanger engagierter Organisationsarbeit zum Entstehen dieser Kampagne beigetragen. Sie ist nicht die Idee von einer oder zwei Personen, sondern die Reaktion von Menschen, die die Gewalt, die Traurigkeit und die Erniedrigung dieser Verhältnisse spüren und sich weigern zu glauben, dass die Ungerechtigkeit das letzte Wort haben wird.

Diese Verhältnisse haben sich mit den Jahren entwickelt und verschlechtert. Vor über fünfzig Jahren rief Rev. Dr. Martin Luther King die ursprüngliche Poor People's Campaign (Kampagne der armen Leute) ins Leben, weil er das Vorhandensein einer tiefgreifenden spirituellen Krankheit in diesem Land wahrnahm. Er sah eine Nation, die berauscht war vom Krieg – eine Nation, die organisiert war, um dem Schutz von Eigentum und Reichtum Vorrang vor der Sicherstellung der Wohlfahrt aller zu geben. Diese seelische Krankheit hat sich seit dem Tod Luther Kings im Jahr 1968 nur noch verschlimmert. Die heutige Kampagne hat durch ein wissenschaftliches empirisches Forschungsprojekt –The Souls of Poor Folk: Auditing America 50 Years After the Poor People's Campaign – aufgezeigt, dass die Armut seit 1968 gewachsen ist. Über 140 Millionen Menschen, fast die Hälfte der Bevölkerung des Landes, lebt in Armut oder knapp unter der Armutsgrenze, 52 Prozent der Kinder sind arm. 14 Millionen Menschen können sich keine Wasserversorgung leisten. 31 Millionen sind ohne Krankenversicherung. Und in den letzten 17 Jahren haben wir permanent Krieg geführt. Das US-Militär hat ca. 800 Überseestützpunkte in 80 verschiedenen Ländern und gibt jährlich die atemberaubend hohe Summe von 668 Milliarden US-Dollar aus, während nur 190 Milliarden US-Dollar für alle

anderen grundlegenden menschlichen Bedürfnisse, wie Bildung, Arbeit und Wohnraum, im Haushalt zur Verfügung stehen. Eine „moralische Revolution der Werte“ ist heute mehr denn je von Nöten.

Religiöse Organisationen und Kirchen haben zum Entstehen der von King so genannten Neuen Freiheitskirche der Armen beigetragen. Diese Kampagne zeigt einen Weg auf Kirche zu sein, der die Gesellschaft heilen wird durch Beistand *mit* den Armen und Unterdrückten *gegen* die Kräfte, die die Misshandlung des Lebens produzieren und aufrechterhalten.

Die Führungsrolle der Armen

In der Bibel wird für „arm“ das griechische Wort *ptochos* benutzt, das auch mit „niederkauernd“ übersetzt werden kann. Dies verweist auf eine grundlegende Wahrheit über die Armen und die Armut, die in unserer Gesellschaft oft übersehen wird. Die Menschen sind arm, weil sie durch die Handlungen von Menschen und die gesellschaftlichen Strukturen arm gemacht worden sind. Unsere Rolle als Gläubige besteht nicht darin, den Armen die Schuld zu geben und zu versuchen, ihre Mängel zu beheben, sondern die Dinge zu bekämpfen, die die Menschen arm machen. Mit den Worten von Tonny Algood, methodistischer Pfarrer und einer der aktiven Leiter der Kampagne in Alabama: „Arm sein ist keine Sünde. Armut ist eine Sünde.“

Aber nicht alle, auch viele in den mehr „liberalen“ Kirchen nicht, sind der Ansicht, dass dies die Mission und das Ziel ihres Glaubens ist. Die den moralischen Diskurs in der US-Politik dominierenden Extremisten treten ganz gewiss nicht für ein solches Glaubensverständnis ein. Christliche und andere religiöse Gemeinschaften haben im Verlauf der Geschichte immer wieder darum gerungen, aktiv gemeinsam mit Gott den Weg zu beschreiten, die Welt nach Gottes Willen wieder neu zu gestalten. Die Mächtigen und Reichen eignen sich die Sprache und die Macht der Religion an und verbiegen sie, um ihre Macht und ihren Reichtum zu schützen und die Unterdrückung und den Mord an anderen zu rechtfertigen. Die Geschichte ist voller Beispiele dafür, dass Kirchen so schändliche Praktiken wie die Sklaverei, die Rassentrennung, die gewaltsame Eroberung und Unterwerfung von Land und Kultur indigener Völker und vieles mehr unterstützt haben.

Die *Poor People's Campaign: A National Call for Moral Revival* ist eine Bewegung der Armen und wird getragen von Geistlichen und Aktivisten und all jenen, die sich gegen die Ungerechtigkeit wenden. Wie andere

geschichtliche Bewegungen versucht sie, die dunklen Kapitel in der Geschichte unserer moralischen Institutionen wieder gut zu machen. Nicht indem man ordinierte religiöse Leitungspersonen einfach bittet, eine andere Botschaft zu predigen, sondern indem man diese auffordert, den Armen zur Seite zu stehen und dazu beizutragen, unsere gemeinsame Lebenswirklichkeit umzugestalten und sich am Kampf dafür zu beteiligen.

Die Kämpfe der Armen, die durch die Kampagne unterstützt werden, zeigen uns, wo Gott in dieser Welt tätig ist. Gott ist gegenwärtig im Kampf für Gerechtigkeit und steht auf der Seite der Geringsten. Andererseits hat die Kampagne auch gezeigt, dass unsere Nation und ihre Führer Gott aus den Augen verloren haben.

Die Kampagne ist Teil einer langen Geschichte der Armen, die den Kampf aufnehmen. Jesus führte die Armen und an den Rand Gedrängten, zuerst nur zwölf, im Widerstand gegen das mächtige Römische Reich. Harriet „Moses“ Tubman, John Brown und zahlreiche andere Abolitionisten (Gegner der Sklaverei) nahmen furchtlos den Kampf gegen das Übel der Sklaverei auf. Dr. King und die Welfare Rights Mothers (Mütter der Sozialrechtsbewegung), Anführer indigener Gruppen, jüdische Leitungspersonen und andere kämpften unter Einsatz ihres Lebens gegen das dreifache Übel von systematischem Rassismus, Armut und Militarismus. Heute vereinigen sich die Armen im ganzen Land über geschichtliche Trennlinien hinweg in einer gemeinsamen Kampagne, um den Kampf für Gottes Verheißung eines Lebens in Fülle für alle weiterzuführen.

Diejenigen, die das Unrecht der Armut erlitten haben, führen diese Kampagne an. Ihre Not, ihr Kampf, ihre Erkenntnisse bestimmen die Richtung. Zu ihnen gehören Mütter, denen man die Kinder abgenommen hat, weil sie kein Wasser beschaffen können, oder Familien, die sich entscheiden mussten, entweder etwas zu essen oder ihre Arztrechnungen zu bezahlen, und Veteranen, die aus dem Krieg zurückkamen und zu Hause auf eine militarisierte Gesellschaft trafen. Ihr Zeugnis und ihre Kämpfe liegen den Forderungen der Kampagne zugrunde. Die Anführer dieser Kämpfe bilden die Mitglieder der Koordinationskomitees in allen 40 Bundesstaaten.

Bei der Leitung durch die Armen und Enteigneten geht es nicht um Sympathie und Wohltätigkeit für die Armen. Es handelt sich vielmehr um den lebendigen Ausdruck des zentralen christlichen Glaubens, dass wir alle nach dem Bilde Gottes geschaffen sind. Gott beschloss, auf dieser Erde zu leben mit dem Körper eines armen, braunhäutigen, palästinensischen Juden, einem Sprössling von Immigranten. Gott tat dies nicht, um einfach seine Sympathie für die Armen auszudrücken, sondern um etwas zu offen-

baren über das, was Gott ist, und was Gott will. Gott steht auf der Seite jener, denen man in ihrem Leben nicht die Würde zubilligt, die Gott allem Leben gibt. Wenn Menschen andere Menschen unterdrücken und die Erde zerstören, befiehlt Gott, dass wir handeln sollen, dass wir an Gottes Seite gehen sollen, um die Dinge zu verändern. „Dein Reich komme, ... wie im Himmel, so auf Erden.“

Dieser Nachdruck auf der Führerschaft der Armen schließt Geistliche, religiöse Führungspersonen und andere nicht von der Leitungsverantwortung in dieser Bewegung aus. Tatsächlich sind die beiden Leitenden der Kampagne Geistliche: Rev. William Barber II und Rev. Dr. Liz Theoharis. Ihre Leitungsverantwortung zeigt uns, dass religiöse Führungskräfte nicht ausgenommen sind von der persönlichen Betroffenheit durch die Armutsproblematik, und sie zeigt uns auch, wie Führungsverantwortung gestaltet werden sollte: indem wir bei den Armen und Randgruppen stehen, und nicht an ihrer Stelle stehen.

„Ich habe mich entschieden, mich mit den Unterprivilegierten zu identifizieren. Ich habe mich entschieden, mich mit den Armen zu identifizieren. Ich habe mich entschieden, mein Leben für die Hungrigen hinzugeben. Ich habe mich entschieden, mein Leben für diejenigen zu geben, die man ausgeschlossen hat... Das ist der Weg, den ich gehe. Es bedeutet, etwas zu leiden. Ich gehe diesen Weg. Wenn es bedeutet, für sie zu sterben, gehe ich diesen Weg.“ (Rev. Dr. Martin Luther King Jr., Predigt in der Ebenezer Baptist Church, August 1966)

Nach 40 Tagen einer landesweit abgestimmten Aktion des zivilen Ungehorsams geht die Kampagne in ihre zweite Phase. Der Schwerpunkt dieser Phase liegt darauf, durch eine Reihe von öffentlichen Hearings überall im Land die Erkenntnisse und Kampferfahrungen der Armen zugänglich zu machen. Es geht auch darum, durch Informationsarbeit mehr Menschen in die Bewegung einzubinden. Verschiedene Organisationen und ihre Leitungen sind weiterhin sehr engagiert in der Unterstützung dieser Bestrebungen der Kampagne. Dabei gilt es immer im Auge zu behalten, mit den Armen zu handeln und zusammenzuarbeiten, um das bestehende Zerrbild eines moralischen Narrativs zu bekämpfen und eine neue moralische und religiöse Vision zu artikulieren, die einer Freiheitskirche der Armen.

Liz Theoharis

(Reverend Dr. Liz Theoharis ist Direktorin des Kairos Center und Gründerin und Koordinatorin der Poverty Initiative.)

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Wolfgang Neumann

Martin Niemöller – eine große Gestalt des deutschen Protestantismus¹

Vor 60 Jahren kam Martin Niemöller gleich zweimal nach Paris. Am 16. Februar 1958 predigte er in der protestantisch-reformierten Kirche L'Oratoire du Louvre – sie war an diesem Sonntag, wie er bemerkte, „sehr voll“.² Am 17. April kam er auf Einladung des Conseil National du Mouvement de la Paix, um im Velodrome d'Hiver auf einer Kundgebung gegen atomare Aufrüstung zu sprechen. Er erklärte, er spreche nicht Französisch, aber er werde, wenn man es wünsche, trotzdem kommen und Deutsch sprechen.³

Was ist das für ein Mann, der als deutsch-nationaler Protestant zur Symbolfigur kirchlichen Widerstands und zum Ökumeniker wurde und sich vom kaisertreuen Offizier zum radikalen Pazifisten wandelte? Erlauben Sie mir, dazu zwei französische Stimmen zu zitieren.

In einem offenen Brief von 1952 lobt Pierre Maury Niemöller als „Symbol der Treue zum Evangelium“. Niemöller habe im KZ Menschen als Kameraden anerkannt, die den unmenschlichen Totalitarismus ablehnten. Er sei „mit den Nichtglaubenden solidarisch“ gewesen und habe „doch der Kirche Jesu Christi ... ungeteilte Treue bewahrt“.⁴

¹ Bearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags am Heinrich-Heine-Haus in Paris am 21. Februar 2018 im Rahmen einer Veranstaltung zum Thema „Martin Niemöller – Grande figure du protestantisme allemand“. Dem Vortrag folgte eine Podiumsdiskussion mit Gilbert Merliot, emeritierter Professor der Germanistik an der Pariser Sorbonne.

² Vgl. die Predigt Niemöllers zu 1 Joh 5,11–13 am 16.02.1958 in Paris (Zentralarchiv der Ev. Kirche in Hessen und Nassau [ZA EKHN] 62/1825). Laut Niemöllers Amtskalender von 1958 fand der Gottesdienst im oratoire statt, d. h. in der reformierten Kirche L'Oratoire du Louvre, und es sei „sehr voll“ gewesen.

³ Vgl. Niemöllers Brief vom 03.04.1958 in ZA EKHN 62/427. Seine Rede am 17.04. wurde von einem Dolmetscher übersetzt. Das Wintervelodrom wurde im Mai 1959 abgerissen, nachdem es durch einen Brand in der Halle unbrauchbar geworden war.

⁴ Vgl. Karl Barth, Erica Küppers, Joachim Beckmann, Herbert Mochalski, Martin Niemöller u. a.: *Bekennende Kirche*. FS Martin Niemöller zum 60. Geburtstag, München 1952, 288–292, hier 288–290.

Pierre Maury (1890–1956) war reformierter Pfarrer und seit 1943 Professor für Dogmatik an der Fakultät für protestantische Theologie in Paris. Er war auch Mitglied der ökumenischen Delegation, die 1945 nach Stuttgart kam.⁵ Dort hatte er Niemöller predigen gehört und war bewegt von dessen „geistlicher Tapferkeit“, mit der er seine Hörer zur Buße aufrief.

André François-Poncet (1887–1978) war von 1931–1938 als französischer Botschafter in Berlin, später (1949–1955) als Hoher Kommissar Frankreichs in der Bundesrepublik. Er wusste natürlich, welche Rolle Niemöller im Kirchenkampf gespielt hatte, und war selbst „Ehrenhäftling“ der Nazis gewesen.⁶ Niemöller warnte nach 1945 vor der Teilung Deutschlands: sie bedrohe den Weltfrieden. François-Poncet berichtete darüber sorgfältig an seine Regierung. Er war irritiert von Niemöllers „verwirrender Persönlichkeit“ als Charismatiker, Christ, Politiker und Prediger. Aus seiner Sicht vertrat Niemöller eine „Politik der Illusionen“.⁷

Man kann beide Positionen auch in Deutschland finden; sie stehen für zwei entgegengesetzte Sichtweisen. Protestanten, die sich mit dem Bekenntnis von Barmen und der Bekennenden Kirche identifizieren, aber auch viele Menschen aus der Ökumene, die für Frieden und Gerechtigkeit kämpfen, sehen in Niemöller einen *Zeugen Jesu Christi*, der sie gerade in seiner Solidarität mit den Nichtgläubenden überzeugt. Politiker dagegen, die nationale Machtinteressen vertreten und als Mitglieder einer Partei agieren, sind von seinem Auftreten irritiert. Sie lehnen seine politischen Stellungnahmen ab. Sein Anspruch als Prediger, der sich in die Politik einmischt, stößt bei ihnen auf Unverständnis.

Meine These lautet: Man kann Niemöllers Rolle im Kirchenkampf ab 1933, seine Einmischung in die Politik und seine Friedensarbeit nach 1945 nur richtig verstehen, wenn man in ihm zugleich den Bekenner und Prediger des Evangeliums sieht.⁸ Für mich zeigt er beispielhaft, wie ein

⁵ Vgl. Virtuelles Museum des Protestantismus (www.museeprotestant.org/de). Artikel zu Pierre Maury und den Thesen von Pomeyrol (aufgerufen am 21.12.2017).

⁶ Vgl. *André François-Poncet: Souvenirs d'une ambassade à Berlin 1931–1938*, Paris 2016; *ders.: Tagebuch eines Gefangenen*, München 2015.

⁷ Vgl. *Martin Greschat: „Er ist ein Feind dieses Staates!“ Martin Niemöllers Aktivitäten in den Anfangsjahren der Bundesrepublik Deutschland*; in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 114 (2003), 333–356, hier 343 f. Andererseits konnte François-Poncet Niemöller bei einem Empfang mit den Worten begrüßen: „Ich kritisiere Sie oft, aber ich bewundere Sie immer ...“ (zit. nach *Renée Sturm-d’Espine: Souvenirs*; in: *Barth u. a., Bekennende Kirche*, 308–310, hier 309).

⁸ Vgl. *Michael Heymel: Martin Niemöller. Vom Marineoffizier zum Friedenskämpfer*, Darmstadt 2017.

Mensch nüchtern, mit klarem Verstand und Weltoffenheit in der Nachfolge Jesu leben kann. Gerade so ist er für viele ein Vertreter des „guten“ Deutschland geworden.

Symbol des Widerstands

Niemöller gilt heute weltweit als Symbol des kirchlichen Widerstands gegen Hitler. Der Nachruf der *New York Times* nannte ihn den „resoluten Gegner Hitlers“.⁹

Dieses Bild von Niemöller beruht auf vier Faktoren: erstens seiner Initiative zur Gründung des Pfarrernotbundes im September 1933, der den Ausschluss von Menschen jüdischer Herkunft aus dem kirchlichen Dienst für unvereinbar mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus hielt; zweitens den Berichten über Niemöllers einzige persönliche Begegnung mit Hitler beim Empfang der Kirchenführer am 25. Januar 1934; drittens der öffentlichen Wirkung seiner mutigen Dahlemer Predigten und viertens der Tatsache seiner KZ-Haft als „Hitlers persönlicher Gefangener“ von 1938–1945. Diese erregte umso mehr internationale Aufmerksamkeit, als Niemöller, schon am 1. Juli 1937 von der Gestapo verhaftet, wegen „staatsfeindlicher Hetze“ vor einem Berliner Sondergericht angeklagt und überraschend freigesprochen worden war.

Niemöller gehört also in die Reihe der Christen, die Widerstand gegen das NS-Regime geübt haben. Obwohl er dadurch in die politische Illegalität geriet, war der Kirchenkampf, in dem er eine führende Rolle spielte, für ihn nicht primär politisch. Er sah darin einen Kampf um die Freiheit und das Recht der Kirche gegenüber dem Staat. Für seine vorgesetzte Kirchenbehörde, den Evangelischen Oberkirchenrat (EOK) in Berlin, für das Reichskirchenministerium und die Gestapo dagegen waren seine Aktivitäten politisch brisant.

Niemöller stimmte mit Dietrich Bonhoeffer überein, dass Christen der Obrigkeit Gehorsam schulden.¹⁰ Das entsprach der Lehre Luthers, die sich auf die Weisung des Apostels Paulus stützt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott“ (Röm 13,1). Als der Staat sich anmaßte, alle Bereiche des Lebens bestimmen

⁹ Eric Pace: Martin Niemöller, Resolute Foe of Hitler; in: The New York Times vom 08.03.1984.

¹⁰ Vgl. Dietrich Bonhoeffer: Staat und Kirche (1942); in: DBW 16 (1996), 532.

zu wollen, zogen Niemöller und Bonhoeffer unterschiedliche Konsequenzen. Niemöller trat allein mit dem Wort für die Freiheit der Kirche ein, während Bonhoeffer schon früh über ein unmittelbar politisches Handeln der Kirche nachdachte¹¹ und sich zuletzt als Einzelner für den aktiven Widerstand entschied.

Niemöller hat die Denkschrift der Zweiten Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) an Hitler vom Sommer 1936 unterzeichnet, die Antisemitismus und Judenhass als Verstoß gegen das Gebot der Nächstenliebe verurteilte. Aber er sah die Aufgabe der Kirche nur darin, Christen mit jüdischen Wurzeln beizustehen. Obwohl er festhielt, dass Jesus Jude war und das Alte Testament zur christlichen Bibel gehört, bestimmte er christliche Identität im Gegensatz zum Judentum und konnte sich in seiner Dahlemer Zeit nicht von antijüdischen Stereotypen lösen.

Es waren Erfahrungen mit der nazitreuen Kirchenpartei der „Deutschen Christen“, die Niemöller dazu brachten, in die kirchliche Opposition zu gehen und sich von der traditionellen Auffassung des Luthertums von der Beziehung der Kirche zum Staat zu lösen.¹² Vom 16. Jahrhundert bis 1918 war die evangelische Kirche in Deutschland eng an staatliche Autoritäten gebunden. Kaiser Wilhelm II. war oberster Bischof der evangelischen Kirche. Für Protestanten galt die Rangordnung Gott–Kaiser–Vaterland. Christsein war Privatsache, die Politik folgte eigenen Gesetzen und hatte mit Kirche und Religion nichts zu tun. Ein guter Christ war ein guter Deutscher und ein guter Soldat. Er hatte seinem Volk zu dienen. So deutsch-national dachte die große Mehrheit der evangelischen Pfarrer, auch Niemöller.

Nach der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg ist Niemöllers Weltbild tief erschüttert. Wie viele Deutschnationale sieht er die Niederlage der deutschen Armee nicht als durch den äußeren Feind herbeigeführt, sondern durch den inneren, die „rote Revolution“. Mit der neuen demokratischen Staatsform kann er sich nicht abfinden. Der Weimarer Republik steht er ablehnend gegenüber. Er sympathisiert mit den ultrarechten Freikorps und ist 1920, als Theologiestudent in Münster, für vier Wochen Kommandeur eines Bataillons der Westfälischen Reichswehrbrigade, die einen Arbeiteraufstand niederschlägt.¹³

¹¹ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*: Die Kirche vor der Judenfrage (1934); in: DBW 12 (1997), 349–358.

¹² Vgl. *Martin Niemöller*: Von der politischen Verantwortung des Christen in der heutigen Welt (1952); in: *ders.*: Reden 1945–1954, Darmstadt 1958, 219–228; *ders.*: Was schuldet der Christ dem Staat heute? (1957); in: *ders.*: Reden 1955–1957, Darmstadt 1957, 189–201.

Nach 1945 erklärte Niemöller, er sei niemals Mitglied einer politischen Partei gewesen.¹⁴ Das trifft jedoch erst für den Dahlemer Gemeindepfarrer und späteren Kirchenpräsidenten der Ev. Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) zu. Als Theologiestudent in Münster (1919–1923) hatte er sich noch wie seine Frau Else und sein Bruder Wilhelm in der Studentengruppe der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) engagiert.¹⁵ Mit dem Bruder verband ihn die nationalistische und antidemokratische Einstellung. Doch nur Wilhelm trat 1923 der NSDAP bei, Martin nicht. Dieser organisierte als Pfarrer die Arbeit der Diakonie in Münster/Westfalen und war von November 1929 bis zum Mai 1931 als Stadtverordneter für die „Evangelische Vereinigung“ (die mit der DNVP kooperierte) im Stadtparlament von Münster.¹⁶ Im Juni 1931 übernahm er eine Pfarrstelle in Berlin-Dahlem. Bei den letzten freien Wahlen 1933 wählte er die NSDAP, weil er hoffte, durch den Nationalsozialismus würde auch das kirchliche Leben erneuert werden. Doch bald gingen ihm die Augen auf, wie die neuen Machthaber die Kirche für ihre Zwecke instrumentalisierten. In kurzer Zeit wurde er zu einem führenden Kopf der kirchlichen Opposition gegen die Kirchenpolitik des NS-Regimes. Wie kommt es, dass er nicht bei den nazitreuen „Deutschen Christen“ Karriere machte?

Bezeichnend für seine oppositionelle Haltung ist sicher die Entschiedenheit, mit der er die Bindung der Kirche allein an Jesus Christus betont. Niemöller meint, die Kirche habe Nächstenliebe zu üben und ihre Mission im deutschen Volk erfüllen. Eine Angleichung der christlichen Botschaft an eine völkische Ideologie ist für ihn von vornherein ausgeschlossen. Evangelium bedeutet für Niemöller Angriff auf alle menschliche Selbstherrlichkeit, die selbstherrliche Kirche und Gemeinde zuerst. Es verkündet die

¹³ Vgl. *Martin Niemöller: Vom U-Boot zur Kanzel*, Berlin 1938, 171–189. Dazu *Matthias Schreiber*: Martin Niemöller, Reinbek 1997, ²2008, 38 ff; vgl. *Heymel*, Martin Niemöller, 32.

¹⁴ Vgl. z. B. den Brief *Niemöllers* an Peter Rath vom 13.08.1968 (ZA EKHN 62/1588).

¹⁵ Vgl. *Benjamin Ziemann*: Schiffe versenken. Martin Niemöllers Bericht über die deutsche U-Boot-Flotte im Ersten Weltkrieg; in: *Claudia Junk/Thomas Schneider* (Hg.): Die Revolte der heiligen Verdammten. Literarische Kriegsverarbeitung vom 19. bis zum 21. Jahrhundert, Göttingen 2017, 21–46, hier 26. Ziemann übertreibt, wenn er Niemöllers Aussage, er sei niemals Mitglied einer Partei gewesen, als Legende zu entlarven meint (vgl. *ders.*; in: ZKG 128 [2017], 276 f).

¹⁶ Vgl. *Jürgen Schmidt*: Martin Niemöller im Kirchenkampf, Hamburg 1971, 23; *Ernst Brinkmann*: Martin Niemöllers Lebensjahre in Westfalen; in: *Jahrbuch für westfälische Kirchengeschichte* 77 (1984), 13–24, hier 22–24; *Heymel*, Martin Niemöller, 39.

universale Herrschaft Jesu Christi und erlaubt den Christen nicht, sich in eine private Religion zurückzuziehen, womit das übrige Gebiet des Lebens in dieser Welt eigenen Gesetzen überlassen wird.¹⁷

Niemöller liegt alles am Gegenwartsbezug der Verkündigung: er will das Evangelium so verkünden, dass Jesus Christus *heute* als Herr unseres Lebens erkannt wird. Glaube hatte für ihn etwas von militärischem Gehorsam. Jesus nachfolgen heißt, seinem Wort zu gehorchen. Deshalb kämpfte Niemöller für die Freiheit der Kirche, als der NS-Staat die Kirche „gleichschalten“ wollte. Deshalb ging er in die kirchliche Opposition und gründete zusammen mit anderen den Pfarrernotbund.

Sein Widerstand entzündete sich an der Einführung des sogenannten „Arierparagraphen“ in die kirchlichen Ordnungen, der es Christen jüdischer Herkunft verwehrte, Beamte evangelischer Landeskirchen zu werden. Nicht nur Pfarrer, auch Kirchenmusiker, die im Sinne des Paragraphen „nichtarischer Abstammung“ waren, wurden vom kirchlichen Dienst suspendiert bzw. ausgeschlossen. Für Niemöller, der die Kirche als eigene Größe unabhängig von Nation und Volkstum verstand, war dieses Gesetz inakzeptabel, weil „Judenchristen als volle Glieder der Kirche aufzunehmen [sind]“.¹⁸ Ein gemeinsam mit Dietrich Bonhoeffer verfasstes Protestschreiben an die Kirchenregierung macht deutlich, dass das kirchliche Lehramt allein an eine ordnungsgemäße Berufung gebunden ist. Durch den „Arierparagraphen“ werde „ein Recht geschaffen, das zu diesem grundlegenden Bekenntnissatz im Widerspruch steht. Damit ist ein Zustand, der nach dem Bekenntnis als Unrecht gelten muss, als kirchliches Recht proklamiert und das Bekenntnis verletzt“.¹⁹ Wer dem Notbund beitrug, musste sich schriftlich auf die Bibel und die Bekenntnisse der Reformation verpflichten.

Bis Ende 1933 wuchs der Pfarrernotbund auf 6000 Mitglieder an, im Januar 1934 waren es sogar 7000, während etwa 2000 Pfarrer zur Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ gehörten. Über die Hälfte der Pfarrerschaft blieb neutral. Mitglieder der NSDAP gab es in beiden Gruppierungen.

¹⁷ Vgl. *Martin Niemöller: Dahlemer Predigten*. Kritische Ausgabe, hg. von *Michael Heymel*, Gütersloh 2011, Vorwort, 35–37.

¹⁸ *Martin Niemöller: Sätze zur Arierfrage in der Kirche*; in: *Junge Kirche* 1 (1933), Heft 17, 269–271, hier 269.

¹⁹ Brief vom 07.09.1933, zit. nach: *Dietrich Bonhoeffer*, GS, Bd. 2, München 1961, 70 f. Vgl. *Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München ³1970, 357–365.

gen. „Von den 220 DC-Pfarrern Berlins waren zwischen 1933 und 1945 ‚nur‘ 40 Prozent gleichzeitig Parteigenossen, von den knapp 190 BK-Pfarrern keine fünf Prozent.“²⁰

Barmen: Niemöllers Credo

In der Barmer Theologischen Erklärung vom Mai 1934 einigten sich erstmals Christen aus lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Deutschland auf gemeinsame Glaubensaussagen. Die Barmer Thesen wehrten die Machtansprüche der „Deutschen Christen“ und ihr Bemühen, die Rassenideologie der Nazis mit dem christlichen Glauben zu verbinden, ab.

Für Niemöllers Wirksamkeit blieb fortan das Erlebnis von Barmen maßgebend, dass hier „Christenmenschen verschiedenster und sogar gegensätzlicher Richtungen [...] überraschend eines Sinnes gewesen waren“. Allen war bewusst: „Wir haben ... eben doch nur einen ... Herrn ...! Ihn haben wir bei all unserem Tun und Lassen nach seinem Willen zu fragen, um seine Weisung zu bitten ...“²¹ Niemöller begriff die Barmer Erklärung als „eine Anleitung zum Handeln, er wollte ... ihr entsprechend das Leben der Kirche gestalten“.²² Besonders die beiden ersten Barmer Thesen wurden zu seinem Credo: sie formulieren das Selbstverständnis der Kirche als Gemeinde Jesu Christi und die Verantwortung aller Christen.

Die Bekennende Kirche in Deutschland „war keine politische Widerstandsbewegung“.²³ Deshalb hat die Barmer Synode nicht von der Aufgabe politischer Veränderung gesprochen. Sie *wollte* sich nicht gegen die staatliche Obrigkeit stellen.²⁴ Deshalb fand sie auch kein Wort zur Judenfrage²⁵,

²⁰ Olaf Blaschke: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, Stuttgart 2014, 137 f.

²¹ Martin Niemöller: Zum Gedächtnis an Barmen 1934 (1974); in: Martin Niemöller: Reden, Predigten, Denkanstöße 1964–1976, hg. von Hans Joachim Oeffler, Köln 1977, 217–221, hier 219.

²² Helmut Gollwitzer: Martin Niemöller. Mutiger Bekenner und leidenschaftlicher Zeuge; in: Günter Gloede (Hg.): Ökumenische Gestalten. Brückenbauer der einen Kirche, Berlin 1974, 236–250, hier 242.

²³ Walter Feurich: Art. Bekennende Kirche; in: Theologisches Lexikon, (Ost-)Berlin 1978. Abschrift, S.4; in: ZA EKH 62/574.

²⁴ Vgl. Hans Asmussens einführendes Referat; in: Alfred Burgsmüller/Rolf Weth (Hg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen 1983, 41–58, hier 48.

²⁵ Vgl. Eberhard Bethge: Geschichtliche Schuld der Kirche; in: Karl Herbert (Hg.): Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. FS zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller,

im Gegensatz zu dem Wort von Pomeyrol, das eine mutige Gruppe französischer Protestanten 1941 formuliert hat. Sie sprachen sich deutlich gegen die Ausgrenzung und Verfolgung von Juden in Kirche und Gesellschaft aus, als sie erklärten: Die Kirche „erhebt feierlichen Protest gegen jede Gesetzgebung, die Juden aus den menschlichen Gemeinschaften ausschließt“ (These VII).²⁶

Niemöllers Eintreten für Frieden und Versöhnung nach 1945

In religiöser und politischer Hinsicht hat Niemöller in den sieben- einhalb Jahren seiner KZ-Haft, wie er selbst sagte, eine „zweite Bekehrung“ erlebt.²⁷ Ein Gottesdienst, den er zu Weihnachten 1944 im KZ Dachau mit sechs Kameraden verschiedener Konfession aus fünf Nationen feiern durfte, wurde für ihn zum Schlüsselerlebnis: von diesem Augenblick an war er Ökumeniker.²⁸ Ein gutes Beispiel dafür ist seine spätere Mitarbeit im Französisch-Deutschen Bruderrat (Conseil fraternel franco-allemand), den der reformierte Feldbischof Marcel Sturm gemeinsam mit dem Kirchenpräsidenten der Protestantischen Landeskirche der Pfalz, Hans Stempel, 1950 ins Leben gerufen hatte. Sturm war seit Kriegsende als oberster protestantischer Militärpfarrer für die Seelsorge in der französischen Besatzungsarmee und in den Kriegsgefangenenlagern zuständig. Von 1951 bis Anfang der 1960er Jahre kam Niemöller wiederholt zu Tagungen des Bruderrats nach Bièvres oder Paris,²⁹ um sich für Versöhnung und Verständigung zwischen den Kirchen und Völkern einzusetzen. Als die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) mehr und mehr Teilnehmer aus europäischen Ländern versammelte, verlor der Französisch-Deutsche Bruderrat an Bedeutung. 1964 fand die letzte Tagung in Lyon statt.

Frankfurt am Main 1972, 123–139, hier 128. Ein Wort zur Judenfrage wäre unter den Synodalen von Barmen nicht „akzeptabel“ gewesen, erklärte Karl Barth später (in: *ders.: Briefe 1961–1968*, Zürich 1975, 403).

²⁶ Zit. nach: Virtuelles Museum des Protestantismus (vgl. Anm. 5).

²⁷ The way of peace (1954). Ansprache bei der Vollversammlung des ÖRK in Evanston, zit. nach *Matthew Hockenos: Martin Niemöller, the Cold War, and His Embrace of Pacifism, 1945–1955*; in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 27 (2014), Heft 1, 87–101, hier 88.

²⁸ Vgl. *Heymel*, Martin Niemöller, 111–114.

²⁹ Vgl. die Materialsammlung zur Arbeit des Bruderrats 1953–1964; in *ZA EKHN* 62/1752.

Niemöller lag daran, auch in Deutschland sowohl die ökumenische Zusammenarbeit als auch die theologische Arbeit an ökumenischen Themen zu fördern. Am 10. März 1948, wenige Monate vor der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), hatte sich in Kassel die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) konstituiert. Sie sollte ermöglichen, die deutschen Kirchen in Amsterdam gemeinsam zu vertreten.³⁰ Erster Vorsitzender der ACK von 1948–1962 war Martin Niemöller, der durchsetzte, dass fünf EKD-Mitglieder, nicht nur die vom Rat der EKD gewünschten zwei, sowie Vertreter der Freikirchen und der Alt-Katholischen Kirche der ACK angehörten. Kein Lutheraner unterzeichnete die Gründungsurkunde. 1952 gehörte Niemöller zu den Initiatoren der von einem ökumenischen Herausgeberkreis gegründeten ökumenischen Zeitschrift „Ökumenische Rundschau“, deren Mitherausgeber er bis zu seinem Tod blieb.³¹ In der „Ökumenischen Rundschau“, die in der Ökumenischen Centrale, der Geschäftsstelle der ACK, verankert ist und von der Evangelischen Kirche in Deutschland unterstützt wird, wirkte er mit an einem „kirchlich-ökumenische[n] Neuanfang, denn eine Zeitschrift mit einem Herausgeberkreis, dem wenigstens je ein Lutheraner, ein Reformierter, ein Unierte, ein Alt-Katholik und ein Methodist angehörten, hatte es bisher nicht gegeben,“³² in späteren Jahren kamen auch mindestens ein römischer Katholik und ein Orthodoxer hinzu.

Nach seiner Befreiung 1945 begab Niemöller sich sehr bald in politische Auseinandersetzungen. Das zeigt sich vor allem an drei Punkten der Nachkriegsgeschichte:

1. Stuttgart 1945 und Darmstadt 1947

Am 18. Oktober 1945 gab der Rat der EKD in Stuttgart vor Vertretern der Ökumene eine Schulderklärung ab. Sie wäre so kaum zustande gekommen ohne die Predigt, die Niemöller am Vorabend vor einer großen Hörerschaft in der Stuttgarter Markuskirche gehalten hatte. Er predigte über Jeremia 14,7–11: „Ach Herr, unsere Missetaten haben es ja verdient; aber hilf doch um deines Namens willen!“ Ein Teilnehmer erinnert sich: „Es

³⁰ Zur Rolle Niemöllers in der Geschichte der ACK vgl. *Karlheinz Voigt*: Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001) (Kirche-Konfession-Religion, Bd. 65), Göttingen 2015, 100–104; vgl. www.oekumene-ack.de/ueber-uns/geschichte/ (aufgerufen am 05.11.2018).

³¹ Vgl. den Nachruf in ÖR 33 (1984), 317.

³² *Voigt*, Ökumene in Deutschland, 144.

war eine machtvolle Predigt. Niemöller sagte, es genüge nicht, den Nazis die Schuld zu geben, auch die Kirche müsse ihre Schuld bekennen.“³³

Der Prediger deutete das Geschehene als göttliches Urteil: Gott habe die Deutschen in den zwölf Jahren des Dritten Reiches heimgesucht. Daraufhin fragte er: „Wer ist schuld an unserem Elend? Die Nazis, die Militanten, die Engländer, die Amerikaner? Sie mögen es selbst sagen. Aber eins ist ganz gewiß, wenn wir mit uns ins Gericht gehen und als Christengemeinde, als Kirche uns unter Gottes Wort beugen, dann sollen wir unsere Schuld sehen und dann sollen wir etwas davon merken, daß unser Volk ja doch wohl niemals diesen Weg bis zum Ende hätte gehen können, wenn in seiner Mitte eine Christenheit gelebt hätte, die ihre Pflicht erfüllt hätte. [...] Wäre vielleicht nicht etwas ganz anderes geschehen, wenn in den Jahren 33 und nachher noch eine Gemeinde dagewesen wäre, die den Willen Gottes ohne Furcht bezeugt hätte, die gesagt hätte, daß Unrecht Unrecht ist, auch wenn es von oben befohlen wird, Sünde Sünde bleibt, auch wenn die Obrigkeit diese Sünde tut.“³⁴

Diese aus dem Stegreif gehaltene Predigt brachte Herz und Gewissen der Hörerschaft in Bewegung. Doch sie stieß keineswegs auf ungeteilte Zustimmung. So legte der Berliner Bischof Otto Dibelius Wert darauf, dass in einer Erklärung „auch die Ungerechtigkeiten der Alliierten angesprochen werden“.³⁵

Das am folgenden Tag von den Vertretern der EKD erklärte Stuttgarter Schuldbekenntnis wirkte als Türöffner zur Ökumene, nicht zuletzt, weil Niemöller den entscheidenden Satz einfügte: „Durch uns ist unendliches Leid über viele Länder und Völker gebracht worden.“ Er verstand dieses Bekenntnis so, dass die Kirche mitschuldig war an dem Irrweg Deutschlands zum Nationalsozialismus und zum Krieg. In diesem Sinn hatte er es 1945 bis 1947 unermüdlich gepredigt.³⁶ Niemöller trat als Bußprediger auf, der seine Zuhörer auf ihre persönliche Verantwortung ansprach, die Schuld des deutschen Volkes zu übernehmen.

Dabei war er überzeugt, dass wahre Umkehr in der Kirche zu beginnen habe. Die Schuld der evangelischen Kirche war ihm im Wort von Stuttgart

³³ Willem A. Visser 't Hooft: Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie, München 1972, 230 f.

³⁴ Nachschrift der Predigt; in: ZA EKH 62/680.

³⁵ Zit. nach Mathias Bury: Abendpredigt ins Gewissen der Nation; in: Stuttgarter Zeitung vom 19.10.2015.

³⁶ Vgl. Heymel, Martin Niemöller, 134.

nicht deutlich genug benannt; das geschah erst im August 1947 mit dem Darmstädter Wort des Bruderrats der Bekennenden Kirche „zum politischen Weg unseres Volkes“. Zu diesem Zeitpunkt hatten führende Vertreter der EKD wie der württembergische Bischof Theophil Wurm bereits die historischen Tatsachen umgedeutet, indem sie den Eindruck erweckten, der Kirchenkampf sei ein Kampf der evangelischen Kirchen gegen die Nationalsozialisten gewesen.³⁷

Wie das Stuttgarter Schuldbekenntnis stießen auch Niemöllers Bußpredigten überwiegend auf Abwehr. Die Schuld, so empörten sich viele, liege bei den Mächtigen, die das Volk missbraucht hätten. Theologen der Bekennenden Kirche wie Hans Joachim Iwand und Hermann Diem sprachen von organisierter politischer Unbußfertigkeit.

2. Für ein geeintes Deutschland

Niemöller trat für ein neutralisiertes und geeintes Deutschland unter UNO-Mandat ein. Er tat das aus dem Gefühl der Verantwortung für Menschen in der Ostzone, die keinen Nächsten hätten. Im Gespräch mit Günter Gaus argumentierte er: „Wir müssen als ganzes deutsches Volk für das geradestehen, was angerichtet worden ist.“³⁸ Ich halte es für falsch, wenn man Niemöllers Kampf gegen die Westintegration der Bundesrepublik und die damit verbundene Wiederbewaffnung allein auf sein Nationalbewusstsein zurückführt.³⁹ Er erkannte vielmehr, dass die evangelische Bevölkerung Deutschlands unter der Teilung stärker litt als die katholische, und unternahm zahlreiche Vortragsreisen nach Ostdeutschland, um seinen Landsleuten dort zu helfen, ihre „Freiheit der persönlichen, verantwortlichen Entscheidung“⁴⁰ zu bewahren.

Man hat Niemöller vorgeworfen, er habe die Weigerung der Alliierten, über seine Vorschläge zu reden, nicht zur Kenntnis genommen, sämtliche Machtfragen und politisch-ideologischen Interessen der Alliierten einfach

³⁷ Vgl. *Hans Prolingheuer*: Wir sind in die Irre gegangen. Die Schuld der Kirche unterm Hakenkreuz, Köln 1987, 104, der darin eine Kirchengeschichtsfälschung etlicher Kirchenführer und Kirchenleitungen sieht.

³⁸ Gespräch zur Person [mit Günter Gaus] (1963); in: *Martin Niemöller*: Eine Welt oder keine Welt. Reden 1961–1963, Frankfurt am Main 1964, 227.

³⁹ Argumentation auf die Rezension der Publikation *Heymel*, Martin Niemöller von *Wolfgang Huber*: Was würde Jesus dazu sagen?; in: FAZ vom 28.04.2017.

⁴⁰ Stimme der Gemeinde, Okt. 1949, Nr.10, 1 ff, zit. nach *Diether Koch*: Heinemann und die Deutschlandfrage, München 1972, 110.

ignoriert. Er habe seine Position als *die* christliche und allein angemessene ausgegeben. Dadurch habe er polarisiert.⁴¹ War Niemöller zu naiv, überschätzte er sich selbst, als er für die deutsche Einheit eintrat? Nein, ich behaupte vielmehr: Er hatte erkannt, dass es ein Irrtum war, sich als Pfarrer nicht um Politik zu kümmern. Nach den Irrwegen der deutschen Vergangenheit war es nicht mehr erlaubt, sich ins vermeintlich Unpolitische zurückzuziehen.

Das Verhältnis von christlicher Verkündigung und Politik ergab sich für ihn aus den Barmer Thesen II und V: kein Lebensbereich ist von Jesus Christus unabhängig; der Staat hat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe, für Recht und Frieden zu sorgen – allerdings „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens“ (These V). Diese Bekenntnisaussagen werden 1947 durch das von Niemöller mitgestaltete Darmstädter Wort konkretisiert. Aus ihm geht hervor, wie er seine Aufgabe versteht: gegenüber Ost und West für ein Deutschland einzutreten, das versucht, Verantwortung „für den Aufbau eines besseren deutschen Staatswesens“ zu tragen, „das dem Recht, der Wohlfahrt und dem inneren und äußeren Frieden und der Versöhnung der Völker dient“.⁴²

Freunde und Weggefährten bezeichneten Niemöller als „prophetischen Christen“.⁴³ Das trifft zugleich Stärke *und* Problematik seiner Position. Prophetie sagt nicht die Zukunft voraus, sie „will die Gegenwart ändern“. Sie fordert zum Handeln auf und provoziert Widerstand. Ein Prophet sagt den Mächtigen öffentlich, was *jetzt* an der Zeit ist, unabhängig von den Machtverhältnissen. In der säkularen Welt ist sein Zeugnis aber mit Argumenten zu vermitteln. Sie müssen zeigen, weshalb es den richtigen Weg des Friedens weist.

3. *Kampf gegen Wiederbewaffnung und Atomrüstung in der BRD*

Niemöllers Friedensinitiativen bis 1955 blieb der Erfolg versagt. Die Machtpolitiker des Kalten Krieges setzten ihren Konfrontationskurs durch. Niemöller lag aber mit seinen Vorstellungen nicht grundsätzlich falsch. Er

⁴¹ Vgl. *Greschat*, „Er ist ein Feind dieses Staates!“, 334.

⁴² Darmstädter Wort, These VII, abgedruckt in: *Niemöller*, Reden 1945–1954, 324. Vgl. *Martin Stöhr*: Leserbrief; in: Hessisches Pfarrblatt Nr. 6, Dezember 2017, 179.

⁴³ *Michael Höck*: Ein Rufender in der Wüste; in: *Wolfgang Erk* (Hg.): Prophet dieser Zeit. Erinnerung an Martin Niemöller, Stuttgart 1984, 91.

⁴⁴ *Sebastian Kuhlmann*: Martin Niemöller. Zur prophetischen Dimension der Predigt (APrTh 39), Leipzig 2008, 337.

war nur seiner Zeit weit voraus. „Die führenden Politiker ... hatten in den 1950er Jahren noch nicht begriffen, dass die militärische Konfrontation keine dauerhafte Sicherheit garantieren konnte.“⁴⁵ Dies war erst der Entspannungspolitik seit den 1970er Jahren vorbehalten, die schließlich zum Ende des Kalten Krieges führte.

Begegnungen mit Pazifisten in der ökumenischen Bewegung trugen dazu bei, dass Niemöller zu einer radikal pazifistischen Haltung gelangte.⁴⁶ In Amsterdam 1948 erwies er sich als Kriegsgegner, lehnte aber Krieg nicht prinzipiell ab. Gegen die Aufrüstung der Bundesrepublik war er nach eigenem Bekunden „nicht aus christlichen Gründen ... gewesen, sondern aus sachlich-politischen Gründen“.⁴⁷

Erst ein Gespräch mit Atomphysikern 1954 in Wiesbaden brachte ihm die Erkenntnis: Krieg ist im Zeitalter der Atombomben globaler Selbstmord, daher prinzipiell zu verneinen. Im gleichen Jahr predigte Niemöller dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Evanston offen seine pazifistische Botschaft.⁴⁸ Er war überzeugt, Gott habe ihm die Lektion erteilt, dass die Friedensstifter, die Jesus selig preist, in dieser Welt gesegnete Menschen seien und alle Kräfte für den Frieden zusammenarbeiten müssten. Wenig später wurde er Mitglied bei der deutschen Sektion des Versöhnungsbundes und Präsident der Deutschen Friedensgesellschaft.

In den USA erklärte Niemöller: „Ich bin Pazifist geworden, als ich versuchte, meinen Weg als Christ zu finden“.⁴⁹ Die für ihn entscheidende Frage war, wie jemand im Zeitalter der Atombomben Christus nachfolgen könne. Das war nur möglich, wenn man sein Handeln an der Bergpredigt Jesu ausrichtete. Christen, davon war er überzeugt, können nie bloße Zuschauer sein, eine unbeteiligte Neutralität gibt es für sie nicht.⁵⁰

⁴⁵ Wolfram Wette: Seiner Zeit voraus. Martin Niemöllers Friedensinitiativen (1945–1955); in: Detlef Bald (Hg.): Friedensinitiativen in der Frühzeit des Kalten Krieges 1945–1955 (= Frieden und Krieg, 17), Essen 2010, 227–241, hier 240.

⁴⁶ Vgl. Hockenos, Martin Niemöller, 87 ff.

⁴⁷ Was bestimmt die politische Haltung eines Christen (1963); in: Niemöller, Reden 1961–1963, 188.

⁴⁸ Vgl. The way of peace. An address to the Church Peace Mission at Evanston (1954). Hier wiedergegeben nach einer Verteilschrift der Church Peace Mission, New York 1954.

⁴⁹ Zit. nach Hockenos, Martin Niemöller, 101.

⁵⁰ Vgl. Heymel, Martin Niemöller, 250 f.

Niemöllers Friedensarbeit: theologische und ethisch-politische Aspekte

Bei Niemöllers Friedensarbeit nach 1945 lassen sich zwei Motivkomplexe unterscheiden: (a) ein theologischer und (b) ein ethisch-politischer. Auf der theologischen Ebene grundlegend ist seine Überzeugung, dass Jesus für die Menschen gestorben ist, nicht für oder gegen eine Ideologie oder ein politisches System. Um Jesu willen gilt es daher, in jedem Menschen den Bruder zu sehen. Auf der ethisch-politischen Ebene kommt von da aus die humane Dimension des Politischen in den Blick, d.h. Friede für alle Menschen, eine solidarische Welt, die Verantwortung für den Menschen.

Den wesentlichen Teil seines Lebens habe er dem „Einsatz für eine friedliche Welt“ gewidmet.⁵¹ Die Trennung Deutschlands, so erklärte Niemöller später, sei der Anfang seiner Friedensarbeit gewesen.⁵² Diese Arbeit war für ihn untrennbar von seinem Verständnis von Nachfolge. Niemöller sah seine Lebensaufgabe darin, Menschen zur Nachfolge Jesu als zum Weg des Lebens einzuladen.⁵³ Sich an Jesus zu orientieren, das hieß für ihn: sich für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung einzusetzen. Spannungen und Konflikte mit der verfassten Kirche, in deren Dienst er stand, waren dabei unvermeidlich.

Ein Politiker wollte Niemöller niemals sein. Er wirkte aber politisch, als er seine Kirche und sein Volk zur Umkehr rief. Er wirkte politisch, als er sagte, was es heute bedeutet, sich an Jesus Christus zu orientieren und ihm nachzufolgen. „Was würde Jesus dazu sagen?“ lautete seine Frage. Oder ganz direkt: „Was willst du, Herr, dass ich tun soll?“ In seinen letzten Lebensjahren zog er dabei immer schärfere Konsequenzen. Er wandte sich gegen den Götzen Mammon, weil Jesus gesagt hat: „Niemand kann zwei Herren dienen; ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen“ (Mt 6,24). So wandte er sich 1977 in einem Artikel in ‚Le Monde‘ „Gegen das Europa der Reichen“, weil er erkannte, dass es sich bei einem vereinten Europa nur um ein Europa des Großkapitals handeln könne.⁵⁴ Die Nationalsynode der Reformierten Kirche Frankreichs dankte ihm dafür: er rufe sie auf, „im Sinne seines Appells zu leben und zu kämpfen.“⁵⁵

⁵¹ Erfahrungen im Einsatz für eine friedliche Welt (1967); in: *Niemöller*, Reden, Predigten, Denkanstöße 1964–1976, 135; vgl. *Ordnung*; in: *Feurich*, Art. Bekennende Kirche, 289.

⁵² Vgl. *Heymel*, Martin Niemöller, 206.

⁵³ Vgl. *Niemöller*, Nachwort, in: *ders.*, Reden, Predigten, Denkanstöße 1964–1976, 275; *Feurich/Ordnung*, Bemerkungen; in: *Niemöller*, Was würde Jesus dazu sagen?, 291.

Ist Niemöller ein Vorbild für heute?

Niemöller ist eine Persönlichkeit mit vielen Facetten, Stärken und Schattenseiten. Mit seinem Mut und seiner Zivilcourage, mit seinem Verantwortungsbewusstsein und seiner Lernbereitschaft kann Niemöller heute für viele Menschen ein Vorbild sein.

Er war ein Mensch mit Widersprüchen, aber er konnte diese Widersprüche integrieren. Bemerkenswert ist sein energischer Drang zum Handeln, aber auch seine Neigung zum Einzelgängertum, die Kehrseite seines ausgeprägten Nonkonformismus. Diplomatische Zurückhaltung und Kompromissbereitschaft sind seinem Temperament fremd. Er ist immer auf dem Sprung, immer bereit zum Angriff. Andererseits sieht er voraus, was andere erst viel später erkennen. Meist trifft er den entscheidenden Punkt.

Vielleicht die größte Stärke Niemöllers war seine Fähigkeit, *bis ins hohe Alter zu lernen*. „Ich freue mich, daß ich mich immer noch wandle. Wenn ich nicht mehr die Möglichkeit habe dazuzulernen, dann will ich den lieben Gott bitten, er möchte meinem irdischen Leben tatsächlich ein Ende setzen. Denn was lohnt noch ein Leben, in dem man nicht mehr lernt?“, gestand er mit 73 Jahren in einer Fernsehsendung.⁵⁴ Der alte Niemöller hatte sich etwas jugenhaft Unbekümmertes bewahrt; das machte ihn für junge Leute anziehend. Er vertraute darauf, dass Menschen und Systeme sich ändern können. Er war bereit, im Licht später gewonnener Einsicht sich selbst zu korrigieren und Irrtümer und Selbsttäuschungen einzugestehen.

Michael Heymel

(Michael Heymel war Pfarrer für wissenschaftlich-theologische Aufgaben am Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und lehrte von 2004 bis 2012 als Privatdozent Praktische Theologie an der Universität Heidelberg. Heute übt er als Pfarrer im Ruhestand eine Tätigkeit als freier Autor und Dozent aus.)

⁵⁴ Vgl. *Feurich/Ordnung*, Was würde Jesus dazu sagen, 232–238; Martin Niemöller. Ein Lesebuch, hg. von *Hans Joachim Oeffler u. a.*, Köln 1987, 276–281. Der Artikel vom 16. Mai 1977 entstand aus einem Gespräch, das von *Georges Casalis* transkribiert und übersetzt wurde; vgl. seinen Brief an Niemöller vom 30.03.1977 in: ZA EKH 62/427). Eine deutsche Übersetzung erschien in: *Junge Kirche* 39 (1978), Heft 3, 123–126.

⁵⁵ Zit. nach: *Niemöller*, Lesebuch, 276.

⁵⁶ Zit. nach *Dietmar Schmidt*: Der unruhige Lebensweg des Pastors Martin Niemöller; in: *Heinz Kloppenburg u. a.* (Hg.): Martin Niemöller. FS zum 90. Geburtstag, Köln 1982, 14; vgl. Gespräch „Zur Person“ mit Günter Gaus (1963); in: *Niemöller*, Reden 1961–1963, 229.

Sichtbar Kirche sein – zum 200. Geburtstag von Philip Schaff

In Nordamerika gilt er als „Pionier der ökumenischen Bewegung“. In Europa ist Philip Schaff fast vergessen, obwohl er im 19. Jahrhundert den Weg der neueren ökumenischen Bewegung beschleunigte und mit seinen Grenzüberschreitungen von Europa nach Amerika, von der Vermittlungstheologie zur Ökumene und von der Kirchengeschichte zur Initiierung gemeinsamer kirchlicher Projekte beträchtlich zur konkreten Umsetzung der Idee „evangelischer Katholizität“ beitrug.

Philip Schaff wurde am 1. Januar 1819 in Chur geboren. Nach dem frühen Tod des mit einer anderen Frau verheirateten Vaters Philipp Schaff (sic!) und der Rückkehr seiner Mutter Anna Schindler in ihre Geburtsstadt Glarus, wuchs Philip als „illegaler“ Bürger ohne politische Rechte im Kanton Chur bei seinen Großeltern unter ärmlichsten Verhältnissen auf. Es war seinem Pfarrer Paul Kind zu verdanken, dass Philips Begabung entdeckt und ihm der Schulbesuch durch ein eigens für ihn geschaffenes Stipendium erlaubt wurde. Mit zwölf Jahren wechselte Philip auf Betreiben Kinds ins Internat im schwäbischen lutherisch-pietistisch geprägten Kornthal. Es war in dieser Zeit nicht unüblich für einen jungen Menschen, ein Bekehrungserlebnis zu haben, das einen Wendepunkt für das weitere Leben brachte. Wir kennen aus der Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts etliche Bekehrungszeugnisse von jungen Menschen, die sich daraufhin verpflichteten, das Reich Gottes in die hintersten Winkel der Erde zu bringen. Philip, der nun die Schreibweise seines Namens in „Philip Schaff“ änderte, beschritt jedoch nicht den Weg in die Mission, sondern in ein gründliches Theologiestudium, das er in Tübingen aufnahm. Hier lernte er die Geschichtsphilosophie Hegels mit dem Gedanken der „Entwicklung“ kennen und seine Übertragung auf die Kirchengeschichte durch Ferdinand Christian Baur. Die Idee der Kirche als ein Organismus, der sich in den Epochen der Kirchengeschichte dialektisch entwickelt, griff Schaff ebenso auf, wie die Rede von den sog. „Prinzipien“ der Kirche: Dem „katholischen Prinzip“ der ersten Jahrhunderte stellte Schaff das „evangelische Prinzip“ der Reformation gegenüber. Das war nicht neu. Es war auch nichts Neues, diese Prinzipien in der sog. Vermittlungstheologie, die Schaff in Halle von

August Tholuck und in Berlin von August Neander aufgegriffen, zusammenzubringen. Dafür lieh sich Schaff den zuerst von Julius Stahl geprägten Begriff der „evangelischen Katholizität“, der später auch von Friedrich Heiler und Nathan Söderblom für die Beschreibung der Kirche verwendet wurde. Eine Romreise mit Papstaudienz trug dazu bei, das „katholische Prinzip“ und die Sakramentalität der Kirche ebenso zu würdigen, wie ihre konfessionelle Ausgestaltung in den reformatorischen „Denominationen“ – so der damals gebräuchlichere Begriff als der der „Konfessionen“. Neu war, dass Philip Schaff den Gedanken der evangelischen Katholizität in einen anderen Kontext übertrug: nach Nordamerika. Im Jahr 1844 erreichte ihn ein Ruf ans Ausbildungsseminar für Pfarrer in Mercersburg, Pennsylvania, das trotz seiner reformierten Trägerschaft durch den Theologen John Williamson Nevin durchaus hochkirchlich geprägt war. Auf den zweiten freigewordenen Lehrstuhl sollte eigentlich der Wuppertaler reformierte Erweckungstheologe Friedrich Wilhelm Krummacher berufen werden. Dieser lehnte jedoch ab und empfahl den inzwischen in Berlin dozierenden Philip Schaff. Einen sechswöchigen Sprachkurs in England nutzte Schaff zugleich für Studien der „Oxfordbewegung“ unter John Henry Newman und für Begegnungen mit Edward Bouverie Pusey, der wie Newman die Sakramentalität der Kirche betonte und liturgisch abbildete („Puseyismus“).

Kurz nach seiner Ankunft in Mercersburg hielt Schaff seine Antrittsvorlesung „The Principle of Protestantism“, in der er die Idee von der Kirche als ein sich entwickelnder Organismus auf den Schauplatz der nordamerikanischen Kirchengeschichte übertrug. Schaff bezeichnet darin die Kirche *Christus prolongatus*, ein Begriff, den nicht erst Dietrich Bonhoeffer aufgegriffen hat, sondern der bereits in der römisch-katholischen Theologie des Johann Adam Möhler grundlegend ist. Möhler wollte damit die Sichtbarkeit der katholischen Kirche legitimieren. Schaff übertrug die Idee der Kirche als *Christus prolongatus* auf ihre Ausgestaltung in den unterschiedlichen reformatorischen Denominationen; er verband also das „evangelische Prinzip“ der Kirche als *semper reformanda* mit ihrer hochkirchlichen Sakramentalität. Zugleich wurde damit die Trennung der „sichtbaren“ von der „unsichtbaren“ Kirche überwunden: Die Kirche *ist* nach Schaff auch und gerade in ihrer geschichtlichen Gestalt der Leib Christi; dieser ist nicht nur Vorgabe und Aufgabe, sondern erfahrbare Gabe! Während Nevin den hochkirchlichen Charakter der bereits so bezeichneten „Mercersburg Theology“ liturgisch ausgestaltete, war Schaff zugleich ihr Kirchenhistoriker und ökumenischer Denker. Die ökumenische Idee entwickelte Schaff aus der Kirchengeschichte, und die Kirchenges-

schichte richtete er von ihren Anfängen an auf die Ökumene aus. Nordamerika, der Kontinent, in dem sich Auswanderer aus allen damaligen Konfessionen wiederfanden, war für Schaff der geeignete Ort, die Einheit der Kirche als *Christus prolongatus* sichtbar zu machen.

Auf dieser theologischen Einsicht basierend initiierte er mit unendlichem Fleiß verschiedene Projekte, die sich den unterschiedlichen Disziplinen der Theologie zuordnen lassen, sie aber auch überschreiten. Sein umfangreichstes Werk ist seine achtbändige „History of the Christian Church“ (jeder Band umfasst mindestens 860 Seiten!), in der er die Entwicklung der Konfessionen als gleichberechtigte Ausprägungen ein- und derselben Kirche darstellt. Prägend ist darin sein Begriff von der Reformation als „legitimate offspring of the Catholic Church“. 1888 gründete Schaff die American Society of Church History, in der er Mitglieder aus allen vorfindlichen Denominationen versammelte, um in einem dreizehnbändigen Werk ihre jeweilige Konfession darzustellen. Jeder Autor sollte damit zur ökumenischen Gesamtschau der vielgestaltigen Kirche beitragen. Das spätere europäische Modell der Kirchengemeinschaft als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ findet hier einen Vorläufer. Die Idee der Kirche als Organismus hatte insofern für Schaff aber nicht nur eine zeitliche Dimension, sondern auch eine „räumliche“: Der Organismus wächst nicht nur in die Höhe, sondern breitet sich auch über den Globus aus. Für Schaff bezog sich die Ausbreitung der Kirche zuallererst auf ihren Weg von der „Alten“ in die „Neue Welt“. Ausgehend von der Wurzel der Kirche im Nahen Osten über ihre Ausgestaltung in Europa findet sie ihre evangelisch-katholische Gestalt nunmehr in Amerika. Schaff reiste 14-mal von Amerika aus nach Europa, zweimal aber auch nach Jerusalem, um die Verbindung zu den traditionellen Kirchen und auch zum Judentum zu halten. In seinem Buch „Through Bible Lands“ (1878) beschreibt er die Wurzeln der Kirche. Seit seiner Ausreise nach Amerika 1844 publizierte er übrigens ausschließlich auf Englisch. Seiner Ehe mit der Amerikanerin Mary Elizabeth Schley wurden acht Kinder geboren, von denen jedoch nur drei überlebten. Seinen fünf anderen Kindern – drei starben durch tragische Unfälle – setzte Schaff in seinem Buch „Our Children in Heaven“ ein Denkmal.

Der Lehrbetrieb des Mercersburg Seminars wurde 1862 durch die Auswirkungen des Amerikanischen Bürgerkrieges eingestellt; das Seminar wurde in ein Lazarett umgewandelt. 1864 wurde Schaff ans Union Theological Seminary in New York berufen, zunächst als Professor für Hebräisch (!), später auch auf einen Lehrstuhl für „Christliche Symbollehre“, zusätzlich ab 1865 auf einen Lehrstuhl für Kirchengeschichte im neu gegründeten

ten Drew-Seminary in Madison, New Jersey; 1887 schließlich auf einen Lehrstuhl für Kirchengeschichte in New York. Den gemeinsamen Bezug der Konfessionen zur einen Kirche begründete Schaff nun zunehmend nicht nur historisch, sondern auch theologisch im Schriftprinzip: Die Bibel als gemeinsamer Bezugspunkt der Konfessionen ergänzte die zeitliche Dimension der Kirchengeschichte um das sog. „materiale Prinzip“. Auch hier initiierte Schaff ein groß angelegtes Projekt: Er revidierte in den Jahren 1881–1885 die King-James-Bibel-Übersetzung mit einem Kreis von Exegeten, die er aus den unterschiedlichen Konfessionen auswählte. Zeitgleich übersetzte er den damals einschlägigen Johann-Peter-Lange-Kommentar zu den Evangelien in 25 Bänden, in dem er ebenfalls Vertreter aus allen Konfessionen, aus Europa und Amerika, sowie Exegeten, die sich selbst einerseits in der „bibeltreuen“, andererseits in der historisch-kritischen Methode verorteten, zusammenführte. Die Verfasser rekrutierte er u. a. aus der sechsten Vollversammlung der „Evangelischen Allianz“ 1873, an deren Vorbereitung und Durchführung Schaff maßgeblich beteiligt war.

In seinem Todesjahr 1893 nahm Schaff am „Weltparlament der Religionen“, der ersten interreligiösen Konferenz auf internationaler Ebene überhaupt, anlässlich der Weltausstellung in Chicago teil. Durch einen Schlaganfall halbseitig gelähmt saß er zwischen Hinduisten und Buddhisten, während sein Vortrag „The Reunion of Christendom“ vorgelesen wurde. Seine letzte, von seinem Sohn David schriftlich festgehaltene Äußerung war: „And if I die, I want to die in the Parliament of Religions. The idea of this Parliament will survive all criticism.“¹

Ein Fazit nach 200 Jahren

Natürlich war Philip Schaff theologisch ganz ein „Kind des 19. Jahrhunderts“, und viele seiner Ideen und Motive für sein Engagement sind der Romantik und dem Idealismus geschuldet. Schaffs Fortschrittsoptimismus werden wir nach zwei Weltkriegen und den heutigen Bedrohungen sicher nicht mehr teilen. Dennoch kann Schaffs Leben und Arbeit auch heute der ökumenischen Theologie und Praxis beachtliche Impulse geben. Schaff erinnert uns:

¹ David Schley Schaff: *The Life of Philip Schaff*, New York 1897, 486.

1. Daran, dass die Metapher von der Kirche als *Christus prolongatus* hilft, das unselige Ausspielen der unsichtbaren gegen die sichtbare Kirche (und umgekehrt) zu überwinden. Ganz im Sinne der Studie der GEKE „Die Kirche Jesu Christi“²: „Die Vielfalt der Kirchen ist geschichts- und ortsbedingt.“ Dabei wird die Kirche als Einheit, als *Christus prolongatus*, nicht infrage gestellt, sondern ihre Vielfalt ist ein Spiegel des lebendigen Organismus. Die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft unterliegt einem *Prozess*, innerhalb dessen die Kirchen einander Gemeinschaft *gewähren*.³

2. Daran, dass die Kirche sakramental verstanden werden kann, ohne dass damit der katholischen (oder auch der orthodoxen Kirche) der Vorrang vor den reformatorischen Kirchen zu geben ist. Auch die reformatorischen Konfessionen kennen die Tradition der Sakramentalität der Kirche, die in der Mercersburg Theology gerade nicht der Vielfalt widerspricht, sondern deren „leibhaftiger“ Grund ist! Die Sakramentalität der Kirche als ökumenische Chance finden wir heute auch in der Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen wieder: „Die Kirche auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“.⁴

3. Daran, dass die allererste Verbindung der Kirchen untereinander und das zuletzt entscheidende Kriterium der Kirchengemeinschaft die Heilige Schrift ist. Daher ist die gemeinsame ökumenische Schriftauslegung, das ökumenische Ringen in der Hermeneutik, unentbehrlicher Bestandteil der Kirchengemeinschaft. Meines Wissens hat es seit Schaff kein annähernd großes ökumenisches Bibelprojekt wie die Übersetzung des Lange-Kommentars gegeben. Ein Projekt, das diese Idee aufnimmt, könnte heute „Die Bibel mit den Augen anderer lesen“ (so initiiert von der Evangelischen Mission in Solidarität zwischen 2015 und 2017) sein, ebenfalls ein kontinent- und konfessionsübergreifendes basisorientiertes Bibelprojekt.

4. Daran, dass die Kirche sich nicht selbst gehört,⁵ sondern sichtbar in der Gesellschaft werden muss: Als Schaff und Nevin das Mercersburg Seminary in ein Lazarett für verwundete Soldaten verwandelten, fand jeder Verletzte dort Hilfe, ganz gleich ob er für die Nord- oder die Südstaaten gekämpft hatte. Schaff positionierte sich zwar eindeutig für die Abschaffung

² Leuenberger Texte, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1995, ³2001, 27 f.

³ Ebd., 56, 59.

⁴ Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision: *Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK), Gütersloh 2014, 51 ff.

⁵ Siehe ebd., 34, und in diesem Sinne natürlich auch die *Charta Oecumenica*, 2001.

der Sklaverei und brachte dies auch in seinen Vorlesungen und Predigten zum Ausdruck, aber Hilfe erfuhr jeder der in der nahe Mercersburg geschlagenen Schlacht von Gettysburg verwundeten Soldaten.

5. Daran, dass auch für einen dem Erbe des Pietismus und der Erweckungstheologie verpflichteten Theologen der Dialog mit anderen Religionen den eigenen Glauben öffnet, verändert und vertieft.

Gesine v. Kloeden

(Dr. Gesine von Kloeden ist Pfarrerin der Evangelischen Gemeinde Hohensachsen in Weinheim und Landeskirchliche Beauftragte für Mission und Ökumene in Nordbaden.)

„Euch aber habe ich Freunde genannt“ (Joh 15,15)

Ein Nachruf auf Pfarrer Prof. h. c. Manfred Wagner (1946–2018)

Am 16. September 2018 verstarb nach schwerer Krankheit im Alter von 71 Jahren Prof. h. c. Manfred Wagner, Pfarrer i. R. der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und langjähriges Mitglied des Kirchlichen Stipendienkomitees von Brot für die Welt. Das Kirchliche Stipendienkomitee und das Stipendienreferat von Brot für die Welt gedenken seiner mit Dankbarkeit und Anerkennung für sein unermüdliches Wirken als Brückenbauer zu den Ostkirchen und den protestantischen Minderheitenkirchen in Osteuropa.

Manfred Wagner war von 1988 bis 2001 Referent für Mission und Ökumene im Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart. Bereits vor dem Fall des Eisernen Vorhangs hatte er als Gemeindepfarrer bei Besuchen und Dialogen in Osteuropa Kontakte in die dortigen orthodoxen und protestantischen Kirchen geknüpft, die er später konsequent in den Dienst seiner Kirche stellte und ausbaute. 2001 trat er in den Dienst für Mission, Ökumene und Entwicklung der Württembergischen Landeskirche als Prälaturpfarrer mit Schwerpunkt Orthodoxie, wo er bis zu seinem Ruhestand 2012, wirkte.

Vierzehn Jahre lang war er Geschäftsführer des landeskirchlichen Arbeitskreises Orthodoxe Kirchen und elf Jahre lang Partnerschaftsbeauftragter seiner Landeskirche für Osteuropa. Von 1992 bis 2014 war er Mitglied im Vorstand des württembergischen Gustav-Adolf-Werks.

Als ökumenischer Mitarbeiter war er maßgeblich an der Ausrichtung und Ausgestaltung der Beziehungen der Württembergischen Landeskirche zu orthodoxen und evangelischen Kirchen in Osteuropa beteiligt. Zudem initiierte er zahlreiche Maßnahmen und Projekte zur Entwicklung sozial-diakonischer Einrichtungen insbesondere in Rumänien und Serbien, aber auch in Polen, Belarus und Russland. Nicht minder lagen ihm die orthodoxen Diasporakirchen in Deutschland sehr am Herzen, für deren gesellschaftliche Etablierung und Gleichberechtigung er sich sehr einsetzte.

Manfred Wagners Auftreten und Wirken war von einem tiefen Verantwortungsgefühl für die Kirchen und Menschen in seinem Wirkungskreis geprägt, denen er sich als Geistlicher und ökumenischer Mitarbeiter der

„kanonischen Kirche des ehemaligen Königreichs Württemberg“ – wie er oft zu sagen pflegte – zutiefst verpflichtet fühlte. Sein „Markenzeichen“ waren zahlreiche mit viel Hingabe und Herzblut gepflegte Freundschaften in anderen Konfessionen und Ländern. Sein ökumenischer Freundeskreis umfasste Kirchenleitende und Verantwortungsträger aber auch einfache Christinnen und Christen, die er über die Projektarbeit kannte, viele seit Jahrzehnten.

Er war sich der Differenzen und Schwierigkeiten im ökumenischen und interkulturellen Miteinander stets bewusst, doch hatte er gerade in der Projektarbeit auch erlebt, wie Menschlichkeit, Wärme und Solidarität alte Vorurteile aufbrechen. Manfred Wagner war aufgrund dieser Erfahrungen zutiefst davon überzeugt, dass die Aussöhnung und Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen nur auf der Grundlage gelungener zwischenmenschlicher Beziehung und gegenseitiger Wertschätzung stattfinden kann. Er sah darin eine Antwort nicht nur auf die vielfältigen Krisen der Ökumene, sondern auch auf die politischen und kulturellen Entfremdungserscheinungen in Europa.

Aufgrund seiner besonderen Orthodoxie- und Osteuropaexpertise wurde Manfred Wagner 1997 in das für die kirchlich-theologischen Stipendienprogramme zuständige Komitee des Diakonischen Werkes der EKD in Stuttgart berufen. Er war bis 2015 Mitglied dieses Gremiums, auch nachdem die Stipendienprogramme Teil von Brot für die Welt in Berlin wurden und gehörte damit zu den Komiteemitgliedern mit der längsten Mandatszeit.

Während dieser achtzehn Jahre setzte er sich mit unermüdlicher Leidenschaft für den Fortbestand und die Weiterentwicklung vor allem der Stipendienangebote für Orthodoxe ein, in der Gewissheit, dass die evangelischen Kirchen in Deutschland durch ökumenische Stipendienarbeit einen fundamentalen Dienst an der weltweiten Ökumene und für die Etablierung der osteuropäischen Migrationskirchen in Deutschland leisten.

Die kirchlich-theologische Stipendienarbeit von Brot für die Welt profitiert bis heute maßgeblich von den ökumenischen Netzwerken und Beziehungen, die Manfred Wagner seinerzeit aufgebaut und bereitwillig in den Dienst des Stipendienreferats gestellt hat. Für ganze Generationen von Studierenden aus den Ostkirchen und den protestantischen Kirchen des ehemaligen Ostblocks war das Haus der Familie Wagner zunächst in Reutlingen und dann in Schönaich ein Ort der herzlichen Begegnung und der christlichen Gastfreundschaft.

Viele Stipendiatinnen und Stipendiaten schätzten ihn auch nach Ablauf ihres Stipendiums als Ratgeber und Freund. Er hatte immer ein Ohr und

ein offenes Herz für ihre Probleme und nicht selten auch eine Lösung. Für viele Orthodoxe war er das freundliche Gesicht einer evangelischen Christenheit, die er auf sehr authentische Art und Weise verkörpern und vermitteln konnte. Er hat dadurch einen wichtigen Grundstein für die zukünftige ökumenische Gemeinschaft gelegt.

Das bezeugen auch die ungewöhnlich vielen Ehrungen aus dem orthodoxen Bereich, die ihm zuteil wurden. Erwähnt seien hier die Ehrenprofessur der Orthodoxen Theologischen Fakultät der Universität Cluj/Rumänien und der Orden des Heiligen Sava, die höchste Ehrung des Serbischen Patriarchats.

Dionisie Arion

(Pfarrer Dionisie Arion ist bei „Brot für die Welt“ zuständig als Referent für Kirchlich-Theologische Stipendien des Evangelischen Werks für Diakonie und Entwicklung und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes [DNK/LWB].)

Die *Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)* fand vom 19. bis 20. September in Ludwigshafen statt. Als neues Gastmitglied wurde die *Kirche des Nazareners* aufgenommen. Der Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), Heikki Huttunen, sprach zu den Delegierten von den großen Herausforderungen in Europa. Die Kirchen können dazu Orientierung und Hoffnung geben. Auf einem Studientag diskutierten die Delegierten über den Zusammenhang von Lebensgeschichte und Gotteserfahrung. Die ACK wird im Jahr 2019 zum vierten Mal einen Ökumenepreis vergeben. Der Preis ist mit 3.000 Euro dotiert und zeichnet Projekte und Initiativen aus, die zur Einheit der Christen beitragen. Schirmherr ist Walter Kardinal Kasper, ehemaliger Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Bewerbungen können bis zum *31. Mai 2019* eingereicht werden. Die *Preisverleihung* wird am 18. September 2019 in Augsburg stattfinden.

Der jüngste *Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in Griechenland* vom 29. September bis 5. Oktober hat eine weitere Verschlechterung des Verhältnisses zum Athener Erzbischof Hieronymos Liapis aufgezeigt. In seinen eigenen Jurisdiktionsbereichen

auf griechischem Staatsgebiet von Saloniki im Norden bis zur 50-Jahr-Feier der Orthodoxen Akademie auf Kreta wurde das Kirchenoberhaupt wie gewohnt freundlich begrüßt. Auf dem Boden der autokephalen Orthodoxen Kirche von Griechenland war Bartholomaios jedoch weniger willkommen. Kirchliche Kreise interpretieren diese Ausladung als Ausdruck des Missfallens am Vorgehen des Phanars in der ukrainischen und mazedonischen Kirchenfrage: Bartholomaios I. könne nicht in der Ukraine die Autokephalie durchsetzen und sie gleichzeitig in Griechenland einschränken. Was die mögliche Wiedererrichtung des autokephalen Erzbistums Ohrid in Nord-Mazedonien betrifft, würde der Phanar dabei mit Griechenlands nationalen Anliegen in Konflikt kommen.

Angeregt durch den Aufruf zu einer *Pilgerreise der Gerechtigkeit und des Friedens* des Ökumenischen Rates der Kirchen haben mehr als 20 junge Erwachsene aus zehn verschiedenen Konfessionen der ACK in Deutschland eine Reise ins Heilige Land unternommen. Vom 1.–10. Oktober besuchten sie verschiedene Orte, Einrichtungen und Gruppen in Israel und Palästina. Stationen der Reise waren unter anderem Haifa, die biblischen Stätten am See Genezareth und am Toten Meer sowie Projekte und Einrichtungen in

Palästina, wie beispielsweise „Tent of Nations“. Zudem führte die Reise nach Jerusalem, wo sich die Gruppe mit Vertretern der Kirchen in Jerusalem traf.

Der innerorthodoxe Streit über die Ukraine hat auch in Österreich erste Auswirkungen gezeigt. Die Bischöfe der *russisch-orthodoxen Kirche blieben der Herbstvollversammlung der Orthodoxen Bischofskonferenz von Österreich* am 5. Oktober fern. Vorsitzender der 2010 errichteten Bischofskonferenz ist als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel der griechisch-orthodoxe Metropolit Arsenios (Kardamakis). An der Vollversammlung in den Räumen der bulgarischen Kirche zum Heiligen Iwan Rilski in Wien nahmen u. a. der serbisch-orthodoxe Bischof Andrej (Cilerdzic) und der rumänisch-orthodoxe Bischof Serafim (Joanta) teil. Der bulgarisch-orthodoxe Bischof Antonij (Mihailev) sowie der antiochenische Bischof Isaak (Barakat) und die georgische Kirche sandten ebenfalls Vertreter nach Wien.

Unter dem Titel *„Identität und Authentizität von Kirchen im ‚globalen Dorf‘ – Kirchliche Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele?“* stand das 2. Internationale Symposium zu Grundlagen ökumenischer Verständigung des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg am 5./6. Oktober. Ausgangspunkt war die Beobachtung von Tendenzen in Ost und

West, die Identität und Authentizität der jeweiligen Kirche durch eine möglichst strikte Abgrenzung zu anderen Kirchen, selbst unter bewusstem Ausblenden weitgehender Gemeinsamkeiten im Grundsätzlichen, zu verteidigen. Zugleich wurde die Frage gestellt, wie eine neue zwischenkirchliche Umgangsweise entstehen könnte, die den vollen Reichtum der je eigenen kirchlichen Identität in den Dienst am Menschen stellt und diesen im Zeitalter von Globalisierung und Säkularisierung für möglichst viele fruchtbar macht.

Unter dem Titel *„Wir glauben an den Heiligen Geist. Evangelische und orthodoxe Perspektiven auf die Pneumatologie“* stand das *17. Theologische Dialogtreffen der EKD und des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel* vom 8. bis 11. Oktober in Ioannina (Griechenland). Die orthodoxe Delegation wurde von Metropolit Augoustinos (Labardakis) geleitet. In ihren Gesprächen blickten beide Seiten auch auf den Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zum Reformationsjubiläum in Deutschland im Mai 2018 zurück. Die EKD führt seit März 1969 einen bilateralen Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat, dessen Vorsteher das Ehrenoberhaupt der orthodoxen Kirche ist.

Vertreter des *Finnischen Ökumenischen Rates* waren vom 29. bis 30. Oktober zu Gast in Frankfurt, um die theologischen Gespräche mit

dem *Vorstand der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)* fortzusetzen, die 2015 in Helsinki begonnen hatten. Damals stand das *Thema Taufe* im Mittelpunkt, wobei die finnischen Vertreter besonders an den Erfahrungen interessiert waren, die man in Deutschland mit der Erklärung der wechselseitigen Taufanerkennung gemacht hat. Die Erklärung wurde im Jahr 2007 von elf der damals 16 Mitgliedskirchen der ACK unterschrieben. Bei den Gesprächen in Helsinki zeigte sich, dass viele der mit Taufe und Taufanerkennung zusammenhängenden Fragen letztlich nur auf der Basis einer Verständigung über die Ekklesiologie beantwortet werden können. Es war deshalb folgerichtig, dass das Verständnis der Kirche im Mittelpunkt des Treffens in Frankfurt stand.

„Wir wollen mehr Reformation wagen und das Miteinander zwischen den Konfessionen, Religionen und verschiedenen Kulturen in unserer Gesellschaft weiterentwickeln.“ Das ist das Ziel des am Vorabend des Reformationstags 2018 in Wittenberg gegründeten Vereins *„Forum Reformation“*. Die Gründungsversammlung wählte den Initiator des Forums, den Bonner Gemeindepfarrer, Buchautor und Landessynodalen Siegfried Eckert, zu ihrem 1. Vorsitzenden. Mit dem Bonner Arzt Fred Prünte wurde auch ein katholischer Christ in den Vorstand gewählt, in dem auch der Wittenberger Oberbürgermeister

Torsten Zugehör als Beisitzer mitarbeitet.

Der *Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)* hatte sich vom 1. bis zum 8. November 2018 in Uppsala, Schweden, versammelt, um die Programmpläne und den Haushalt für 2019 zu genehmigen, Anschlussinitiativen und Entscheidungen zu einer Reihe von Themen aus der Vollversammlung zu erörtern, den ÖRK-Strategieplan zu überprüfen, über weltweite Entwicklungen zu sprechen und sieben Erklärungen zur aktuellen Lage herauszugeben.

Die *5. Tagung der 12. Synode der EKD* (11.–14. November in Würzburg) hatte das Schwerpunktthema *„Glaube junger Menschen“*. Die Synodalen nahmen den Glauben junger Menschen im Alter von 18 bis 26 Jahren in den Blick und redeten mit ihnen über ihren Glauben und ihr Verhältnis zur evangelischen Kirche. Dabei ging es um folgende Fragen: Was halten sie für wichtig? Was ist ihnen „heilig“? Welche Werte haben sie? Welche Art der Zugehörigkeit entspricht ihnen? Bei der Diskussion dieser Fragen waren der Dreischritt *„Wahrnehmen – Entdecken – Konsequenzen ziehen“* sowie der Gedanke des Wiedersehens leitend. Außerdem beschäftigte sich das Kirchenparlament mit einem Bericht des Rates der EKD zum Umgang mit sexuellem Missbrauch in der evangelischen Kirche mit dem Titel *„Prävention, Intervention, Hilfe und Aufarbeitung*

und einem Bericht über den Prozess „Kirche im digitalen Wandel“.

Wie in den vergangenen Jahren gingen die *Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)* und die *Vollkonferenz der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK)* der EKD-Synode voraus. Leitthema der VELKD-Generalsynode war „*Sage nicht: Ich bin zu jung!* (Jeremia 1,7) – *gemeinsam.ökumenisch. inspirierend*“. Die UEK-Vollkonferenz befasste sich schwerpunktmäßig mit dem Thema „*Christlicher Glaube: Wie er entsteht, sich ausprägt und verändert – von Schleiermacher und Barth her gesehen*“.

In einer multikulturellen Gesellschaft ist der *interreligiöse Dialog* unverzichtbar, denn er befördert das *gegenseitige Verstehen* und stellt das *gesellschaftliche Miteinander* auf eine breitere Basis. Dies unterstrichen die Referentinnen und Referenten einer Tagung des interreligiösen Projektes „*Weißt du, wer ich bin?*“ vom 19.–20. November im Jüdischen Gemeindezentrum in Frankfurt am Main. In der interreligiösen Praxis zeigt sich, dass die Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Religion ein wesentlicher Faktor für ein friedliches Miteinander in der Gesellschaft ist. Mehrere Projekte, die mit Fördergeldern des Projektes „*Weißt du, wer ich bin?*“ gefördert wurden, präsentierten ihre Erfahrungen auf der Tagung. Gerade in der Arbeit mit jungen Geflüchte-

ten helfe die Begegnung mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften sehr weiter, um beispielsweise diffusen antisemitischen Vorurteilen entgegenzutreten. Aber auch die Wissensvermittlung oder der Austausch von spirituellen Erfahrungen trage wesentlich zum gegenseitigen Verstehen bei.

Zum *100. Jahrestag des Endes des Ersten Weltkriegs* hat das europäische friedenskirchliche Netzwerk Church and Peace an den Ruf des Evangeliums zur Gewaltfreiheit erinnert. Christen, Gemeinden und Kirchen seien aufgefordert, konsequente Schritte zu gehen auf dem Weg zu einer Kirche des gerechten Friedens.

Die *Ökumenische FriedensDe-kade* wurde vom 11. bis 21. November unter dem Motto *Krieg 3.0* begangen. Eine weltweite Aufrüstungsspirale, die sich auch in den Finanzplänen der kommenden Jahre für den Verteidigungshaushalt in Deutschland widerspiegele, sollte kritisch hinterfragt werden. Zugleich wurde der Fokus bei den Veranstaltungen auf die zunehmende Digitalisierung und Automatisierung kriegsgerischer Waffen wie Drohnen gelegt. Der *Auftaktgottesdienst* fand am 11. November in der Kirchengemeinde Bardowick (Landkreis Lüneburg) statt.

Die *Deutsche Islamkonferenz* fand am 28./29. November in Berlin statt. Teilgenommen haben daran Moscheedachverbände, verbandsunabhängige Organisationen, kleinere

Initiativen sowie Wissenschaftler und Experten. Zudem waren Repräsentanten der Verwaltung auf Bundes-, Länder- und kommunaler Ebene sowie der Kirchen und des jüdischen Lebens in Deutschland eingeladen.

„*Religiöse Bildung in den Ostkirchen. Orthodoxer Religionsunterricht in Deutschland: Grundlagen und Perspektiven*“ lautete der Titel einer Tagung an der Evangelischen Akademie in Hofgeismar am 7. und 8. Dezember. Behandelt wurden rechtliche Aspekte, konzeptionelle Grundfragen und praktische Erfahrungen. Neben Experten der östlich-orthodoxen Kirchen kommt auch ein Vertreter der syrisch-orthodoxen Kirche zu Wort.

Die Texte zur *Gebetswoche für die Einheit der Christen* stammen für das Jahr 2019 aus Indonesien. Das Motto greift Worte aus dem Buch Deuteronomium auf: „*Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen*“ (vgl. Dtn/5 Mose, 16,20a). Für die Christen in Indonesien erinnern diese Worte daran, dass Einheit dort wächst, wo für begangenes Unrecht Buße getan und gemeinsam der Gerechtigkeit „nachgejagt“ wird. Die Gebetswoche für die Einheit der Christen wird weltweit jedes Jahr vom 18. bis 25. Januar oder zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten gefeiert. Der zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche wurde am 24. Januar 2019 im Berliner Dom gefeiert. Er wurde von der ACK in Deutschland zusammen

mit dem Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg vorbereitet. Für die „Ökumenische Kollekte“ gibt es drei Projektvorschläge: *Projekt 1: Griechenland – Soziale Inklusion von Roma-Jugendlichen* (Spendenvorschlag Brot für die Welt – Kirchen helfen Kirchen); *Projekt 2: Ägypten – Berufliche Bildung für Menschen mit geistiger Behinderung* (Spendenvorschlag Caritas International); *Projekt 3: Guatemala – Verbesserte Lebensbedingungen und Rechte für die indigene Bevölkerung* (Spendenvorschlag Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz).

Der ökumenische Tag der Schöpfung 2019 steht unter dem Motto: *Salz der Erde*. Die *zentrale Feier* findet am 6. September in Heilbronn statt.

Für den *Weltgebetstag* am 1. März 2019 unter dem Motto „*Kommt, alles ist bereit*“ haben Christinnen aus Slowenien den Gottesdienst verfasst. Seine zentrale Bibelstelle ist das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14, 13–24). Alle sind eingeladen, sich mit allen Menschen rund um den Globus an einen Tisch zu setzen und Platz zu machen besonders für die, die niemand „auf dem Schirm hat“.

Von Personen

Christian Krieger, Präsident der Reformierten Kirchen in Elsass-Lothringen, ist auf der letzten Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zu deren neuen Präsidenten gewählt worden.

Thomas Adomeit wurde von der 48. Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg am 29. September zum Bischof gewählt. Nach dem Rücktritt von Bischof *Jan Janssen* im November 2017 wurde er im Januar 2018 zum amtlichen Vertreter des Bischofs und Oberkirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg während der Vakanz gewählt.

Theresa Rinecker, bisher Leiterin des Seelsorgeseminars der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, ist neue Generalsuperintendentin des Sprengels Görlitz der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO). Sie folgt auf *Martin Herche*, der zum 1. Oktober in den Ruhestand trat.

Irinej (Steenberg), bisher Bischof von Sacramento (Kalifornien), wird neuer Bischof der russisch-orthodoxen Auslandskirche (ROCOR) für Westeuropa mit Sitz in London. Irinej ist auch im ökumenischen Dialog engagiert.

Michael Peters, Jugendhilfeplaner beim niedersächsischen Landkreis Rotenburg an der Wümme, wird im Dezember Geschäftsführer

der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland (aej). Er folgt *Ottokar Schulz* nach, der das Amt nach 12 Jahren abgibt.

Michael Jonas, Pfarrer der württembergischen Landeskirche ist als Pfarrer der deutschen evangelischen Christuskirche in Rom eingeführt worden. Er ist Nachfolger von *Jens-Martin Kruse*, der seit 1. Februar Hauptpastor der Hamburger St. Petri-Kirche ist.

Thomas Kremer, aus Trier stammender Kirchenhistoriker und Ostkirchenkundler, hat zum Beginn des Wintersemesters die neue „Stiftungsprofessur Prinz Max von Sachsen des Bistums Eichstätt für Theologie des Christlichen Ostens“ an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt übernommen.

Andreas Lange, Lutherischer Superintendent der Lippischen Landeskirche, ist zum Vizepräsident der Synode der EKD gewählt worden. Lange folgt auf *Klaus Eberl*, der sein Amt aus gesundheitlichen Gründen niedergelegt hatte.

Andreas Renz, Leiter des Fachbereichs Dialog der Religionen im Erzbischöflichen Ordinariat, ist neuer katholischer Vorsitzender der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit München. Der Theologe und Religionswissenschaftler folgt auf die Leiterin des Referats Grundsatzfragen und Strategie, *Gabriele Rütter*. Als zweiter katholi-

scher Vorsitzender wurde der Theologe *Johannes Rehm* als Nachfolger von *Ingrid Franz* gewählt.

Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg hat auf ihrer 92. Delegiertenversammlung einen neuen Vorstand gewählt, der sein Amt am 1. Advent (2. Dezember) antritt. Neuer Vorsitzender ist *Traugott Schächtele* (Evangelische Landeskirche in Baden), stellvertretende Vorsitzende sind *Heinz Detlef Stäps* (Diözese Rottenburg-Stuttgart) und *Dimitrios Katsanos* (Griechisch-Orthodoxe Kirche). Zugleich scheiden der bisherige Vorsitzende, *Peter Birkhofer* (Erzdiözese Freiburg), und *Diradur Sardaryan* (Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche) aus dem Vorstand aus.

Kristina Kühnbaum-Schmidt, Regionalbischöfin des thüringischen Sprengels Meiningen Suhl, ist zur Landesbischöfin der Nordkirche gewählt worden. Sie folgt *Gerhard Ulrich* nach, der Ende März 2019 in den Ruhestand tritt.

Ralf Meister, Hannoverscher Landesbischof ist von der General-synode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Nachfolger von *Gerhard Ulrich*, der im April 2019 in den Ruhestand geht, gewählt worden. Zudem endet die Amtszeit von *Ilse Junkermann*, der stellvertretenden Leitenden Bischöfin. Zu ihrem Nachfolger wählte die Bischofskonferenz der VELKD *Carsten Rentzing*, den sächsischen Landesbischof.

Sönke Lorberg-Fehring, Pastor und Studienleiter mit dem Schwerpunkt Interkulturelle Seelsorge an der Missionsakademie der Universität Hamburg, wird neuer Beauftragter der Evangelischen Nordkirche für den Christlich-Islamischen Dialog.

Silvia Beatrice Genz, Pfarrerin und bisher Erste Vizepräsidentin, wird im Januar 2019 als erste Frau in diesem Amt Präsidentin der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB).

Renke Brahms, „Schriftführer“ der Bremischen Evangelischen Kirche, wird neuer theologischer Direktor der Evangelischen Wittenberg-Stiftung. Er übernimmt die Neue Aufgabe zum 1. Februar 2019 zunächst ehrenamtlich.

Kaisamari Hintikka, seit 2012 Assistierende Generalsekretärin für Ökumenische Beziehungen und Direktorin der Abteilung für Theologie und Öffentliches Zeugnis beim Lutherischen Weltbund (LWB), ist zur Bischöfin der finnischen Diözese Espoo gewählt worden. Beim LWB ist sie verantwortlich für die ökumenischen Dialoge. Die feierliche Amtseinführung ist für Februar 2019 geplant.

Matthias Türk, seit 1999 Mitarbeiter im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom, kehrt nach Ablauf seiner Dienstperiode nach Würzburg zurück und wird zum 1. März 2019 persönlicher Referent des neuen Bischofs *Franz Jung*.

Dagmar Stoltmann-Lukas, seit 2007 Leiterin der Diözesanstelle Ökumene des Bistums Hildesheim sowie Referentin für Ökumene und Kontakte zu den Weltreligionen, wird persönliche Referentin des neuen Hildesheimer Bischofs *Heiner Wilmer*.

Dietmar Arends, Landessuperintendent der Lippischen Landeskirche ist neuer Vorstandsvorsitzender des Evangelischen Missionswerks in Deutschland (EMW). Er vertritt die EKD-Kirchenkonferenz im Vorstand und wurde von diesem bei seiner konstituierenden Sitzung zum Vorsitzenden gewählt. Arends folgt auf den früheren Oldenburgischen Bischof Jan Janssen, der das Amt acht Jahre lang innehatte.

Ilse Junkermann, mitteldeutsche Landesbischofin, wechselt nach Ablauf ihrer Amtszeit im September 2019 an die Universität Leipzig. Dort wird sie die Forschungsstelle „*Kirchliche Praxis in der DDR. Kirche (sein) in Diktatur und Minderheit*“ leiten. Ende 2017 hatte der Landeskirchenrat beschlossen, keinen Antrag auf Amtszeitverlängerung Junkermanns zu stellen. Damit scheidet sie entgegen ihrem Wunsch im kommenden August als EKM-Landesbischofin aus.

Es vollendeten

das 75. Lebensjahr:

Gudrun Steineck, Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Ökumeni-

sche Kreise, am 13. Dezember.

Verstorben sind:

Anba Bishoi Thoma El Suriani, koptisch-orthodoxer Metropolit von Damiette und Repräsentant seiner Kirche in vielen ökumenischen Gremien (2006 bis 2013 Mitglied im Exekutivausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen [ÖRK]; Mitglied des ÖRK-Zentralausschusses ab 2013 und Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung [Faith and Order] ab 1991), im Alter von 76 Jahren, am 2. Oktober;

Pavel Smetana, ehemaliger Synodalsenior der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (EKBB), im Alter von 81 Jahren, am 4. Oktober;

Evangelos Theodorou, Altmeister griechisch-orthodoxer Theologie, im Alter von 97 Jahren, am 16. Oktober;

Ivan Golub, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Zagreb, einer der profiliertesten Theologen in Kroatien, im Alter von 88 Jahren, am 25. Oktober;

Harding Meyer, evangelisch-lutherischer Theologe und eine der führenden Persönlichkeiten des ökumenischen Dialogs im 20. Jahrhundert, im Alter von 90 Jahren, am 1. Dezember (Nachruf im nächsten Heft der ÖR 2/2019).

I. Ökumenische Bewegung

Siegfried Großmann, Ökumene als Teilhabe. Wie wir die Vielfalt des Volkes Gottes zurückgewinnen können, ThGespr 4/18, 182–203;

Elisabeth Dieckmann, Ähnliche Herausforderungen. Nationale Kirchenräte Europas trafen sich in Wien, KNA-ÖKI 41/18, 3;

Dietmar Schon, Neue Herausforderungen. Kirchliche Identität als Impuls für ökumenische Annäherung, ebd. 42/18, Dokumentation I–VIII;

Elisabeth Dieckmann, „Kein Selbstzweck“. Ökumenischer Rat Finnlands und ACK trafen sich in Frankfurt, ebd., 45, 3–4;

Christian Schad, Ökumene der vielen Wege. Bericht über die Catholica-Arbeit der EKD und der GEKE, KNA-ÖKI 47/18, Dokumentation I–VI;

Elisabeth Dieckmann, 70 Jahre Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Geschichte – Themen – Perspektiven, MdKonfInst 5/18, 101–104.

II. Aus der Orthodoxie

Oliver Hinz, Druck auf Bartholomaios wächst. Ruf nach Versammlung der Oberhäupter der orthodoxen Kirchen, KNA-ÖKI 41/18, 7–8;

Heinz Gstrein, Alte Wunden aus der Sowjetzeit. Nicht nur die Ukraine lastet auf Konstantinopel und Moskau, ebd., 9–10;

Gerhard Feige, Zum tieferen Verständnis. Der Gemeinsame orthodox-katholische Arbeitskreis St. Irenäus, ebd. 45/18, Dokumentation I–VIII;

Barbara Hallensleben, „Bogoslóvie“ oder „Theológia“. Theologie als akademische Disziplin in Russland, ebd. 46/18, 11–14;

Fouad Ibrahim, Orthodoxe Kopten in der Diaspora in Deutschland zwischen Tradition und Neuorientierung, MdKonfInst 5/18, 107–111.

III. Schwierige Themen in den Kirchen

Andreas Herberg-Rothe, Schweigen, Sprechen, Zuwenden. Philosophie und Sprache nach Auschwitz, StimdZ 11/18, 783–791;

Manfred Gailus, Das große Schweigen. Wie sich die Kirchen verhielten, als im November 1938 die Synagogen brannten, Zeitzeichen 11/18, 45–47;

Stefan Orth, Missbrauch: Ernüchternde Ergebnisse der Studie, HerKorr 10/18, 9–10;

Philipp Gessler, Ein „katholischer Geschmack“. Die Miss-

brauchsstudie zeigt katholische Spezifika auf – aber nicht nur, Zeitzeichen 11/18, 48–49;

Benjamin Leven, Päpstliches Geheimnis. Franziskus und der Missbrauch, HerKorr 10/18, 22–24;

Mattijs Ploeger, Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und das Sakrament der Ehe(einsegnung). Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion, IKZ 2/18, 87–109.

IV. Weitere interessante Beiträge

Burkhard Neumann, Herausforderung für beide Seiten. Katholischer Blick auf den Bericht zu Kirche und Kirchengemeinschaft, KNA-ÖKI 39/18, Dokumentation I–XII;

Christian Schad, Ökumenische Überlegungen zu Kirche und Kirchengemeinschaft, MdKonfInst 5/18, 91–94;

Bernd Oberdorfer, Erneuerung und Abgrenzung. Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsge-schehen, ThGespr 4/18, 163–181;

Mehr als nur Beobachterin. Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog, KNA-ÖKI 41/18, Dokumentation I–IV;

Benjamin Lassawe, Mormonen wollen anders heißen. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen: Keine Kirche, sondern Neuoffenbarungsreligion, KNA-ÖKI 41/18, 12;

Katharina Westerhorstmann, Mehr Organspenden um jeden Preis, StimdZ 11/18, 793–801;

Gabriele Lesser, Verlust der moralischen Autorität. Auch in Polen sind die Kirchen auf dem Rückzug, Zeitzeichen 11/18, 29–31.

V. Dokumentationen

Themenheft Evangelische Theologie 5/18: Der Heilige Geist, Kreativität und Neues in Gott, mit Beiträgen u. a. von *Cornelis van der Kooi*, Der heilige Geist: Quelle von Kreativität und Neuheit (327–338); *Michael Welker*, Der schöpferische Geist, Kreativität und Neues in Gott (339–348); *Gregor Etzelmüller*, Neues ist geworden. Evolutionäre Anthropologie in pneumatologischer Perspektive (349–360); *Andreas Schüle*, Erinnern und Vergessen. Die prophetische Hermeneutik einer Theologie des Neuen (361–274); *Peter-Ben Smit*, Das „Neue“ als Problem und Prinzip Neutestamentlicher Theologie (375–383);

Themenheft International Review of Mission 1–2/18: Pentecostal Mission Theology, mit Beiträgen u. a. von *Veli-Matti Kärkkäinen*, Mission in Pentecostal Theology (5–22); *Wonsuk Ma*, Pentecostal Gift to Christian Unity: Its Possibility in the New Global Context (33–48); *Daniel Buda*, The World Council of Churches' Relationships with Pentecostalism: A Brief Historical Survey and Some Recent Perspectives on Membership Matters (81–97).

PRAKTISCHE PNEUMATOLOGIE

Michael Böhnke, Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie. Verlag Herder, Freiburg 2017. 256 Seiten. Gb. m. SU. EUR 25,00.

Der Wuppertaler katholische Systematiker schließt mit diesem Band an seine 2013 erschienene Ekklesiologie „Kirche in der Glaubenskrise“ an. Die dort vorausgesetzten Ideen von der Präsenz des Heiligen Geistes werden hier entfaltet.

Der Geist, so eine der Hauptthesen des Buches, werde fassbar nicht durch abstrakte Reflexionen auf seine Natur, sondern durch Analyse des geistgewirkten Handelns von Menschen. Was „Handeln im Geist“ bedeutet (76), ist also die Zentralfrage, die zugleich verdeutlicht, warum es sich um eine „praktische Pneumatologie“ handelt.

Im knapp sechzigseitigen Kapitel 1 wird die Aufgabe umrissen und u.a. im Rahmen theologiegeschichtlicher Verortungen und eines Literaturberichts zur gegenwärtigen Lage eingeordnet. Bereits hier wird die für die späteren Erwägungen wichtige These deutlich, dass die „Selbstoffenbarung Gottes im Geist“ den Anfang zu machen hat, weil allererst sie „einen Zugang zur Lebendigkeit des trinitarischen Got-

tes“ erschließt (25). Der Vf. schließt sich dem – ansonsten deutlich kritisierten – Karl Barth in seinem Plädoyer an, „die Pneumatologie zum Ausgangspunkt der Dogmatik zu machen“ (27).

Kapitel 2 erläutert zunächst v.a. unter Rückgriff auf Johannes Fischers Arbeiten, was unter Handeln im Geist zu verstehen ist: Handeln ist je (aus-)gerichtet; man kann es nicht durch innere Motive des Handelnden allein erklären. Vielmehr befinden Handelnde sich in einer Gerichtetheit und Orientierung, die „Geist“ genannt zu werden verdient. Für den Geist = Gerichtetheit des Lebens Jesu macht der Vf. mit Heinz Schürmann den Begriff Proexistenz aus, dem Sein-für-andere aus Dietrich Bonhoeffers Ekklesiologie nicht unähnlich. Das ist der erste Schritt, um die Besonderheit des Geistes, mit dem christliches Handeln rechnet und unter das es sich stellt, näher zu charakterisieren. Diese Näherung geschieht mit dem Blick auf vier „Handlungswirklichkeiten“ (95), die pneumatologisch gehaltvoll und zugleich für menschliches Handeln relevant sind: Die Herabrufung des Geistes (Epiklese), das freimütige Wort (Parrhesia), der Lobpreis und die ästhetische Inszenierung von Ergriffenheit.

Der Gang durch diese vier Felder stellt den phänomenologisch dichtesten Teil des Buches dar. Es

werden Handlungsmuster beschrieben, die mit der Wirklichkeit des Heiligen Geistes rechnen und die – wissend, dass sie diese Wirklichkeit nicht erzeugen können – sich ihr zugleich überlassen. Die Epiklese etwa kann „als die Weise bestimmt werden, in der Menschen die Treue Gottes in Anspruch nehmen und sich begründet auf sie verlassen können. Die in der Epiklese identifizierbare Gerichtetheit des Handelns lässt sich als ‚vertrauend in die Treue Gottes‘ bestimmen“ (105). Wer – und hier ist nicht nur an die eucharistische Liturgie gedacht – ‚epikletisch‘ lebt, erfährt sein/ihr gesamtes Handeln als geistbestimmt. Das hat u. a. Konsequenzen für das Selbstverständnis der Kirche, die dann viel eher als Geistträgerin denn als Fortsetzung der Inkarnation zu denken ist, wie es etwa die Ratzingersche Linie in der Ekklesiologie sieht (109 vgl. 188). Hier wie öfter zeigt sich eine ganz fraglose Solidarität des Vf.s mit der eigenen Kirche, freilich eine kritische. Das gilt entsprechend für das vierte Handlungsmuster, die Inszenierung von Ergriffenheit. Der Vf. recurriert dafür ausführlich auf das weithin bekannt gewordene Tanztheater der Wuppertaler Choreographin Pina Bausch. Tanz ist die unmittelbarste der Künste, keine andere Kunstform kann das „Sich-Ergreifen-Lassen“ (146) besser ausdrücken. Dafür macht er biblische Spuren ausfindig und bringt sie mit dem Wuppertaler Tanztheater in

Korrelation, in dem „der bewegte Körper als Gebärde des Ergriffen-Seins vom Geist verstanden werden kann“ (152). Fern von einer flotten Taufe dieser Kunstform wird sie als „religionsoffen“ charakterisiert (159). Die Analogie kulminiert darin, dass die Selbstvergessenheit zugleich bedeutet, in ein Anderes einzutreten: Das ist die befreite Freiheit im Geist (168).

Die beiden weiteren Kapitel wenden diese Ergebnisse auf klassische pneumatologische und trinitätstheologische Fragestellungen an. So streitet der Vf. für ein personales Geistverständnis, versteht dies aber in spezieller Weise: Der Geist ist nicht inkarnatorisches „Ich“, wohl aber benennbare Bestimmung von Handeln und Verhalten (181). Die immanente Trinitätslehre ist augustinisch angelegt (190 f. 213), wobei immanente und ökonomische Trinität – gegen Karl Rahner und mit Josef Wohlmuth – nicht als identisch gesehen werden (219). Der Band schließt mit weitergehenden Andeutungen, u. a. zur Filioque-Frage.

Die Stärke dieses Buches besteht in der entschlossenen Aufnahme der Fischerschen Theorie vom Geist als Gerichtetheit des Handelns und der Durchmusterung von vier Handlungsfeldern oder „Handlungswirklichkeiten“: Diese sind, in aller unumgänglichen Gewagtheit, Exempla konkreter Pneumatologie, die erst einmal besser machen muss, wer sie kritisiert. Demgegenüber sind die Erwägun-

gen in den Schlusskapiteln sehr knapp geraten, so dass es mitunter bei der Behauptung von innovativem Potential bleibt. Ob die Personalität des Geistes wirklich gewahrt bleibt, wenn er zugleich als Handlungsgerichtetheit und innertrinitarisch als *vinculum caritatis* bestimmt wird, ist eine der sich anschließenden Fragen, die mit dem Vf. zu diskutieren sind.

Martin Hailer

GEISTLICHE ÖKUMENE

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.), Zeugnis. Zum spirituellen Ursprung und zur Präsenz des Christlichen. Aschendorff-Verlag, Münster 2018. 353 Seiten. EUR 29,80.

Die geistliche Ökumene ist von sehr hoher Bedeutung bei der Suche nach einer angemessenen Form der sichtbaren Einheit der Kirchen – nicht erst in unseren heutigen Tagen. Immer wieder hat in der Geschichte der Christenheit der Gedanke Bedeutung gewonnen, dass das im blutigen Martyrium endende Zeugnis eines getauften Menschen für Jesus Christus die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft stärkt. Mit Zustimmung zu dieser Grundannahme haben unter dem Leitbegriff „Zeugnis“ ökumenisch orientierte Autorinnen und Autoren die Thematik „Zeugnis“ perspektivenreich erörtert. Es handelt sich

dabei um Beiträge, die im Anschluss an einen Studientag der Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster im Dezember 2016 zum Thema „Zeugnis“ entstanden sind.

Die Gliederung im Sammelband nimmt den Titel und den Untertitel der Veröffentlichung als gedankliches Strukturprinzip auf: Zunächst werden einzelne Szenarien vor Augen geführt, in denen es wichtig war, dass Menschen sich durch ein persönliches „Zeugnis“ für Jesus Christus als gläubig erwiesen haben. Die unter der Überschrift „Spirituelle Ursprung“ gesammelten Beiträge lassen sich insgesamt als Überlegungen mit Interesse an Reflexionen bezüglich der Motivation zum Zeugnis beschreiben. Die meisten Beiträge sind der Überschrift „Präsenz des Christlichen“ zugeordnet: Viele Beispiele belegen, dass es eine tief in das Bewusstsein des Menschen reichende Sehnsucht gibt, in je unterschiedlichen pastoralen Handlungskontexten für die Gegenwart Gottes in Gestalt der Verehrung von Jesus Christus Zeugnis geben zu wollen. Leicht nachvollziehbar ist, dass es für die Herausgeber nicht leicht war, die Einzelstudien mit klaren Kriterien den genannten thematischen Bereichen zuzuordnen.

Die 24 Beiträge in dem mir vorliegenden Sammelband lassen sich an dieser Stelle nicht alle detailreich besprechen. Viele Theologinnen und Theologen haben sich an diesem

Sammelband beteiligt. Jeder Artikel ist in sich thematisch abgeschlossen. In nicht wenigen Aufsätzen haben viel gelesene römisch-katholische Autoren zentrale Gedanken ihres Schrifttums in zusammengefasster Weise präsentiert. Ich kann hier nur wenige Beiträge erwähnen: Hans-Joachim Höhn beschreibt die Tendenz zur Individualisierung der Glaubensexistenz heute und zeigt Wege auf, wie es möglich sein könnte, wertschätzend mit diesem Phänomen umzugehen. Ludger Schwiener-Schönberger setzt sich kritisch im Blick auf vorliegende Konzepte und konstruktiv im Hinblick auf biblische Überlieferungen mit der Frage nach dem möglichen Schweigen angesichts des Leidens der Menschen auseinander. Thomas Söding beschreibt eindrucksvoll die biblisch überlieferte Gestalt des Petrus als Zeuge für Jesus Christus. Ulrich Engel erinnert an die besondere Tradition in der Theologie in Lateinamerika, das Martyrium zu bedenken. Rudolf Hein erinnert an die Hausgemeinschaft als Ort des Zeugnisses. Nur wenige Autorinnen sind in dem Sammelband präsent: Katharina Karl reflektiert das Geschehen der Katechese unter dem Aspekt der darin zu bezeugenden Freundschaft mit Gott. Elisabeth Neuhaus erinnert an den Zusammenhang zwischen der Rede vom „Zeugnis“ und der ständigen Berufung zu Umkehr und Erneuerung.

Viele (auch ökumenisch relevante) Zugänge zum Phänomen des

christlichen Zeugnisses werden in diesem Sammelband angesprochen. Ist es zu viel erwartet, von den Herausgeberinnen eine Zusammenfassung der Erkenntnisse in ökumenischer Perspektive zu wünschen? Eine solche Reflexion der Ergebnisse gibt es nicht. Es ist gewiss auch nicht leicht, diese Thematik im Kontext der weltweiten ökumenischen Dialoge zu vertiefen. Zugleich gilt: Wir kommen in der ökumenischen Bewegung nur dann dem Ziel – sichtbare Einheit der Kirchen – näher, wenn wir uns bemühen, konzeptionell die Frage nach der Bedeutung des Zeugnisses für Jesus Christus in der ökumenischen Hermeneutik aufzunehmen. Viele Gedanken dazu werden in diesem Sammelband präsentiert. Es lohnt sich, den Sammelband zu lesen, und einzelne Aspekte für die ökumenische Bewegung fruchtbar zu machen.

Dorothea Sattler

GEBAUTE ÖKUMENE

Stefan Kopp/Joachim Werz (Hg.), Gebaute Ökumene. Botschaft und Auftrag für das 21. Jahrhundert. Theologie im Dialog 24. Herder, Freiburg i.Br. 2018. 490 Seiten. Tb. EUR 45,00.

Ein scheinbar partikuläres Ereignis hat übergreifende Relevanz. Mit dem vorliegenden Band lenken

die Herausgeber den Fokus des ökumenischen Diskurses auf Kirchenbauten und liturgische Räume. Lokaler Anlass ist das 25-jährige Baujubiläum des ökumenischen Kirchenzentrums in Sindelfingen-Hinterweil. Welche Bedeutung es für die *oikoumene* hat, dass sich eine ev. und eine kath. Gemeinde in einem Gebäudekomplex, welcher die beiden Kirchen St. Franziskus (kath.) und Nikodemus (ev.) mit einem gemeinsamen Zentrum umfasst, zusammengeschlossen haben, zeigt die umfangreiche Festschrift mit Texten von 21 ev. und (mehrheitlich) kath. Autorinnen und Autoren, die sogar in Farbe nahezu durchgehend bebildert sind.

Eine solche Festschrift enthält naturgemäß Beiträge, die sich mit der Ortsgeschichte und der Entstehung des ökumenischen Kirchenzentrums in Hinterweil, seinen sakralen Räumen und ihrer Formsprache befassen, darunter sehr gute künstlerische bzw. kunstgeschichtliche Analysen. Andere Texte beziehen sich eher beiläufig auf den 25-jährigen doppelten Kirchenbau und versammeln spiritualitätstheologische (historische, systematische, auch exegetische) Überlegungen (zu Gestalten wie Nikodemus, Franz und Klara von Assisi, Johannes Tauler und Martin Luther; zu Themen wie Luthers Kreuzestheologie oder der Gegenwart Christi im Abendmahl; ein Urabdruck einer zeitgenössischen Komposition des Sonnengesangs).

Einer typischen katholischen Perspektive auf Liturgiewissenschaft und spirituelle Theologie entspricht es, dass ein Großteil der Aufsätze historisch orientiert ist.

Praktisch-theologische Überlegungen reflektieren die ökumenischen Herausforderungen der Gegenwart, auf die eine gemeinsame Antwort nur in der kreuzes- und tauftheologischen Besinnung gefunden werden kann. Dies umreißt Franz-Peter Tebartz-van Elst unter dem Stichwort „Nachbarschaft“. Nur die gelebte geistliche Nachbarschaft (im Kirchenzentrum wie im Alltag) kann zu einer Vertiefung und zu Fortschritten der Ökumene führen. Bertram J. Schirr weitet den Gedanken unter dem Stichwort der „Inklusivität“ zur Ökumene der dritten Art (Ökumene mit Nichtglaubenden) aus: Ein gemeinsames „Gebet der dritten Art“ zwischen Christen und Nicht-Theisten befördere spirituelle Gemeinschaft und Erkenntnis – inwiefern damit eine genuin „evangelische Perspektive“ geboten und nicht vielmehr der Begriff der Ökumene unzulässig überstrapaziert wird, frage ich an. Mit Kurt Koch plädiert natürlich die gesamte Festschrift dafür, die „Leidenschaft für die Einheit wach [zu] halten“ (35). Das geistliche Haus der Ökumene zu bauen, bleibt der große „Auftrag für das 21. Jahrhundert“.

Aus dem Band ragen die Texte heraus, welche sich mit „gebauter Ökumene“, also den konfessions-

verbindenden (oder gerade -trennenden) Kirchengebäuden bzw. -baukomplexen vom konfessionellen Zeitalter bis in die Gegenwart beschäftigen. Stefan Kopp zeichnet kurz und präzise die Entwicklung vom konfessionalistischen Simultaneum, über die gastfreundschaftliche Mitnutzung von Kirchen zu ökumenischen Kirchenzentren nach. Kopp stellt die unterschiedlichen Raumkonzeptionen solcher Zentren dar (Zentren mit einem gemeinsamen Kirchenraum, mit zwei verbindbaren Räumen, mit zwei getrennten Räumen, mit zwei getrennten Gebäuden) und zieht die gewichtige tauf- und liturgietheologische Schlussfolgerung: Das Potential ökumenischer Kirchenzentren ist gerade im Blick auf gemeinsame Feiern des Taufgedächtnisses oder die gemeinsame Nutzung einer Taufstelle noch nicht ausgeschöpft.

Da im Hinterweiler ökumenischen Zentrum der katholische Kirchenraum der besonderen Form des Rundbaus folgt, bereichert Hans Reinhard Seeliger den Band mit einer glänzenden „kleinen Geschichte“ kirchlicher „Rotunden und Zentralbauten“ von der römischen Antike in die Gegenwart. Benedikt Brunner beschreibt den „Evangelischen Kirchenbau nach dem Zweiten Weltkrieg“. Seine – leider rein westdeutsche – Perspektive lässt zwar die Neubauten der letzten zwei bis drei Jahrzehnte aus, weist aber Ansätze in die Zukunft auf. Die Kraft kirchlichen

Handelns liege über den klassischen Handlungsfeldern (Verkündigung, Seelsorge etc.) in Gemeinschaft und Begegnung – ich ergänze im Sinne der o.g. Beiträge von Tebartz-van Elst und Schirr: in der Nachbarschaft mit allen Menschen und offenen (privaten wie gemeindlichen) Häusern der gebauten Ökumene.

Die Herausgeber haben einen Band vorgelegt, der mehr als die partikuläre Aufmerksamkeit einer lokalen Jubiläumsfeier auf sich zieht. Gegen Ende des zweiten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts fragen sie nach „Auftrag und Botschaft“ gebauter Ökumene für die Zukunft. Es entspricht dem eigentlichen Motor der Ökumene, nicht nur die offiziellen Verlautbarungen und Feiern der Kirchen und ihrer Gremien im Blick zu haben – was der Band mit Bezügen auf neuere und neueste ökumenische Äußerungen gleichwohl leistet –, sondern das Potential der gemeindlichen Ebene zu reflektieren und zu fördern. Diese Ebene des gemeinsamen geistlichen Lebens bildet das Biotop des Wachstums der sichtbaren Einheit, welche zweifellos das Ziel sein muss. Das Fragezeichen des Untertitels ist daher völlig unnötig (die Herausgeber lassen es in ihrem Resümee selbst weg); vielmehr ist zu hoffen und zu wünschen, dass bestehende und künftige ökumenische Zentren mutige Schritte baulich sichtbarer Einheit wagen.

Markus Schmidt

Pfarrer Dionisie Arion, Kirchlich-Theologische Stipendien, Brot für die Welt und Deutsches Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes, Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V., Caroline-Michaelis-Straße 1, 10115 Berlin; Prof. Dr. Sabine Demel, Lehrstuhl für Kirchenrecht, Universität Regensburg, Universitätsstraße 31, 93053 Regensburg; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Institut für Philosophie und Theologie, Keplerstraße 87, 69120 Heidelberg; Priv. Doz. Dr. Gerhard Hartmann, Venloer Straße 16, 47623 Kevelaer; Pfr. i. R. Dr. habil. Michael Heymel, Nietzschestraße 25, 65191 Wiesbaden; Pfarrerin. Dr. Gesine v. Kloeden, Evangelische Gemeinde Hohensachsen, Steingasse 1, 69469 Weinheim; Dr. Thomas Kreuzer, Geschäftsführer, Fundraising Akademie, Emil-von-Behring-Straße 3, 60439 Frankfurt a. M.; Prof. Dr. Dorothea Sattler, Ökumenisches Institut der Universität Münster, Hüfferstraße 27, 48149 Münster; Dr. theol. Markus Schmidt, Theologische Fakultät Leipzig, Institut für Praktische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; Prof. Dr. Thomas Söding, Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum; Pastor Christoph Stiba, Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark; Rev. Dr. Liz Theoharis, Union Theological Seminary, Kairos Center, 3041 Broadway, New York NY 10027, USA; Prof. Chris Doude van Troostwijk, Luxembourg School of Religion & Society, Philosophy of Religion, Directeur Department of Public Responsibility, 52, rue Jules Wilhelm, L-2728 Luxembourg; Roman Winter M. A., Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, FB 06 Evangelische Theologie, IG-Nebengebäude 711, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt a. M.

Foto Deckblatt: Tausend Deutsche Mark mit Dom zu Limburg an der Lahn

Thema des nächsten Heftes 2/2019:

Ostkirchen und Ökumene

mit Beiträgen u. a. von Tarek Bashour, Martin Illert, Hayk Martirosyan, Joseph Önder, Maxim Sorokin, Ioan Tulkan

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Elzbieta Adamiak, Landau; Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Martin Illert, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-05723-8

www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahn

Ludolfsstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH

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

Geschäftsführung: Sebastian Knöfel

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

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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

E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Evangelisches Medienhaus GmbH · Rainer Ott

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

ott@ottmedia.com

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

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

Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.

Preise (Stand 1. Januar 2018, Preisänderungen vorbehalten):

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

Ausland: € 52,00 (exkl. MWSt.)

Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.

Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

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

Die nächste Ausgabe erscheint April 2019.

April – Juni
2/2019
68. Jahrgang



Ökumenische Rundschau

Ostkirchen und Ökumene

mit Beiträgen u. a. von Petra Bosse-Huber,
Martin Illert, Aho Shemunkasho, Maxim Sorokin



Inhalt

Zu diesem Heft

Petra Bosse-Huber, Rückblick und Ausblick zum Dialog der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat 149

Maxim Sorokin, Die Erforschung der Bestände der Synodalbibliothek in Erlangen als evangelisch-orthodoxes Kooperationsprojekt 157

Martin Illert, Der Beitrag des bilateralen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche zur Europa-Diskussion von den 1970er Jahren bis in die Gegenwart 169

Aho Shemunkasho, Die Lehrereinrichtung für syrische Theologie in Salzburg 177

Martin Illert, Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Armenier 1945–2015. Archivalische Zeugnisse einer Beziehungsgeschichte 193

Dokumente und Berichte

Auszug aus dem Kommuniké der 17. Begegnung im Bilateralen theologischen Dialog zwischen dem **Ökumenischen Patriarchat** und der **Evangelischen Kirche in Deutschland**, Ioannina, Griechenland, 8.–11. Oktober 2018 205

Stellungnahme des **Metropolitan Augoustinos von Deutschland**, Exarch von Zentraleuropa, zum Beschluss des Moskauer Patriarchats vom 16. Oktober 2018 210

Erklärung der **Diözesanräte der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland** vom 29. November 2018 211

Im Grenzland: Eindrücke einer Studienreise nach Lviv/Lemberg (Ukraine) (**Annemarie und Florian Priesemuth**) 213

„Es ist gut, Christus gemeinsam zu bekennen.“ Zu Gast bei den armenisch-orthodoxen Christen in Armenien (**Claudia Rammelt**) . . . 218

THEOSIS – SANCTIFICATION. Die 30. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF-ERF) in der Missionsakademie in Hamburg (16. bis 18. November 2018) (**Sr Estelle M. Sogbou**) 223

Ökumenische Persönlichkeiten

Harding Meyer 1928 – 2018. Ein Nachruf (**André Birmelé**) 229

Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 234

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen, liebe Leser,

der vorliegende Band versucht, die Vielfalt der Kontakte zwischen den orthodoxen und altorientalischen Kirchen auf der einen und der Evangelischen Kirche in Deutschland auf der anderen Seite nachzuzeichnen.

Drei bilaterale theologische Dialoge der EKD begehen in diesem Jahr ein Jubiläum: So spricht die EKD seit 1969 mit dem Patriarchat von Konstantinopel. In ihrem Beitrag resümiert *Petra Bosse-Huber* das ökumenische Beziehungsgeschehen zwischen beiden Kirchen und stellt die Entwicklungen auch in den Kontext des Wachstums und der Entfaltung der griechischen Diaspora in Deutschland. Das im hinteren Teil des Heftes enthaltene Kommuniké des jüngsten bilateralen Dialoges zwischen EKD und Ökumenischem Patriarchat ergänzt den Beitrag der Auslandsbischofin.

Bereits ein Jahrzehnt vor der Dialogaufnahme mit dem Ökumenischen Patriarchat begann die EKD ihre Gespräche mit dem Moskauer Patriarchat. Im sechzigsten Jubiläumsjahr widmen sich beide Kirchen mit der Erforschung der Erlanger Synodaltibliothek einem wissenschaftlich-theologischen Kooperationsprojekt, das *Maxim Sorokin* vorstellt.

Seit 1979 führt die EKD auch Gespräche mit dem Patriarchat Bukarest. Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs stand dort in besonderer Weise die Europa-Thematik im Mittelpunkt der theologischen Gespräche, wie ich in meinem Beitrag nachzuzeichnen versuche.

Neben den Gesprächen mit den byzantinischen Patriarchaten hat die EKD in den vergangenen Jahren auch den Dialog mit den altorientalischen Kirchen zu verstärken gesucht. Der Beitrag von *Aho Shemunkasho* zur Errichtung der syrischen Lehrereinrichtung in Salzburg stellt eine beispiel-

hafte Initiative von kirchlicher und wissenschaftlicher Seite vor, die auf die Herausforderungen reagieren will, denen die Syrische Orthodoxe Kirche und ihre Tradition durch die Entwicklungen im Nahen Osten ausgesetzt sind.

Vielfach wortreich beklagt wird in ökumenischen Kreisen die angeblich fehlende Rezeption ökumenischer Wortmeldungen. Wo ökumenisches Gedenken indes auch eine politische Dimension besitzt, wie im Fall des Genozids an den Armeniern, ist eine solche ausbleibende Reaktion auf kirchliche Statements ganz und gar nicht zu beklagen, wie mein Beitrag zum Verhältnis der EKD zur armenischen Kirche zeigt. Ergänzend zu diesem historischen Rückblick in die kirchliche Zeitgeschichte berichtet *Claudia Rammelt* von den aktuellen Beziehungen, die beim Besuch des Ratsvorsitzenden der EKD in Armenien vertieft wurden.

Die gegenwärtige innerorthodoxe Kontroverse um den Status der Ukraine dokumentieren wir aus der Sicht der deutschen Diaspora durch die Erklärung des Vorsitzenden der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland aus dem Oktober 2018 und durch die Erklärung der Diözesanräte der Russischen Orthodoxen Kirche vom November 2018. Ergänzend bringt der Bericht zweier Theologiestudierender aus Halle persönliche Eindrücke einer Reise in die Westukraine aus dem Frühjahr 2018.

*Im Namen des Redaktionsteams
wünsche ich Ihnen eine anregende Lektüre*

*Ihr
Martin Illert*

Rückblick und Ausblick zum Dialog der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat

Petra Bosse-Huber¹



Mit dem Besuch Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios in Deutschland im Mai 2017 haben wir nicht nur einen ökumenischen Höhepunkt unseres 500. Reformationsjubiläums, sondern ebenso einen besonderen Moment des orthodox-evangelischen Dialoges erlebt. Die Ehrung des Patriarchen durch die Evangelisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen für sein ökumenisches, ökologisches und interreligiöses Engagement ließ dabei auch viele Leitmotive anklingen, die unseren bilateralen Dialog seit bald fünf Jahrzehnten prägen. In meinem Beitrag geht es mir nicht darum, möglichst viele Themenvorschläge für kommende Begegnungen zu unterbreiten; vielmehr möchte ich die spezifische Art und Weise unserer dialogischen Verständigung zu beschreiben suchen und vor diesem Hintergrund danach fragen, welche Aspekte unseres Dialoges aus meiner Sicht auch in Zukunft eine wichtige Rolle spielen sollten. Dass es diese Zukunft geben wird und soll, das haben der Ökumenische Patriarch und auch der Ratsvorsitzende ja selbst in ihren Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde hervorgehoben. Der Ökumenische Patriarch tat dies in seiner Rede² nicht nur indirekt, indem er den Impuls der reformatorischen Theologie der Freiheit als bleibende Aufgabe für die orthodoxe Theologie würdigte, sondern er äu-

¹ Bischöfin Petra Bosse-Huber ist seit dem Jahr 2014 Vizepräsidentin und Bischöfin des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Sie leitet die Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit sowie das Amt der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK).

² Rede des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei der Verleihung der Ehrendoktorwürde seitens der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, ÖR 66 (2017), 405 ff.

berte sich auch ganz explizit, indem er mit den folgenden Worten den evangelisch-orthodoxen Dialog als eine Art Fortsetzung des Reformationsjubiläums mit anderen Mitteln beschrieb:

„Die beste Art, des Reformationsjubiläums zu gedenken, ist, auf dem Weg der ökumenischen Verständigung fortzuschreiten.“

Mehr noch: Gemeinsam mit allen ökumenischen Geschwistern haben wir das Versprechen des Patriarchen dankbar begrüßt, das er in seiner Ansprache in der Stuttgarter Stiftskirche der Ökumene in Deutschland gegeben hat. Im Anschluss an die Würdigung der Kirchenbeziehungen zwischen Evangelischen und Orthodoxen auf Weltebene und europäischer Ebene erklärte er nämlich zum Beitrag der Orthodoxie zur Ökumene in Deutschland:

„Unsere Griechisch-Orthodoxe Metropole wird ihre ökumenische Zusammenarbeit noch mehr intensivieren, sowohl auf der Ebene der orthodoxen Kirchengemeinden, wie auch als Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, in den regionalen Arbeitsgemeinschaften und in den örtlichen ökumenischen Gremien, sowie in den gemeinsamen Kommissionen mit der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche. Das gleiche empfehlen und erwarten wir auch von den anderen orthodoxen Diözesen und Gemeinden in Deutschland, im Geist der Beschlüsse des Heiligen und Großen Konzils von Kreta.“

In diesem Sinne nehme ich die Anregung gern auf, unseren Dialog darzustellen, indem ich einige charakteristische Züge unseres Gespräches betrachte, die aus meiner Sicht auch bedeutsam für die Zukunftsperspektiven unseres Gespräches sind.

Kontextbezogenheit der Gespräche

Eingangs möchte ich daran erinnern, wie stark kontextbezogen unsere Gespräche von Anfang an gewesen sind. Nicht als eine grundsätzliche Verständigung der orthodoxen mit der evangelischen Theologie wurde unser Dialog aufgenommen, sondern aus einem konkreten Anlass heraus in einer spezifischen soziokulturellen Situation:

Eine mittelbare Voraussetzung für unseren Dialog war die *Arbeitsmigration* griechisch-orthodoxer Christen nach Deutschland nach der Unter-

zeichnung des Abkommens am 30. März 1960 durch das damalige Königreich Griechenland und die Bundesrepublik über die Anwerbung griechischer Arbeitnehmer. Dieses sogenannte Anwerbeabkommen, das für dreizehn Jahre in Kraft war, veränderte rasch die konfessionelle Landschaft Westdeutschlands. Denn damals bildete sich, und damit bin ich schon bei den unmittelbaren Voraussetzungen unseres Dialoges, eine zentraleuropäische orthodoxe Diaspora und schon 1963 kam es zur Gründung der Zentraleuropäischen Griechischen Metropole.

Die Erfolgsgeschichte der Griechisch-Orthodoxen Metropole in Deutschland ist schon vielfach erzählt und zu Recht bekannt: Nachdem die erste Generation der griechischen Migranten die Erfahrung der kulturellen Entwurzelung, der sprachlichen und auch der geistlichen Fremdheit machte, entstanden Schritt für Schritt Netzwerke, die das miteinander Vertrautwerden förderten. Nachdem man auf deutscher Seite zunächst davon ausgegangen war, dass die sogenannten „Gastarbeiter“ nach wenigen Jahren wieder in ihre Heimat zurückgehen würden, ergab sich bald die Herausforderung, neben- und dann auch miteinander dauerhaft Leben zu gestalten.

Schauen wir uns die heutige Situation an, wird uns die große Leistung der Integration unmittelbar deutlich: Heute steht die Metropole an der Spitze panorthodoxer Strukturen, die orthodoxe Theologenausbildung ist in Deutschland ebenso wie der orthodoxe Religionsunterricht fest etabliert. Unser Dialog ist ein Raum gewesen, in dem Begegnung und Verständigung stattfand, in dem Netzwerke entstanden, die diese Entwicklungen kontinuierlich förderten und begleiteten. Als ein Name für viele andere soll hier nur der Bonner Patristiker Wilhelm Schneemelcher erwähnt werden, der dank seiner Verbindungen zum „Patriarchalischen Institut für Patristische Studien“ im Kloster Vlatadon in Thessaloniki schon früh enge Beziehungen mit der Griechisch-Orthodoxen Metropole pflegte.

Weitere frühe Anknüpfungspunkte waren die Orthodoxe Akademie Kreta, die in diesem Jahr – wie übrigens auch unser Dialog – ihr fünfzigjähriges Jubiläum feiert. An diese Zusammenhänge erinnere ich nicht aus einem antiquarischen Interesse, sondern um die Vielfalt des theologischen und kirchlichen Beziehungsnetzes und zugleich den spezifischen Kontext zu beschreiben, aus dem heraus unser Dialog entstand.

Die bedeutet aus meiner Ansicht nach aber auch, dass alle Fragen nach der Richtung zukünftiger Zusammenarbeit den Kontext unserer Gespräche, die Einbettung der theologischen Verständigung in die zwischenkirchliche Begegnung und Arbeit, immer mit zu bedenken haben. Die besondere Struktur der Griechischen Metropole, die zugleich das Ökumenische Patriarchat vertritt, das der Diaspora vorsteht, gewährt die Anbindung sowohl an die besonderen Herausforderungen der Diaspora und zugleich die Rück-

bindung an das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Die Zusammensetzung der Kommissionen unserer Gesprächspartner hat diesen Doppelaspekt immer im Blick.

Durch diesen sehr spezifischen Bezug arbeiten wir miteinander – anders als etwa der Dialog des Lutherischen Weltbundes mit der Panorthodoxie – keine Lehragenda ab, sondern der Blick auf die Themen seit 1969 zeigt, dass sie vielfach in Rückbindung an konkrete kirchliche Bedürfnisse und Herausforderungen entweder der Diaspora oder der ökumenischen europäischen Debatten entstanden und entfaltet wurden; gerade die Begegnung mit der Orthodoxen Kirche hat unsere evangelische Theologie vor die Herausforderung gestellt, nicht nur über die Dialogfähigkeit, sondern auch über die Kontextbezogenheit der orthodoxen und der evangelischen Theologie nachzudenken, und für alle zukünftigen Themen und Arbeitsbereiche ist es mir ein großes Anliegen, diesen spezifischen Zusammenhang zu berücksichtigen.

Begegnung und Erfahrung als hermeneutische Faktoren unseres Dialoges

Die Kontextualität der Gespräche wird – damit komme ich zu meinem zweiten Punkt – hermeneutisch eingeholt, indem der Begegnungscharakter der Gespräche als wesentlich mitbestimmender Faktor (und nicht etwa allein als eine Begleiterscheinung) in unserem Dialog ernst genommen wird. Im vergangenen Jahr wurde mit Blick auf die Kontakte Tübingen/Konstantinopel vor fünf Jahrhunderten denn auch mehrfach zu Recht erklärt, heute befänden wir uns auch deshalb in einer anderen Situation als die Theologen damals, weil wir einander persönlich begegneten und uns nicht allein durch Briefe verständigten.

Dieser Aspekt wird zwar gern erwähnt, doch bei der sogenannten Auswertung ökumenischer Gespräche in der Regel wenig oder gar nicht als entscheidender Faktor berücksichtigt. Im Fall der Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland mit den orthodoxen Patriarchaten ist aber nun gerade dieser Begegnungsaspekt von Anfang an als ein Faktor erkannt worden, dem ein entscheidendes, d. h. wirklich inhaltlich mitgestaltendes Gewicht zukommt.

In diesem Zusammenhang kommt dem Stichwort der *Erfahrung* eine zentrale Rolle zu. Unsere bilateralen theologischen Dialoge mit orthodoxen Kirchen bieten ein Alternativmodell zu einer allein auf Formelkompromisse und damit letztlich auf kirchenrechtliche sogenannte „Ergebnisse“ zielenden Verständigung zwischen den Konfessionen dar. Ihr Spezifikum

besteht vielmehr darin, dass sie dem Begegnungscharakter der Gespräche mehr zutrauen als nur ein schöner Rahmen für eine theologische Kommunikation zu sein, die man auch ohne die unmittelbare Erfahrung des Gegenübers führen könnte. Die Dialoge sollen nämlich *einen gemeinsamen Erfahrungsraum der Selbst- und Fremdwahrnehmung der Kirchen eröffnen*, der es ihnen ermöglicht, Stereotypen und Klischees durch die Begegnung und die Erfahrung zu hinterfragen und schließlich auch zu überwinden.

Mir ist klar, dass das nicht immer gelingt, sondern dass eine Veränderung durch Begegnung sich nur unter besonderen Konstellationen vollziehen kann, doch in der Geschichte unseres bilateralen Dialoges gab und gibt es mehrere solcher Sternstunden. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang etwa die siebente bilaterale Dialogbegegnung vom 3. bis 7. Oktober 1984 in Kavalla genannt. Dort war man damals zusammengekommen, um unter dem Titel „Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Heiligen Eucharistie“ das Gespräch über das Faith-and-Order-Papier zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ zu führen und dies so zu tun, dass man die dogmatischen Selbst- und Fremdbeschreibungen ergänzte durch die Erfahrungen der kirchlichen Realität.

Theodor Nikolaou, der den damals neu in München eingerichteten Lehrstuhl für orthodoxe Theologie innehatte, sprach zum Thema „Evangelium – Eucharistie – Ökumene“ und verglich dabei nicht allein die lutherische und die orthodoxe Abendmahls*lehre*, sondern thematisierte ebenso und parallel dazu die *Praxis* der Gemeinden, die er in Westdeutschland Mitte der 1980er Jahre erlebte. Seine durch Augenzeugenschaft untermauerte Fremdbeschreibung der evangelischen Kirche blieb nicht bei einer Entfaltung des Lehrgehaltes der evangelischen Theologie stehen, sondern differenzierte und konkretisierte die lehrhafte, theologische Sicht durch die eigene Erfahrung.

In der Rückschau auf jene Dialogbegegnung betonten beide Seiten, das Sprechen über diese Erfahrungen von Kirchlichkeit sei ein wichtiger Beitrag gewesen, um einander tiefer als zuvor wahrzunehmen. Hier finden wir also ein Modell ökumenischer Verständigung, das einen vermeintlichen Erfolg oder Misserfolg der Gespräche nicht ausschließlich an der Annahme oder Ablehnung bestimmter Rechtspositionen durch den Partner festmacht, sondern die Aspekte der Erfahrung und der Begegnung als Dialogfaktoren ernst nimmt und der Begegnung eine Dynamik zutraut, die selbst Veränderung bewirken kann. Verständigung wird in diesem Modell nicht *gemacht*, sondern *erfahren*.

Ich wünschte mir, dass dieser Aspekt des Dialoges, Begegnung und Erfahrung als theologische Faktoren ernst zu nehmen, auch in Zukunft eine

entscheidende Rolle spielt. Es ist kein Zufall, dass der ostkirchliche Begriff der Erfahrung im neuzeitlichen protestantischen Pietismus aufgegriffen werden konnte, weil hier beide Seiten eine Brücke zueinander finden können, die die lebendige Gestalt gelebten kirchlichen Lebens als theologischen Faktor ernst nimmt. Vielleicht lohnt sogar der Erfahrungsbegriff in der orthodoxen und der evangelischen Theologie als gemeinsames Gesprächsthema?

In jedem Fall glaube ich, dass wir nur so, unter Einbeziehung der Erfahrung voneinander, die Stereotypen, die noch immer über einander existieren und die in den vergangenen Jahren meiner Ansicht gesellschaftlich eher stärker als schwächer geworden sind, überwinden können, indem wir der Begegnung eine Dynamik zutrauen.

Pflege einer eigenen kirchlichen Agenda

Zur Erfahrung und zur Begegnung gehört auch die Teilnahme am Gebet. Unsere Gespräche sind nicht nur irgendein Beziehungsgeschehen, sondern haben einen ekklesialen Charakter, sie sind gewissermaßen ein ekklesiales Beziehungsgeschehen, und wir dürfen und sollen deshalb auch gemeinsam Zeugnis geben. Wer als evangelische Theologin und evangelischer Theologe auf unseren bilateralen Dialog schaut, wird schnell erkennen, dass wir hier nicht erst seit dem Obertitel unserer hiesigen Begegnung ein gemeinsames Profil pflegen:

Eindrücklich ist mir als gemeinsames Zeugnis der Vortrag Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen 2014 im Berliner Dom zum Thema der Nachhaltigkeit in Erinnerung. Unser Dialog hat dieses ganz wesentlich seit den 1990er Jahren vom Ökumenischen Patriarchen angestoßene Thema bereits in seiner elften Begegnung (21. bis 27. Oktober 1997 auf Rhodos) unter dem Titel „Der Kosmos als Schöpfung Gottes. Die Kirchen vor dem ökologischen Problem“ behandelt.

Trinitarische Theologie als Impulsgeberin für Sozialethik und Ökologie – so könnte man plakativ die Perspektiven umreißen, die unsere Delegationen auf Rhodos damals 1997 eröffneten: Wie der trinitarische Gott als Beziehung von Vater, Sohn und Geist (auch Heiliger Geist) gedacht wird, so sollen die Kirchen in ihrem gemeinschaftlichen Miteinander das von Liebe durchdrungene Miteinander der göttlichen Hypostasen abbilden. Dies ist der theologische Ansatz für eine Soziallehre, die das Menschsein als in Beziehung-Sein denkt. Zugleich macht diese relationale trinitarische Theologie auch den Gedanken der Interdependenz der Schöpfung plausibel: Die gesamte Schöpfung ist im Lob Gottes miteinander verbunden.

Wenn wir über die „Bewahrung der Schöpfung“ sprechen, so eröffnet uns dieser theologische Zugang die Möglichkeit, die Schöpfung nicht als ein Objekt zu verstehen, von dem wir selbst unterschieden sind und das wir als kostbares Eigentum zu bewahren oder zu schätzen hätten. Vielmehr, so sagt dieser Ansatz, sind wir selbst ein Teil dieses Ganzen.

Aus meiner Sicht ist das ein genuin theologischer und zugleich ungemein wichtiger Beitrag zur Ökologie, der eine Alternative zu den zahlreichen anthropozentrischen Sichtweisen eröffnet, die außerhalb des theologischen Diskurses vorherrschen. Umso wichtiger ist ein gemeinsames Zeugnis, das unterstreicht, dass die „Umwelt“ mehr ist als nur ein Anhängsel einer anthropozentrisch gedachten Welt. Denn eine solche gemeinsame Wortmeldung, wiederholt nicht einfach eine säkulare Naturschutzperspektive, sondern entfaltet einen genuin theologischen Ansatz, der Eigenes einbringt und zugleich ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen ablegt. Die Rezeption solcher Impulse führte in der deutschen Ökumene 2009 zum Beschluss der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), den orthodoxen „Schöpfungstag“ zukünftig als ökumenisches Fest zu begehen.

Wenn ich an solche Ansätze denke, möchte ich anregen, dass die Möglichkeit zum gemeinsamen Zeugnis bei unseren Begegnungen auch weiterhin von uns genutzt werden möge. Ich kann mir gut vorstellen, dass die Fragen der Nachhaltigkeit ebenso wie die Herausforderungen der Ethik, insbesondere der Medizinethik, ein solches Feld sein können, wo unsere Kirchen ein gemeinsames Zeugnis ablegen.

Gemeinsames geistliches Leben

Lassen Sie mich zusammenfassen: Wenn wir, wie der Ökumenische Patriarch im vergangenen Jahr in Tübingen gefordert hat, „auf dem Weg des Dialoges weiter voranschreiten“ wollen, dann sollten wir meiner Ansicht nach auf mehrere Faktoren achten, die unseren Dialog besonders wertvoll gemacht haben:

Wir sollten die spezifische Konstellation unseres Gespräches würdigen durch eine kontextbezogene Theologie; den Charakter unserer Begegnung als ein kirchliches Beziehungsgeschehen wahrnehmen, bei dem die Kategorie der Erfahrung eine Schlüsselrolle spielt; dort, wo wir dies können, auch gemeinsam Zeugnis geben.

Untrennbar mit diesem gemeinsamen Zeugnis verknüpft ist die Bedeutung des geistlichen Lebens für unseren Dialog: Unser Sprechen wird von einem gemeinsamen geistlichen Leben begleitet, weil wir unser theologi-

sches Bemühen in den Horizont des göttlichen Segens stellen. Ich habe schon beim Blick auf die Dialoghermeneutik erwähnt, inwieweit dieser Gedanke eine konkrete Ausprägung in dem Format unserer Begegnungen gefunden hat, würde ich diesen Gedanken durch eine Zuspitzung noch verstärken wollen: Durch den geistlichen Rahmen gestehen wir uns ein, dass das eigentliche Geschehen in den Dialogen unserer Verfügung entzogen ist. Dies heißt nicht, dass wir nicht planen, diskutieren, unsere Ansichten vertreten und unsere Ziele verfolgen sollten, sondern dass wir dies in einem ganz besonderen Rahmen tun, der sich von anderen Kontexten unterscheidet.

Die Erforschung der Bestände der Synodalbibliothek in Erlangen als evangelisch-orthodoxes Kooperationsprojekt



Maxim Sorokin¹

Die sogenannte russische Synodalbibliothek des Fachbereichs Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ist für Fachleute kein Novum. Ihre bewegte Geschichte – vom Verkauf durch die Bolschewiken nach Deutschland in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts über ihre Aufbewahrung am Martin-Luther-Bund in Erlangen bis zu ihrem heutigen Standort – wurde in der Forschung bereits mehrfach dargestellt.² Dabei wurde auch die besondere Rolle dieser Bibliothek für die Entwicklung des Lehrstuhles für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens in Erlangen deutlich. Die Einzigartigkeit dieses Bestandes in Deutschland ist unbestritten. In Anbetracht aber ihrer alten bibliothekarischen Infrastruktur braucht die Erlanger Sammlung sowohl eine aktuelle Inventarisierung als auch eine technische Bearbeitung. Für diese Ziele ist ein wissenschaftliches Kooperationsprojekt zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche für die theologische Erforschung und virtuelle Erschließung der Erlanger Bücher aus der ehemaligen Bibliothek des Heiligen Synods organisiert.

¹ Maxim Sorokin ist Priester der russisch-orthodoxen Kirche und promovierte 2016 im Fach Alte Kirchengeschichte am Evangelischen Fachbereich der Philipps-Universität Marburg.

² Vgl. *Hacik Rafi Gazer/Kirsten Schaper*: Die Synodalbibliothek und die Ostkirchenkunde in Erlangen; in: *Anna Briskina-Müller/Johann Schneider* (Hg.): *Orthodoxie und Reformation – Mehr als ein 50-jähriger Dialog*, Berlin 2010, 127–141; *Stefan Reichelt*: Die Synodalbibliothek am Seminar für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Eine Schatzkammer russisch-orthodoxer Theologie; in: *Manfred Lang* (Hg.): *Worte und Bilder. Beiträge zur Theologie, christlichen Archäologie und kirchlichen Kunst*, Leipzig 2011, 153–164.

In diesem kleinen Beitrag wird der Versuch unternommen, die Aufmerksamkeit auf das noch erhaltene russische historische Kulturerbe auf dem Boden des Erlanger theologischen Fachbereichs zu lenken. Es wird zunächst die Erlanger Sammlung als Teil der ehemaligen Sankt Petersburger Bibliothek des Heiligen Synods betrachtet, dann wird eine Übersicht der Bibliotheksbestände mit dem Fokus auf die westlichen übersetzten Bücher dargestellt. Speziell werden die russischen vorrevolutionären Zeitschriften betrachtet, die sich als Mikrofiche in der Erlanger Bibliothek befinden. Anschließend werden Ziele und Aufgaben für den Erhalt, eine zeitgemäße Erschließung und für die zukünftige Nutzung der Synodalbibliothek formuliert.

Erlanger Synodalbibliothek als Teil der St. Petersburger Bibliothek des Hl. Synods

Um die Bedeutung der Erlanger Büchersammlung als Teil der berühmten Bibliothek des Heiligen Synods zu bestimmen, und damit die Besonderheit und Einzigartigkeit dieses Teils zu betonen, ist folgende Frage zu beantworten: Inwieweit repräsentiert die erhaltene sogenannte Synodalbibliothek in Erlangen ihre „Vormutter“ quantitativ und qualitativ?

1906 berichtete Konstantin Zdravomyslov (1863–1933), der Leiter des Archivs und der Petersburger Bibliothek des Heiligen Synods, über die Bestände der Bibliothek. Er ging auf drei Aspekte ein: a) slawische und russische Handschriften und altgedruckte Bücher; b) von der geistlichen Zensur genehmigte Bücher und Periodika; c) Bücher, die für wissenschaftliche Untersuchungen notwendig sind.³ Die ganze Bibliothek wurde in 22 Abteilungen⁴ gegliedert und umfasste 1905 etwa 80.000 Titel (Bücher, Handschri-

³ К. Я. Здравомыслов: Архив и библиотека Святейшего синода и консисторские архивы, СПб., 1906, 13 ф.

⁴ 1) Bücher der Hl. Schrift (250 Bände); 2) Liturgische Bücher (1.370); 3) Werke der Hl. Väter in russischer und slawischer Sprache (220); 4) Kanonische Abteilung (280); 5) Historische Abteilung (500); Archäologische und archivarische Abteilung (490); 7) Ausgabe der wissenschaftlichen Gesellschaften (1.000); 8) Ausgabe des Studienrates (120); 9) Ausgabe der Moskauer Typografie der Altgläubigen (160); 10) Berichte der Gesellschaften (2.000); 11) Noten; 12) Allgemeine Abteilung (4.000); 13) Nachschlagbücher (1.000); 14) Mystische Bücher (200); 15) fremdsprachliche Bücher (1.000); 16) Bilder, Ikonen, Alben (300); 17) Bücher aus der Redaktion „Cerkovnyye Vedomosti“, 150 Titel (2.000); 18) Abteilung der Dubletten (2.000); 19) Periodika, 150 Titel (10.000 Bände); 20) Altgedruckte Bücher (400); 21) Handschriften (3.000); 22) Griechisch-unierte Gottesdienstbücher.

ten, Karten, Periodika).⁵ Zwischen 1933–1935 wurden etwa 6.000 Bücher aus dieser Bibliothek des Heiligen Synods vom Martin-Luther-Bund gekauft. Die im Archiv des Martin-Luther-Bundes erhaltene Dokumentation zeigt die ganze Geschichte dieses Unternehmens.⁶ Die in Erlangen erhaltenen Bücher umfassen weniger als 10 Prozent der ursprünglichen Bibliothek des Heiligen Synods. Quantitativ kann man also nur von einem bescheidenen Anteil der berühmten Bibliothek sprechen.

Beim Verkauf der Bücher in den Westen insgesamt spielte die Handelsgesellschaft *Meždunarodnaja kniga* unter dem Leiter von Pavel Schibanov (1864–1935) eine wesentliche Rolle.⁷ Von *Meždunarodnaja kniga* wurden jährlich mehrere Angebotskataloge der verschiedenen Literatur nach den bestimmten Fachrichtungen sowie nach den unterschiedlichen Größen (von 200 bis 500 Titel) herausgegeben. Von 1922 bis 1936 wurden nach einigen Angaben etwa 300 solche Kataloge herausgegeben.⁸ Unter anderem gab es auch spezifische theologische Kataloge mit Büchern aus allen theologischen Bereichen. 1933 erschienen in der Leningrader Abteilung beispielsweise sechs theologische Kataloge.⁹ Im Archiv des MLB befindet sich neben der Korrespondenz auch ein solcher Katalog. Das Bulletin Nr. 38 aus dem Jahr 1933 ist größer als andere, listet 1.287 Titel und hat die folgende Bezeichnung „Theologie. Die Bücher aus der Bibliothek des Heiligen Synods. Alle

⁵ *Здравомыслов*, Архив и библиотека Святейшего синода и консисторские архивы, СПб., 1906, 14.

⁶ Vgl. *Gazer/Schaper*, Die Synodalbibliothek; in: *Briskina-Müller/Schneider* (Hg.), *Orthodoxie und Reformation*, 133 ff. Ich bedanke mich hier herzlich bei Herrn H. R. Gazer für die Überlassung der Kopien der Materialien aus dem Archiv des MLB.

⁷ Vgl. *О. В. Андреева*: Экспорт антикварной книги из СССР в первой половине 20-х годов // *Проблемы источниковедения истории книги*, Москва 2000, Вып. 3, 170–179; *Е. А. Мунькин*: Формирование АО „Международная книга“ как важнейшей системы отечественного книгораспространения // *Известия высших учебных заведений. Проблемы полиграфии и издательского дела*, 2001, 117–124; *П. К. Гримстед*: Книги в обмен на тракторы? Рассеивание и продажи книг из бывших императорских дворцов в период между двумя мировыми войнами // *История библиотек. Исследования, материалы, документы. Российская национальная библиотека*. СПб., 2015, 202–244; *Ларионова Л. Г. П. П. Шибанов* (1864–1935) – Деятель отечественной книжной культуры, Москва 2015; *Гессен В. Ю.* К истории Всесоюзного объединения „Международная книга“: Реализация реквизированной литературы (1922–1935) // *КЛИО*, № 8 (116) 2016, 186–194.

⁸ *В. Ю. Гессен*: К истории Всесоюзного объединения „Международная книга“: Реализация реквизированной литературы (1922–1935) // *КЛИО*, № 8 (116) 2016, 187.

⁹ Бюллетень Антикварного магазина Всесоюзного акционерного общества „Международная книга“ Л., 1933, № 3, 4, 6, 16, 25, 38. Vgl. *В. Ю. Гессен*: К истории Всесоюзного объединения „Международная книга“: Реализация реквизированной литературы (1922–1935) // *КЛИО*, № 8 (116) 2016, 190.

Bücher sind in gut erhaltenem Zustand. Auf dem Großteil gibt es den Stempel der Bibliothek und Exlibris“. Im Bulletin außerdem sind die Buchpreise in US-Dollar mit vielen gestrichenen schon verkauften Büchertiteln zu finden.

Bei der Erstellung solcher Kataloge wurden Fachleute auf Grund ihrer Expertise eingeladen, um einerseits die angebotenen Preise zu bewerten, und um andererseits zu vermeiden, dass die wirklich kostbaren Exemplare verkauft werden.¹⁰ Da leider keine Liste aller Bücherkataloge vorhanden ist, bleibt es schwierig einzuschätzen, welche Literatur insgesamt zum Verkauf angeboten wurde.¹¹ Deshalb ist auch nicht klar, welche Bücher wirklich verkauft wurden und wohin. Dies zeigt uns, wie situativ die Bestellung der Bücher und ihr Transport nach Erlangen waren. Es wurde schon bemerkt, dass die Erlanger Sammlung trotz ihrer Einzigartigkeit eigentlich zufällig entstand und eine sorgfältige Ergänzung braucht.¹² Zudem ist zu bemerken, dass sich in der oben erwähnten Beschreibung von Zdravomyslov etwa 2.000 Exemplare der Bibliothek des Heiligen Synods in der Abteilung der Dubletten befinden.¹³ Das kann bedeuten, dass die Erlanger Bestände eher aus den zweiten und dritten Exemplaren der ehemaligen Bibliothek des Heiligen Synods bestehen und auch qualitativ nur teilweise diese ehemalige Bibliothek abbilden.

Diese ersten Beobachtungen der komplizierten Rekonstruktion der ursprünglichen Bibliothek des Heiligen Synods erhöhen jedoch paradoxerweise das Interesse an ihrem erhaltenen Erlanger Teil. Denn die Erlanger Synodalbibliothek als solche stellt schon reiches Material für unterschiedliche Forschungsfelder bereit. Einerseits ist die Geschichte der ehemaligen Petersburger Synodalbibliothek ab 1917 von Interesse. Durch die Untersuchung des in Erlangen erhaltenen Teils könnte man das Schicksal der berühmten Bibliothek mit dem Bücherverkauf nach Westen teilweise nachfolgen. Neben dieser „russischen“ Forschungsrichtung steht die Erlanger Büchersammlung andererseits in Verbindung mit Themen, wie dem misslungenen Versuch der Errichtung eines Lutherischen Ostkirchlichen Instituts in Erlangen 1933¹⁴ und dem späteren Lehrstuhl für Geschichte und

¹⁰ В. Ю. Гессен: К истории Всесоюзного объединения „Международная книга“: Реализация реквизированной литературы (1922–1935) // КЛИО, № 8 (116), 2016, 192.

¹¹ Ebd.

¹² Jörg Knoll: Das ostkirchliche Seminar in Erlangen; in: Nachrichten der ELKB 19 (1969), 371.

¹³ Здравомыслов, Архив и библиотека Святейшего синода и консисторские архивы, СПб., 1906, 14.

¹⁴ Als Ortsalternative wurde Leipzig und Breslau besprochen. Vgl. die Korrespondenz aus dem Archiv MLB.

Die für den deutschen Raum einzigartige Büchersammlung der Erlanger Synodalbibliothek löst an sich bei einem russischen Wissenschaftler wahrscheinlich kein besonderes Interesse aus. Die Mehrheit des Bücherbestandes ist auch in den russischen Staatsbibliotheken und Bibliotheken der Geistlichen Akademien zu finden. Diese erste voraussichtliche und oberflächliche Einschätzung muss jedoch noch durch die gründliche weitere Analyse der Bestände überprüft werden. Daneben soll aber der erhaltene Teil der vorrevolutionären Bibliothek des Heiligen Regierenden Synods der Russischen Orthodoxen Kirche als Tatsache selbst nicht unbeachtet bleiben. Diese Büchersammlung stellt ein repräsentatives Beispiel der ehemaligen Synodalbibliothek dar, mit identischen Bibliotheksstempeln und alter bibliothekarischer Nummerierung. Zudem erhält die Bibliothek auch alte und seltene Exemplare, wie die erste russische Ausgabe des Neuen Testaments aus dem Jahr 1822 (mit parallelem kirchenslawischen Text) und eine ganze Reihe von alten kirchenslawischen Gottesdienstbüchern (Typikon, Irmologion, Mineen, Oktoichos, Triodion).

Zu erwähnen sind auch die vorhandenen Bücher aus den privaten Bibliotheken und besondere Schenkungsexemplare. Als ein Beispiel dieser Art ist das handsignierte Buch des Erzpriesters Johannes Sergiev, dem späteren berühmten russischen Heiligen von Kronstadt, zu nennen. Ein anderes Beispiel ist ein Exemplar der Liturgieerklärung von Ivan Dmitrievskij von 1816, dessen hohen Wert die handschriftlichen Ergänzungen, Änderungen und Umarbeitungen des Verfassers ausmachen.¹⁵ In diesem Sinne kann diese Büchersammlung also als einziges in dieser Form erhaltenes russisches Kulturerbe betrachtet werden.

In der Erlanger Synodalbibliothek ist Literatur aus allen theologischen Bereichen dargestellt, überwiegend aber Bibelausgaben (214 Titel), kirchengeschichtliche (679) und praktisch-theologische Werke (ca. 1.500).¹⁶ Besondere Aufmerksamkeit verdienen Übersetzungen ins Russische aus

¹⁵ Über dieses „Erlanger Exemplar“ vgl. *Karl Christian Felmy*: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin 1984, 212 ff.

¹⁶ *Stefan Reichelt*: Die Synodalbibliothek am Seminar für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Eine Schatzkammer russisch-orthodoxer Theologie; in: *Manfred Lang* (Hg.): Worte und Bilder. Beiträge zur Theologie, christlichen Archäologie und kirchlichen Kunst, Leipzig 2011, 154.

fremdsprachlicher theologischer Literatur, die auch teilweise die theologische Wissenschaft in Russland des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts charakterisieren. Schon in der ersten ausführlichen Beschreibung des Bücherbestandes wurde von Karl Cramer auf mehrere ins Russische übersetzte westliche Bücher hingewiesen (über 200 Bücher). Nach einer Übersicht der deutschen übersetzten Bücher kommt Cramer zu der Schlussfolgerung, „dass eine lebendige Berührung zwischen der russischen und evangelischen Kirche nicht besteht; es sind rein zufällige Erscheinungen des Büchermarktes, die der Übersetzung gewürdigt werden“. ¹⁷ Dieser Aussage Cramers ist nur schwer zu widersprechen.

Seine nächste Anmerkung über eine Vorliebe für Apologetik unter den übersetzten Büchern, die in der Erlanger Sammlung am häufigsten vorkommen, ist zu beachten. Einerseits zeigt diese Vorliebe die alte schon als Klischee bekannte Praktik in der antikatholischen Polemik, die protestantische Argumentation zu benutzen und umgekehrt. In diesem Zusammenhang erscheint interessant, welche evangelischen Titel aus der Apologetik von den Orthodoxen rezipiert wurden. ¹⁸ Neben den übersetzten protestantischen Autoren, wie Johann Heinrich August Ebrard (1818–1888), Christoph Ernst Luthardt (1823–1902), sind auch katholische Werke von Franz Hettinger (1819–1890) und Jakob Linden (1853–1915) (unter Pseudonym J. Schmitz). Andererseits sagt dieses Übergewicht der Apologetik hier mehr über die angebotenen Bücher und den Sammler dieser Bibliothek, als über die ganze russische theologische übersetzte Literatur.

Unter den anderen Disziplinen sind mehrere Titel im Bereich der Kirchengeschichte: ¹⁹ Friedrich Rudolf Hasse (1808–1862), Rudolf Sohm (1841–1917), Otto Pfeiderer (1839–1908), Philipp Schaff (1819–1893) sowie der katholische Kirchenhistoriker Franz Xaver von Funk (1840–

¹⁷ *Karl Cramer*: Ungehobene Schätze. Zur Theologie der orthodoxen Kirche des Ostens; in: Theologische Blätter, Jg. 19 (1940), 268.

¹⁸ *Franz Hettinger*: Apologie des Christentums, 1863–67 (übers. 1872–75); *Christoph Ernst Luthardt*: Apologie des Christentums, 1863–80 (übers. 1892; 1915); *J. Schmitz*: Kleine Apologetik, 1895 (übers. 1910); *Johann Heinrich August Ebrard*: Apologetik: wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums, 2 Bd. 1874 (übers. 1877–1880); *Wilhelm Ziethe*: Das Leben Jesu für das deutsche Volk erzählt, 1865 (übers. 1884).

¹⁹ *Friedrich Rudolf Hasse*: Kirchengeschichte, 1864 (übers. 1869–1870); *Rudolf Sohm*: Die Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten, 1868 (übers. 1906); *Otto Pfeiderer*: Die Entstehung des Christentums 1905 (übers. 1910); *Otto Pfeiderer*: Die Entwicklung des Christentums, 1907 (übers. 1910); *Philipp Schaff*: Die Person Jesu Christi: das Wunder der Geschichte, 1865 (übers. 1874); *Franz Xaver von Funk*: Kirchengeschichte, 1886 (übers. 1911).

²⁰ *Otto Willmann*: Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung, Bd. 2. 1889 (übers. 1904–1908); *Friedrich Eduard*

1907) und interessanterweise die Bücher für Pädagogik²⁰ (1839–1920), Friedrich Eduard Hugo Gaudig (1860–1923), Heinrich Lhotzky (1859–1930). Als Zeichen der begrenzten Auswahl der Erlanger Bücherbestände kann man auf die weit verbreiteten Übersetzungen hinweisen, die in dieser Sammlung nicht vorhanden sind. Als Beispiel sind zu benennen: Johann Heinrich Kurtz (1809–1890), andere russische Übersetzungen von Rudolf Sohm und Otto Pfeleiderer.²¹ Einige nicht vorhandene Titel der deutschen Autoren wurden nicht nur mehrmals ediert, sondern auch neu übersetzt.²² Zu den erwähnten Bereichen ist noch auf eine Reihe übersetzter Literatur über das Wesen des Christentums und das Leben Jesu Christi hinzuweisen:²³ Johannes Tauler (1300–1361), Johann Arndt (1555–1621), Ernst Gustav Georg Wobbermin (1869–1943), Emil Pfennigdorf (1868–1952).

Im Zusammenhang mit dieser Übersicht der ausgewählten übersetzten Literatur ist zu erwähnen, dass westliche Literatur in den Bibliotheken der Geistlichen Akademien im 19. Jahrhundert de facto weitverbreitet war. Neben den regelmäßigen Bestellungen der westlichen, nicht nur theologischen Bücher abonnierten die akademischen Bibliotheken auch fremdsprachliche Periodika. Beispielsweise zeigen die Bestelllisten der Bibliothek der Sankt Petersburger Akademie, dass unter den 103 im Jahr 1870 registrierten Büchern 66 deutsche Titel sind. Im Jahr 1876 übertraf die Anzahl deutschsprachiger Zeitschriften (20) gar die der russischen (18).²⁴ Was die Bibliothek des Heiligen Synods angeht, nennt Zdravomyslov am Anfang des 20. Jahrhunderts etwa 1.000 Exemplare in Fremdsprachen unter allen Büchern der Synodalbibliothek.²⁵

1969 wurde die erhebliche Verstärkung der Erlanger Synodalbibliothek durch eine umfangreiche Sammlung wertvoller Literatur auf Mikrofil-

Hugo Gaudig: Didaktische Ketzereien, 1904 (übers. 1910); *Heinrich Lhotzky*: Die Seele deines Kindes, 1908 (übers. 1912).

²¹ *Johann Heinrich Kurtz*: Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, 1860 (übers. 1868); *Rudolf Sohm*: Institutionen des römischen Rechts, 1884 (übers. 1908–1910; 1916); *Otto Pfeleiderer*: Religion und Religionen, 1906 (übers. 1909).

²² Z. B. „Das Wesen des Christentums“ von Adolf von Harnack (1900) erschien in den drei russischen Übersetzungen 1906 und 1907.

²³ *Johannes Tauler*: Geistliche Betrachtungen vom Leben und Leiden Christi (übers. 1825); *Johann Arndt*: Vom wahren Christentum, 1610 (übers. 1875); *Ernst Gustav Georg Wobbermin*: Wesen des Christentums, 1905 (übers. 1910); *Emil Pfennigdorf*: Christus im modernen Geistesleben, 1902 (übers. 1907).

²⁴ *Maria Köhler-Baur*: Die Geistlichen Akademien in Russland im 19. Jahrhundert, Wiesbaden 1997, 57 f.

²⁵ *Здравомыслов*, Архив и библиотека Святейшего синода и консисторские архивы, СПб., 1906, 13.

²⁶ *Knoll*, Das ostkirchliche Seminar in Erlangen; in: Nachrichten der ELKB, 19 (1969), 371 f.

men in der kirchlichen Presse kommuniziert.²⁶ Diese Initiative erfolgte durch die Tätigkeit von Fairy von Lilienfeld (1917–2009), Inhaberin des Lehrstuhls für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens (seit 1966). Dadurch wurde die einzigartige Seminarbibliothek unter den evangelisch-theologischen Fakultäten mit ihren unvergleichbaren Bücherbeständen quantitativ und qualitativ erweitert. Hauptsächlich wurden bedeutende russische Zeitschriften auf Mikrofiche (110 in ca. 1.300 Kassetten) angeschafft.²⁷ Zudem gab es das Ziel, auch die Eparchial-(Diözesan-) Zeitschriften zu beschaffen.²⁸ Diese kostbare Sammlung ist bis heute von großem wissenschaftlichen Interesse auch für die russische theologische Wissenschaft. Die Erlanger Synodalbibliothek ist damit nicht nur ein vergessenes Kulturerbe und gewisses Denkmal der vergangenen Epoche, sondern auch eine nützliche Sammlung für weitere Untersuchungen.

Russische vorrevolutionäre Periodika

Die periodischen Zeitschriften des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts sind eine unschätzbare Quelle für die Historiografie der Russischen Orthodoxen Kirche und für die Geschichte des theologischen und religiös-philosophischen Denkens sowie für eine retrospektive Übersicht der ganzen christlichen Literatur in Russland.²⁹ Außerdem gelten diese vorrevolutionären Periodika als Thema selbst sowohl in russischen als auch in

²⁷ Vgl. Gazer/Schaper, Die Synodalbibliothek und die Ostkirchenkunde in Erlangen; in: Briskina-Müller/Schneider (Hg.), Orthodoxie und Reformation, [127–141], hier 127.

²⁸ Vgl. Knoll, Das ostkirchliche Seminar in Erlangen; in: Nachrichten der ELKB, 19 (1969), 372.

²⁹ Г. Л. Андреев/А. Н. Троицкий: Христианские периодические издания на русском языке. Библиографический обзор // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3. Москва 1995, 528.

³⁰ Vgl. Андреев/Троицкий, Христианские периодические издания на русском языке. Библиографический обзор // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3. Москва 1995, 528; К. Е. Нетужилов: Церковная периодическая печать в России XIX столетия. СПб., 2008; К. Е. Нетужилов: История церковной журналистики в России XIX — начала XX века. СПб., 2009; К. Е. Нетужилов: Формирование системы церковной периодической печати в России XIX — начала XX веков: историко-типологический анализ. Дисс. СПб., 2010; А. Н. Троицкий: прот. Епархиальные ведомости // Православная энциклопедия. М., 2008, № 18. 493–497; А. Н. Кашеваров: Печать Русской православной церкви в XX веке. СПб., 2004; Д. А. Карпук: Периодические издания С. Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала „Христианское Чтение“ // Христианское Чтение, 2011, № 6, 41–89; 2012, № 4, 24–83; В. Н. Мандзюк-Ильницкий: „Труды Киевской Духовной Академии“ — православный богословский журнал (1860–1917 гг.) (историко-типологический анализ), Дисс. 2015.

westlichen Untersuchungen.³⁰ Trotz mehrerer Untersuchungen gilt das Thema „periodische Zeitschriften“ als noch nicht genug erforscht.³¹ Die ganzen Periodika können nach ihrem Status und ihrer Gattung gegliedert werden. Es handelt sich um zentrale und regionale offizielle Ausgaben des Synods, von Klöstern, Diözesen, Gemeinden, kirchlichen Abteilungen und aus privaten Magazinen. Außerdem spielt hier das Kriterium eine wichtige Rolle, wie man diese Zeitschriften als „kirchliche“, „religiöse“ und „theologische“ Periodika näher bestimmen kann.

Die Erlanger Bibliothek stellt eine Sammlung der russischen christlichen Periodika nach den ausgewählten und spezifischen Kriterien dar. Es sind die wichtigsten russischen theologischen, religiös-philosophischen Zeitschriften und gesellschaftlichen Literaturzeitschriften aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert. Für unser Thema sind grundsätzlich die kirchlichen, theologischen und religiösen Zeitschriften von besonderer Bedeutung. Interessant ist auch in Bezug auf die Erlanger Synodaltibliothek, in der es, wie oben erwähnt wurde, eine große Menge übersetzter Literatur gibt, zu bemerken, dass die Geschichte des russischen christlichen Journalismus am Ende des 18. Jahrhunderts mit der Übersetzung der mystischen pietistischen westeuropäischen Werke begann.³² Eigene russische kirchliche Periodika entwickelten sich gemeinsam mit der Entstehung der Geistlichen Akademien und ihrer theologischen Zeitschriften. Neben den Untersuchungen aus allen theologischen Bereichen und neuen Übersetzungen der patristischen Werke wurden in den akademischen Zeitschriften die Protokolle der Sitzungen des akademischen Rates, Berichte und andere offizielle Dokumente veröffentlicht. Bis 1918 wurden insgesamt 19 periodische Zeitschriften von den vier Geistlichen Akademien herausgegeben.³³

Als eine der ersten Zeitschriften entstand die Zeitschrift der Sankt Petersburger Geistlichen Akademie „Christianskoe Čtenie“ (1821–1917). An der Moskauer Akademie erschien „Bogoslovskij Vestnik“ (1892–1918), in Kiew – „Trudy“ Kiewer Geistlicher Akademie (1860–1917) und in der Kazaner Geistlichen Akademie – „Pravoslavnyj Sobesednik“ (1855–1918). Ihre besondere Rolle in der Entwicklung der Theologie als Wissenschaft

³¹ Vgl. А. И. Мраморнов: Церковная печать обретает историю. Рецензия на книгу: К. Е. Нетужилов: История церковной журналистики в России XIX — начала XX века. СПб., 2009 // Церковь и время, № 4 (53) 2010, 241.

³² Андреев/Троицкий, Христианские периодические издания на русском языке. Библиографический обзор // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.3. Москва 1995, 528.

³³ Ebd.

und in der Entwicklung des theologischen Denkens in Russland wurde schon in der Monografie von Jennifer Wasmuth gezeigt.³⁴ Mit den oben genannten akademischen Zeitschriften kann auch die Zeitschrift des Geistlichen Seminars von Char'kow „Vera i Razum“ (1884–1917) nach ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung verglichen werden. Alle diese Zeitschriften sind bis auf kleine Lücken in der Erlanger Bibliothek auf Mikroforme vorhanden.³⁵

Die nächste Gruppe der Zeitschriften, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienen, kann man mit ihrem Ziel verbinden, „den Wunsch zum geistlichen Lesen zu entwickeln“.³⁶ Neben theologischen Untersuchungen wurden in diesen populären Zeitschriften auch Predigten und geistliche Gedichte, Lebensbeschreibungen der Asketen und Erzählungen über das kirchliche Leben veröffentlicht. Zu dieser Art der Zeitschriften sind in der Erlanger Sammlung folgende Titel vorhanden: „Strannik. Geistliches wissenschaftlich-literarisches Magazin“ (1860–1917); die wöchentliche Zeitschrift des St. Petersburger Geistlichen Priesterseminars „Domašnaja beseda“ (1858–1876); „Domašnaja beseda dlja narodnogo čtenia“ (1858–1877); „Dušepoleznoe čtenie“ (1860–1917); „Čtenija v obščestve ljubitelej duchovnogo prosveščeniija“ (1911–1917).

Neben den kirchlichen orthodoxen Zeitschriften wurden auch Zeitschriften von Katholiken, Sektanten und Altgläubigen auf Russisch herausgegeben. Aus den 32 vorrevolutionären Zeitschriften von Altgläubigen erschienen 27 Ausgaben allein nach dem Glaubenstoleranzedikt von 1905.³⁷ Als Beispiel dieser Literatur sind in der Erlanger Sammlung die folgenden Zeitschriften von Altgläubigen vorhanden: „Starobradčeskaja mysl“ (1910–1914) und „Cerkov“, das kirchliche-gesellschaftliche Magazin der Altgläubigen (1908–1916). Außer den rein kirchlichen und theologischen Zeitschriften ist eine Reihe bekannter Periodika in der Erlanger Sammlung dargestellt: das wissenschaftlich-literarische Magazin „Moskvitanin“

³⁴ *Jennifer Wasmuth: Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 2007.

³⁵ Diese Zeitschriften wurden teilweise digitalisiert und im Internet zur Nutzung freigegeben. Vgl. z. B.: Christianskoe Čtenie: <http://christian-reading.info>; Pravoslavnyj Sobesednik: <https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/pravoslavnyj-sobesednik/>; Vera i Razum: <http://vera.todn.ru> (aufgerufen am 25.01.2019).

³⁶ Александр Троцкий, прот./Елена (Хиловская), мон.: Журналы духовные // Православная энциклопедия, Т. 19, 2013, 339–406.

³⁷ Андреев/Троцкий, Христианские периодические издания на русском языке. Библиографический обзор // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3. Москва 1995, 529.

(1841–1856); die offizielle Ausgabe des Departements für Volksaufklärung „Žurnal Ministerstva narodnogo prosvješćenija“ (1834–1917); die Hauptausgabe für Byzantinistik der Russischen Akademie der Wissenschaften „Vizantijskij vremennik“ (1894–1926); die politische und literarische Zeitschrift „Severnaja pčela“ (1825–1864).

Ziele und Aufgaben

Nach dieser kurzen und oberflächlichen Übersicht der Erlanger Synodalbibliothek als einmaliges erhaltenes russisches Kulturerbe kann das vom Orthodoxie-Referat der Evangelischen Kirche in Deutschland initiierte Projekt zur theologischen Erforschung und virtuellen Erschließung der Bücher aus der ehemaligen Bibliothek des Heiligen Synods nur begrüßt werden. Damit wird die in Russland schon angefangene Arbeit an der digitalen Sammlung und Bewahrung der ehemaligen Bibliothek des Heiligen Synods fortgesetzt. Die Homepage der Präsidentenbibliothek in Sankt Petersburg, die sich seit 2009 im Gebäude der ehemaligen Bibliothek des Heiligen Synods befindet, informiert über die Arbeit nach der Digitalisierung der bedeutenden Bücher und Handschriften der ehemaligen Synodalbibliothek aus den Beständen des Russischen Staatlichen Historischen Archivs, Moskauer und Petersburger Geistlichen Akademien und anderen Sammlungen.³⁶ Diese Initiative bringt auch die deutsch-russische und evangelisch-orthodoxe akademische Mitarbeit voran.

Die hochgeschätzte Erlanger Synodalbibliothek verfügt aktuell leider nicht über eine moderne bibliothekarische Infrastruktur und braucht neben historiografischen Untersuchungen auch eine neue aktuelle technische Bearbeitung. Das Ziel ist durch die folgenden Etappen zu realisieren. An erster Stelle steht die Bewertung des Bücherbestandes mit der Antwort auf zwei Fragen: a) Was gibt es davon bereits in den russischen Bibliotheken? und b) Was gibt es schon digital von diesen Büchern? Durch diese Recherche müssen die einzigartigen Exemplare der Erlanger Sammlung bestimmt werden. Zum Programm-Minimum gehört die Erstellung eines aktuellen Online-Katalogs der Erlanger Synodalbibliothek, der bis heute als Karteikatalog auf russischer Sprache in alphabetischer und systematischer Form existiert. Nach der Analyse des Inhaltes und dem Vergleich mit den Exemplaren der russischen Bibliotheken wird deutlicher, ob eine virtuelle Version der gesamten Bibliothek nützlich wäre. Unabhängig von einer

³⁶ Vgl. <https://www.prlib.ru> (aufgerufen am 25.01.2019).

möglichen Digitalisierung und Erstellung einer virtuellen Version der Bibliothek oder zumindest ihrer wichtigsten Teile, ist jedenfalls die digitale Datenbank der russischen theologischen vorrevolutionären Periodika sehr erwünscht.

Es wäre eine gute Option, diese Bibliothek bzw. ihre besten und seltensten Teile zu digitalisieren und der Forschung über das Internet weltweit zugänglich zu machen. Damit wird einerseits das russische historische theologische Kulturerbe als solches bewahrt und andererseits, was wahrscheinlich noch wichtiger ist, würde es weiter zu wissenschaftlichen Untersuchungen verwendet werden und nicht zuletzt dem zwischenkirchlichen Dialog dienen.

Der Beitrag des bilateralen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche zur Europa-Diskussion von den 1970er Jahren bis in die Gegenwart

Martin Illert¹



Fragestellung

Man kann mit Recht feststellen, dass es bei den bilateralen theologischen Dialogen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und den orthodoxen Kirchen des Ökumenischen Patriarchats, des Moskauer Patriarchats oder eben auch des Patriarchats Bukarest immer auch um das Thema der europäischen Identität als einer christlichen Identität ging und geht. Sehen und verstehen sich doch in diesen Dialogen beide Seiten durch die geographische Lage ihrer Heimatländer oder aber mindestens durch die Lage ihrer Diasporagemeinden als Kirchen mit – wenigstens auch – einer europäischen Identität.

Außerdem können wir in vielen Fällen bei diesen Dialogen auch durch einzelne Akteure eine institutionelle und thematische Rückbindung der Arbeit im Dialog an die europäisch-kirchlichen Strukturen, insbesondere an die Strukturen der Konferenz Europäischer Kirchen, feststellen. Dies gilt für die Anfänge des Dialoges der EKD mit dem Moskauer Patriarchat (hier sei beispielhaft nur die Person des westfälischen Präses Ernst Wilm genannt) ebenso wie für lange Phasen des Dialoges der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (hier lief eine enge Verbindung über den uns allen bekannten und verehrten Vater Prof. Viorel Ionita).

Geht man von einer solchen geographischen, institutionell und strukturellen Voraussetzung aus, so wäre von mir heute hier das *gesamte* Dia-

¹ Oberkirchenrat Prof. Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, Stipendien und allgemeine Ökumene im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und unterrichtet Ostkirchenkunde an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

loggeschehen zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche (RumOK) und der EKD vom ersten Treffen 1979 an bis zum heutigen Tage als ein Prozess europäischer Verständigung zu betrachten. Ja, man könnte diese Perspektive sogar mit gutem Recht weiter auf die davorliegenden Zeiten ausdehnen, und die protestantisch-orthodoxen Kirchenbeziehungen beider Seiten seit der Reformation, wie dies bekanntermaßen Vater Constantin Păuleanu in seiner Hallenser Dissertation untersucht hat, als ein Paradigma des europäischen kulturellen Dialoges und der theologischen Identitätsfindung beschreiben.

Diese Untersuchung könnte man entweder schwerpunktmäßig geistesgeschichtlich führen oder aber, vielleicht auch mit Blick auf historische Prozesse, als eine Geschichte der Migration und der durch sie entstehenden Wahrnehmungen und Mentalitäten denken. Institutionengeschichtlich könnte man die Herausbildung und Veränderung der Beschreibung der beiden kirchlichen Identitäten im Dialog, ihres Nebeneinanders und ihrer Wechselwirkungen untersuchen und dies womöglich als einen Beitrag zu einer in einem tieferen Sinne ökumenisch gedachten Kirchengeschichte verstehen.

Mein Vorhaben ist aber sehr viel bescheidener und deutlich begrenzter. Ich möchte einen Blick auf diejenigen Texte aus dem bilateralen Dialog zwischen der RumOK und der EKD werfen, die sich explizit mit der Frage der europäischen Identität und der christlichen Identität Europas auseinandersetzen.

Diese Vorentscheidung begrenzt die Anzahl der zu untersuchenden Quellen enorm und wie wir sehen, schränkt sie auch den zu untersuchenden Zeitraum des Dialoges ein, denn: Obgleich das Thema Europa bereits aufgrund der Identität beider Kirchen, die dort miteinander sprachen, sozusagen subkutan und implizit immer eine Rolle in dieser Begegnung spielte, finden wir doch nur in ausgewählten Stücken und in einem spezifischen Zeitraum die explizite Behandlung des Themas durch beide Kirchen.

Vorgeschichte

Dass die ersten Begegnungen der Dialoge die europäische Thematik nicht explizit besprachen, hatte natürlich auch etwas mit dem politischen Kontext des Kalten Krieges und den entsprechenden Gefahren der Instrumentalisierung der Kirchen auf diesem Gebiet zu tun. Dass sich beide Seiten ausschließlich der systematisch-theologischen Diskussion widmeten und die gesellschaftlichen und politischen Kontexte komplett ausblendeten, half ihnen bei der Wahrung ihrer kirchlichen Identitäten.

Der theologischen Verständigung der ersten fünf Begegnungen bis 1988 tat diese Konzentration auf das genuin Theologische gewiss keinen Abbruch. Doch nur in dem schon beschriebenen, sehr weit gefassten Sinne einer Verständigung zwischen den europäischen theologischen Traditionen des Ostens und des Westens könnte man die gemeinsamen, fraglos sehr wertvollen und alle Gespräche zwischen Orthodoxie und Protestantismus inspirierenden Kommunikés etwa zur Frage von Theosis und Rechtfertigung als Beiträge zur europäischen Identitätsbestimmung der Kirchen lesen. Explizite Äußerungen enthalten sie bewusst nicht.

Was aber der evangelischen Seite aus diesen Begegnungen über die kulturelle Verortung ihrer Gesprächspartner deutlich wurde, ist der besondere Umstand, es mit einem Brückenland zu tun zu haben, das in mehrfacher Hinsicht eine mediatorische Stellung zwischen den Traditionen innehaben könnte – und dies meinte man auf EKD-Seite sowohl innerorthodox als auch interkonfessionell bemerken zu können: Innerorthodox durch Sprache und Kultur eine Mittelstellung zwischen griechischer und slawischer Tradition, interkonfessionell durch die Erfahrung der Konvivenz mit sächsischen Lutheranern und ungarischen Calvinisten.

Historische Rahmenbedingungen der Europa-Diskussion im bilateralen Dialog

Eine Diskussion der politischen Aspekte europäischer Verständigung wurde noch einmal anders als zuvor nach der politischen Wende von 1989–1990 möglich. Seit der Aufnahme des Landes in den Europarat 1992 musste sich die RumOK mit dem Pluralismus und der religiösen Vielfalt arrangieren. Sie musste ihr Selbstverständnis gegenüber einer pluralistischen Gesellschaft artikulieren. Diese Herausforderung wurde zunächst im Streit um die Religionsgesetzgebung sichtbar. Traditionelle Versuche der Identitätsstiftung erwiesen sich im neuen Kontext als nicht tragfähig. Auch der deutschen Seite war diese Erfahrung vertraut, da die politische Wende die westdeutschen Axiome des Staat-Kirchen-Verhältnisses erschüttert hatte.

In der zentral- und nordeuropäischen Diaspora hatte sich die RumOK 1993 mit der Gründung der Metropole in Nürnberg unter Metropolit Serafim Joanta als eine eigenständige Größe konstituiert. Serafims Aufgabe war die Zusammenführung der unterschiedlichen Jurisdiktionen. Eine Reflexion über das Selbstverständnis bot sich hier an, zumal die kirchliche Auslandsarbeit sich nicht mehr in den Dienst der staatlichen Propaganda stellen lassen musste. Zugleich drängte das Thema der wachsenden rumänischen Diaspora in Deutschland das Thema der deutschen Diaspora

Doch auch die deutsche Seite stand vor vergleichbaren Herausforderungen: Mit der deutschen Wiedervereinigung 1990 war ein erster Schritt hin zur europäischen Osterweiterung getan worden. Der Vertrag von Maastricht 1992 dokumentierte, dass die Erweiterung Europas mit einer stärkeren politischen und rechtlichen Abstimmung der Einzelstaaten einhergehen würde. Ein Jahr später benannte die nun entstandene europäische Union mit den Kopenhagener Kriterien Menschenrechte und Minderheitenschutz als Beitrittskriterien.

Das Europa der 1990er Jahre war nicht mehr das Europa de Gaulles: Säkularisierung und Diversifizierung hatten dem Kontinent den ihm seinerzeit zugesprochenen „christlichen“ Charakter weitgehend genommen.

Der Gedanke, das kirchliche Miteinander könne durch seine plurale Struktur ein Vorbild für das europäische Miteinander sein, wandelt einen Gedanken des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios ab. Mit der versöhnten Verschiedenheit wird zugleich ein Zentralbegriff der Leuenberger Konkordie in das Kommuniké eingetragen.

Seit der politischen Wende sollten die Kirchen durch die Ökumene nicht länger die Harmonie der Gesellschaft spiegeln, sondern durch den Dialog das Miteinander in der pluralen Gesellschaft fördern.

Damit sind die zentralen Fragestellungen des Europa-Diskurses im Kontext des bilateralen Dialoges genannt: Es ging um die Herausforderung, angesichts der Säkularisierung und des Pluralismus, ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen zu geben und zugleich den politischen Prozess der Einigung in kritischer Solidarität und keinesfalls in Ablehnung zu begleiten.

Aussagen zum Europa-Diskurs

Die Referenz auf den Prozess der Säkularisierung bildet sozusagen den analytischen Ausgangspunkt der Kommunikés. Diese Säkularisierung wird als Phänomen vorausgesetzt. Sie begegnet u. a. im Kommuniké des Jahres 1998, wo es heißt:

„Die weitgehende Säkularisierung im privaten wie im öffentlichen Leben gehört zu unserer Welt.“

Und in ähnlicher Weise spricht man noch einmal zu einem späteren Zeitpunkt von der

„überall sinkende[n] Prägestkraft christlicher Tradition“.

In Abgrenzung zu Säkularisierungsdeutungen, die das Verschwinden der Religion voraussagen, deuten die Kommunikés die Säkularisierung als religiöse Transformation und stellen fest, die gegenwärtigen Tendenzen bedeuteten

„nicht automatisch die Abnahme des religiösen Interesses der Menschen“.

Wird diese Annahme der Transformation in eine Beziehung zur Säkularisierungsthese gesetzt, so wird plausibel, dass es angesichts der Vielzahl der Stimmen eines *gemeinsamen* Zeugnisses der Kirchen bedarf. Entsprechend heißt es im Kommuniké von 1998 nicht nur

„Es gehört zum bleibenden Auftrag der Kirche, an ihren eigenen Werten festzuhalten“,

sondern auch:

„Europa braucht nicht nur eine Gemeinschaft versöhnter Völker und Staaten, sondern auch eine Gemeinschaft versöhnter Kirchen.“

Ihrerseits soll die Gemeinschaft der versöhnten Kirchen ein Muster der Pluralität für das politische Europa werden. Entsprechend heißt es:

„Europa [...] soll Platz haben für unterschiedliche spirituelle Ausdrucksformen. Es soll weder politisch noch kulturell zentralistisch oder gar totalitär gestaltet werden, sondern plural und demokratisch. [...]. Aus christlicher Sicht sollte die nationale Identität als Ort kultureller Gemeinschaft und Kommunikation gefördert werden. Dies kann jedoch nur gelingen, wenn die nationale Identität zugleich offen ist für die Schaffung einer noch größeren, auch über Europa hinausgehenden Gemeinschaft von Menschen und Völkern und so dem Frieden dient.“

Zugleich soll das gemeinsame Zeugnis der Kirchen Europa durch ihr soziales Ethos prägen:

„Mit ihrem sozialetischen Zeugnis können die Kirchen das politische Gewissen wecken, damit verstärkt auf Solidarität, Gerechtigkeit, Gleichberechtigung, Chancengleichheit und den Schutz von Minderheiten geachtet wird.“

Die Kirchen sollen aber nicht nur Minderheitenschutz propagieren, sondern v.a. auch selbst Menschen und Völker in Europa zusammenführen.

„Die Kirchen haben die besondere Aufgabe, die Menschen auf ihrem Weg zueinander geistlich zu begleiten.“

An anderer Stelle heißt es:

„Nächstenliebe, die religiöse Schranken überschreitet (LK 10,29–37) wird so zum Prüfstein der christlichen Identität.“

Diese Forderung wird eucharistisch und damit auch christologisch begründet, außerdem wird ein Bogen zum bekannten Motto Ion Brias von der Diakonie als der Liturgie nach der Liturgie geschlagen:

„Wir waren uns einig, dass die politisch-gesellschaftliche Verantwortung der Kirche zu ihrem Wesen als Leib Christi gehört. Sie ergibt sich daraus, dass die Kirche als Gemeinschaft in Christus zu Gott, zu den Mitmenschen und zur ganzen Schöpfung in Beziehung steht. Dieser Beziehungscharakter der Kirche [...] konkretisiert sich vorrangig in der eucharistischen Versammlung. Eng verbunden mit der Feier des Opfers Christi in der Liturgie ist die ‚Diakonia‘ der Kirche an der Welt. Dabei bemüht sie sich um konkrete Antworten auf die Vielfalt der Leiden und der Bedürfnisse der Menschen.“

Im zusammenwachsenden Europa verstanden beide Partner die Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure, die sich durchaus in den politischen Debatten zu Wort melden dürften.

„Im politischen Engagement der Kirche kommt die Liebe, die ihre soziale und solidarische Dimension entdeckt hat, zum Ausdruck. Die Politik ist in diesem Sinne eine Art, anderen zu dienen. Sie hat mit dem Reich Gottes zu tun, weil sie mit Gerechtigkeit zu tun hat, die ja eine messianische Gabe, ein Gut des Gottesreiches ist. So verstandene Politik zielt aufs Gemeinwohl, auf die Förderung von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Versöhnung, auf das Aufdecken von Korruption und Verletzung der Menschenrechte ab [...] Der Sendung der Kirche widersprechen: die ausschließliche Identifikation mit dem Programm einer Partei, das Streben nach eigener politischer Macht und konfessionalistischer Privilegierung der eigenen Kirche.“

Das Selbstbild der Kirchen als „Seele“ der Gesellschaft, hier konkret als „Seele Europas“ – ähnlich wie dies im Diognetbrief als die Rolle der Christen beschrieben wird – wird zwar nur implizit deutlich, ist aber fraglos unübersehbar:

„Obwohl in Europa die Grenzen zwischen den Mitgliedsländern gefallen sind, hat es doch noch ‚nach innen Risse‘ und ein weiteres Zusammenwachsen der Menschen in Europa steht noch aus. In

dieser Situation, in der die Politik schnell Wirklichkeiten geschaffen hat, haben die Kirchen die Aufgabe, die Menschen auf dem Weg zu einander zu begleiten.“

Angesichts dieser altkirchlichen Parallele wäre es interessant zu fragen, ob die Europa-Äußerungen der Kirchen auch eine apologetische Funktion erfüllen, dergestalt, dass die Kirchen angesichts wachsender säkularer Kritik ihren eigenen gesellschaftlichen Nutzen unter Beweis stellen wollen.

Die Charta Oecumenica als zentraler Referenzpunkt des Kommuniqués der bilateralen Dialoggespräche

Schauen wir uns diese Argumentationsstränge an, so sind deutliche Parallelen zu anderen Texten zu erkennen.

a) Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat als Vergleichstext

So hielt die EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat im bilateralen Dialog ebenfalls die Bedeutung des Engagements für Europa fest: „Die orthodoxe und die evangelische Kirche bekennen sich zur gesamtchristlichen Verantwortung für die Zukunft Europas und wollen dazu ihren Beitrag leisten.“

Und wie im Dialog mit der RumOK so wird auch im Dialog mit dem Ökumenischen Patriarchat das gemeinsame Zeugnis als Aufgabe der Kirchen in Europa angesichts von Nationalismen und Säkularismen geschildert: „Im zusammenwachsenden Europa kommt den Kirchen des Westens und des Ostens eine besondere Mitverantwortung zu.“

b) Die Charta Oecumenica als zentraler Referenztext

Diese Parallelen sind leicht zu erklären durch den gemeinsamen Bezug auf den Text der Charta Oecumenica, der zwischen 1997 und 2001 erarbeitet wurde und damit genau in den Entstehungszeitraum dieser Dokumente fällt. Angesichts der damaligen Diskussion um die europäische Einigung durch den Eintritt osteuropäischer Länder und der Diskussion um eine europäische Verfassung bot die Charta Oecumenica eine gemeinsame Wortmeldung der Kirche, die auch eine Grundlage für gemeinsames Handeln bieten wollte. Wie die beiden Dialogpartner wollten die Unterzeichner der Charta Oecumenica der Einheit im Glauben durch die gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, d.h. durch das gemeinsame christliche Zeugnis, sichtbaren Ausdruck verleihen. Sie wollten Formen und Gremien

interchristlicher Kooperation stärken, Dialoge zwischen den Kirchen vertiefen, Zeugnis aus der christlichen Tradition für ein europäisches Ethos des Friedens geben, Völker und Kulturen versöhnen durch soziale, politische und wirtschaftliche Gerechtigkeit sowie über den Rahmen des christlichen Gesprächs hinaus den Dialog mit anderen Religionen suchen.

Fazit

Unter den Akten des Kirchenamtes der EKD, die den Dialog mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche betreffen, findet sich auch ein Schreiben eines evangelischen Delegationsmitglieds aus dem Jahr 2010 an den Leiter der Abteilung Ökumene und Auslandsarbeit der EKD, Bischof Martin Schindehütte. In dem Schreiben beschwert sich das Delegationsmitglied darüber, dass man erneut das Thema „Europa“ für einen bilateralen Dialog vorgeschlagen habe, obwohl dies bereits mehrere Male zuvor geschehen sei. Weil außerdem viel zu spät zur Tagung eingeladen worden sei und deshalb keine gründliche Vorbereitung mehr möglich sei, erklärt das Delegationsmitglied in dem Schreiben zusammen mit einer Reihe von Aussagen zur Qualität der neueren Orthodoxiedialoge der EKD seinen sofortigen Austritt aus der Kommission.

Nimmt man den Autor des Briefes beim Wort, so sprachen beide Seiten über das Thema Europa mehr als sie es hätten tun sollen, ja, sogar so viel, dass es bereits einem Delegationsmitglied anstößig war, eine erneute Themensetzung zu Europa lesen zu müssen. Ein knappes Jahrzehnt später und angesichts einer veränderten politischen Großwetterlage aber auch nach dem Blick auf den Beitrag unserer Kirchen zur Europa-Diskussion, möchte ich eine andere, positive Bewertung vertreten. Tatsächlich scheint mir, dass sich unsere Kirchen hier der Frage nach ihrer Aufgabe für die Welt gestellt haben und um dieser Aufgabe nachzukommen, den Weg des gemeinsamen Zeugnisses gewählt haben. Beides scheint mir mitnichten anstößig, sondern im Gegenteil wichtig und auch mit Blick auf die Zukunft geradezu unverzichtbar zu sein.

Die Lehreinrichtung für syrische Theologie in Salzburg¹



Aho Shemunkasho²

Ich möchte Sie auf eine kurze Reise in die habsburgische Stadt Salzburg mitnehmen, in eine Stadt, die nicht am Euphrat oder Tigris liegt, sondern am Fluss Salzach; die Stadt liegt auch nicht am Zion, Hermon, Sinjar oder Izla Gebirge, sondern am Fuße der Alpen, mitten in Europa. Genau in dieser kleinen Metropole, wo es keine syrischen christlichen Gemeinden und Kirchen gibt, haben Einheimische im Sinne des heutigen Leitworts „Füreinander eintreten“ den Christen syrischer Tradition besondere Hilfe angedeihen lassen. Sie haben hinsichtlich Bildung und Ausbildung von syrischen Theolog*innen mit einem Jahrtausend-Projekt angefangen: nämlich der Einrichtung einer Stiftungsprofessur mit akademischem Masterkurs für Syrische Theologie und dem Aufbau eines syrisch-orthodoxen Patriarchal-Seminars für die Studierenden. Dies geschieht zum ersten Mal in Europa und im gesamten Westen.

Hintergründe: Bedrohung des reichen Erbes

Historisch betrachtet gehört das syrische Christentum, zusammen mit der byzantinischen und der westlich-abendländischen Tradition, zu den bedeutendsten Strömen der Christenheit. Lange Zeit war es missionarisch am meisten verbreitet und war geographisch bis in das 14. Jahrhundert von

¹ Vortrag anlässlich des bilateralen Dialoggespräches der EKD mit den altorientalischen Kirchen vom 20.–21.10.2017 in Berlin.

² Aho Shemunkasho ist Universitäts-Professor für Geschichte und Theologie des syrischen Christentums am Zentrum zur Erforschung des Christlichen Ostens an der Universität Salzburg.

Ägypten bis Zentralasien und China, von der arabischen Halbinsel und Indien bis zum Kaukasus präsent. Die syrische Tradition bewahrte durch die Jahrhunderte einen reichen Schatz an Theologie und spirituellem Erbe, die mit der Sprache Jesu, dem Aramäischen, ihren Ursprung im semitisch-orientalischen Raum sieht und sich in pluralistischen Kontexten entwickelte. Mit der aramäischen Sprache blicken die syrischen Christen heute auf 2.000 Jahre Christenheit zurück und insgesamt auf 3.000 Jahre reiche aramäische Literatur, zu der auch Teile des Alten Testaments und die Targumime gehören.

Die Geschichte und besonders die Entwicklungen seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts haben das syrische Christentum an den Rand gedrängt und zur Minderheit gemacht, sodass es heute in seinen Heimatländern vom Aussterben bedroht ist. Abgesehen von ein paar Dörfern im Turabdin, in denen weniger als 3.000 Christen leben, sind seit dem Genozid alle historischen Lebensräume des syrischen Christentums in dem heutigen türkischen Territorium zerstört. Auch im Irak und in Syrien sind angesichts der andauernden Kriege viele Lebensräume, Kirchen und Klöster zerstört worden und Christinnen und Christen geflohen. Die horrenden Folgen des Bürgerkriegs in Syrien und im Irak sind in ihrem vollen Ausmaß noch nicht sichtbar, aber etwa zwei Drittel der Christen sind schon geflohen; Metropolit Gregorios Yohanna Ibrahim ist bekanntlich seit seiner Entführung am 22. April 2013 verschollen.

Damit haben auch die intellektuelle Kreativität und die theologische Formation in den einst zahlreichen monastischen Bildungsstätten extrem abgenommen. Die Wirkung der politischen Lage auf die Bildung kann man besonders am Beispiel des Patriarchatseminars der syrisch-orthodoxen Kirche sehen, welches im letzten Jahrhundert wegen der Kriege mehrmals übersiedelt werden musste. Das Kloster Mor Hananyo, Dayrlzaʿfaran in Mardin war über ein Jahrtausend lang ein wichtiger Ort für die monastische Ausbildung, aus dem viele Gelehrte, Priester, Bischöfe und Patriarchen hervorgingen. Von 1293 bis 1933 diente es auch als Patriarchatssitz, aber 1933 mussten sowohl der Patriarch als auch das Patriarchatseminar das Kloster verlassen. Das Patriarchatseminar wurde dann von 1939–1946 in Zahle im Libanon weitergeführt, von 1946–1962 in Mosul im Irak, dann wieder in Zahle von 1962–1968 und 1968–1978 in Atchaneh im Libanon. Erst mit Patriarch Mor Ignatius Zakka I. kam es 1984 nach Syrien und blieb bis 1996 in Bab Touma in Damaskus. Erst nach der Eröffnung des neuen Zentrums in Maʿarat Sayednaya konnte sich das Patriarchatseminar 1996 in gebührenden Räumen und mit guter Infrastruktur niederlassen, wo es sich bis heute formal befindet, aber wegen des Syrienkrieges seit 2011 sein Betrieb stark eingeschränkt ist. Es ist evident, dass durch die politische In-

stabilität und forcierte Auswanderung und durch die geringe Lebensperspektive in den Heimatländern die Kultur, Sprache und Religion der syrischen Christen vom Aussterben bedroht sind.

Auswanderung

Mit der Auswanderung der syrisch-orthodoxen Christinnen und Christen nach Europa seit den 1970er Jahren wurden viele Initiativen gestartet, um Gemeindezentren, Pfarren und Diözesen einzurichten. Inzwischen hat die syrisch-orthodoxe Kirche sieben Diözesen mit insgesamt etwa 150 Pfarren und drei Klöstern in ganz Europa. Jede Gemeinde ist bestrebt, einen Priester zu haben und Sonntagsschulen einzurichten. In Kooperation mit einigen Staaten bzw. Bundesländern wird in den öffentlichen Schulen muttersprachlicher Unterricht und/oder Religionsunterricht angeboten. Die meisten Priester und Lehrerinnen und Lehrer sind Personen, die ihre Ausbildung in den Heimatdörfern oder Klöstern hatten, und sie bringen somit in der Regel traditionsmäßig gute Kenntnisse der Sprache, Liturgie und Bibel mit, kämpfen aber mit den sozio-kulturellen Herausforderungen in der modernen Gesellschaft und sehen die Tradierung ihres Erbes, Sprache, Kultur und Religion gefährdet. Dies wird umso bedeutender, wenn man bedenkt, dass viele der jetzigen Priester und des Lehrpersonals in hohem Alter sind und kein ausgebildeter Nachwuchs vorhanden ist, weder aus den Heimatländern noch aus der europäischen Diaspora. Trotz mehrmaliger Bemühungen und intensiven Gesprächen seit den 1980er Jahren, hat weder die syrische Kirche noch irgendein europäischer Staat eine fundierte Ausbildungsmöglichkeit für junge Leute angeboten. Dies ist auch in der Diaspora in Nord- und Südamerika sowie in Australien der Fall, und gilt nicht nur für die syrisch-orthodoxe Kirche, sondern auch für die anderen Kirchen syrischer Tradition.

Syrische Studien in Europa

Durch die Folgen des Konzils von Chalcedon (451) und der Invasion des Nahen Ostens durch die Araber nahm das Interesse des lateinischen Christentums an syrischer Literatur und Theologie allmählich ab. Erst mit dem Humanismus und der Suche nach den biblischen Sprachen rückte das Aramäische langsam wieder in den Blickwinkel der westlichen Experten. Dies begann mit dem Besuch von Moses von Sawro, bekannt auch als Moses von Mardin, in Rom und Wien Mitte des 16. Jahrhunderts. Moses wurde von Pa-

triarch Ignatius Abdallah I (1520–57) 1549 nach Rom geschickt, um aus der Erfindung der Druckerpresse von Johannes Gutenberg Nutzen zu ziehen. Moses blieb bis 1553 in Rom, dann ging er nach Wien, wo er mit Hilfe des zukünftigen Kaisers Ferdinand I. und des Gelehrten Johann Albrecht Widmannstetter 1555 seine Mission erfüllen konnte, nämlich das Syrische Neue Testament zu drucken. In dieser Zeit lernte Moses Latein und begegnete den Arabisten Andreas Masius, Guillaume Postel und Johann Albrecht Widmannstetter. Letzterer hatte gut Syrisch gelernt und 1555/56 das erste Lesebuch für syrische Grammatik „Elementa“ veröffentlicht.

Seit der Zeit von Moses von Mardin haben sich die syrischen Studien beträchtlich entwickelt, besonders seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis zum heutigen Tag. Aber trotz der zahlreichen namhaften Wissenschaftler und der renommierten Studien und der Auswanderung der syrischen Christen nach Europa, ist Syrologie nur ein Orchideenfach für Spezialisten geblieben und wurde – abgesehen von Oxford seit den 1980er Jahren – nirgendwo anders als eigenständiges Fach integriert. Oft wurde Syrisch als eine tote Sprache und Tradition gelehrt, aber umso mehr beweisen die syrischen Christen sowohl in den Heimatländern als auch in der Diaspora die Lebendigkeit dieses Erbes. Um die lebendige Tradition weiterhin aufrecht zu erhalten, bedarf es neuer Forschungen und Studienzugänge zu den Syrischen Studien, die die westlichen Studien enger mit der lebendigen Tradition zusammenführt, sodass beide daraus einen Nutzen ziehen können. Dies geschieht, indem den syrischen Christen einerseits die Studienergebnisse und Forschungsliteratur der Syrologie auf breiterer Basis zugänglich gemacht werden, und andererseits die Syrologen ihre Forschung intensiver mit dem aktuellen Veränderungsprozess der syrischen Christenheit in Verbindung bringen. Anders gesagt, Forschung und Gesellschaft sollen im Hinblick auf die Syrologie und syrische Christenheit intensiver in Dialog treten. Der Erfolg dieses Prozesses, der schon im Gange ist, hängt davon ab, inwieweit die Syrologen ihr Wissen mit der syrischen Gesellschaft teilen können. Die Lehreinrichtung für Syrische Theologie in Salzburg ist ein Versuch, diesen Prozess auf der theologischen Ebene zu kanalisieren und eine Brücke zwischen der wissenschaftlichen syrischen Theologie und den syrischen Christen zu schlagen.

Einrichtung der Professur und des Universitätslehrgangs (ULG) für Syrische Theologie in Salzburg

Die Einrichtung der syrischen Professur für Syrische Christenheit im Jahr 2014 und die des Universitätslehrganges Syrische Theologie 2015 in

Salzburg sind ein weltweites Unikat. Die Einrichtung entspricht dem dringenden Ersuchen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der seit 2006 vor Ort am Fachbereich geleisteten Arbeit zum orientalischen Christentum, sowohl durch die Ausbildung von Fachkräften für den Religionsunterricht und die pastorale, katechetische und ökumenische Arbeit einen Überlebensbeitrag für das vom Aussterben bedrohte Erbe des syrischen Christentums zu leisten, als auch die Wissenschaft und das Studium dieses Faches im Kontext der christlichen Theologie und Orientalistik zu fördern.

Diese Einrichtung folgte einem Ersuchen seitens der Syrisch-Orthodoxen Kirche, vertreten durch Mor Gregorios Yohanna Ibrahim aus Aleppo (er wurde am 22.04.2013 entführt) und Mor Polycarpus Eugene Aydin aus den Niederlanden, bei Bundesminister Karl Heinz Töchterle am 28.03.2012. An diesem Termin, der vom NR-Abgeordneten Wolfgang Großruck koordiniert wurde, nahm u. a. der Präsident von Pro Oriente, Johann Marte, mit einem Empfehlungsschreiben von Kardinal Christoph Schönborn teil. Mit der Einrichtung der Professur und des ULGs in Syrischer Theologie antwortet die Republik Österreich dank des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Forschung (BMWf) durch das Schreiben des Bundesministers auf die Zeichen der Zeit und eröffnet neue Perspektiven für die Wissenschaft der Syrischen Theologie.

Die Professur ist am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Theologischen Fakultät integriert. Alle Arbeiten hinsichtlich des christlichen Orients im Rahmen des Forschungszentrums zur Erforschung des Christlichen Ostens werden seit 2006 von Dietmar Winkler und anderen Kolleginnen und Kollegen mitgetragen. Die Einrichtung der Professur erhielt auch zusätzliche Verstärkung durch den Verein *Syrisches Institut Salzburg* zur Förderung der Syrischen Studien in Salzburg (Vorstand Peter A. Bruck), der schon 2008 gegründet wurde und von namhaften Mitgliedern der katholischen Kirche, vornehmlich aber vom katholischen Stadtpfarrer Leopoldskronn-Moos, getragen und finanziert wird. Das Syrische Institut hat während der gesamten Laufzeit der Professur bedeutende finanzielle Mittel zur Unterstützung von wissenschaftlichen Forschungen und für Stipendien für Studierende im Universitätslehrgang der Universität investiert.

Einrichtung des Masterkurses Syrische Theologie

Der Senat der Universität Salzburg bewilligte den Masterkurs für Syrische Theologie am 10. März 2015 und veröffentlichte den Erlass im Mitteilungsblatt vom 26. März 2015. Der Masterkurs ist ein viersemestriges

Studium mit 120 ECTS-Anrechnungspunkten, aufgeteilt in folgende sieben Module: 1. Syrisch-aramäisches Sprach- und Literaturstudium, 2. Syrische Bibelstudien und exegetische Methoden, 3. Kritische Reflexion historischer und aktueller Vorgänge im syrischen Christentum von der Spätantike bis zur gegenwärtigen Lage in den Stammländern und der Diaspora, 4. Syrische Liturgie und Sakramententheologie, 5. Syrische Spiritualität, Hagiographie und monastische Literatur, 6. Patristische Studien und systematische Theologie, 7. Kanonisches Recht, Praktische Theologie und Religionspädagogik in ökumenischen und interreligiösen Kontexten. Zusätzlich kommen noch Wahlfächer und die Master-Thesis dazu.

Mit der Einrichtung des Masterkurses für Syrische Theologie sollen unter anderem syrische Theologinnen und Theologen wissenschaftlich ausgebildet werden. Diese können in der pluralen Gesellschaft ihrer theologischen Arbeit in der Bildung und Ausbildung, pastoralen Seelsorge, aber auch in der Forschung qualifiziert nachgehen. Das Studium zielt auf die Vermittlung von Kompetenzen hin, dazu gehören unter anderem der Umgang mit den Forschungsergebnissen der Syrischen Theologie und ihre Relevanz für den Alltag. Damit soll die Kluft zwischen wissenschaftlicher und traditionell-ritueller Theologie überwunden werden.

Damit nimmt sich die Syrische Professur vor, einerseits einen besonderen Beitrag zur Erforschung und Erschließung von unveröffentlichten Quellen und Themen syrischer Theologie zu leisten, andererseits aber auch für wissenschaftlichen Nachwuchs zu sorgen und Theologinnen und Theologen für die pastorale und lehramtliche Arbeit auszubilden. Sie sollen einen effektiven Beitrag für die Gesellschaft leisten, nicht ausschließlich für die syrische Christenheit, sondern im Sinne der Ökumene und der Integration für die soziale Gesellschaft, in der sie auch leben und wirken.

Das sind enorme Herausforderungen des syrischen Christentums in der pluralen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts. Und wenn sich die syrische Professur des Masterkurses gerade diesen Herausforderungen stellt, tut sie es im Vertrauen auf Gott und in der Hoffnung, einen essentiellen Beitrag zur Forschung und Entwicklung der Syrischen Studien zu leisten.

Internationale Kooperationen

Die folgende alphabetische Liste gibt eine Übersicht über die vielen internationalen Spezialisten, die zusammen das Masterprogramm gestaltet und bereichert haben. Diese Übersicht weist auch zur gleichen Zeit auf die große Vielfalt der erörterten Themen und deren Bedeutung hin. Dabei muss in Betracht gezogen werden, dass in vielen Kursen neues Material für

das Studienprogramm zum ersten Mal zusammengestellt und erarbeitet wurde. Da es bis jetzt kein vergleichbares Studienprogramm in derart spezifischer Form für Syrische Theologie gab, haben die meisten Dozenten nirgendwo so ausführlich und detailliert eine ganze Serie von Lehrveranstaltungen über einen bestimmten Bereich der syrischen Theologie unterrichtet wie in Salzburg. Durch die Kooperation mit den Gastprofessoren wurde nicht nur Material für den Unterricht zusammengestellt, sondern zum Teil auch neu erschaffen, welches demnächst auch in Form von Studienbüchern veröffentlicht wird.

Die folgende Ausführung veranschaulicht ebenso die Einbettung der Salzburger Syrischen Studien in der Scientific Community des Faches. All diese Kooperationen verliefen über die Lehraufträge. Hier ist eine kurze Übersicht:

Mor Polycarpus Eugene (Edip) Aydin, Patriarchalvikar der Syrisch-Orthodoxen Diözese der Niederlande: Bischof Polycarpus hielt den Kurs *Vertiefung Kirchenrecht über aktuelle Synodalbeschlüsse, Eherecht, ökumenische Übereinkünfte*, usw. Dieser Kurs bespricht die praktische Applikation des syrischen Kirchenrechts und dessen theologisch-historischen Hintergrund in Bezug auf die Aktualität der weltweiten Diaspora der syrischen Kirchen und deren ökumenischer Engagements. Mor Polycarpus hat einerseits die aktuellen Synodalbeschlüsse gesammelt und andererseits alle Dekrete der ökumenischen Vereinbarungen zusammengestellt und den Studenten zugänglich gemacht.

Sebastian P. Brock, ehemaliger Dozent am Oriental Institute, Oxford University: Professor Brock hielt die Kurse *Geschichte des syrischen Mönchtums und der syrischen Spiritualität* und *Die großen Theologen der goldenen Zeit des syrischen Christentums*. Der erste Kurs beinhaltet eine Übersicht der zahlreichen monastischen Schriftsteller der syrischen Traditionen und bespricht die Entwicklung ihrer asketischen Theologie. Hierfür wurden eine ausführliche Bibliographie und ausgesuchte Texte aus den wichtigsten Werken zusammengestellt. Der zweite Kurs bespricht insbesondere die Christologie und Ekklesiologie des 5.–9. Jahrhunderts, wobei auch hierfür eine detaillierte Bibliographie zusammengestellt wurde und Texte der wichtigsten Autoren der Syrischen Goldenen Zeit selektiv bearbeitet wurden.

Yury Arzhanov, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Abteilung Byzanzforschung, und Mitarbeiter im Projekt „Syrische Gnomologien als Brücke zwischen griechischen und arabischen Spruchsammlungen“ an der Ruhr-Universität Bochum: Yury Arzhanov hielt ein Seminar in *Philosophie und Naturwissenschaften bei syrischen Kirchenschriftsteller/innen*. Dabei analysiert er

u. a. philosophische Fragen der Logik und Physik und geht auf syrische Geschichten über die griechischen Philosophen und ihr Leben ein.

Kees den Biesen, unabhängiger Wissenschaftler auf den Gebieten der frühchristlichen Literatur (u. a. Poesie und Spiritualität des syrischen Christentums), Philosophie (u. a. phänomenologische Architekturtheorie) und Theologie (u. a. symbolische Theologie und liturgische Formgebung): Kees den Biesen lehrt die Kurse *Geschichte der Spiritualität* und *mystische Theologie der syrischen Traditionen*; *Die syrische Exegese des Alten Testaments* und das Vertiefungsseminar über die syrische Exegese. Der erste Kurs bespricht nicht nur die vielen asketischen Autoren der west- und ost-syrischen Tradition, sondern ist vor allem der anthropologisch-philosophischen als auch liturgisch-mystagogischen Hermeneutik und deren Schriften gewidmet. Die beiden anderen Kurse sind aufeinander abgestimmt und beinhalten sowohl eine historische Übersicht der Entwicklung und Anwendung verschiedener exegetischer Methoden wie auch eine theologisch-hermeneutische Evaluierung dieser Methoden.

Georg Bubolz, Leitender Regierungsschuldirektor a. D., Nordrhein-Westfalen, u. a. zuständig für die Schulfächer Erziehungswissenschaften, Psychologie, Katholische Religionslehre, Orthodoxe Religionslehre: Syrisch-orthodoxe Religionslehre und Jüdische Religionslehre: Georg Bubolz unterrichtete den Kurs *Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts*. Anknüpfend an die gemeinsame Arbeit im Rahmen der Einführung des Fachs „Syrisch-orthodoxe Religionslehre“ als ordentliches Schulfach für die Sekundarstufe I in Nordrhein-Westfalen von 2000–2006, und an seine weitere Arbeit bei der Mitwirkung an der Erstellung von Unterrichtsmodellen für den syrisch-orthodoxen Religionsunterricht ab 2008, erklärte sich Georg Bubolz bereit, den Lehrauftrag für die Religionspädagogik und Didaktik des syrisch-orthodoxen Religionsunterrichts anzunehmen. Da es zu diesem Lehrgebiet bislang keine universitäre Disziplin gibt, wurde eigens für diesen Kurs das Buch *Syrisch-orthodoxer Religionsunterricht – Didaktische Grundlinien* (Bar Ebroyo Verlag, Glane, November 2015) herausgegeben.

Saliba Saliba ER, Promovend im Fach Liturgie (Eucharistic Theology in the West Syriac Tradition) in Wien, gebürtig aus Turabdin, Priester und Mönch mit Erfahrung in der Pastoralarbeit und Seelsorge in der Türkei, Syrien, Deutschland, England und Österreich: Aufgrund seiner Erfahrungen in den Heimatländern und der Diaspora unterrichtet er auf der Basis der kirchlichen Tradition *Pastoraltheologie und Seelsorge*. Hierbei fokussiert er sich auf die Methoden und Rollen der Pastoralarbeiter*innen und Seelsorger*innen.

Ephrem A. Ishac, Postdoc researcher am VESTIGIA Manuscript Research Center, Universität Graz, und Senior postdoctoral fellow an der FSCIRE Foundation for Religious Studies, Bologna, Spezialist der syrischen

Liturgie: Dr. Ishac übernahm drei Kurse: *Einführung in das Kirchenjahr, Feste und liturgische Literatur; Vertiefung der syrischen Liturgiewissenschaft: Sakramententheologie und Hochgebete/Anaphoren im ökumenischen Kontext; und Syrische Liturgiekommentare*. Diese Kurse erarbeiten die historische Entwicklung, sowohl der syrischen liturgischen Texte als auch deren Theologie, wobei diese die aktuellen liturgischen Bücher sowohl aus historischer als auch aus aktuell-ökumenischer Perspektive erschließen. Dr. Ishac hat ebenso im Forschungsprojekt „Liturgie“ in Salzburg für die Dauer eines halben Jahres mitgearbeitet.

Tala Jarjour, Ethno-Musikologin, ist auf das Gebiet der Musik des Nahen Ostens und des Mittleren Ostens spezialisiert; Assistant Professor of Ethnomusicology, Dept. of Anthropology, University of Notre Dame & New York University Abu Dhabi: Professorin Jarjour lehrte den Kurs *Prosodie und liturgische Musik*, welcher den syrischen Gesang aus artistischer und intellektueller Hinsicht als lebendige Tradition darstellt. Sie fordert die Studenten heraus, für die Tradierung und Erklärung der syrischen Musik in weiterem Kontext moderne Methoden zu verwenden.

Hubert Kaufhold, Honorarprofessor für Antike Rechtsgeschichte, insbesondere das Recht des Christlichen Orients, Juristische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität München: Professor Kaufhold gilt als der beste Kenner des syrischen Kirchenrechts in Europa. Er lehrt *Die Geschichte und Entwicklung des Kirchenrechts in den syrischen Traditionen* und macht die Studierenden mit kanonischen Texten vertraut, um sie hierauf – basierend auf die fachspezifische Terminologie – mit unterschiedlichen Denkmethode zu konfrontieren.

George Kiraz, Direktor des Beth Mardutho Syriac Institute (New Jersey), Visiting Scholar in Princeton University, u. a. spezialisiert in ‘digital humanities’ und syrische Philologie und Grammatik: George Kiraz bereicherte den ULG mit seinen Vorträgen über die *Entwicklungen in der digitalen Technologie auf dem Gebiet der syrischen Computersoftware und den online Ressourcen*. Dabei informierte er die Studentinnen und Studenten über die neuesten Entwicklungen und ermöglichte einen Zugang zur Nutzung seines Portals für syrische Literatur. Projekt: Dr. George Kiraz arbeitet gemeinsam mit Prof. Dr. Peter Bruck in Kooperation mit dem Syrischen Institut und Beth Mardutho für die Syrischen Studien in MicroLearning im Knowledge Fox.

Robert Kitchen, D. Phil University of Oxford, Senior Lecturer in Patristics and Syriac Christian Studies, Sankt Ignatios Theological Academy, Södertälje, Sweden: Robert Kitchen gehört zu den besten Kennern des frühen syrischen Christentums. Im Rahmen des Kurses *Exegese des Neuen Testamentes in der syrischen Tradition* beeindruckte er die Studentinnen

und Studenten mit seinem detaillierten Wissen. Für selbige erstellte er einen ausführlichen Reader zum Weiterstudium und zur Vertiefung.

G. Wilhelm Nebe, Universität Heidelberg, Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients, Semitistik, Spezialist auf dem Gebiet der Hebräischen und Jüdisch-Aramäischen Linguistik: G. Wilhelm Nebe unterrichtet seit Jahrzehnten Altaramäisch und semitische Sprachen in Heidelberg. Mit seinem Wissen und seinem freundlichen Auftreten begeistert er die Studierenden, welche so sein vorbereitetes Material für den Kurs *Aramäisch der Targumim* sorgfältig lernten.

Gabriel Rabo, Senior Scientist, Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte, Arbeitsschwerpunkte: Syrische Kirchengeschichte und Patrologie, Syrische Liturgie, Syrische Handschriften, Syrisch-Aramäische Sprache. Gabriel Rabo wuchs mit Syrisch als Muttersprache auf und ist einer der wenigen Kenner, welche heutzutage noch im klassischen Syrisch Texte verfassen können. Er übersetzt den Salzburger Newsletter *Syrische Theologie* ins Syrische. Ebenso unterrichtet er *Syrisch* und den Kurs über die *Heiligen und Märtyrer/innen in der syrischen Tradition*.

Erich Renhart, Leiter des VESTIGIA-Manuscript Research Centre an der KFU Graz sowie des ZEBS-Zentrums für die Erforschung des Buch- und Schrifterbes (2009); Forschungsschwerpunkte betreffen das östliche Christentum und orientalische Liturgien, insbesondere die syrische und armenische Tradition. Mit seinem liturgischen Projekt gilt Professor Renhart als Spezialist für die syrischen Hochgebete/Anaphoren. Daher war es eine Bereicherung, als er 2016 den Kurs *Vertiefung der syrischen Liturgiewissenschaft: Sakramententheologie und Hochgebete/Anaphoren im ökumenischen Kontext* initiierte. Leider musste er aufgrund einer Erkrankung seine Tätigkeit aufgeben. Dankenswerterweise stellte er sein Lehrmaterial seinem Kollegen Ephrem A. Ishac zur Verfügung, welcher in Absprache mit Professor Renhart die Lehrtätigkeit übernommen hat.

Andreas Schmoller, Projektmitarbeiter Syriac Christianity: Creative Options for Future Diasporas (gefördert vom Syrischen Institut, Leitung: Aho Shemunkasho), Spezialist in Genozid-, Diaspora- und Migrations-Studien. Andreas Schmoller unternimmt seit vier Jahren empirische Untersuchungen. Im Zuge dessen führt er Interviews mit syrischen Christen hinsichtlich ihrer Integration im Westen. Er hat auch im sozio-kulturellen Projekt "Methods of Survival in Diaspora" mitgearbeitet (Projektleiter Aho Shemunkasho). Hinsichtlich seiner Arbeit hat er zwei Wahlkurse für die Studierenden angeboten: *Syrische Diaspora und Einführung in wissenschaftliche Arbeitsmethoden*.

Hidemi Takahashi, University of Tokyo Center for Philosophy, Dept. of Area Studies, Associate Professor for Syriac Studies: Professor Takahashi ist

spezialisiert in Philosophie des syrischen Christentums und mit seinen Fachkenntnissen leitete er den Kurs über *Philosophie und Naturwissenschaften bei syrischen Kirchenschriftstellern*.

Shabo Talay, Freie Universität Berlin, Professor für Semitistik am Seminar für Semitistik und Arabistik: Professor Shabo Talay kommt gebürtig aus dem Turabdin und ist der beste Kenner der Neo-Aramäischen Sprachen und ihrer Dialekte. Er unterrichtete den Kurs *Die linguistische Geschichte der aramäisch-syrischen Sprache* und über moderne aramäische Sprachen und Dialekte. Langfristig werden engere Kooperationen zwischen Berlin und Salzburg erwünscht.

Li Tang, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum zur Erforschung des Christlichen Orients – ZECO, FWF-Projekt Trade, Mission and Inter-Religious Encounters: East Syriac Christianity in Asia along the Silk Road Before 1500 in Tibet, Western China, Ceylon and Southeast Asia (Leitung: Dietmar W. Winkler); Visiting Fellow, Cambridge University (UK), Faculty of Divinity: Mit der Organisation der Salzburger Konferenzen "Syriac Christianity in Central Asia and China" gehört Li Tang zu den führenden Personen der syrischen Missionsgeschichte entlang der Seidenstraßen. Zusammen mit Professor Dietmar Winkler unterrichtet sie die Kurse *Anfänge des syrischen Christentums bis zur Zeit der Umayyaden (1.–7. Jh.)* und *Von den Umayyaden bis zum Ende des Osmanischen Reiches (7.–20. Jh.)*.

Herman Teule, Emeritierter Professor der Radboud University Nijmegen, Fakultät der Philosophie, Theologie und Religious Studies, und der Katholischen Universität Leuven, Theologische Fakultät: Professor Teule ist einerseits spezialisiert in der religiösen und kulturellen Interaktion zwischen Christentum und Islam im Nahen Osten, besonders während der syrischen Renaissance des 12.–14. Jahrhunderts, andererseits setzt er sich intensiv mit den Ereignissen im Nahen Osten seit dem Ende des Osmanischen Reiches auseinander. Er ist Konsultor der Kongregation für die orientalischen Kirchen in Rom und der Pro Oriente in Wien. Professor Teule lehrt die Kurse *Die syrische Christenheit im 20./21. Jahrhundert* und *Ausgewählte theologische Themen der syrischen Renaissance*.

Lucas Van Rompay, Emeritierter Professor für Religious Studies, Duke University: Professor Van Rompay hat sich spezialisiert in Religion, Geschichte und Kultur der christlichen Gemeinschaften des Nahen Ostens, vom späten Altertum bis zur heutigen Zeit, und durch seine Arbeiten im biblischen Peshitta Institut in Leiden gehört er zu den besten Kennern der syrischen Exegese. Er übernahm 2016 den Kurs *Die Exegese des Alten Testaments in den syrischen Traditionen*, konnte aber aus Krankheitsgründen danach nicht mehr kommen.

Dietmar W. Winkler, Professor für Patristik und Kirchengeschichte, Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte, Arbeitsschwerpunkte: Orientalische Patristik und Historische Theologie, Geschichte und Gegenwart der Ostkirchen, Katholische Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil mit Fokus auf Dialog und Ökumene: Professor Winkler übernahm, zusammen mit Li Tang, die Kurse *Anfänge des syrischen Christentums bis zur Zeit der Umayyaden (1.–7. Jh.)* und *Von den Umayyaden bis zum Ende des Osmanischen Reiches (7.–20. Jh.)*.

Im Rahmen des Erasmus-Programms „Internationale Mobilität“ besteht eine Kooperation mit Göttingen, Deutschland, und Löwen, Belgien. Weitere sind von Amsterdam, Berlin, Kairo, Mardin, Manchester, München, Stockholm und Kazakhstan Academy of Sciences in Almaty gekommen, die nach Möglichkeit umgesetzt werden. Eine gezielte Kooperation ist mit dem Amsterdam Centre for Orthodox Theology (Niederlande), Sankt Ignatius Theological Academy in Södertälje (Schweden), Mor Aphrem Theological Seminary in Ma'aret Saydnaya (Syrien) und dem Kloster Mor Ephrem in Enschede (Niederlande) geplant. Diesbezüglich fand das erste Treffen mit Leitenden, Lehrenden und Studierenden dieser Institute vom 31. Oktober bis 01. November 2017 im Kloster St. Ephrem in den Niederlanden statt. Diese Gespräche wurden im November 2018 in Salzburg weitergeführt.

Internationale Studentinnen und Studenten

Es hat einige Zeit gebraucht und es wird noch weitere Jahre dauern, bis das Studium der Syrischen Theologie in Salzburg in allen relevanten Kreisen bekannt ist und sich Studentinnen und Studenten längerfristig auf den Masterkurs vorbereiten können. Für den ersten Durchgang wurden sechs Studierende aufgenommen, für den zweiten sieben und für den dritten Durchgang acht.

Die meisten Studierenden haben mehrere BA-Abschlüsse, zum Teil auch MA, und einige sind dabei, parallel ihr Doktoratsstudium abzuschließen. Mit ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Kirchen aus syrischen, lateinischen und griechischen Traditionen bereichern die Studierenden nicht nur den Masterkurs, sondern auch die gesamte Theologische Fakultät mit ihrem Schwerpunkt „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“. Die Studierenden kommen aus Ägypten, Armenien, Dänemark, Deutschland, Griechenland, Indien, Irak, Iran, Österreich, Polen, Syrien und Türkei und schaffen dadurch eine vitale Diversität um das Fach Syrische Theologie, wie es sie sonst nirgendwo gibt. Weitere Anfragen sind aus Kasachstan, Nigeria und USA gekommen.

Die Studierenden werden in ihrem Studium betreut und erfahren noch zusätzliche Unterstützung auf allen Ebenen, wie z. B. bei Visaanträgen, Krankenversicherung oder der Anmeldung beim Magistrat und nicht zuletzt bei der Stipendien suche und Finanzierung ihres Studiums. Vom ersten Durchgang haben bis jetzt drei Studierende ihr Studium erfolgreich abgeschlossen. Dieses Jahr planen neun von ihnen den Masterkurs zu absolvieren. Die Anwerbung weiterer Studierender wird intensiviert. Dies geschieht vor allem in Kooperation mit Kolleginnen und Kollegen aus akademischen Kreisen, sowie auch mit den Hierarchien der syrischen Kirchen. So gibt es zum Beispiel in Deutschland, den Niederlanden und Schweden inzwischen Studierende, die gerade dabei sind, das BA-Studium als Vorbereitung für Salzburg abzuschließen.

Einrichtung und Leitung des Studentenkollegs Beth Suryoye

Als solidarische Hilfe für die syrischen Christen wurde 2015 vom Land Salzburg, vertreten durch Landeshauptmann Wilfried Haslauer, und von der Erzdiözese Salzburg, vertreten durch Alterzbischof Alois Kothgasser SDM und Erzbischof Franz Lackner OFM, das alte Landespflegeheim der syrischen Kirche zur Verfügung gestellt, damit die Studierenden der Syrischen Theologie an der Universität Salzburg spirituell betreut werden können. Beim Besuch des Patriarchen anlässlich des akademischen Festaktes am 19.–20. Oktober 2015 wurde das Haus feierlich von Erzbischof Franz Lackner an den Patriarchen Ignatius Aphrem II. übergeben, und es wurde dort der erste Gottesdienst gefeiert. Der Trägerverein *Suryoye Theological Seminary Salzburg* übernimmt die Verantwortung für die Führung und Finanzierung des Hauses, welches als Studierendenkolleg *Beth Suryoye* dient. Inzwischen leben, beten und studieren 16 Studenten in Beth Suryoye.

Beth Suryoye komplementär zu Masterstudium

In der syrischen Tradition war die Theologische Ausbildung in den Ursprungsländern stets monastisch geprägt. Um dieses Element auch in der Diaspora aufrechtzuerhalten, ist die Einrichtung des Studierendenkollegs von großer Relevanz. Zusätzlich zu dem akademischen und intellektuellen Diskurs bietet das Studierendenkolleg für Interessenten die Möglichkeit, die syrische Theologie im Alltag als lebendige Tradition zu erfahren. Mit dem Haus entsteht ein Raum, in dem die akademische, rationale und re-

flektierte Auseinandersetzung im Studium direkt mit einer spirituellen Reifung und dem liturgischen Gebet verbunden werden kann. Die zusätzlichen Kurse und Seminare in Beth Suryoye, begleitet durch die täglichen gemeinsamen Gebete nach der monastischen Tradition, sollen das akademische Studium an der Universität begleiten und die spiritual orientierten Studierenden in der syrischen Sprache, in Bibelkenntnis und Liturgie stärken. Diese Kombination von Masterstudium und dem Eintauchen in eine lebendige spirituelle Liturgie nach dem syrisch-orthodoxen Kirchenritus macht das Studium der Syrischen Theologie in Salzburg weltweit einmalig. Dies ist umso wichtiger, weil gerade in den Ursprungsländern die Zahl der monastischen Bildungseinrichtungen in der jüngsten Geschichte aufgrund der Kriege und Verfolgungen der Christen stark zurückgegangen ist.

Rezeption der Ökumenischen Vereinbarung von 1984

Auf Basis der bilateralen Vereinbarungen von 1984 zur pastoralen Zusammenarbeit am Dienste des Menschen zwischen der syrisch-orthodoxen und römisch-katholischen Kirche kam es in Salzburg seit 2011 zu intensiven bilateralen offiziellen Gesprächen hinsichtlich der Einrichtung einer Bildungsstätte für Syrische Theologie. Diese Vereinbarungen zur pastoralen Zusammenarbeit finden sich in Absatz 9 des Dokuments vom 23. Juni 1984, ratifiziert von Patriarch Ignatius Zakka I. und Papst Johannes Paul II. Nachdem der gemeinsame Glaube an Jesus Christus zum Ausdruck gebracht und die Zusammenarbeit der beiden Kirchen in der pastoralen Seelsorge und besonders im Sakrament der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung befürwortet wird, werden Ordinarii ausdrücklich ermutigt, im Bildungssektor zusammenzuarbeiten:

Es wäre eine logische Entsprechung der Zusammenarbeit in der Seelsorge, auch eine Zusammenarbeit in der Ausbildung der Priester und in der theologischen Bildung folgen zu lassen. Bischöfe sollten ermutigt werden, die gemeinsame Benützung von Institutionen der theologischen Bildung zu fördern, wenn sie dies für ratsam halten.

Zu diesem Konsens ist es unter anderem durch die Arbeit der Stiftung Pro Oriente und ihrem Stifter Kardinal König gekommen, der von 1948 bis 1952 an der Salzburger Theologischen Fakultät lehrte und dessen Geist der Ökumene noch bis heute in Salzburg präsent ist. Für die Theologische Fakultät Salzburg ist Kardinal König nicht nur ein Ökumeniker *par excellence*, sondern auch das Vorbild und die Leitfigur der Forschungsplattform

„Kulturen – Religionen – Identitäten“, entstanden aus dem Schwerpunkt der Theologischen Fakultät „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“.

Dreißig Jahre später setzten die Erzdiözese Salzburg und die Theologische Fakultät in Zusammenarbeit mit der Syrisch-Orthodoxen Kirche im Sinne der Ökumene die Inhalte dieses Konsenses in einer bisher noch nie dagewesenen Art und Weise um. Das Studierendenkolleg Beth Suryoye – sowie auch die Professur für Syrische Theologie – ist aus dieser Quelle der Ökumene entstanden und verpflichtet sich, dem ökumenischen Geist Folge zu leisten. Kardinal Kurt Koch schrieb am 20. Oktober 2015 an Patriarch Ignatius Aphrem II. anlässlich des Festaktes der Syrischen Theologie in Salzburg:

“It is important to see the vision of an academic theological education for the Syrian Orthodox Church with the support of Catholic educational institutions on a university level in the context of the challenges facing Christians in the Middle East, the cradle of Christianity. I am convinced that the collaboration will profoundly contribute to integration and the promotion of the unity of all Christ’s disciples.”

Delegation des syrisch-orthodoxen Patriarchen beim Erzbischof von Salzburg

Seit 2007 wurde auf die Einrichtung des Studierendenkollegs und den Beginn des Masterkurses aktiv hingearbeitet. Die Delegation des syrisch-orthodoxen Patriarchen, geleitet von Mor Philoxenus Matthias Nayis aus Deutschland, Mor Polycarpus Eugene Aydin aus den Niederlanden, Gabriel Malas aus London und Abdulmesih Barabraham aus Augsburg, besuchte Salzburg zum ersten Mal vom 9. bis 13. Januar 2011 und wurden von der Theologischen Fakultät und Erzbischof Alois Kothgasser SDM wohlwollend empfangen.

In Folge der effizienten Gespräche vermittelte die Delegation zwischen Salzburg und dem syrisch-orthodoxen Patriarchat und den Diözesen weltweit. Seit 2011 ist die Delegation mehrmals nach Salzburg gekommen und auf Basis der geführten Gespräche und entstandenen Perspektiven wurden drei große Plena im Kloster St. Ephrem in den Niederlanden organisiert, an denen Vertreter aus den syrischen Diözesen in den USA, Europa, dem Nahen Osten und Indien teilnahmen. 2013 wurde eigens der Trägerverein *Suryoye Theological Seminary Salzburg* für die Finanzierung des Studierendenkollegs Beth Suryoye gegründet. Die größten und entscheidenden

Vorbereitungsveranstaltungen fanden am 28. Februar und 1. März 2015 im Kloster St. Ephrem in Glane, Niederlande, und in Gronau, Deutschland, statt, wo Patriarch Ignatius Aphrem II. das Studierendenkolleg Beth Suryoye zum ersten Mal als Patriarchatseminar bezeichnete und das Projekt in Anwesenheit von über 100 Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus den USA, Europa, dem Nahen Osten und Indien segnete. Von den Anwesenden wurden knapp 100.000 Euro als Startpaket gespendet.

Finanzierung und Adaptierung von Beth Suryoye

Die Erzdiözese Salzburg hat das alte Landespflegeheim vom Land Salzburg eigens für das syrische Projekt gekauft und stellt es für die Studierenden der Syrischen Theologie kostengünstig zur Verfügung. Der aufgebaute Trägerverein *Suryoye Theological Seminary Salzburg*, dessen Mitglieder aus der syrischen Kirche sind, übernimmt die Verantwortung für den Betrieb des Hauses als theologisches Studierendenkolleg. Unter der Leitung von Josef Leitner, Leiter des Referats Projektrealisierung und Sachverständigen-Dienst in der Landesbaudirektion Salzburg, wurden 2014 Renovierungspläne entworfen, bei den Baubehörden eingereicht, mit dem Denkmalschutz abgesprochen und genehmigt. Dank der Unterstützung seitens der Erzdiözese Salzburg und der Österreichischen Bischofskonferenz konnten die einfachen Adaptierungsarbeiten vorgenommen werden, die nötige Sanierung lässt aber auf sich warten.

Zusätzlich entstehen Kosten für den Personal- und Lebensunterhalt der Studierenden. Die meisten Studenten kommen aus dem Nahen Osten und Indien und sind auf Stipendien angewiesen. Dank der Spenden aus der Syrisch-Orthodoxen Kirche und Unterstützung von den Geschwisterkirchen haben bis jetzt alle Studenten Stipendien für die Unterkunft und Verpflegung in Beth Suryoye bekommen. Solidarisch im Geist der Ökumene beteiligte sich auch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) durch Stipendienförderung. Diese Unterstützung entspricht der Aufforderung dieser Dialog-Begegnung „Füreinander eintreten“, gerade auch in der Diaspora.

Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Armenier 1945–2015

Archivalische Zeugnisse
einer Beziehungsgeschichte



Martin Illert¹

„Die karitativen Aufgaben an Ost-Christen“ – Assistenzialistische Anfänge

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg bot sich die Evangelische Kirche in Deutschland den byzantinischen und altorientalischen Kirchen als Gesprächspartner und diakonischer Helfer an. Das Angebot war in erster Hinsicht diakonisch gemeint und nur in zweiter Linie und mit Blick auf einige wenige Kirchen theologisch gedacht. Um die Herausforderung der vielen „displaced persons“ (DP), die häufig als Zwangsarbeiter nach Deutschland gekommen waren, zu bewältigen, hatten zuvor die katholische und evangelische Kirche die diakonische Zuständigkeit der EKD für die orthodoxen und altorientalischen Christen in Deutschland vereinbart. Entsprechendes beschloss der Rat der EKD im Jahr 1949 und nahm zugleich die Einrichtung einer Referentenstelle für Orthodoxiefragen vor, die die Kontakte mit den Ostkirchen koordinieren sollte.²

Die in den späten 1940er Jahren erklärte „Zuständigkeit“ besaß auf evangelischer Seite zunächst einen assistenzialistischen Charakter: Man sah sich auf evangelischer Seite als Helfer und das Gegenüber als Hilfsempfänger an. Ein Dialog auf Augenhöhe war damals nur mit Blick auf das Moskauer Patriarchat beabsichtigt, das man aus politischen Gründen und im In-

¹ Oberkirchenrat Prof. Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, Stipendien und allgemeine Ökumene im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und unterrichtet Ostkirchenkunde an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

² Beschluss des Rates der EKD vom 11.–12. Oktober 1949; in: Carsten Nikolaisen/Nora Andrea Schulze/Karl-Heinz Fix (Hg.): Die Protokolle des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Band 3: 1949, Göttingen 1995, 330 ff.

teresse der Versöhnung als Gesprächspartner umwarb; die in Deutschland ansässigen orthodoxen Exilgemeinden betrachtete man im Kirchlichen Außenamt Martin Niemöllers als marginal, bzw. hinsichtlich der russischen Auslandskirche, die vom kirchlichen Außenamt im Dritten Reich noch privilegiert worden war, sogar als kompromittiert. Hinsichtlich der sogenannten „DPs“ ging man davon aus, dass diese Deutschland bald wieder verlassen würden. Dass Deutschland selbst ein Ort der Emigration und der Ausbildung einer spezifischen Identität einer armenisch-orthodoxen Diaspora werden könnte, war bei der Entscheidung des EKD-Rates – noch – nicht im Blick. Die erste Orthodoxiereferentin der EKD, die Slawistin Hildegard Schaefer (1902–1984), die diesen Posten von 1947 bis 1970 innehatte, schrieb dazu 1949:

„Neben den russischen und ukrainischen Emigrantengruppen in Deutschland stehen die zahlenmäßig kleineren orthodoxen Emigrationsgemeinden [...]. Sie leben als unabhängige Nationalkirchen auf ausgesprochen demokratischer Grundlage. Eine solche Kirche ist auch die armenische. [...]. Ihre deutschen Gemeinden in Stuttgart, München, Hamburg – außer displaced persons, die in der Abwanderung begriffen sind, hauptsächlich Teppichhändler mit wiedererstarkenden internationalen Verbindungen – werden sämtlich von einem Geistlichen versorgt, der formell, aber zurzeit ohne praktische Verbindung, dem Katholikos in Etschmiadzin untersteht. Selbstverständlich ist die von der EKD übernommene geistliche Mitverantwortung für die [...] armenischen Christen [...] nur eine mittelbare: die Aufgabe besteht darin, die Arbeit der [...] armenischen Geistlichen unter ihren Restgemeinden ermöglichen zu helfen, soweit das von diesen gewünscht wird. Für die entstehenden karitativen Aufgaben an Ost-Christen insbesondere Heimbetreuung wird [...] eine gemeinsame Lösung durch Kräfte der Inneren Mission und [...] armenisches Pflegepersonal angestrebt.“³

Der zunächst einseitig assistenzialistische Blick der evangelischen Seite wandelte sich nur ganz allmählich; dies geschah durch den Zuzug seit den 1960er Jahren, durch die Gründung bzw. Wiedergründung einer Vereinsstruktur sowie durch Studierende, ferner vertiefen die Wahrnehmung auch Kontakte Leitender Geistlicher im Weltkirchenrat und später auch wissenschaftliche Institute und Forschungseinrichtungen.

³ Hildegard Schaefer: Die Orthodoxe Kirche des Ostens; in: Kirchliches Jahrbuch 1949, 300.

Ebenso wie im Falle anderer orthodoxer Kirchen war 1945 natürlich keine „Stunde null“; vielmehr gab es eine Vorgeschichte der nach dem Krieg neu bzw. wiedergegründeten Vereine, Verbände und Kirchenstrukturen, die z. T. bis in die Zeit des Deutschen Kaiserreiches zurückging. Der neue Primas von Deutschland, Archimandrit Serovpé Isakhanyan, hat diese Entwicklung in seinem 2012 erschienenen Buch über die Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche unter den Kapiteln „Armenier in Deutschland“ und „die Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland“ beschrieben.⁴ Hier wird mit Blick auf die spätere Entwicklung auch geschildert, wie der aktuelle Katholikos aller Armenier S.H. Karekin II in den 1970er Jahren zunächst als Student nach Westdeutschland kam und bald auch die Aufgaben eines Priesters für die armenischen Gemeinden übernahm.

Eine Beschleunigung und einen Umbruch der Wahrnehmung der Armenischen Kirche in Deutschland durch die EKD zugleich brachte die politische Wende durch den Zusammenbruch der Sowjetunion. Eine ausführlichere Beschreibung der Situation der armenischen Diasporagemeinden in Deutschland aus der Perspektive der EKD findet sich erst wieder nach dem politischen Umbruch in Osteuropa Anfang der 1990er Jahre in den Akten des Kirchenamtes der EKD. Anlässlich einer Anfrage aus der Bremischen Kirche beschreibt der Orthodoxie-Referent der EKD, Klaus Schwarz, in einem längeren Brief vom Oktober 1992 die Situation aus Sicht der EKD:

„Zu Beginn dieses Jahres wurde von der obersten Kirchenleitung der Armenier in Etschmiadzin der geographische Bereich von Deutschland als neue Diözese gegründet. Die neue Diözese Deutschland wurde aus dem größeren Gebiet Mitteleuropas, das von Österreich bis nach Schweden reichte, herausgelöst. Sitz der neuen Diözese ist Köln.“⁵

Schwarz schildert ferner die finanzielle Unterstützung der Gemeinden durch Landeskirchen und EKD, Hilfen bei der Bereitstellung der Gottesdiensträume, die Vergabe von Stipendien für Priester, Kontakte zwischen kirchlichem Außenamt, Diakonie und armenischer Kirche und Hilfen durch die Ökumenische Kommission für die Unterstützung orthodoxer Priester. Weitere Aktenstücke aus dieser Zeit beschäftigen sich mit der „pastoralen

⁴ Serovpé Vardapet Isakhanyan: Armenisch-apostolische orthodoxe Kirche, Yerevan 2012, 178 ff.

⁵ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622E/1.312, Schreiben von OKR Klaus Schwarz an Pastor Janus, Bremen, vom 08.10.1992.

⁶ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/1, Schreiben der Ökumenischen Kommission an den Armenischen Kulturverein Hessen vom 15.07.1991.

Betreuung von armenischen Flüchtlingen in Hessen“⁶ und der Berufung des neuen Vorstehers der armenischen Kirche durch den Katholikos aller Armenier in Etschmiadzin⁷.

Aus dem Brief von Schwarz wird die Dynamik des Umbruchs Anfang der 1990er Jahre deutlich; etwas später finden wir Schreiben des Kirchenamtes an den Freundeskreis der armenischen Kirchengemeinden in Nordrheinwestfalen,⁸ eine Stellungnahme zum Aufnahmeantrag der Diözese in die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)⁹ und ein ökumenisches Rundschreiben der Diözese zur Seelsorge an armenischen Christen;¹⁰ und obwohl sich damals recht schnell viel Neues bildet, ist zugleich unübersehbar, dass die damalige Neubildung der Strukturen im Rahmen eines bereits eingespielten Verhältnisses erfolgte, Schwarz spricht von den „traditionell guten Beziehungen der EKD zur armenischen Kirche“.¹¹

Auch wenn die Tendenz zur institutionellen Zusammenarbeit nun immer weiter zunahm, waren es doch auch noch in den 1990er Jahren auf evangelischer Seite in Deutschland die Einzelkontakte, vor allem einzelner Ostkirchenkundler, die über die diakonischen Hilfen und finanziellen Unterstützung hinaus die Beziehungen vertieften. So ist etwa der heutige theologische Dialog der EKD mit den altorientalischen Kirchen aus einem Kreis entstanden, den der Ostkirchenkundler Friedrich Heyer (1908–2005) in Heidelberg auf persönlicher Basis organisiert hatte. Um diese Beziehungen zu würdigen, lohnt es sich einen kurzen Blick auf die Ostkirchenkunde in Deutschland vor der Wiedervereinigung zu werfen.

Ökumenische und wissenschaftliche Netzwerke – Hermann Goltz als Schlüsselfigur

An den westdeutschen evangelisch-theologischen Fakultäten etablierte sich seit den 1950er Jahren verstärkt die Ostkirchenkunde. Seit den 1960er Jahren war ein Zentrum in Erlangen unter Fairy von Lilienfeld (1917–2009) mit Schwerpunkt Russische Orthodoxe Kirche und ein weiteres Zentrum in Heidelberg unter dem bereits erwähnten Friedrich Heyer

⁷ Schreiben des Archimandriten Karekin an den Ratsvorsitzenden Martin Kruse vom 22.12.1991 und beglaubigte Übersetzung des Berufungsschreibens des Katholikos aller Armenier an den Archimandriten Karekin vom 02.04.1991.

⁸ Kirchenamt, Hannover, AZ 5622 E/1, vom 13.08.1996.

⁹ Kirchenamt, Hannover, AZ 5622 E/1, vom 04.08.1995.

¹⁰ Kirchenamt, Hannover, AZ 5622 E/1, vom 13.05.1996.

¹¹ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622E/1.312.

mit Schwerpunkt Äthiopien; seit den 1970er Jahren lehrte in Göttingen Werner Strothmann (1907–1996) den Schwerpunkt der syrischen Kirche und an der Theologie-Sektion an der ostdeutschen Humboldt-Universität Berlin entfaltete Hans-Dieter Döpmann (1929–2012) neben russischen Themen seinen Schwerpunkt Bulgarien. In Halle-Wittenberg, dessen Ostkirchenkunde auf eine Initiative von Kurt Aland (1915–1994) und Konrad Onasch (1916–2007) zurückgeht, behandelte seit den 1980er Jahren Hermann Goltz (1946–2010) den besonderen Schwerpunkt Armenien. Goltz knüpfte damit an die alte Hallenser Tradition der orientalistischen Spezialisierung an, die mit den großen Namen der Orientalisten Max Lauer (1841–1923), Carl Brockelmann (1868–1956) und Alexander Böhlig (1912–1996) verbunden ist.

Auch wenn es keine armenische Kirchenstruktur in der DDR gab, so bestand doch seit Gründung des Kirchenbundes 1968 über drei ökumenische Gremien Kontakt von Kirchenleitenden Personen und ausgewählten Spezialisten des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (im Folgenden BEK) und der Armenischen Kirche. Bei diesen Gremien handelt es sich um die Konferenz Europäischer Kirchen, die Christliche Friedenskonferenz und den Weltrat der Kirchen, an dessen Gremienarbeit sich die Armenische Kirche seit der 16. Tagung des Zentralausschusses in Paris 1962 beteiligte.

Die entsprechenden Konferenzen hatten den Charakter internationaler multilateraler Begegnungen. Dies sei an einem Beispiel illustriert: So lud der BEK 1981 die 130 Mitglieder des ÖRK-Zentralausschusses und 460 Gäste zur Zentralausschuss-Tagung nach Dresden ein. Bei dem Großereignis, das der damalige Landesbischof Hempel als „Jahrhundertereignis für die DDR-Kirchen“¹² bezeichnete und das durch das DDR-Staatssekretariat für Kirchenfragen und den sowjetischen Rat für Religionsangelegenheiten vorbesprochen wurde,¹³ waren mit Katholikos Karekin I (1932–1999) für den Zentralausschuss, Erzbischof Shahe Ajemian (1926–2005), dem späteren Gründer und ersten Dekan der Theologischen Fakultät Yerevan und dem späteren Primas von Frankreich Norvan Armen Zakarian (*1940) auch drei Vertreter der armenischen Kirche vertreten¹⁴.

Als Studiensekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) war Hermann Goltz bereits zu DDR-Zeiten in ökumenische Netzwerke eingebunden. In den Akten des Kirchenamtes finden wir Goltz Aktivitäten noch

¹² Zit. nach: *Gerhard Besier*: Der SED-Staat und die Kirchen 1969–1990, Frankfurt 1995, 411.

¹³ Ebd., 412.

¹⁴ Vgl. Protokoll der Zentralausschusstagung, Genf 1981, 171 und 176.

zu Zeiten der DDR deutlich vor der Gründung dieser beiden Einrichtungen. 1987 schrieb Goltz aus Halle als Leiter des Wissenschaftsbereichs Orthodoxe Kirchen und der Armenologisch-theologischen Arbeitsstelle an der Sektion Theologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg mit dem Selbstbewusstsein des weit vernetzten Forschers einen Beschwerde-Brief an den Stuttgarter Oberbürgermeister Manfred Rommel (1928–2013). In diesem Schreiben regierte Goltz auf die, wie er selbst sagte „blamablen Streitigkeiten um den Armenier-Gedenkstein in Stuttgart“, ¹⁵ wo man aus Rücksicht auf politische Reaktionen der Türkei und der türkischen Community in Deutschland einen Gedenktext abgemildert hatte. Sein „politisches Fernziel“ sei, so schreibt Goltz,

„das [Ziel] der Verständigung und Versöhnung der beiden Völker der Türken und der Armenier. Zu einer wirklichen Verständigung“, fährt Goltz fort, „kann es aber nicht durch Verdrängen, Verstümmeln oder administrative Verstümmelung zutreffender Gedenkschriften kommen, die gerade auf einem Friedhof in Deutschland am Platz sind. Denn durch das Stillhalten und teilweise sogar durch die Unterstützung der Ausrottung der osmanischen Armenier durch deutsche Polizei und Militärs im Ersten Weltkrieg – dies kann ich belegen – ist es mehr als angebracht, der traurigen Realität des Genozids an den Armeniern endlich den angemessenen Platz in der eigenen Geschichte einzuräumen.“¹⁶

Goltz geht es bei seiner Intervention um den Wortlaut der Gedenkschrift auf dem Stuttgarter Friedhof, die das Wort „Genozid“ aus Rücksicht auf politische Reaktionen der Türkei vermeidet und stattdessen von einer „großen Tragödie“ spricht.

„Sehr geehrter Herr Oberbürgermeister! Auch wenn ich nicht in der Bundesrepublik Deutschland lebe, darf und muss ich mich als Deutscher den Armeniern besonders verpflichtet fühlen. Und deswegen schäme ich mich über die Weise, wie Armenier von Deutschen – ob bewusst oder unbewusst, ob aus eigenen Überlegungen heraus oder unter äußerem Druck – immer wieder behandelt wurden und werden, eingeschlossen die Demütigung in Stuttgart. [...]“

¹⁵ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/1, vom 19. September 1987.

¹⁶ Ebd.

Mit der Bitte um Ihr Verständnis und in der Hoffnung, dass Sie eine uns allen wohl anstehende, vornehme Korrektur in dieser Sache vorzunehmen in der Lage sind, grüße ich Sie herzlich.“¹⁷

Wenige Jahre später, nun schon kurz nach der Wiedervereinigung, begegnet Goltz erneut in den Akten; diesmal als Ghostwriter des Grußwortes der Rheinischen Landeskirche zum achtzigjährigen Bestehen der Deutsch-Armenischen Gesellschaft.

*„Ich lege Ihnen das Grußwort bei, das ich gesprochen habe, und für das mir ein Entwurf von Prof. Dr. Goltz eine wesentliche Hilfe war.“*¹⁸

Goltz schlägt dort von dem Genozid des Ersten Weltkriegs zu den Ereignissen der 1990er Jahre bei der Auseinandersetzung um Karabach einen Bogen und unterstreicht die andauernde Aktivität der Deutsch-Armenischen Gesellschaft in Kooperation mit den ökumenischen Netzwerken der Konferenz Europäischer Kirchen und des Ökumenischen Rates der Kirchen, die Goltz als Leiter der Studienabteilung der KEK in eigener Person vornahm:

*„Wir alle wurden in den letzten Jahren erschütterte Zeugen einer Wiederauflage von Massakern an Armeniern, wie wir das nach dem Genozid im Ersten Weltkrieg nicht mehr für möglich gehalten hätten. [...] Ein Mitglied Ihrer Gesellschaft ist gerade in diesen Tagen unterwegs nach Baku und Etschmiadzin, um zusammen mit der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen eine zweite Versöhnungsbegegnung zwischen Vertretern der Armenischen Apostolischen Kirche und der muslimischen Gemeinschaft Aserbaidschans vorzubereiten. [...] Wir hoffen gemeinsam mit Ihnen, dass diese gemeinsame christlich-muslimische Bemühung um Versöhnung mit der Hilfe Gottes zu einer friedlichen Lösung beiträgt.“*¹⁹

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Schreiben von Jürgen Regul an Klaus Schwarz vom 15.03.1994, Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/1.

¹⁹ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/1, Grußwort der Rheinischen Landeskirche vom 15.05.1994.

Die Beziehungsgeschichte zwischen der armenischen Kirche bzw. der armenischen Community in Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie des BEK lässt sich nicht auf die Entstehung und Entwicklung der zentraleuropäischen Diaspora oder die Kontakte über welt- und europaweit vernetzte ökumenische Gremien reduzieren. Ein Blick in die Akten des EKD-Kirchenamtes zeigt vielmehr die zentrale Rolle der Genozid-Thematik: Den Ordern zur Entwicklung der Kirchenbeziehungen steht eine ebenso große Zahl von Ordern gegenüber, die sich allein mit der Genozid-Thematik befassen.

In diesen Akten finden sich auch Schreiben an unterschiedliche Ratsvorsitzende mit Stellungnahmen türkischer Verbände zu Äußerungen der EKD zum Genozid. So kommuniziert der Brief der „Koordinierungsräte der Türkischen Vereine in Deutschland“ von 2001 ausführlich die offizielle Sicht der Türkei, die mit der Haltung vermittelt wird, der Empfänger wisse nicht „über den Hintergrund der Beschuldigungen der Türkei“²⁰ Bescheid. In den zeitgeschichtlichen Kontext, auf den das Schreiben reagiert, gehört die von der EKD befürwortete Initiative für eine parlamentarische Resolution im Deutschen Bundestag, der damals v.a. durch die Aktivitäten der „Arbeitsgruppe Anerkennung“ gefördert wurde.²¹

Während evangelische Briefeschreiber ihre Beschwerde-Schreiben an die EKD in der Regel mit der Drohung des Kirchenaustrittes abschließen, um ihrer Empörung sichtbaren Ausdruck mittels einer symbolischen Bestrafung des Empfängers zu verleihen, verfolgt die türkische Seite im zitierten Schreiben eine analoge Strategie der Einschüchterung des Gesprächspartners und droht mit Rückschritten im interreligiösen Dialog. Einleitend bezieht man sich auf die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ und würdigt die Bemühungen der EKD um den interreligiösen Dialog: „Dieses gelungene Buch zeigt, wie ernst die evangelische Kirche den christlich-islamischen Dialog nimmt“²², heißt es.

Der *captatio benevolentiae* wird nun das eigentliche Anliegen des Schreibens nachgeschoben. Zum echten Dialog gehöre es auch, heißt es jetzt, Dinge zu erörtern, die das Miteinander belasteten. Bekanntermaßen versuche „die armenische Lobby in westlichen Staaten“ durch den Vorwurf

²⁰ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2, vom 31.05.2001.

²¹ Vgl. Schreiben der AG Anerkennung an den Ratsvorsitzenden vom 23.06.2001.

²² Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2, vom 31.05.2001.

eines „nicht stattgefundenen Völkermordes“, die EKD zu instrumentalisieren; dies belaste den Dialog: „Aus diesem Grund möchte ich Sie höflichst bitten, sich nicht für Türkenfeindliche bzw. islamfeindliche Zwecke instrumentalisieren zu lassen.“²³ Der Erfolg des interreligiösen Dialoges wird also hier von einer türkischen Koordinationsstelle an die Bedingung gekoppelt, zum Genozid zu schweigen, Türken und Islam werden in eins gesetzt. Die Vorwürfe dienten allein zum Zweck, „Hass und feindselige Gefühle gegen Türken und auch gegen Moslems zu wecken“.²⁴ Der bearbeitende Referent schreibt auf einer Notiz zum Vorgang in einer Mischung zwischen Ratlosigkeit und Empörung:

„Muss der Ratsvorsitzende darauf antworten [...]?“ in jedem Fall, so die Notiz weiter, müsse man klarmachen, „dass Geschichtsverzerrung keine Basis für einen zukunftsweisenden Dialog sein kann. Der Brief ist eine Zumutung“²⁵.

Zahlreiche Stücke des Ordners zum Betreff „Völkermord“ sind Schreiben evangelischer Kirchenmitglieder an den EKD Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber vom April und Mai 2005. Huber hatte am 24. April jenes Jahres anlässlich des 90. Gedenkjahres des Genozids in einer Rede im Berliner Dom von einer deutschen Mitschuld gesprochen. Vorab hatte sich Huber positiv zum Parlamentsantrag „Gedenken anlässlich des 90. Jahrestages des Auftaktes zur Vertreibung und Massakern an den Armeniern am 24. April 1915 – Deutschland muss zur Versöhnung zwischen Türken und Armeniern beitragen“ geäußert, den der Bundestagsabgeordnete und ehemalige Ministerpräsident von Sachsen-Anhalt, Christoph Bergner (CDU) gemeinsam mit anderen Parlamentariern einbrachte²⁶ und der Rat der EKD hatte am 21. April 2005 eine entsprechende Erklärung veröffentlicht, in der Bundestag und Bundesregierung gebeten wurden,

„ihren politischen Beitrag dazu zu leisten, dass zwischen Türken und Armeniern ein Ausgleich durch die Bereitschaft zu Wahrheit und Versöhnung, durch das Verzeihen historischer Schuld und durch mutigen Neubeginn erreicht wird“.²⁷

²³ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2, vom 31.05.2001.

²⁴ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2, vom 31.05.2001.

²⁵ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2, vom 31.05.2001.

²⁶ Vgl. AZ 5622 E/2, Brief Christoph Bergners an Wolfgang Huber vom 17.03.2005.

²⁷ Vgl. www.ekd.de/presse/pm68_2005_ratserklaerung_armenier.html (aufgerufen am 14.02.2019).

„Ich sehe mit Beschämung die Verstrickung unseres Volkes in diese Vorgänge. Ich sehe zugleich den Genozid am armenischen Volk vor dem Hintergrund unserer eigenen deutschen Vergangenheit, die in den schrecklichsten Völkermord der Geschichte mündete, und vor dem Hintergrund der Erfahrungen, die wir mit der Aufarbeitung dieser Ereignisse gemacht haben.“ Die deutsche Regierung solle „sich zur deutschen Mitschuld bekennen, den deutschen Anteil an den Ereignissen aufarbeiten und im eigenen politischen Handeln daraus Konsequenzen ziehen“.²⁸

In einer Tonalität, die wie eine Vorwegnahme bestimmter gegenwärtiger politischer Wortmeldungen wirkt, entrüsten sich die Autoren gegenüber dem Berliner Bischof und Ratsvorsitzenden:

„Heute berichtete die Tagesschau der ARD“, heißt es in einem gleich am Tag nach der Rede versendeten Schreiben, „dass Sie sich im Namen des Deutschen Volkes entschuldigt haben, weil angeblich vor 90 Jahren Deutschland die Türkei beim Armeniermord in irgendeiner Form unterstützt habe [...]. Ihre Entschuldigung ist ehrverletzend für das deutsche Volk [...] Wir, das deutsche Volk, sind es leid, fast täglich eine Entschuldigung hinzunehmen. [...] Die evangelische Kirche sollte sich die Glaubensgrundlagen des Ursprungs zu eigen machen, stattdessen beschäftigt sie sich mit Randgebieten.“²⁹

Der Ratsvorsitzende muss die Briefe, die ihm auch eine „lügenhafte Geschichtsauffassung“³⁰ unterstellen oder ihn als einen „der vielen deutschen Gutmenschen“ bezichtigen,³¹ persönlich gelesen haben, wie seine Unterstreichungen markanter Sätze und weitere Notizen auf den Schreiben belegen. Dort wird er in der Regel seinen persönlichen Referenten anweisen, die Schreiben zu beantworten. Teilweise finden sich auch weitere Hinweise zur Beantwortung wie: „Den Text der Armenien-Ansprache zu senden.“³²

²⁸ Der Tagesspiegel, 25.04.2005.

²⁹ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2.

³⁰ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2 vom 15.05.2005.

³¹ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2 vom 29.04.2005.

³² Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2.

Mit der Historie des Genozids beschäftigen sich die wenigsten Schreiben, vielmehr gehen sie in der Regel sogleich zum generalisierenden Angriff gegen die Äußerungen Hubers vor, die sie in einem Schreiben als „permanente Selbstbezeichnung“ und „Anwürfe gegen das eigene Volk“ bezeichnen³³. Dieses geschieht in teils kurioser Weise wie etwa einmal z. B. mit einem für evangelische Verhältnisse doch eher unpassenden Bild: „Mit Ihrer Gedenkrede haben Sie den Bischofsstab als Prügel gegen Ihre Landsleute benutzt.“³⁴

„Sie sind kein ehrenwerter Vertreter der Evangelischen Kirche“, empört sich ein weiterer Briefschreiber, „wir wurden schon anderer Seite davon gewarnt, dass Sie ein Schuldexklusivist seien“³⁵. „Schlimmer empfinde ich es“, schreibt ein anderer, „dass Sie sich heute anstatt als Hirte als Mietling gegen unser gesamtes Volk betätigen. Sie haben nicht das Recht, mit Ihren Bußritualen ein ausgepowertes Volk auszupressen“.³⁶ Und ein dritter schreibt, indem er das Gefühl der Scham, welches der Ratsvorsitzende in seiner Rede gegenüber der deutschen Mitschuld am Genozid an den Armeniern ausgesprochen hatte, für sich selbst in Anspruch nimmt und gegen Huber wendet:

„Andererseits nehmen Kirchenvertreter jede passende und unpassende Gelegenheit war [sic!], um ständig auf längst Vergangenes hinzuweisen und uns unsere Verderbtheit vorzuhalten. Und je weiter wir uns zeitlich von dem Geschehenen entfernen, umso ungeheuerlicher werden die Anschuldigungen, Vorwürfe und Verdächtigungen [...]. Ich empfinde tiefe Scham, dieser Kirche anzugehören, die zu einer Sekte von Flagellanten zu mutieren scheint und den bösen Feind im eigenen Volke sieht.“³⁷

Wenn sich ein Autor an einer Stelle darüber entrüstet, „dass Sie sich anmaßen, unser Volk ein *weiteres Mal* [Hervorhebung M.I.] zumindest als Mittäter anzuprangern“³⁸, so bildet doch wohl die Haltung der evangelischen Kirche zur Schoah den eigentlichen Anlass für die Empörung der Briefschreiber und die Äußerung des Ratsvorsitzenden zum armenischen

³³ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2 vom 27.04.2005.

³⁴ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2, vom 16.05.2005.

³⁵ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2 vom 05.05.2005.

³⁶ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2.

³⁷ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 E/2 vom 21.05.2005.

³⁸ Kirchenamt der EKD, Hannover, AZ 5622 /E2.

Genozid wird nur als ein Anlass benutzt, der Empörung Raum zu geben.
Statt eines Schlusswortes: Lob der ökumenischen Vernetzung

Bereits in den 1980er Jahren war ein Kontaktgesprächskreis der altorientalischen Kirchen mit der EKD entstanden, dessen Initiatoren neben dem bereits genannten Heidelberger Professor Friedrich Heyer die evangelischen Orientalisten und Theologen Wolfgang Schwaigert (*1946) und Wolfgang Hage (*1935) waren.³⁹ Bereits im Jahr 2013 hatte sich der Rat der EKD auf Initiative des Kontaktgesprächskreises entschieden, ein entsprechendes Gedenken zu planen. Für die Durchführung des Gedenkgottesdienstes am Vorabend des 100. Jahrestages des Genozids, dem 23. April 2015, erwies es sich als hilfreich, dass es neben den multilateral-ökumenischen Netzwerken der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auch das Instrument des Kontaktgesprächskreises gab. So konnten die Initiativen zur Einladung des Bundespräsidenten in den Berliner Dom und die Planungen zu einer Feier, die in gesamtökumenischer Einbindung auch das Schicksal der ermordeten syrisch-orthodoxen Christen und der Pontusgriechen bedachte, bewerkstelligt werden.

Mit der Entscheidung des Bundespräsidenten, im Dom zu sprechen, in der kurz zuvor erfolgten Erklärung des Papstes Franziskus, den Völkermord als solchen zu benennen und in der Dynamik der Resolution des Bundestages am 24. April 2015 trafen mehrere vorantreibende Faktoren zusammen. Die Basis und Grundlage aber scheint mir in einer miteinander vertrauten ökumenischen Beziehung der Kirchen zu liegen, die es überhaupt erst möglich machte, die erreichte Abstimmung zu erzielen.

³⁹ Zu diesem Gesprächskreis vgl. *Kammer für Weltweite Ökumene der EKD* (Hg): FÜRbitte für die Christen im Nahen Osten, Hannover 2018, 17–21.

Auszug aus dem Communiqué der 17. Begegnung im Bilateralen theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland

Ioannina, Griechenland, 8.–11. Oktober 2018

Thema: „Wir glauben an den Heiligen Geist“

I.

Versammelt im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes fand von Montag, den 8., bis Donnerstag, den 11. Oktober 2018, auf Einladung des Ökumenischen Patriarchats die 17. Begegnung im Bilateralen Theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in Einrichtungen der Metropole von Ioannina statt. [...]

IV.

In seinem Referat „Der Geist, die Freiheit und die Gegenwart. Ein Bibelgespräch“ präsentierte Christof Landmesser theologische Facetten des Verhältnisses von Geist und Freiheit in der Überlieferung des Paulus. Der Geist Gottes bestimmt die neue Identität der Glaubenden und verschafft ihnen die unverbrüchliche Christusgemeinschaft und die Gemeinschaft untereinander. Der Geist Gottes ist die Größe, die den Glaubenden die qualifizierte Freiheit im Sinne einer Lösung von Sünde und Tod und in einer Bindung an die Gerechtigkeit Gottes verschafft. In diesem Raum der Freiheit bringt der Geist Gottes die Frucht des von Gott gewollten Lebens bei den Glaubenden hervor. Die neue Lebenswirklichkeit der Glaubenden wird innerhalb der Gemeinde durch die Gaben des Geistes (χαρίσματα πνευματικά) geprägt; auch in der Welt außerhalb der Gemeinde leben die Glaubenden bewusst und gestaltend als durch die Gottes- und Christusgemeinschaft bestimmt (Bürgerrecht im Himmel), und gegenüber der Schöpfung tragen sie Verantwortung. In all ihrem Handeln werden sie durch den Geist Gottes orientiert. Die so bestimmte Existenz der Glaubenden ist umfassend formiert durch die ἀγάπη, die Liebe.

Georgios Basioudis stellte in seinem Referat zur Mariologie als Kriterium für die Pneumatologie einen liturgisch-theologischen Ansatz von Alexander Schmemann dar. Dieser methodologische Ansatz der liturgischen Theologie verbindet sehr stark die orthodoxe, die katholische und die protestantische Theologie des Gottesdienstes. Dieser Ansatz fand in den letzten Jahren eine besondere Resonanz im deutschsprachigen Raum. Die liturgische Theologie eröffnet uns einen neuen Zugang zur Mariologie. Und die Mariologie bietet uns einen wertvollen Zugang zur Pneumatologie.

Christine Axt-Piscalar legte mit Bezug auf Luthers Katechismen sowie den Heidelberger Katechismus zunächst die Grundaussagen reformatorischer Pneumatologie dar. Die Reformatoren sehen das vornehmliche Wirken des Geistes darin, dass er zu Jesus Christus führt. Der Geist wirkt den Glauben an Jesus Christus als Herrn und Heiland, zu dem der Mensch nicht aus eigener Vernunft und Kraft gelangen kann. Der Geist ergreift die Herzen der Gläubigen, gibt ihnen im Glauben Anteil an allen Wohltaten Christi, wirkt die Heiligung ihres Lebens, stärkt sie zum Dienst in der Welt und lässt sie im Leben und im Sterben auf Christus vertrauen. Der Geist wirkt dies im Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche. Der Geist sammelt die Gläubigen zur Gemeinde und führt sie zur Einheit des Leibes Christi in der Vielfalt der Charismen. Das Referat entfaltete sodann unter dem Titel „Wirken des Geistes in Schöpfung und Eschatologie“ Grundzüge von Wolfhart Pannenberg's Pneumatologie. Auch Pannenberg betont das soteriologische Wirken des Geistes im Raum der Kirche und in den Gläubigen. Er nimmt jedoch bei manchen neuzeitlichen Theologen eine gewisse Engführung der Pneumatologie auf die Soteriologie und die individuelle Heilsgewissheit wahr, die er überwinden möchte. Dabei knüpft Pannenberg bewusst an Anliegen der orthodoxen Theologie an, insofern sie das Geistwirken auch in Schöpfung und Eschatologie betont.

Hans-Peter Großhans referierte über die Pneumatologie in der evangelischen Theologie und präsentierte einen Überblick über die Lehre vom Heiligen Geist in der neueren evangelischen Theologie. Ausgehend von der reformatorischen Theologie machte Großhans auf verschiedene Themen und Punkte aufmerksam, an den die neuere evangelische Theologie die besondere Bedeutung des Heiligen Geistes und seines Wirkens sieht. Wichtig erscheint in der evangelischen Theologie, dass in der Pneumatologie nicht ein Sonderbereich des Lebens oder nur besondere Momente im individuellen Leben thematisiert werden, sondern der Heilige Geist in seinem allgemeinen Anspruch und seiner Bedeutung für das Ganze des Lebens und der Wirklichkeit bedacht wird. Der Heilige Geist selbst wird da-

bei verstanden als die lebendig machende und von den Toten auferweckende Macht des dreieinigen Gottes. Er ist die Durchsetzungsmacht Gottes, durch den sich der schöpferische und versöhnende Gott als Geist in der Gegenwart durchsetzt. Der Heilige Geist vergegenwärtigt Gottes Werk der Versöhnung so, dass der Glaube jetzt der Liebe Gottes, der Güte des Schöpfers und der zukünftigen Herrlichkeit des kommenden Reiches Gottes gewiss wird.

Georgios Vlantis hat über „Pneumatologie und Eschatologie in der zeitgenössischen orthodoxen Theologie. Richtlinien und Perspektiven“ referiert. In den letzten 100 Jahren besitzt die Lehre vom Heiligen Geist und von der eschatologischen Erwartung der Kirche eine zentrale Rolle im Werk der orthodoxen Theologen. Man hat sich allmählich distanziert vom polemischen Antiwesternismus sowie von übermäßigen Hervorhebungen des liturgischen und spirituellen Lebens zugunsten einer dynamischen Ekklesiologie, die die Rolle des Heiligen Geistes als desjenigen betont, der das Eschaton in die Geschichte hineinbringt und die prophetisch-kritische Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft angesichts der eschatologischen Erwartung der Christen hervorhebt. Vlantis hat ökumenische Herausforderungen aufgezählt, die sich aus dem Zusammenhang zwischen Pneumatologie und Eschatologie ergeben, u. a. eine intensivere Verbindung zwischen biblischer und systematischer Theologie, neue Zugänge zur Frage der Hermeneutik oder die Arbeit an einer pneumatologisch und eschatologisch verankerten ökologischen Theologie. Mit Rücksicht auf die defizitäre Pneumatologie anti-ökumenischer Gruppierungen hat er betont, wie wichtig es ist, dass sich die Kirchen weiter dem Hauch des Geistes öffnen, dem *Novum*, das der Paraklet dem Leib Christi schenkt.

In ihrem Referat „Unser orthodox-evangelischer Dialog“ arbeitete Bischöfin Petra Bosse-Huber die spezifische historische Entstehungssituation des Dialoges zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat heraus. Sie plädiert dafür, auch in den zukünftigen Begegnungen die Rahmenbedingungen der Kirchen im theologischen Gespräch zu berücksichtigen und den Dialog als „kirchliches Beziehungsgeschehen“ zu verstehen, bei dem „die Kategorie der Begegnung eine Schlüsselrolle spielt“. Auf dieser Grundlage sollten die Kirchen den Dialog als einen Ort nutzen, an dem sie ein gemeinsames christliches Zeugnis geben.

In seinem Beitrag „‘The reward of peace’ – Gedanken zu einer pneumatologischen Ökumene nach 2017“ ging Constantin Miron ausgehend von einer missverständlichen deutschen Übersetzung des Nicaeno-Constantinopolitanums der Frage des Verhältnisses zwischen Pneumatologie

und Ekklesiologie nach. Mit Hilfe eines Heilig-Geist-Hymnus der Anavathi wies er auf die in der orthodoxen Theologie verbreitete Auffassung von der Mitschöpfung und vom permanenten Wirken des Geistes in der Schöpfung nach und beobachtet die zunehmende Bedeutung der Pneumatologie für die Ökumene. Dabei ist seiner Meinung nach ein eventueller Christomonismus der westlichen Theologie nach 2017 endgültig überwunden. Die Türen sind geöffnet für eine „Ökumene der Epiklese“ im orthodox-evangelischen Dialog.

In seiner Nachlese des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios 2017 in Deutschland hob Konstantinos Delikostantis den symbolischen und zukunftsweisenden Charakter dieses Besuchs in Tübingen anlässlich des Reformationsjubiläums hervor. Er präsentierte die Würdigung des theologischen Dialogs mit dem reformatorischen Christentum durch den Ökumenischen Patriarchen und unterstrich die Bedeutung von Luthers Freiheitskonzeption für diesen Dialog sowie für die Begegnung der orthodoxen Kirchen mit der modernen Welt. Er würdigte die Organisation des Symposiums „Tübingen II“ und sprach sich für eine Fortsetzung dieser theologischen Gespräche aus.

V.

Die Referate und die sich daran anschließenden Gespräche haben gezeigt, dass unsere beiden Traditionen in zentralen Punkten der Pneumatologie übereinstimmen:

Der Heilige Geist ist die schöpferische dynamische Kraft, welche durch die Zeiten hindurch wirkt, angefangen von der Schöpfung über die Erlösung bis hin zur Vollendung.

Die Kirche als Leib Christi empfängt ihre Einheit aus der Kraft des Heiligen Geistes. Gegenwart und Wirkung des Geistes sind konstitutiv für die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente / Mysterien.

Der Heilige Geist ergreift die Herzen der Gläubigen, wirkt den Glauben und stärkt ihn täglich zur Auferbauung und zum Dienst in der Welt. Der Heilige Geist ruft in die Freiheit Jesu Christi und zu jener Kreativität, die uns gegenseitig bereichert.

Der Heilige Geist wirkt die kirchliche Gemeinschaft und schließt dabei zugleich die Vielfalt der Traditionen mit ein. Er trägt und ermutigt uns auch in unserem ökumenischen Engagement. Die Treue zur jeweils eigenen Tradition geht einher mit der Offenheit für die Tradition der anderen.

Ein angemessenes Verständnis von Pneumatologie und Spiritualität setzt die Glaubenden und die Kirche in ein rechtes Verhältnis zueinander und wehrt damit Vereinseitigungen. Dies ist Ausdruck des Gemeinschaftscharakters der Kirche.

Christologie und Pneumatologie sind Grundlage unseres Glaubens an den trinitarischen Gott. Unterschiedliche Akzentsetzungen im Verhältnis von Christologie und Pneumatologie haben in der Vergangenheit zu Missdeutungen geführt. Dem ökumenischen Dialog und der gelebten Ökumene der vergangenen Jahrzehnte haben wir viele Einsichten in den engen Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie zu verdanken, was neue ökumenische Perspektiven eröffnet. [...]

VII.

Aufgrund der gelungenen und fruchtbringenden Gespräche dieser Begegnung empfehlen beide Delegationen ihren Kirchenleitungen, die Fortführung des bilateralen theologischen Dialogs auch in Zukunft.

Außerdem bitten sie ihre Kirchenleitungen, die Ergebnisse dieser Begegnung zu veröffentlichen, und äußern den nachdrücklichen Wunsch, die Rezeption der Dialoge in den Kirchen auf den Ebenen von theologischer Ausbildung und Fortbildung ebenso wie auf gemeindlicher und regionaler Ebene zu fördern.

Ioannina, den 11. Oktober 2018

*Für die
Evangelische Kirche
in Deutschland
Bischöfin Petra Bosse-Huber
Ökumene und
Auslandsarbeit der EKD*

*Für das
Ökumenische Patriarchat
Metropolit Dr. h.c. Augoustinos
von Deutschland,
Exarch von Zentraleuropa*

Stellungnahme des Metropoliten Augoustinos von Deutschland, Exarch von Zentraleuropa, zum Beschluss des Moskauer Patriarchats vom 16. Oktober 2018

Mit Enttäuschung und Trauer habe ich den gestrigen Beschluss des Hl. Synods des Moskauer Patriarchats zur Kenntnis genommen, die Eucharistiegemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat, dessen Metropolitan in Deutschland ich bin, aufzukündigen. Nach den Äußerungen, die der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats Metropolitan Hilarion von Volokolamsk in den letzten Tagen gemacht hatte, war diese Entscheidung zu erwarten. Sie ist im Grunde eine Ausweitung des am 14. September 2018 gefassten Moskauer Beschlusses, Konzelebrationen von Bischöfen unserer Patriarchate zu unterlassen, und betrifft jetzt zusätzlich auch die Priester und Laien. Wie damals gilt auch dieses Mal: Betroffen sind insbesondere die Kirchengemeinden in der sogenannten Diaspora, wo es ein Zusammenleben beider Patriarchate gibt, also etwa auch in Deutschland.

Die vielen guten Erfahrungen, die wir in den wechselseitigen Beziehungen unserer orthodoxen Kirchengemeinden und Diözesen hierzulande – insbesondere nach der Überwindung des innerrussischen Schismas zwischen Moskauer Patriarchat und russischer Auslandskirche (2007) und der Gründung der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (2010) – gemacht haben, lassen mich allerdings an einer wesentlichen Verschlechterung des guten Miteinanders der orthodoxen Gläubigen, Priester und auch der Bischöfe in Deutschlands zweifeln. Wir haben vergleichbare Situationen auch in der Vergangenheit – etwa vor 2007 – erlebt; es gibt in der Gegenwart ähnliche Konflikte zwischen den Patriarchaten von Antiochien und Jerusalem, die keine weitergehenden Konsequenzen haben, so dass ich für die Zukunft nicht pessimistisch denke.

Was die Ukraine betrifft, ist es die gemeinsame Sorge aller orthodoxen Christen, wie es gelingen kann, die kirchlichen Spaltungen ekklesial, also nicht politisch, zu lösen; es muss gewaltfrei und effektiv geschehen. Dies ist die dezidierte und unwiderrufliche Absicht des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, das als Mutterkirche dazu berechtigt und, wie ich meine, auch verpflichtet ist, die erwachsen gewordene Tochter Ukraine in die Selbständigkeit ziehen zu lassen. Dass die ältere Tochter Moskau, das nicht einsieht, ist bedauerlich.

Erklärung der Diözesanräte der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland vom 29. November 2018

Die Diözesanräte der Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland haben in der gemeinsamen Sitzung vom 29. November 2018 beschlossen, die Entscheidung des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche vom 15. Oktober (Eintrag Nr. 71) zu unterstützen, in welchem konstatiert wird, dass die eucharistische Gemeinschaft mit dem Patriarchat von Konstantinopel angesichts dessen fortgesetzter antikanonischer Handlungen nicht weiterhin aufrecht erhalten werden kann.

Die entstandene Situation erfüllt die Herzen aller treuen Kinder der Russischen Orthodoxen Kirche mit bitterer Trauer, unter ihnen auch der in Deutschland lebenden. Im Verlauf der letzten Jahrzehnte fand die konziliare Einheit der Orthodoxie ihren sichtbaren Ausdruck im gemeinsamen Werk der in Bischofskonferenzen vereinten Hierarchen der verschiedenen Landeskirchen. Das Vorgehen des Patriarchats von Konstantinopel erschwert nicht nur die Fortsetzung der fruchtbringenden Zusammenarbeit, sondern stellt auch die Grundlagen der orthodoxen Konziliarität in Frage, speziell auch das Prinzip des Konsenses und der Gleichberechtigung in der orthodoxen Diaspora.

Die Bischöfe und die Geistlichkeit beider Diözesen bringen die allseitige Unterstützung des Seligsten Metropoliten von Kiew und der ganzen Ukraine Onufrij, des Episkopats, der Geistlichen, und aller Gläubigen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche zum Ausdruck und erheben ihre Gebete um deren Festigung im tapferen Einstehen für die Wahrheit und für die Einheit der Kirche in der Ukraine. Wir halten es für unbedingt nötig zu unterstreichen, dass die Ukrainische Orthodoxe Kirche auf allen Kerngebieten ihrer Tätigkeit bereits jetzt autonom und unabhängig ist. Die demonstrative Missachtung dieser unbestreitbaren Tatsache durch das Patriarchat von Konstantinopel führt zu tragischen Folgen für das gesamte ukrainische Volk.

Gemeinsam mit der ganzen Fülle der Russischen Orthodoxen Kirche vertrauen wir auf die Barmherzigkeit Gottes und glauben fest, dass – unge-

achtet der Arglist des Menschenfeindes – die Einheit der Kirche Christi unerschüttert bleiben wird. Wir halten es für zweckmäßig und notwendig, den Vorschlag des Heiligsten Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' Kirill sowie der anderen Häupter und Hierarchen der Landeskirchen zur Einberufung einer Allorthodoxen Konsultation zu unterstützen, die Lösungen erarbeiten kann zur Überwindung der Krise in der Weltorthodoxie.

Im Grenzland: Eindrücke einer Studienreise nach Lviv/Lemberg (Ukraine)

Ukraine – U-krai-na: Am Rand, bei der Grenze oder aber bei dem Gebiet, im Land? Diese zweifache Bedeutung der ostslawischen Wurzel *krai* birgt ein zentrales Problem der ukrainischen Gegenwart in sich, ist es doch momentan nicht nur etymologisch umstritten, ob es sich bei Teilen der Ukraine um ein Grenzland oder ein selbstständiges Gebiet handelt. Während einer von Martin Illert organisierten Studienfahrt nach Lviv/Lemberg im Mai 2018 hatten wir Gelegenheit zu beobachten, dass das Ringen um Grenzen und Gebiete längst auch im Verhältnis zwischen den ukrainischen Kirchen virulent ist – und durch die Eskalation der politischen Situation seit 2014 eine Verschärfung erfahren hat. Von diesen und anderen Beobachtungen, Begegnungen und Erfahrungen aus dem „Grenzland“ Ukraine möchten wir im Folgenden berichten.

Die kirchlich plurale Realität der Westukraine erlebten wir durch Begegnungen mit Angehörigen der verschiedenen Denominationen. Zunächst lernten wir die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGCC) kennen, da wir während unserer Reise in ihrem beeindruckend weitläufigen Priesterseminar am Rande der Stadt untergebracht waren. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGCC) ist im Westen des Landes vorherrschend. Seit der Union von Brest (1596) hat sie Kirchengemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche. Während die morgendlichen Gottesdienste, an denen wir teilnahmen, orthodoxem Ritus folgten, zeugten die Papstfotografien im Priesterseminar von der Anerkennung des Papstamtes. Eine eindruckliche Begegnung hatten wir hier mit einem Priester, der uns von seiner Zeit als Seelsorger auf dem Euromaidan (2014) erzählte. Er schilderte eine Form von überkonfessioneller Verbundenheit, die über die kirchlichen und politischen Lager hinweg die Hoffnung auf eine neue Einheit wachgerufen hatte. Die Geistlichen verschiedener Kirchen hätten sich gemeinsam für ein Ende der Gewalt stark gemacht, Polizisten wie Demonstranten zum Frieden aufgerufen. Noch immer stehen uns eine Reihe der Bilder vor Augen, die er uns zeigte: Gebete mit den Demonstranten, Gegendemonstranten und Einsatzkräften, Kirchen und Klöster als Krankenlager, Totenwachen für die Verstorbenen. Nach wie vor sind die Beteiligten

mit der Aufarbeitung der Ereignisse befasst: Was für eine theologische Bedeutung hatte der Euromaidan? Welche Rolle kommt den Kirchen nun im Nachgang der Proteste zu? Eine erste Einordnung des Themas in die kirchlichen und kirchenpolitischen Kontexte bietet Andriy Mykhaleiko: *Gott auf dem Majdan*. Die Rolle der Kirchen in der Ukraine-Krise (= ContacOR 17 (2015) Sonderausgabe). Eine andere Perspektive bietet Cyril Hovorun, ein Priester der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats (UOC), welcher ähnlich wie unser Zeitzeuge die verschiedenen Kirchen in ihrer Unterstützung des Maidan eindrücklich vereint erlebt hat (ÖR 63 [3/2014], 383–404). Das Gespräch mit dem griechisch-katholischen Priester und mit anderen Ukrainern im Laufe der Reise zum Thema der Maidan-Proteste machte uns deutlich, dass die theologische Debatte dazu gerade erst begonnen hat. Angesichts dieser konfliktreichen Situation plädiert er für ein gemeinsames Engagement der Kirchen zur Förderung der ukrainischen Zivilgesellschaft, welches er für geeigneter hält, eine Versöhnung herbeizuführen, als die oft im Sande verlaufenen Dialoge der Vergangenheit.

Vom ersten Tag unserer Exkursion an wurden wir von Theologiestudenten der Lviver Geistlichen Akademie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Kiewer Patriarchats (UOC KP) orts- und sprachkundig durch die Stadt begleitet. Seit mehreren Jahren fördert die EKD durch Stipendien den Austausch von Theologiestudierenden aus Lviv mit der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Für die ukrainischen Stipendiaten ist das Studium in Deutschland eine besondere Chance, aber auch eine sprachliche Herausforderung. Für unsere Studienreise war die Begleitung unserer zweisprachigen ukrainischen Kommilitonen von unschätzbarem Wert, da sie uns viele Begegnungen und Gespräche erst ermöglichten. Darüber hinaus erlebten wir auch eine große und herzliche Gastfreundschaft der Geistlichen Akademie und ihres Rektors uns gegenüber, welche uns in Erinnerung bleiben wird. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchats (UOC KP) war lange eine überwiegend nicht als kanonisch anerkannte Kirche, die sich 1992 unter dem vormaligen Exarchen der Ukraine, Filaret Denisenko, von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats (UOC) losgesagt hat. Filaret, der seit 1995 als ihr Patriarch amtierte, wurde 1997 vom Moskauer Patriarchat mit einem Kirchenbann belegt. Sie ist nach der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats (UOC) die zweitgrößte Kirche der Ukraine und hatte die Proteste auf dem Maidan schnell unterstützt.

Diese Schilderungen zeigen schon, dass die kirchenpolitische Situation der Orthodoxie in der Ukraine sehr komplex ist. Abgesehen von der hauptsächlich in der Westukraine präsenten Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (UGCC) gibt es neben den genannten Ukrainischen Orthodoxen Kirchen Kiewer und Moskauer Patriarchats zudem einige wenige Gemeinden der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche (UAOC). Ihre Gründung geht auf die ersten Unabhängigkeitsbestrebungen der Ukraine 1918 zurück und nach langer Zeit in der Emigration wurde sie 1990 offiziell in der Ukraine wiedergegründet. Auch sie wird überwiegend nicht als kanonisch anerkannt. Seit 2015 strebt sie eine Vereinigung mit der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Kiewer Patriarchats (UOC KP) an. Unter den drei ihrem eigenen Anspruch nach orthodoxen Kirchen herrscht nach wie vor keine Kirchengemeinschaft. Verschärft wurden die innerorthodoxen Streitigkeiten sicher noch einmal durch die Ereignisse seit 2014. Das Totengedenken für die Gefallenen ist in den Kirchen und Friedhöfen sehr präsent. Gemeindeglieder wechseln, so wurde uns berichtet, von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats (UOC) überwiegend in die Ukrainische Orthodoxe Kirche Kiewer Patriarchats (UOC KP). Seit einiger Zeit wird von politischer Seite zudem eine Anerkennung einer autokephalen orthodoxen Kirche in der Ukraine angestrebt. Dazu hat 2016 das Parlament und 2018 auch Präsident Petro Poroschenko dem Ökumenischen Patriarchen geschrieben, er möge durch seine Anerkennung der ukrainischen Autokephalie die kirchentrennende Spaltung der Orthodoxie in der Ukraine überwinden. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchats (UOC) hat sich bereits mehrfach gegen eine solche Anerkennung anderer orthodoxer Kirchen neben ihr ausgesprochen und insbesondere die politische Einmischung in kirchliche Fragen gerügt. Der Kiewer Metropolit Onufrij schrieb im Mai 2018 in einem Hirtenbrief: „Der einzige Weg, die Einheit der Kirche wiederherzustellen, besteht darin, jede äußere Einmischung in kirchliche Angelegenheiten zu unterbinden und der Heiligen Kirche zu ermöglichen, mit Hilfe Gottes die Wunde der Teilung der ukrainischen Orthodoxie selbstständig zu heilen.“ Während unserer Reise betonten unsere verschiedenen Gesprächspartner immer wieder, wie stark die Konflikte zwischen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats (UOC) und der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Kiewer Patriarchats (UOC KP) seit jeher und verstärkt noch einmal nach 2014 politisch aufgeladen sind und dass auch dieses Anerkennungsstreben ein Politikum ist. Wie richtig sie in ihrer Einschätzung lagen, zeigt, dass inzwischen die Anerkennung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Kiewer Patriarchats

(UOC KP) durch den Ökumenischen Patriarchen erfolgte. Daraufhin kündigte die Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchats (UOC) im Oktober 2018 nun ihrerseits aus Protest dem Ökumenischen Patriarchat die Kirchengemeinschaft auf. Die Gräben zwischen den Kirchen vertiefen sich momentan also trotz des überkonfessionellen Engagements auf dem Maidan eher, denn sich zu schließen.

Kulturgeschichtlich interessante Eindrücke gewannen wir gegen Ende unserer Reise von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats (UOC). Zusammen mit einer bayrischen Pfarrei unter der Leitung ihres griechisch-katholischen Priesters haben wir an einer Exkursion zum Maria-Entschlafens-Kloster nach Potschajiw teilgenommen, das seit 1881 zur Ukrainischen Orthodoxen Kirche Moskauer Patriarchats (UOC) gehört und den Ehrentitel einer Lawra trägt. Der dort besonders verehrte Hiob von Potschajiw hatte sich nach der Union von Brest gegen die Unionsbemühungen der orthodoxen mit der katholischen Kirche gewehrt. Gerade wird in dem Kloster eine neue dritte Kirche neben der Maria-Entschlafens-Kathedrale und der Trinität-Kathedrale errichtet. Einer der Mönche versicherte uns, es werde eine der schönsten und teuersten orthodoxen Kirchen überhaupt. Für jedes Lebensjahr Jesu gäbe es eine goldene Kuppel.

Ein die verschiedenen orthodoxen Denominationen übergreifendes Phänomen, welches unsere Reise stets begleitete, waren die aufwendigen Vorbereitungen für das in der Orthodoxie sehr wichtige Pfingstfest. Am Ende konnten wir schließlich erleben, wie es in Lwiv als großer Feiertag in der ganzen Stadt begangen wurde. Bis vor die Kirchen und Kathedralen versammelten sich die Gläubigen, da die Kirchen bereits gefüllt waren. Eindrucksvolle Messen fanden den ganzen Tag über statt, die Kirchräume dabei stets prunkvoll mit Pfingstrosen und Birkengrün geschmückt. Zugleich stellte uns aber insbesondere dieser Festtag auch den in der Westukraine mehr und mehr erstarkenden ukrainischen Nationalismus vor Augen. War zunächst lediglich das anlässlich des Festes vermehrte Tragen der traditionell-ukrainischen Kleidung zu beobachten, so wurden wir nach den Vormittagsgottesdiensten Zeugen, wie sich sich eine große nationalistische Demonstration am Unabhängigkeitsdenkmal versammelte. Im Zentrum des Denkmals der „Welle der Volkwiedergeburt“ ist, so sieht es zumindest die Stadtführerin, das Auge Gottes zu sehen. Es allein weiß, wohin die Geschichte der Ukraine noch führt. Lwiv, so titelt Lutz C. Kleveman sein lezenswertes Buch, ist *Die vergessene Mitte Europas* (2017).

U-Kraina: Angesichts der Eskalation der politischen Auseinandersetzungen im Land und der militärischen Intervention Russlands seit 2014 ist

uns auf dieser Exkursion deutlich geworden, wie auch die Kirchen der Ukraine stark um ihr *Gebiet*, um ihre *Grenzen* ringen. Auch die kirchenpolitische Situation ist durch den Konflikt spürbar aufgeheizt. Die Reise nach Lviv hat uns Gelegenheit gegeben, durch Gespräche und Begegnungen vor Ort einen tiefen und multiperspektivischen Einblick in die komplexe Situation in der Westukraine zu gewinnen, der von Ferne in dieser Weise kaum möglich ist und unseren weiteren Blick auf die orthodoxen Kirchen in der Ukraine und die aktuelle politische Lage dort nachhaltig prägen wird.

Annemarie und Florian Priesemuth

(Annemarie und Florian Priesemuth sind Studierende der Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.)

„Es ist gut, Christus gemeinsam zu bekennen“

Zu Gast bei den armenisch-orthodoxen Christen in Armenien

Die armenisch-orthodoxen Kirchen fügen sich harmonisch, aber gleichermaßen beeindruckend in die Landschaft der heutigen Republik Armenien ein. Ob das erhabene Kloster Chor Virab am Fuße des Ararat oder das anmutige in Geghard in den Bergen östlich von Jerewan wie auch die Kirchen am Sevansee. Sie erzählen von einer reichen christlichen Tradition von der Antike bis in die Gegenwart, wenn beispielsweise auf einem alten armenischen Kreuzstein Menschen mongolischer Prägung zu sehen sind, die auch Christus verehren. Christlicher Glaube prägt seit dem beginnenden 4. Jahrhundert Leben und Gesellschaft und ist grundlegend für die Republik Armenien. Die Wurzeln der armenisch-orthodoxen Christenheit liegen zwischen Vansee (heute Türkei), Sewansee (heute Republik Armenien) und dem Urmiassee (heute Iran). Die armenisch-orthodoxe Kirche gilt als das älteste christliche Volk der Welt, das konfessionskundlich zu den orientalisch orthodoxen Kulturvölkern im beginnenden 5. Jahrhundert eine eigene Sprache entwickelte, sich dogmatisch bewusst zur miaphysitischen Tradition auf der Synode von Dvin 555 bekannte und eine tiefe Frömmigkeit über die Jahrhunderte lebte.¹

Eine Reise des EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm mit einer Delegation verschiedener Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland tauchte in diesen der okzidentalen Welt oft unbekannten oder mit skeptischen Blicken begegnenden Glauben ein, aber hörte auch von den gegenwärtigen Herausforderungen der Republik Armenien. Der Besuch antwortete auf die Einladung, die Seine Heiligkeit Karekin II, Katholikos aller Armenier, während der Reformationsfeierlichkeiten in Berlin im Oktober 2017 ausgesprochen hatte. Sie war aus einer im Vertrauen gewachsenen Geschichte der Begegnung der protestantischen Kirche mit ihren armenischen Geschwistern erwachsen, die immer wieder von der

¹ Über die armenisch-orthodoxe Kirche detailliert u. a. *Wolfgang Hage*: Das orientalische Christentum (Religionen der Menschheit 29/2), Wiesbaden 2007, 226–262 oder sehr knapp *Martin Tamcke*: Christen in der islamischen Welt, München 2007, 66–71.

Frage nach der Anerkennung des Völkermords geprägt war. Im Jahr 2015 wurde in einem Gedenkgottesdienst im Berliner Dom der Opfer der Ereignisse im osmanischen Reich im Jahr 1915 gedacht.² Wie auch Kardinal Marx hatte sich damals Bedford-Strohm zum Völkermord bekannt. Es war Bundespräsident Joachim Gauck, der im Rahmen der Feierlichkeiten erstmalig in der politischen Geschichte Deutschlands von einem Völkermord an den Armeniern, Syrern, Assyriern und Pontus-Griechen sprach, vor allem aber auch die Mitschuld Deutschlands anerkannte. Diese ist unbestreitbar, wenn Äußerungen wie die des amtierenden Reichskanzlers Theobald von Bethmann Hollweg herangezogen werden: „Unser einziges Ziel ist, die Türkei bis zum Ende des Krieges an unserer Seite zu halten, gleichgültig ob darüber Armenier zugrunde gehen oder nicht.“³ Im Rahmen der Reformationsfeierlichkeiten waren alle Oberhäupter der Kirchen orientalischer Tradition und mit ihnen auch Karekin II der Einladung der EKD gefolgt, um gemeinsam Fürbitte für die Christen im Nahen Osten zu halten und vorher auf einer gemeinsamen Konferenz zum Thema „Füreinander eintreten“ Einsichten und Erfahrungen auszutauschen.⁴ Karekin II hatte in seinem Eröffnungswort stark gemacht, die Seligpreisungen zum Maßstab gerade an den Orten der Wiege des Christentums trotz Fundamentalismus und religiöser Intoleranz zu machen.⁵

Während der Tage durfte die Delegation in das Erbe jener Kirche eintauchen, als sie im Matanadaran („Ort der Aufbewahrung“) alte Handschriften und Drucke besichtigte, aber auch Gast verschiedener Klöster und Kirchen war. Über diese historische Vergewisserung begegnete die geistliche Kraft der armenisch-orthodoxen Kirche, als junge Priesteranwärter kraftvoll die liturgischen Gesänge sangen. Diese wurde der Delegation auch dann vor Augen gestellt, als Vertreter beider Kirchen gemeinsam in die Kapelle des Kloster Chor Virab hinabstiegen, in der der Legende nach Gregor der Erleuchter (gest. 331) über viele Jahre wegen seines Glaubens

² Vgl. www.domradio.de/themen/christenverfolgung/2015-04-23/gedenkgottesdienst-fuer-voelkermord-den-armeniern (aufgerufen am 14.09.2018).

³ Vgl. *Wolfgang Gust*: Der Völkermord an der Armeniern 1915/16. Dokumente aus dem Politischen Archiv des deutschen Auswärtigen Amtes, Springe 2005.

⁴ In einem Begleitheft zum Gottesdienst der Kammer für Ökumene sind neben einigen einleitenden Überlegungen auch das Fürbittgebet nachzulesen. – Vgl. www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Fuerbitte_Christen_im_Nahen_Osten_WEB.pdf (aufgerufen am 14.09.2018).

⁵ Das ist nachzulesen in: *Irena Zeltner Pavlovic/Martin Illert* (Hg.): Ostkirchen und Reformation. Band 3. Das Zeugnis der Christen im Nahen Osten, Leipzig 2018.

eingesperrt war, bevor er nach einem Traum der Königstochter herausgeholt wurde, um den kranken König Tridates III. zu heilen. Nach seiner Heilung war er von der Kraft des christlichen Glaubens überzeugt und ließ sich und sein Volk taufen. Im Gesang beider Seiten und im gemeinsamen Gebet vergewisserte man sich im einstigen Kerker Gregors gemeinsam der Kraft des Glaubens. Doch auch die theologische Auseinandersetzung ist der Kirche wichtig. Ausdruck davon ist die sechsjährige Priesterausbildung und die universitäre Ausbildung an der Universität von Jerewan. Bischof Anushavan Zhamkochyan, Dekan der Theologischen Fakultät, und der Rektor der Universität von Jerewan, Prof. Dr. Aram Simonjan, beteuerten die Notwendigkeit theologischer Fragen, in der Grundfragen aller Wissenschaften gebündelt sind und unterstrichen den Wert internationaler Kooperationen und des wissenschaftlichen Austauschs, wie er beispielsweise schon viele Jahre mit der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg besteht.

Das Referat des Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm vor dem gefüllten Auditorium der theologischen Akademie von Etschmiadzin regte dezidiert zum Nachdenken über öffentliche Theologie und damit die Verantwortung von Kirche in Politik und Gesellschaft an. Dass sich die armenische Kirche dieser Verantwortung bewusst ist, zeigte der Besuch eines Kulturzentrums für Kinder und Jugendliche, in dem einzigartig getanzt, gesungen und musiziert wurde. In den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts begann der Katholikos diese Arbeit, als er rauchende Jugendliche in der Stadt sah. Die acht Zentren in Jerewan und dem gesamten Land geben ca. 5.000 Kindern und Jugendlichen, die von 450–500 Lehrern und Erziehern betreut werden, Raum zur Freizeitgestaltung. Im Gespräch mit Vertretern des Round Table wurden weitere karitative Projekte vorgestellt. Der Round Table als Instrument aller christlichen Konfessionen Armeniens (97 Prozent armenisch-orthodox, auf die restlichen Prozent verteilen sich katholische, aber auch evangelische Christen und andere Denominationen) steht vor allem auch vor großen finanziellen Herausforderungen. Neben einer Arbeit unter den Ärmsten der Armen sind diese auch in der Flüchtlingsarbeit engagiert. 22.000 Flüchtlinge aus Syrien, darunter vor allem armenische Christen, sind in den labilen Arbeitsmarkt zu integrieren und geeigneter Wohnraum ist zu finden. Neben der sozialen ist sich die Kirche auch der ökologischen Verantwortung bewusst. Hinter den Gebäuden des Katholikats ist eine große Solaranlage im Entstehen, die schon bald Etschmiadzin mit alternativem Strom versorgen soll. Der Präsident der Republik steht ökologischen Bemühungen positiv gegenüber und formuliert als Ziel, ein Öko-Armenien aufzubauen.

Dass die Gesellschaft vor großen Herausforderungen steht, wurde im Gespräch mit dem Präsidenten Armen Sargsyan und dem Ministerpräsidenten Nicol Pashinyan deutlich. Letzterer war derjenige, der federführend die „samtene Revolution“ oder wie es der deutsche Botschafter Matthias Kiesler formulierte, den Umsturz herbeiführte. Kiesler favorisiert diese Begrifflichkeit aus dem Grund, dass es im Frühjahr 2018 zu keiner grundlegenden Umwälzung des politischen Systems gekommen ist, vielmehr sind auf der Grundlage der bereits bestehenden Ordnung vordergründig Korruption und soziale Ungleichheit mit einer neuen Führung zu bekämpfen. Diese Sichtweise unterstützte Erzbischof Nathan, indem er hervorhob, dass sich „nur“ die Leitungsfiguren verändert haben. Der Ministerpräsident Pashinyan findet die Grundlagen für sein Agieren in der Bibel. Er ist von der Hoffnung getragen, dass seine Anliegen auf fruchtbaren Boden fallen. Noch im April hat die Veränderungen niemand für möglich gehalten. „Es war die Kraft des Volkes“, so Pashinyan, die seit dem Frühjahr Veränderungen möglich machen. Die Wahlen in Jerewan Ende September werden ein Indikator sein, ob erste Schritte im Kampf gegen die Korruption möglich geworden sind. Nur wenn diese nicht mehr leitend ist, kann der Boden für neue Investitionen bereitet werden und das Land soziale Ungerechtigkeit überkommen.

Allen Vertretern aus Staat, Kirche und Zivilgesellschaft ist der Konflikt mit Aserbaidshan um Bergkarabach ein wichtiges Anliegen. Die Fronten sind so verhärtet, dass die Vertreter des Round Table den Erfolg jeder Versöhnungsarbeit in Frage gestellt sehen. „Feindbilder müssen abgebaut werden, aber dafür müssen erstmal Gelegenheiten geschaffen werden können. Selbst das ist nicht möglich“, so die formulierten Bedenken. In Bergkarabach lebt mehrheitlich eine armenische Bevölkerung. Aserbaidshan beansprucht dieses Gebiet. Auch wenn immer wieder Gespräche zwischen den Katholikoi und dem Mufti von Aserbaidshan stattfanden, ist eine Lösung des Konflikts nicht in Sicht. Das ist für die geschichtsbewusste armenisch-orthodoxe Kirche bedauerlich, weil es ihr so nicht möglich ist, ihre Gläubigen zu betreuen. Doch setzt die armenische Kirche ganz auf eine friedliche Lösung, denn jedes Leben ist wertvoll und darf nicht in Statistiken um Tote verschwimmen, so das klare Votum von Erzbischof Nathan. Es erfordert viel von Kirche und Staat, dieser Herausforderung standzuhalten. Insgesamt ist die geopolitische Lage eine Herausforderung. „Es ist für ein kleines schwaches Land wie Armenien schwierig, zwischen den großen Polen Stand zu halten“, argumentiert Erzbischof Nathan. „Armenien muss flexibel und elastisch sein“, so sein Plädoyer. Die anhaltenden Herausforderun-

gen der armenischen Gesellschaft ließen viele Armenier auswandern. Die armenische Diaspora übersteigt die Zahl der in Armenien lebenden Bevölkerung. In Deutschland leben derzeit schätzungsweise 60–70.000 Armenier. Integration, Kirchlichkeit, Sprache sind Fragen der Diaspora, die sich aber mit der Mutterkirche und dem Land Armenien stark verbunden fühlt, betont der Primas der Diözese in Deutschland Serovpé Isakhanyan mit Sitz in Köln.

Die Tage des Ratsvorsitzenden mit der Delegation im Jahre 2018 durften eine lebendige armenische Christenheit erleben, der ihr historisches Erbe sehr bedeutsam ist. Das Miteinander war von ergreifenden Begegnungen und einer tiefen ökumenischen Offenheit geprägt. Der Höhepunkt des Miteinanders war zweifellos die Kranzniederlegung und das gemeinsame Gebet von Vertretern der armenischen Kirche und des Ratsvorsitzenden mit der Delegation vor dem Mahnmal für die Opfer des Genozids. Bedford-Strohm unterstrich resümierend, dass er in den Tagen Armenien kennenlernen durfte, vor allem aber auch eine reiche christliche Tradition, die sich der Welt nicht verschließt, sondern diese herzlich willkommen heißt. Die Tage zeichneten eine Freundschaft aus, der interkonfessionelle Ökumene eine unabwendbare Notwendigkeit ist. Es ist zu hoffen, dass orientalisches Christentum als grundlegender Bestandteil innerchristlicher Ökumene, ja als Ökumene, die nochmals neu zu den Traditionen und gegenwärtigen Herausforderungen der Christinnen und Christen an den Stätten des Ursprungs schaut, im Blick protestantischer Christen in Deutschland bleibt. Die orientalischen Christen in ihrer Vielfältigkeit laden weiter zur Entdeckungsreise in historischer oder theologischer Perspektive ein, aber auch als Geschwister im Glauben, die über die Jahrhunderte aufgrund vieler leidvoller Erfahrungen sich ihres Glaubens immer wieder vergewisserten und auf diesen vertrauten; vor allem aber auch als Partner, für die Pluralität und die Frage von Koexistenz mit dem Anderen seit Jahrhunderten zum Alltag gehören. Die Einladung der syrisch-orthodoxen Christen ist ebenso ausgesprochen und lässt auf ähnlich tiefe und weitreichende Erfahrungen für das gemeinsame Miteinander als Geschwister im Glauben hoffen.

Claudia Rammelt

(Dr. Claudia Rammelt ist Mitglied der Delegation als Vertreterin der EKD-Kommission für den Dialog mit den altorientalischen Patriarchaten.)

THEOSIS – SANCTIFICATION

Die 30. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung (AÖF-ERF) in der Missionsakademie in Hamburg (16. bis 18. November 2018)

Tagungsbericht

Wie jedes Jahr seit 30 Jahren hat sich die AÖF-ERF in Hamburg getroffen – rund 40 junge Wissenschaftler*innen aus verschiedenen Orten Europas und weltweit. Der Anlass war, neben dem üblichen Tagungsablauf (Impulse, Projektvorstellung und Austausch), mit dem Thema *Theosis – Sanctification* das 30-jährige Jubiläum zu feiern. Dazu hat das Vorbereitungsteam drei Referent*innen gewinnen können, nämlich Prof. Dr. Jennifer Wasmuth vom Institut für Ökumenische Forschung (IÖF) in Strasbourg, Prof. Dr. Nikolai V. Sakharov vom orthodoxen Kloster von Essex (England) für die Einführung in das Thema, sowie Pfarrer Prof. Dr. Dietrich Werner, Gründungsmitglied der AÖF, für die Festrede.

Jennifer Wasmuth, ordinierte Pastorin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, ist seit vielen Jahren an Dialogen mit orthodoxen Kirchen beteiligt. Dazu gehören der bilaterale Dialog der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit dem Moskauer Patriarchat und dem internationalen Dialog des Lutherischen Weltbundes (LWB) mit den byzantinisch-orthodoxen Kirchen.

Jennifer Wasmuth stieg liturgisch-biblich und philosophisch-theologisch in das Thema ein. Ihr Ausgangspunkt war die Betrachtung dreier unterschiedlicher Ikonen aus unterschiedlichen Orthodoxen Kirchen, die damit auch drei unterschiedliche Konzepte und Verständnisse von Heiligung darstellen. Damit zeigte die Referentin wie die Theologie der Orthodoxen Kirche bereits in „liturgischen Gegenständen“ zu erkennen ist.

Diese drei Ikonen verdeutlichen, dass die Heiligung vor allem ein Wandlungsprozess, die Synergie zwischen dem Menschen und Gottes unerschöpflicher Energie ist. Die Referentin zeigte dies an vier Bibelstellen, welche als die vier Grundstellen für die Heiligung gelten: Gen 1,26; Ps 82,6; 2 Petr 1,4; Röm 8. Das Heiligungsverständnis hat seine Wurzeln bereits in der platonischen Philosophie mit dem Konzept der Ideenwelt und deren Betrachtung.

Die Heiligung spielt auch eine wichtige Rolle in der Theologie der Kirchenväter. Sie wird als das Zentrum des christlichen Lebens verstanden. Die Referentin hob drei Kirchenväter hervor, die auch drei unterschiedliche Interpretationen hatten. Für Irenäus ist es die Rekapitulation, Athanasius spricht mehr von der Adoption durch den Sohn, damit der Mensch Gott ähnlich wird. Für Gregorios Palamas ist die Heiligung die liebende Kooperation zwischen Gott und dem Menschen. Das protestantische Verständnis der Heiligung zeigte Wasmuth an der Position Luthers und anderen zeitgenössischen evangelischen Theologen, wie Reinhard Flogaus, auf.

Nach dieser Einführung wurde in kleinen Gruppen über das gemeinsame Kommuniké der *“9th Plenary of the Lutheran-Orthodox Joint Commission in Sigtuna, Sweden. Salvation: Grace, Justification and Synergy”* diskutiert. Diese Gruppenarbeit war die Gelegenheit zu reflektieren, wie in dem bilateralen ökumenischen Dialog die Frage der Heiligung beantwortet wurde und was daraus als Fragen oder weitere Schritte folgen kann.

Die Festrede zum 30-jährigen Jubiläum hielt Dietrich Werner, Referent für theologische Grundsatzfragen bei „Brot für die Welt“. Er war eines der Gründungsmitglieder der AÖF. Werner stellte die heutigen Herausforderungen und Forschungsfelder für die AÖF in der jetzigen weltlichen und ökumenischen Landschaft vor. Dazu gehörte beispielsweise die Herausforderung einer neuen Inklusivität der Kirchen aus der Migration in Europa. Werner wies zudem zur nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Karlsruhe 2021 hin, bei der auch ein neues Global Ecumenical Theological Institute (GETI) stattfinden soll.

Das zweite Referat über das Tagungsthema wurde von Nikolai V. Sakharov aus dem orthodoxen Kloster in Essex (England) gehalten. Nikolai V. Sakharov leitete ins Thema mit der Ikone der Abraham Gastfreundschaft von Andrei Rubljow ein. Er erklärte die wichtige Bedeutung der Ikone in der Ost-Kirche, da die Ikone das Geheimnis der Person beinhaltet, die sie darstellt. Zunächst gelte es zu verstehen, was die „Deification“ („Vergöttlichung“) aussagt. In diesem Begriff drücke sich das ganze Streben des Ost-Christentums nach Heiligung aus. Heiligkeit bedeute konkret: Gott ähnlich zu werden, unsere Fähigkeit zu lieben, in den Alltag einströmen zu lassen. Hier zeige sich der Unterschied zwischen der West- und der Ost-Kirche: erstere verstehe unter Heiligung „Christus ähnlich zu werden“. Es ginge darum, betonte Nikolai V. Sakharov, der ganzen Dreifaltigkeit ähnlich zu werden. Sie sei das Modell der Heiligung und auch der

Weg dorthin. Dieser ewige Austausch zwischen den drei Personen, die *Perichorese*, werde schon in alle Menschen als Gottes Ebenbild gelegt, also sei der Mensch der Dreifaltigkeit ähnlich. Als praktischen Weg zur Heiligung stellte Nikolai V. Sakharov das Gemeinschaftsleben ins Zentrum. Das klösterliche Leben zeige sich als der Ort, wo man am meisten in Beziehung zu seinen Mitmenschen stehe. In dieser Beziehung erfahre man die Gnade Gottes durch die Liebe zu seinen Mitmenschen. Auch die Gelübde von Armut und Gehorsam wiesen auf die Idee der Heiligung hin. Sakharov unterstrich mit Bezug auf Lk 19 die Wichtigkeit des Teilens, das den Menschen zum Menschen werden lasse. Arm sein fokussiere nicht mehr auf die Macht. Das Gehorsamsgelübde sei mit der göttlichen Liebe in Verbindung zu stellen. Es gebe keinen Gehorsam ohne Liebe. In der Dreifaltigkeit gehe es um Kommunikation und nicht um das Auferlegen. Christus sei der *Pantokrator*, derjenige, welcher alles halte, dennoch dränge er sich nicht auf, sondern gebe dem Anderen Raum und Möglichkeiten. Deshalb habe er immer in Gleichnissen gesprochen, damit jeder seinen Weg finden könne. Schließlich lud Nikolai V. Sakharov zum Gebet als Zeichen der Einheit über alle sozialen Schichten in der Gesellschaft ein.

Die Themen der präsentierten Projekte waren umfassend, angefangen von Politik bis zu fundamental theologischen Themen. Insgesamt acht Projekte wurden parallel diskutiert und kritisch beleuchtet. Die Reichhaltigkeit der Präsentationen lag sowohl an den Themen als auch an den Herkunftsländern der Referent*innen. Die Atmosphäre war sehr konstruktiv und aufgeschlossen. Vor allem das gemeinsame Interesse an Dialog und der Sichtweise des Anderen prägten die gesamte Tagung.

Paul Ngila (Kenia), Universität Göttingen, MA Interkulturelle Theologie, setzte sich mit der Frage von Migration und Glauben unter dem Titel *“Love: A double-edged key to inner and outer peace”* auseinander. Es ging darum zu fragen, was Menschen alles auf der Flucht mitbringen und welche Mittel man vorschlagen könnte, damit sie ihren Glauben ohne Einschränkungen in dem neuen Raum leben können. Paul Ngila schlug hierzu eine Re-Interpretation der Zusammenfassung der zehn Gebote vor: „Liebe Gott von ganzem Herzen, mit all deiner Kraft von ganzer Seele und liebe deinen Nächsten wie Dich selbst.“

Sanna Urvas (Finnland), Universität Helsinki, stellte ihr Promotionsprojekt unter dem Titel *“Contextualisation of Classical Pentecostalism, Two Case Studies in Theological Anthropology and Cosmological Evil”* vor. Durch einen Vergleich von zwei Studien aus zwei unterschiedlichen Ländern, nämlich Ghana und den USA, möchte Sanna Urvas zei-

gen, welche anthropologischen und kosmologischen Konzepte, ungeachtet von Ort, kulturellem Hintergrund und Methodologie, zum gleichen Verständnis der Menschen führen und welche Konsequenzen dies für den Begriff Sünde hat. Darin zeige sich ein Bedürfnis nach Erneuerung innerhalb der Pfingsttheologie.

Sari Wagner (Schweiz), Universität Helsinki, referierte zu „*Die Linguistische Analyse der Verben in den Epiklesen der Abendmahlsliturgien der vier westlichen Kirchen*“. Gegenstand der Studie ist eine Analyse der konkreten Bitten an den Heiligen Geist in den Epiklesen der Abendmahlsliturgie. In ihrem Vortrag gab sie einen Einblick in das Analysekapitel, in dem die Verben der Epiklesen linguistisch analysiert werden. Für Wagner bildet die Konstellation Geber-Gabe-Empfänger-Benefaktiv den Grund der linguistischen Analyse. Für die Analyse wurden linguistische Grundelemente, wie die der Valenz und die semantischen Rollen, verwendet, sowie Elemente aus der Studie „Give. A Cognitive Linguistic Study von John Newman“. Interessant dabei seien insbesondere die verschiedenen Domänen und die semantischen Unterrollen der Empfänger.

Sarah Bach (Schweiz), Theologische Hochschule Reutlingen, sprach zu „*John Wesley und das Anthropozän – Soziale Heiligung in Zeiten des Klimawandels*“. Bach, die aus der methodistischen Tradition kommt, versucht, im Rahmen ihrer Masterarbeit durch eine Untersuchung von Quellentexten von John Wesley und Texten der methodistischen Theologie der letzten Jahrzehnte herauszuarbeiten, ob und in welcher Weise das methodistische Verständnis von Heiligung als öko-theologische Orientierung dienen kann. Es ist das Ziel, John Wesley in einen Dialog mit aktuellen ökologischen und öko-theologischen Denkern zu bringen, um für Methodist*innen und andere Christ*innen einen neuen Blickwinkel auf den Klimawandel zu eröffnen. Dialogpartner*innen sind John Cobb, Catherine Keller, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle und Naomi Klein.

Vera La Mela (Finnland), Universität Helsinki, sprach zu „*The Divine Effects of Mutual Love in Chiara Lubich's early Thinking*“. Als Katholik interessiert sich Vera La Mela für die erste Schrift von Chiara Lubich, Gründerin der internationalen ökumenischen Bewegung *Focolare*. Der Begriff „Liebe“ stehe im Mittelpunkt ihrer Spiritualität der Einheit. Es ginge darum, die Rolle und die Effekte von gegenseitiger Liebe angesichts der Heiligung zu untersuchen, und dies auch in einer ökumenischen Perspektive zu sehen.

Benedikt Jetter (Deutschland), Universität Tübingen, referierte zu *“European Church Politics – Towards Closer Church Communion”*. Mit seinem Thema behandelt Jetter die jetzigen Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Kirchen aus der Reformation. Die Untersuchung will zeigen, wie die unterschiedlichen Dialoge ein Paradigma und eine Verheißung für mehr Kommunion in der ökumenischen Bewegung bieten.

Elisabeth Maikranz (Deutschland), Universität Heidelberg, sprach zu *“The Relation of Tradition and Scripture in the Work of Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper”*. Laut Frau Maikranz beleuchtet die Forschung in den Werken der beiden Theologen die Fragen rund um die Art und Weise, wie Tradition und Schrift geschichtlich festgelegt wurden. Beide Theologen würden die Artikulation der Begriffe innerhalb ihrer eigenen Konfession überdenken, und gleichzeitig versuchen, die kritischen Punkte für ein modernes Verständnis zu lösen.

Nchumbonga George Lekelefac (Kamerun), Universität Münster, referierte über sein Dissertationsprojekt *„Die gegenseitige Anerkennung der Taufe unter den christlichen Kirchen“*. Die Forschungsfrage dieser Arbeit konzentriert sich auf die Problematik der Nichtanerkennung der Taufe durch einige Kirchen, wenn sie in einer anderen Kirche gespendet wird. Dabei soll die Bedeutung der römisch-katholischen Tauftheologie im Verhältnis zur Taufe in denjenigen Kirchen, welche die Taufe anerkennen und welche sie nicht anerkennen, untersucht werden.

Marius van Hoogstraten (Niederlande), Universität Hamburg, erforschte die philosophischen Möglichkeiten der Erbsündendoktrin als eine der wichtigen zeitgenössischen Herausforderungen. Diese bestehe in der Angst vor dem Aufbau einer politischen Gemeinschaft und der gleichzeitig drohenden Gefahr des Scheiterns des politischen Zusammenseins.

Auf dem Treffen wurde auch das neue Komitee gewählt, das ein Motto für das nächste Treffen auswählt. Neu gewählt wurden Nikolaos Amanatidis (orthodox, Griechenland), der in Tübingen in Biblischer Theologie promoviert, und Sr Estelle M. Sogbou (römisch-katholisch, Elfenbeinküste), die ein Forschungsjahr in Lyon verbringt. Johanna Hestermann und Ilija Jovic wurde feierlich der Dank für ihren Dienst während der letzten zwei Jahre im Komitee ausgesprochen.

Als Thema der kommenden Tagung wurde *Ökumene und Familie* ausgewählt. Die 31. Tagung wird vom 8.–10. November in der Missionsakademie Hamburg stattfinden. Die AÖF-ERF freut sich immer auf neue Mitglieder. Alle Interessierten sind herzlich eingeladen.

Weiterführende Informationen gibt es auf der Homepage der AÖF-ERF: www.aof-erf.org.

Sr Estelle M. Sogbou

(Sr Estelle Sogbou hat katholische Theologie in Lyon [Frankreich] und Bonn [Deutschland] studiert. Zurzeit arbeitet sie über die Rezeption der Christologischen Konzile in der zeitgenössischen Christologie bzw. bei Dietrich Bonhoeffer, Karl Rahner und Alexander Men. Sie ist Mitglied im Exekutivkomitee der AÖF-ERF.)

Harding Meyer 1928 –2018

Ein Nachruf

Die weltweite ökumenische Bewegung verliert durch Harding Meyers Ableben am 1. Dezember 2018 eine ihrer bedeutendsten Persönlichkeiten. Harding Meyer war ein Vordenker und ein Pionier. Viele neuere Entwicklungen weltweiter zwischenkirchlicher Verhältnisse gehen auf ihn zurück. Wir verdanken ihm vieles.

Ursprünglich galt sein Interesse nicht der Ökumene. Er kam 1958 als Dozent an die lutherische Fakultät in San Leopoldo (Brasilien). Als gutem lutherischen Theologen ging es ihm um die Wahrheit. Noch vor dem Konzil kam es zu Gesprächen mit der dortigen starken katholischen Kirche, und dabei wurde Harding Meyer deutlich, dass das Bemühen um Wahrheit nicht von der Frage nach der Einheit der Kirche getrennt werden kann. Als er dann 1966 einem Ruf als Sekretär für ökumenische Fragen beim Lutherischen Weltbund in Genf folgte, konnte er dieser Überzeugung auf weltweiter Ebene entsprechen. Der erste internationale Dialog, an dem er teilnahm, war der internationale lutherisch-römisch katholische Dialog, der 1967 begann. Er wird diesen Dialog über 25 Jahre begleiten.

1971 wechselte er in das Institut für Ökumenische Forschung in Strasbourg. Der Lutherische Weltbund hatte bei seiner Vollversammlung in Helsinki (1963) dieses Institut gegründet, um die weltweiten Dialoge der Lutheraner mit anderen Kirchen zu begleiten. Das Institut hatte am Anfang mancherlei Schwierigkeiten, und so oblag es Harding Meyer, ihm den nötigen Schwung zu geben. Schwerpunkte waren sowohl die Durchführung der Dialoge wie auch ein intensives Bemühen um das lutherische Erbe, da ja nur ein Dialogpartner, der seiner eigenen Identität bewusst ist, einen Dialog führen kann, der sich nicht mit Kompromissen zufriedengibt, sondern stets zielbewusst die Einheit der weltweiten Kirche im Auge hat.

Aufgrund seiner bereits großen Erfahrung träumte er von einem Institut, in dem lutherische Forscher aus den verschiedensten Ländern dieser Welt in ihrer Verschiedenheit zusammenarbeiten. Dabei sollten diese Vertreter jeweils einen Dialog mit einer anderen christlichen Familie füh-

ren und zugleich die Region, aus der sie kamen, nie aus den Augen verlieren. Dies war mit vielen Reisen, Vorträgen und Lehraufträgen in den verschiedensten Kontinenten verbunden. Er verwirklichte diesen Traum und trug dazu bei, dass dieses Institut international Beachtung erfuhr und bis heute erfährt. Nationale Theologien und kirchliche Verwaltungen in den einzelnen Ländern waren für ihn ein viel zu enger Rahmen. Er war darauf bedacht, dass nicht nur eine Weise, Kirche zu sein, im Institut zur Sprache kommt. Auch dies setzte er um, indem er im Institut eine alle zwei Jahre rotierende Geschäftsführung einsetzte. So blieb dieses wichtige Instrument weltoffen, ohne zu einer bürokratischen Verwaltungsstelle zu werden. Harding Meyer übernahm regelmäßig die zweijährige Leitung, freute sich aber auch darüber, wenn ein Kollege aus Eritrea, Indonesien, Finnland oder den USA ihn in diesem Dienst ablöste. So setzte er im Institut eines seiner Grundanliegen um: Einheit in Verschiedenheit! Nicht nur im Dialog mit anderen Kirchen, sondern zunächst innerhalb des Luthertums.

Die vielfältigen Tätigkeiten Harding Meyers, seine zahlreichen Publikationen und die Impulse, die von ihm ausgingen, sind so weitreichend und zahlreich, dass sie nicht im Einzelnen erwähnt werden können. Zwei davon, die eine besondere, ja epochale Bedeutung haben, sollen jedoch angesprochen werden.

1. Der Dialog mit Rom

Wie bereits erwähnt, war Harding Meyer von Anfang an am internationalen lutherisch-katholischen Dialog beteiligt. Er war der lutherische Experte. Bereits in seinem ersten Bericht (1972) stellte der Dialog einen weitreichenden Konsens im Heilsverständnis fest. Dieser sollte nun im Verständnis des Herrenmahls (1978) verifiziert werden. Dabei wurde wiederum festgestellt, dass ein Grundkonsens im Eucharistieverständnis vorliegt und nur die Amtsfrage ein bleibendes Hindernis darstellt. So widmete sich der weitere Dialog der Amtsfrage. Dass hier noch unbewältigte Fragen vorliegen, wurde im Bericht von 1981 bestätigt. Harding Meyer war der Überzeugung, dass nun ein offizieller Schritt der höchsten kirchlichen Instanzen nötig sei, um diese Ergebnisse zu rezipieren. Sein erster Vorschlag mit dem Titel „Einheit vor uns“ wurde jedoch abgelehnt. Daraufhin übernahm er einen Vorschlag aus den USA, eine Erklärung auszuarbeiten, in der der Grundkonsens im Heilsverständnis ausgesagt und die

gegenseitigen Verurteilungen, die in diesem Bereich im 16. Jahrhundert erfolgt waren, für die jeweiligen Kirchen durch deren höchste Instanzen offiziell aufgehoben werden sollten. Daraus ergab sich die GE (*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*), die 1999 vom Vatikan und den Kirchen des Lutherischen Weltbundes unterschrieben wurde. Diese höchst bedeutende Erklärung ist bis heute die einzige Erklärung, die Rom mit einer durch die Reformation geprägten Kirche unterschrieben hat. Harding Meyer hat die erste Fassung dieser Erklärung geschrieben. Er leitete damit einen Prozess ein. Dieser erste Entwurf wurde weitgehend überarbeitet, und das Projekt wurde nach der Emeritierung von Harding Meyer durch andere, insbesondere seinem Straßburger Nachfolger Theodor Dieter, weitergeführt. Harding Meyer hat den Prozess jedoch stets, wenn auch nun mit einem gewissen Abstand, begleitet. Dabei spielten auch seine vielen persönlichen Beziehungen eine wichtige Rolle, z.B. sein gutes Verhältnis zu Kardinal Lehmann und nicht zuletzt zu Papst Johannes Paul II., von dem er in Privataudienzen empfangen wurde. Die GE ist ein bedeutendes Ergebnis der neueren ökumenischen Bemühungen. Sie geht weitgehend auf Vorarbeiten von Harding Meyer zurück.

2. *Der zweite epochale Beitrag Harding Meyers*

Der zweite epochale Beitrag Harding Meyers, den es hier zu erwähnen gilt, ist eher methodologischer Art. Wenn man einen Dialog führt, betritt man Neuland. Man muss, neben den Sachfragen, auch das Ziel bestimmen und die Wege, die dahin führen. Auch hier geht vieles auf Harding Meyer zurück. Er prägte insbesondere zwei Formulierungen, die heute weltweit gebraucht werden, ohne dass man sich immer ihres Autors bewusst ist.

Die erste Formulierung betrifft das Einheitsmodell. Harding Meyer plädierte für eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Die Einheit als Uniformität zu verstehen war ihm total fremd. Die Verschiedenheit ist wesentlich auch für das kirchliche Leben. Das Problem liegt im trennenden Charakter der Verschiedenheit. Diesen gilt es zu überwinden. Das ist das Ziel des Dialogs. Der Dialog hat dann sein Ziel erreicht, wenn die Verschiedenheiten versöhnt sind, d.h. als legitimer Ausdruck des gleichen Evangeliums angesehen werden. Beispiel dafür sind die vier Evangelien in der Heiligen Schrift. Sie sind verschieden, setzen andere Akzente und stimmen doch in der Grundaussage überein. Dies sollte, so Harding

Meyer, der Weg sein, auf welchem sich die großen christlichen Familien versöhnen, ohne dabei ihre geschichtlich gewachsene Identität aufzugeben. Diese Vision war nicht die des Ökumenischen Rates der Kirchen, und es kam zu manch schwierigen Gesprächen im Straßburger Institut, insbesondere mit Lukas Vischer, dem Leiter von *Glauben und Kirchenverfassung* im ÖRK. Der Ansatz von Harding Meyer hat sich letztlich durchgesetzt, wie es nicht nur die GE, sondern viele andere ökumenische Entwicklungen belegen.

Die zweite Formulierung, die auf Harding Meyer zurückgeht und dann weltweit übernommen wurde, ist der „Differenzierte Konsens“. Er hängt eng mit der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ zusammen. Wenn Einheit keine Uniformität ist, dann muss auch der Konsens, der solch eine Einheit herbeiführt, zu dieser Einheit passen und darf ihr nicht widersprechen. Daher muss der Konsens die bleibenden legitimen Unterschiede nicht nur im Stillen dulden, sondern er muss sie ausdrücklich als versöhnte und nicht trennende Verschiedenheiten benennen und umschließen. In diesem Sinne muss der Konsens in sich selbst differenziert sein. Auch hier ist das beste Beispiel die GE. Sie macht deutlich, dass es einen Konsens in der Rechtfertigungslehre gibt und dass die gleiche Grundwahrheit durch die verschiedenen Partner auf verschiedene Weisen ausgesagt wird. Da der Ausdruck „differenzierter Konsens“ an verschiedenen Orten falsch ausgelegt wird in dem Sinne, dass der Konsens als mehr oder weniger voll bewertet wird, ziehen wir es heute vor, von einem „differenzierenden Konsens“ zu sprechen. Auf diese Weise kommt noch besser zum Ausdruck, was Harding Meyer meinte und was heute viele zwischenkirchliche Dialoge bestimmt.

Interessant ist die Tatsache, dass auch die Zivilgesellschaft sich diesen Ausdruck angeeignet hat. Der ehemalige Präsident der Europäischen Kommission Jacques Delors besuchte Harding Meyer im Straßburger Institut und wollte diesen Ansatz verstehen. Die Redeweise ist heute nicht nur in Straßburg, sondern auch in Brüssel angekommen.

Fest im christlichen Glauben verwurzelt und in der Treue zum lutherischen Erbe hat sich Harding Meyer stets für die Einheit der Kirche eingesetzt. Es ging ihm aber wie Mose auf dem Berg Nebo. Er hat aus der Ferne das gelobte Land der Einheit gesehen, aber noch nicht betreten dürfen. Er konnte aber vieles umsetzen und uns allen wichtige Orientierungen geben. Als seine Kollegen und Nachfolger fühlen wir uns seinen Ansätzen verpflichtet und sind bestrebt, den Weg weiterzugehen, den er eröffnet hat.

Harding Meyer verstarb in der Nacht zum Ersten Advent. Ein Licht geht auf, wir sind auf dem Weg, dem Herrn entgegen. Harding Meyer ist bereits angekommen. Er sieht nun in Fülle, was wir nur ansatzweise sehen in können.

Danke Harding!

André Birmelé

(André Birmelé ist Pastor der Lutherischen Kirche von Elsass-Lothringen. Er war Professor für Dogmatik an der Faculté de Théologie Protestante der Universität Strasbourg und Forschungsprofessor am Institut für Ökumenische Forschung in Strasbourg. Seit 1. September 2014 ist er als Professor der Fakultät emeritiert, setzt aber seine Forschungsprofessur am Institut fort.)

Gestern – heute – morgen

Die *Gebetswoche der Deutschen Evangelischen Allianz* (DEA) unter dem Motto „*Einheit feiern. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe*“ (Eph 4,4–6) vom 13. bis 20. Januar zählte bei rund 1.000 Veranstaltungen nahezu 300.000 Teilnehmer. Der DEA-Vorsitzende Ekkehart Vetter sieht das als einen großen Erfolg, zumal sich in diesem Jahr mehr Jugendliche beteiligt hätten.

Der *zentrale Gottesdienst zur Gebetswoche für die Einheit der Christen*, die in diesem Jahr unter dem von Christen aus Indonesien ausgesuchten biblischen Motto „*Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr musst du nachjagen*“ (vgl. Deut/5 Mose 16,20a) steht, wurde am 24. Januar im Berliner Dom gefeiert. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Bischof Karl-Heinz Wiesemann, hielt die Festpredigt. Im Anschluss an den Gottesdienst, an dem auch der Berliner katholische Erzbischof Heiner Koch und Propst Christian Stäblein von der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz mitwirkten, ehrten die ACK und der Ökumenische Rat Berlin-Brandenburg den *griechisch-orthodoxen Metropoliten Augoustinos für sein ökumenisches Lebenswerk*. Sie dankten Augoustinos dafür, dass er „Großes für die Stär-

kung der Orthodoxen Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen in unserem Land geleistet“ habe. Vertreter der russisch-orthodoxen Diözese, die beiden Dachverbänden angehört, nahmen an der Ehrung nicht teil. Altbundespräsident Christian Wulff würdigte den Vorsitzenden der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland als einen „herausragenden Integrator“ und „Brückenbauer“, der sowohl innerorthodox als auch in der Ökumene versöhnend und ausgleichend wirke.

Anlässlich des 70. Geburtstags der beiden Professoren Bernd Jochen Hilberath und Karl-Josef Kuschel veranstaltete das *Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung* der Universität Tübingen am 24. Januar ein *Symposion* zum Thema „*Dialog der Religionen – worauf es uns ankommt*“. Die jetzige Leiterin des Instituts, Professorin Johanna Rahner, machte in ihrer Eröffnungsrede darauf aufmerksam, dass in den Religionen Abgrenzung und Konzentration auf die eigene Identität immer auch einen Verlust bedeute und forderte, dass die eigene Glaubensüberzeugung inklusiv für andere sein müsse. Wie solche Inklusivität umgesetzt werden kann, zeigten die Vorträge der beiden Jubilare (Kuschel: *Neueste Entwicklungen im jüdisch-christlichen Gespräch aus*

christlicher und jüdischer Perspektive; Hilberath: *Gemeinde der Christen, Gemeinde der Muslime oder Gemeinde der Gläubigen?*), die jeweils im Tandem mit einem Juden (Rabbiner Jehoschua Ahrens) bzw. einem Muslim (Mahmoud Abdallah) vorgetragen wurden.

Vom 1. bis 2. Februar fand in Augsburg die jährliche Delegiertenkonferenz der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Bayern* statt. Das Thema lautete: „*Ist Gott noch eine Frage? Säkularisation als Herausforderung und Chance für die Ökumene*“. Ungefähr 100 Delegierte aus ganz Bayern, Vorsitzende bzw. Vertreter der ACK Deutschland, Baden-Württemberg und der lokalen ACKs in Bayern sowie eine Gruppe von eingeladenen jungen Gästen mit unterschiedlichen christlichen Konfessionen haben daran teilgenommen.

Ein ökumenischer Gottesdienst hat am 6. Februar die *Gedenkfeier zum 100. Jahrestag der Weimarer Nationalversammlung* eröffnet. Der Erfurter Bischof Ulrich Neymeyr und die mitteldeutsche Landesbischöfin Ilse Junkermann riefen in ihrer Predigt zu mehr Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft auf. An dem Gottesdienst in der Weimarer Stadtkirche nahmen Spitzenvertreter aus Politik und Religionsgemeinschaften teil, darunter Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier, Bundeskanzlerin Angela Merkel, der Präsident des Bundesverfassungsgerichts, An-

dreas Voßkuhle, der Botschafter des Papstes, Erzbischof Nikola Eterovic, sowie Landesrabbiner Alexander Nachama.

Am 20. und 21. Februar haben UNAIDS, der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und die Internationale Katholische Migrationskommission einen *Workshop zum Thema HIV unter Migrierenden und Flüchtlingen* veranstaltet. Ziel des Workshops war es, einen Strategieplan zu entwickeln, um religiöse Organisationen in der Zusammenarbeit mit anderen Sektoren zu fördern und die Rolle von Organisationen, die aus dem Glauben heraus handeln, im Engagement gegen das HIV-Risiko und bei der Bereitstellung von Dienstleistungen für Migrierende und Flüchtlinge zu stärken.

Christliche Frauen aus Slowenien haben die Texte für den *Weltgebetstag*, der unter dem Thema „*Kommt, alles ist bereit*“ (Lk 14,13–24) steht, gestaltet. Die slowenische Künstlerin Rezka Amus hat das offizielle Plakat entworfen, das das Abendmahl Jesu mit slowenischen Motiven verbindet. Seit Jahrzehnten wird der Weltgebetstag der Frauen in über 120 Ländern am ersten Freitag im März begangen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ruft auch in diesem Jahr alle Kirchengemeinden dazu auf, am zweiten Sonntag der Passionszeit (Reminiszer, 17. März) für *bedrängte und verfolgte Christen* zu beten. Schwerpunkt

der Fürbitte ist die Menschenrechtslage in Nigeria. Dazu gibt es ein Materialheft mit Hintergrundinformationen sowie Texte und liturgische Bausteine zum direkten Gebrauch.

Am 27. März veranstaltete die ACK in Deutschland zusammen mit sechs weiteren Organisationen eine Tagung (*Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung. 30 Jahre Ökumenische Versammlung in der DDR*) in der Katholischen Akademie Berlin, auf der Zeitzeugen, Historiker und kirchenleitende Persönlichkeiten die *Konsequenzen und Folgen der Ökumenischen Versammlung in der DDR* diskutierten. Die Ökumenische Versammlung fand in den Jahren 1988 und 1989 statt. In einem rund 15-monatigen Prozess, zu dem Vertreter der Kirchen und von kirchlichen Basisgruppen zusammenkamen, sollte ein theologisches Konzept der Umkehr und der vorrangigen Option für die Armen, für Gewaltfreiheit und für den Schutz und die Förderung des Lebens erarbeitet werden. Dieses Konzept sollte zu einem verbindlichen und gemeinsamen Handeln der Kirchen und Christen aufrufen.

Die *Neuapostolische Kirche* (NAK) wurde *Gastmitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (ACK). Die Aufnahme wurde bei der Mitgliederversammlung der ACK Anfang April in Hofgeismar vollzogen. Die 17 Mitgliedskirchen der ACK hatten be-

reits mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit zugestimmt. Vorausgegangen war „ein mehrjähriger Prozess der Reflexion und Kommunikation“. Die NAK, die in Deutschland rund 350.000 Mitglieder in 1.700 Gemeinden hat, hatte einen Aufnahmeantrag gestellt. Die regelmäßigen Gespräche zwischen der NAK und der ACK reichen bis ins Jahr 2001 zurück, als erste Kontakte auf regionaler Ebene aufgenommen wurden. Dabei ist deutlich geworden, dass es in der NAK einen Prozess der Öffnung gegeben habe. Bei mehreren Studientagungen, an denen auch das Konfessionskundliche Institut Bensheim, die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Berlin (EZW) und das Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik beteiligt waren, wurde die ökumenische Zusammenarbeit gefestigt. 2011 beschloss die Mitgliederversammlung der ACK, in offizielle theologische Gespräche mit der NAK einzutreten. Die „ökumenische Öffnung“ der Neuapostolischen Kirche ist dann durch die Herausgabe des NAK-Katechismus im Dezember 2012 unterstützt worden. Das dort beschriebene Kirchenverständnis macht deutlich, „dass sich die NAK den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche verpflichtet fühlt und die ökumenische Zusammenarbeit mit anderen Kirchen als wichtige Aufgabe betrachtet“.

Die *Deutsche Evangelische Allianz* (DEA) bereitet ihr traditionelles, Generationen übergreifendes

„Spring“-Festival vom 22. bis 27. April in Willingen vor, zu dem wieder mindestens 3.500 Teilnehmer erwartet werden. Aus der Sicht der DEA handelt es sich dabei um „das einzigartige große Festival für Christen und ihre Freunde“, das „ein Stück Himmel auf Erden“ sein möchte. 500 ehrenamtliche Mitarbeiter sorgen sich um die Gäste. Unter den Referenten finden sich u. a. der Vorsitzende der DEA, Ekkehart Vetter, der Beauftragte der Deutschen Evangelischen Allianz am Sitz der Bundesregierung, Uwe Heimowski, der ehemalige Präses des Gnadauer Verbands, Christoph Morgner, der Mathematiker und Theologe Volker Kessler, der Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Ansgar Hörsting.

„7 Wochen Ohne“ ist die bundesweite *jährliche Fastenaktion* der evangelischen Kirchen zwischen Aschermittwoch (6. März) und Ostern (21. April). In der Fasten- oder Passionszeit erinnern Christen an das Leiden und Sterben Jesu Christi und bereiten sich auf Ostern vor, auf die Botschaft von der Auferstehung. Die Aktion „7 Wochen Ohne“ soll helfen, diese Wochen bewusst zu erleben und zu gestalten. Die Kampagne wurde vor mehr als 30 Jahren gegründet und steht in diesem Jahr unter dem Motto „*Mal ehrlich! Sieben Wochen ohne Lügen*“. Der zentrale Eröffnungsgottesdienst war am 10. März in der Evangelischen Kirchengemeinde Oestrich-Winkel (Hessen)

und wurde live im ZDF übertragen.

Mit einem Festgottesdienst hat *Misereor*, das katholische Hilfswerk für Entwicklungszusammenarbeit, am 10. März die Fastenaktion offiziell eröffnet. In diesem Jahr stehen *Projekte aus El Salvador* im Mittelpunkt.

Vom 4. bis 11. Mai findet die diesjährige *Ökumenische Woche für das Leben* statt. Sie widmet sich unter dem Titel „*Leben schützen. Menschen begleiten. Suizide verhindern*“ der Suizidprävention und stellt die vielfältigen Beratungsangebote beider Kirchen für suizidgefährdete Menschen und ihre Angehörigen in den Mittelpunkt. Über die Internetseite www.woche-fuer-das-leben.de können Informationen und Materialien zur „Woche für das Leben“ kostenfrei bestellt werden.

1969 wurde in Bochum das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD (SWI) gegründet. Seit Oktober 2004 bildet das SWI zusammen mit dem Pastoralsoziologischen Institut der Hannoverschen Landeskirche das neu gestaltete Sozialwissenschaftliche Institut der EKD (SI) in Hannover. Aus diesem Anlass lädt das SI für den 10. Mai zu einer Tagung unter dem Titel „*Fiktionen der Fülle. Religiöse Kommunikation und Sozialpolitische Kultur*“ nach Berlin ein.

„friedensklima“ lautet das neue Motto, unter dem vom 10.–20. November die 39. *Ökumenische FriedensDekade* bundesweit in Kirchengemeinden und

Friedensinitiativen begangen wird. Mit dem Motto „*friedensklima*“ wollen die Trägerorganisationen der Ökumenischen FriedensDekade zum einen auf die Zusammenhänge des bereits eingetretenen Klimawandels und dessen Konsequenzen für den Frieden aufmerksam machen. „Was hat der von uns Menschen verursachte Klimawandel mit dem Frieden zu tun und inwieweit wird er mitverantwortlich sein für zukünftige Kriege und Konflikte?“, brachte Jan Gildemeister, Vorsitzender des Vereins Ökumenische FriedensDekade e.V. und Geschäftsführer der Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (AGDF), das Anliegen auf den Punkt. In den Arbeitsmaterialien sollen diese Zusammenhänge aufgezeigt, insbesondere aber Chancen und Möglichkeiten sichtbar gemacht werden, wie klimabedingte Konflikte verhindert werden können. Zum anderen wirft das Motto die Frage nach der zunehmenden Individualisierung in unserer Gesellschaft auf, die sich auch in einem Mangel an Mitmenschlichkeit und Empathie ausdrückt. Die Organisationen wollen Anregungen dafür geben, wie im Umgang miteinander ein „*friedensklima*“ befördert werden kann, das auf Empathie und gegenseitigem Respekt aufbaut. Zwei Bibelstellen begleiten die FriedensDekade 2019: aus dem Alten Testament der Psalm 37,11, und aus dem Neuen Testament Lukas 12,13–21.

Die *Ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Bibellesen* hat die Losung für 2022 gewählt. Das Jahr steht unter dem Leitwort „Jesus Christus spricht: *Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen*“, wie die Arbeitsgemeinschaft am Freitag in Berlin mitteilte. Die Losung stammt aus dem Johannes-Evangelium (6,37). Die Jahreslosungen gibt es seit 1934. Initiator war der Pfarrer und Liederdichter Otto Riethmüller (1889–1939), der zur Bekennenden Kirche gehörte. Die Losung für 2019 lautet: „*Suche Frieden und jage ihm nach*“ (Psalm 34,15). Für 2020 wurde als Losung „*Ich glaube; hilf meinem Unglauben!*“ gewählt (Markus 9,24), für 2021 „*Jesus Christus spricht: Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!*“ (Lukas 6,36). Wesentlich älter als die Jahreslosungen sind die täglichen Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine. Seit mehr als 270 Jahren zieht ein Mitglied dieser Glaubensgemeinschaft ein Bibelwort für jeden Tag. Die so ermittelten Worte werden bis heute als Tageslosungen in einem Sammelband veröffentlicht und sind Richtschnur für den Alltag vieler Christen.

Von Personen

Das Oberhaupt der im Dezember 2018 gegründeten „Orthodoxen Kirche der Ukraine“, Metropolit *Epiphanius*, hat wichtige Personalentscheidungen getroffen. Er ernannte den langjährigen Kiewer Patriarchen *Filaret* ebenso zum ständigen Mitglied des Leitungsgremiums der Kirche, des Heiligen Synods, wie Metropolit *Makarij*, das letzte Oberhaupt der rund 100 Jahre alten „Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche“, und Metropolit *Simeon*, bis Dezember 2018 Bischof des Moskauer Patriarchats in der Stadt Winnyzia. Außerdem berief Epiphanius weitere neun Bischöfe in das Leitungsgremium. Bei seiner ersten Sitzung am 5. Februar auf dem Gelände der Kiewer Sophienkathedrale wählte der Heilige Synod *Simeon* zu seinem *Generalsekretär*.

Daniel Lenski ist am 20. Januar in sein Amt als Pfarrer der Ev. Martin-Luther-Gemeinde Falkenstein (Königstein/Taunus) eingeführt worden. Lenski war bis Herbst 2018 Referent des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (KI) und hat hier das seinerzeit neu eingerichtete Referat „Anglikanismus und Weltökumene“ aufgebaut.

Mit einem Festgottesdienst ist am 23. Januar *Thomas Adomeit* als Nachfolger von *Jan Janssen*, der im Herbst 2017 nach gut zehnjähriger Amtszeit überraschend zurückgetre-

ten war, offiziell als neuer Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg eingeführt worden. Die Feier in der Oldenburger Sankt-Lamberti-Kirche leitete der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm. Adomeit rief in seiner Predigt die Gläubigen dazu auf, Flagge zu zeigen: „Christsein wird konkret in den je aktuellen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen.“

Irfan Ortac, Politologe und Lehrer am Weiterbildungskolleg Emischer-Lippe in Gelsenkirchen, ist für weitere zwei Jahre als Vorsitzender des 2017 gegründeten Zentralrats der Jesiden in Deutschland bestätigt worden. Jesiden sind eine religiöse Minderheit unter den Kurden.

Andreas Nachama, Berliner Rabbiner, ist zum neuen Vorsitzenden der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschlands (ARK) gewählt worden. Er ist Nachfolger des emeritierten Landesrabbiners *Henry G. Brandt*, der mit 92 Jahren nicht mehr kandidierte und nun Ehrenvorsitzender auf Lebenszeit ist. Nachama ist Rabbiner der Synagoge *Sukkat Schalom* der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, jüdischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, jüdischer Vorsitzender des Gesprächskreises Christen und Juden beim Zentralkomitee der Katholiken

und Rabbiner im Präsidium des „House of One“ Berlin. *Yael Deusel*, Rabbinerin der Liberalen Jüdischen Gemeinde Mischkan ha-Tfila Bamberg, und *Jonah Sievers*, Kultusdezernent der Jüdischen Gemeinde zu Berlin und Rabbiner der Synagoge Pestalozzistraße in Berlin-Charlottenburg, wurden als ARK-Vorstandsmitglieder bestätigt.

Reinhardt Schink wurde von der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA) zum neuen Generalsekretär gewählt. Er wird am 1. Mai die Nachfolge des langjährigen Generalsekretärs *Hartmut Steeb* antreten.

Michael Keil, Pfarrer der evangelisch-reformierten Kirchengemeinden Barntrop, Alverdissen und Sonneborn, ist neuer Präses der Lippischen Landessynode. Er tritt die Nachfolge von *Michael Stademmann* an, der das Amt zwölf Jahre lang innehatte. Den Rechtsanwalt *Dirk Henrich-Held* aus Lage wählte die Versammlung als lutherisches Mitglied in den Synodalvorstand. Als reformiertes Mitglied wurde *Matthias Windmann* aus Detmold gewählt.

Roland Rixecker, Präsident des saarländischen Verfassungsgerichtshofs, ist der erste Antisemitismusbeauftragte des Saarlands. Die Landtagsabgeordneten wählten ihn einstimmig in das neue Ehrenamt. Zu seinen Aufgaben zählen der Kampf gegen alle Formen von Antisemitismus sowie eine Ansprechpartnerfunktion für die Belange jüdischer Gruppen und Organisationen.

Andreas von Maltzahn, Schweriner Bischof im Sprengel Mecklenburg und Pommern der evangelischen Nordkirche, legt sein Bischofsamt vorzeitig nieder und wechselt zum 1. Mai ans Prediger- und Studienseminar in Ratzeburg, die Ausbildungsstätte für künftige Pastorinnen und Pastoren der Nordkirche. Eigentlich wäre seine Amtszeit erst im September zu Ende gegangen. Dann soll auch der Greifswalder Bischof im Sprengel Mecklenburg und Pommern, *Hans-Jürgen Abromeit*, aus dem Amt scheiden. Für beide wird es nur noch einen Nachfolger oder eine Nachfolgerin mit Sitz in Greifswald geben. Von Maltzahn wird am Ratzeburger Seminar die Stelle eines Studienleiters für Gottesdienst und Homiletik (Predigtlehre) besetzen als Nachfolger von *Hubertus Hotze*, der in den Ruhestand geht. Laut Kirchengesetz nehmen dann vorübergehend Pröpstin und Pröpste des Kirchenkreises Mecklenburg die Aufgaben des Bischofs wahr.

Stefanie Schardien, Pfarrerin in Fürth, und *Ilka Sobottke*, Pfarrerin in Mannheim, werden Sprecherinnen des „Wortes zum Sonntag“. Sie ersetzen den westfälischen Altpräses *Alfred Buß* und *Elisabeth Rabe-Winnen*, Pastorin in Hildesheim.

Es vollendeten

das 70 Lebensjahr:

Karl-Josef Kuschel, von 1995 bis 2013 Professor und Akademischer Direktor für Theologie der Kultur und des Interreligiösen Dialogs an der Katholisch-Theologischen Fakultät sowie stellvertretender Direktor des Instituts für Ökumenische und Interreligiöse Forschung der Universität Tübingen, am 6. März 1918;

Bernd Jochen Hilberath, römisch-katholischer Theologe, von März 1992 bis zu seiner Emeritierung 2013 Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, am 29. Juni 1918;

das 90. Lebensjahr:

Norbert Lohfink SJ, katholischer Priester und Theologe, emeritierter Professor für Exegese des Alten Testaments der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, am 28. Juli 2018.

Verstorben sind:

Pascal Kulungu, Mitglied des neu gebildeten Lenkungsausschusses des Global Anabaptist Peace Network, im Alter von 66 Jahren, am 16. Januar;

Manjula Roul, seit 2015 Mitglied der Faith and Life Commission und Mitglied des General Council der Mennonitischen Weltkonferenz, im Alter von 61 Jahren, am 26. Januar;

Wolfgang Nossen, ehemaliger Vorsitzender der Jüdischen Landsgemeinde Thüringen (1995–2012), im Alter von 88 Jahren, am 16. Februar;

Jechiel Eckstein, amerikanisch-israelischer Rabbiner und Gründer sowie Präsident der Internationalen Jüdisch-Christlichen Gemeinschaft (IFCJ), im Alter von 67 Jahren, am 6. Februar;

C. M. Kao, Generalsekretär der Presbyterianischen Kirche von Taiwan von 1970 bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1989, im Alter von 90 Jahren, am 14. Februar;

Lothar Zenetti, Dichter und Priester, wirkte als Kaplan, Pfarrer und Dekan im Bistum Limburg, neben seiner seelsorgerischen Tätigkeit schrieb er christliche Lyrik und Lieder, seine Werke finden sich in Gesang- und Gebetbüchern vieler Konfessionen, im Alter von 93 Jahren, am 24. Februar;

Gerhard Szagun, langjähriger Vorsteher des Annastift e.V. und ehemaliger Vorsitzender der Geschäftsführung der heutigen Diakonie, im Alter von 78 Jahren, am 19. Februar;

Mesrob II Mutafyan, Patriarch der Armenischen Apostolischen Kirche, im Alter von 62 Jahren, am 8. März.

I. Aus der Ökumene

Mareile Lasogga, Martin Bräuer, Dagmar Heller, Daniel Lenski, Lothar Triebel, Ökumenischer Lagebericht des Konfessionskundlichen Instituts 2018, MDKonf-Inst 6/18, 117–134;

Johanna Rahner, Paradigmenwechsel? Ökumene vor neuen Herausforderungen, US 1/19, 69–79;

Karl-Heinz Wiesemann, Unverwechselbarer Auftrag. Predigt zum ökumenischen Gottesdienst im Berliner Dom, KNA-ÖKI 5/19, Dokumentation I–IV;

Wolfgang Klausnitzer, Der Mensch als „Hörer des Wortes“ in der Geschichte. Karl Rahners Geschichtstheologie in der Spannung zwischen dem „garstigen breiten Graben“ Lessings und dem Geschichtsdenken von Ernst Troeltsch, US 4/18, 296–311;

Marianus Bieber, Gedächtnis und Geschichte – zum spannungsreichen Verhältnis von biblischem Glauben und historischer Vernunft, ebd., 312–324.

II. Ökumenischer Tag der Schöpfung 2018

Rossitza Dikova-Osthus, „Von meinen Früchten könnt ihr leben“. Predigt anlässlich des Ökumenischen Tages der Schöpfung am 7. September 2018 in Starkow, US 4/18, 325–330;

Michael Succow, Teil sein im ökologisch gebauten Haus Erde. Festansprache zum Ökumenischen Tag der Schöpfung, ebd., 331–335.

III. Kirche und kultureller Wandel

Judith Könemann, Religion und kultureller Wandel in der Moderne, US 1/19, 2–12;

Nikolaos Asproulis, Östliche Orthodoxie und (Post-)Moderne: Eine unbehagliche Beziehung, ebd., 13–37;

Ottmar Fuchs, Identität und Wandel der Kirche – am Beispiel der Gendergerechtigkeit, ebd., 38–50;

Stephan Goertz, Feindliche Übernahme? Katholische Geschlechterordnung angesichts gesellschaftlicher Veränderungen, ebd., 51–57;

Katharina Klöcker, Herausforderung Reproduktionsmedizin – Theologisch-ethische Anmerkungen zum social freezing, ebd., 58–68;

Franz-Josef Overbeck, Nach neuen Wegen suchen. Katholische Kirche muss grundlegende Missstände überwinden, KNA-ÖKI 4/19, Dokumentation I–IV;

Papst Franziskus und Ahmad al-Tayyeb, Die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt, ebd. 7/19, Dokumentation I–XII; Abu Dhabi 4. Februar 2019;

Oliver Hinz, Verhärtete Fronten aufweichen. Erzbischof Mark schlägt neuen innerorthodoxen Dialog vor, ebd. 8/19, 10;

Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Kirche in den Herausforderungen der Zeit, *EvTheol* 1/19, 9–16;

Thomas Wabel, Öffentliche Theologie. Impulse zu einer methodischen Neubesinnung, ebd., 17–30;

Wolfgang Huber, Ethik im Ernstfall. Heinz Eduard Tödt und Dietrich Bonhöffer, ebd., 31–42;

Horst Gorski, Schleichender Prozess. Die Entwicklung neuer Kriterien für das evangelische Eheverständnis, *Zeitzeichen* 1/19, 8–11;

Uta Heil, Eine christliche Erzungenschaft. Der Kampf zwischen Kirche und Politik um das Kirchenasyl ist uralte, ebd., 22–24;

Reiner Anselm, Wir Frommen und das Politische. Widerstreit von Grundsätzen: theologisch-ethische Überlegungen zum Kirchenasyl, ebd., 25–28.

IV. Weitere interessante Beiträge

Christoph Strohm, Heinz Eduard Tödt – der Lehrer. Eine Würdigung aus Anlass des 100. Geburtstags, *EvTheol* 1/19, 43–58;

Dirk J. Smit, „Often Distortions with Horrifying Social Implications“? On How Doctrine Matters for Public Life, ebd., 59–73;

Hans-Joachim Sander, Wenn moralischer Anspruch schamlos

wird. Von der Unverschämtheit im sexuellen Missbrauch und in der kirchlichen Schuldkultur, *StdZ* 2/19, 83–92;

Klaus Mertes SJ, Geistlicher Missbrauch. Theologische Anmerkungen, ebd., 93–101;

Meinrad Walter, Leid und Leidenschaft. Johann Sebastian Bachs Johannespassion und die Ökumene der Märtyrer, ebd., 107–117;

Hans Maier, Ein neuer Hiob. Schuld und Rettung in Goethes Faust, ebd., 121–132;

Vera Pirker, Das Geheimnis im Digitalen. Anthropologie und Ekklesiologie im Zeitalter von Big Data und Künstlicher Intelligenz, ebd., 133–144,

Vladimir Pachkov SJ, Russland und der Westen. Kulturelle Wurzeln einer Konfrontation, ebd., 145–153;

Ulrich Grober, Das Kalte-Herz-Syndrom: Eine Anatomie der Gier vom Biedermeier bis zum Turbokapitalismus, ebd. 1/19, 33–42;

Ludwig Schwienhorst-Schönberger, Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. Norbert Lohfink SJ zum 90. Geburtstag, ebd. 1/19, 17–27;

Michael Haspel, Martin Luther King, Jr.'s Theologie der Freiheit und Gerechtigkeit. Schwarze Kirche, Südstaatenbaptismus und Bostoner Personalismus, *ThGespr* 1/19, 3–16;

Johannes Reimer, Im Einsatz für den Frieden. Die Weltweite Evangelische Allianz auf der Suche nach einer neuen umfassenden Mission, ebd., 17–27;

Horst Dreier, Der lange Weg zur Religionsfreiheit. Es dauerte Jahrhunderte, bis alle Konfessionen und Weltanschauungen gleichberechtigt wurden, ebd. 3/19, 24–26.

V. Dokumentationen

„*Können Christen und Muslime miteinander beten?*“ lautet der Titel einer neuen Broschüre der Arbeitsgemeinschaft Christlicher

Kirchen (ACK) in Baden-Württemberg. Es handelt sich dabei um die erste umfassende ökumenische Orientierungshilfe zu diesem Thema. Die Broschüre kann bei der ACK (Stafflenbergstraße 46, 70184 Stuttgart, E-Mail: ackbw@t-online.de) zum Stückpreis von 2,50 Euro zzgl. Versandkosten bestellt werden.

GESCHICHTE DES GLOBALEN CHRISTENTUMS

Jens Holger Schjørring/Norman A. Hjelm/Kevin Ward (Hg.), *Geschichte des globalen Christentums*. 1. Teil: Frühe Neuzeit, unter Mitarbeit von Katharina Kunter; 2. Teil: 19. Jahrhundert; 3. Teil: 20. Jahrhundert, 3 Bände (Die Religionen der Menschheit. Begründet von Christel Matthias Schröder. Fortgeführt und herausgegeben von Peter Antes, Manfred Hutter, Jörg Rüpkke und Bettina Schmidt, Band 32–34), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2017–2018. 709, 583, 811 Seiten (Ward hat den 3. Band mit herausgegeben). Gb. jeweils 179,- EUR.

Jens Holger Schjørring, emeritierter Kirchenhistoriker der dänischen Universität Aarhus, der seit langem mit ihm befreundete amerikanische lutherische Pastor und Senior Theological Editor, Norman A. Hjelm (Wynnewood, PA), und der emeritierte Associate Professor and Senior Lecturer in African Religious Studies der englischen Universität Leeds, Kevin Ward, legen mit diesem von über 30 international bekannten und interkonfessionell engagierten Autor*innen aus aller Welt verfassten Werk eine globale

Christentumsgeschichte vor, wie es sie bisher noch nicht gegeben hat. Möglich wurde dies durch verschiedene Treffen der Herausgeber und der Mitarbeitenden in Sandbjerg bei Aarhus, Göttingen und Chichester. Die redaktionelle Arbeit des Werkes, das gleichzeitig mit dieser deutschen Ausgabe in einer englischen Übersetzung bei Brill in Leiden erscheint, lag in den Händen der Historikerin Katharina Kunter.

Das Werk ist gelungen und wird trotz der Einschränkungen, die Schjørring und Hjelm in ihrem Vorwort (Band 1, Seite 16) machen, die Kirchenhistoriker*innen interessieren, obwohl oder gerade weil im Fokus des Ganzen die Wechselwirkungen zwischen „Christentum und den einzelnen Gesellschaften, der Politik, der Ökonomie, der Philosophie, der Kunst“ und den vielen Bemühungen stehen, „welche die Kulturen, Nationen und menschlichen Gemeinschaften ausmachen“. Die leitende Frage in allen drei Bänden war: „Wie war das Christentum in die größeren Strukturen des menschlichen Lebens verwoben?“ (Band 1, Seite 16).

In seinen „Schlussbemerkungen“ zum dritten Band schreibt Kevin Ward, und ich stimme ihm zu: „Ende des 20. Jahrhunderts haben sich dem Christentum neue Möglichkeiten eröffnet: Im ehemaligen Ostblock konnte sich die Orthodo-

xie wieder etablieren, in China bezeichnet das Christentum raschen Zuwachs, die Pfingstbewegung erlebt weltweit einen phänomenalen Aufschwung, und in der postkolonialen Welt entsteht ein einheimisches Christentum. Doch das alte Christentum steht auch vor Herausforderungen: die Zukunftsfähigkeit der alten christlichen Gemeinden im Nahen Osten angesichts kriegsrischer Auseinandersetzungen und eines militanten Islam; die Unterdrückung christlicher Minderheitengemeinden in anderen Teilen der Welt; der anscheinend unaufhaltsame Rückgang des Christentums im säkularen Westen. Die Zulassung von Frauen zum ordinierten Dienst ist inzwischen verbreitet [...]. Christen spielten eine wesentliche Rolle bei den Demokratisierungsbewegungen in Korea, Taiwan, Hongkong, auf den Philippinen und in vielen Teilen Afrikas. Sie haben jedoch auch unterdrückerische Regierungen unterstützt und es versäumt, durch ihr Zeugnis gegen Tyrannei einzutreten. Das wohlwollende Verständnis für andere Religionen und Ideologien ist gestiegen, im gleichen Maß haben jedoch auch militante Formen des Christentums zugenommen, die den Dialog ablehnen. [...]. Die Bedeutung des Säkularismus spaltet die Christen weiter. [...] Derartige ‚Kulturkämpfe‘ gibt es innerhalb der [Kirche] und auch zwischen den Kirchen [...]. Zwar wird das Christentum heute als global

angesehen, doch es bleibt unklar, wie sich dies durch echte Gemeinschaftlichkeit, Respekt und gleichberechtigte Wertschätzung zum Ausdruck bringen lässt“ (Band 3, 789). Was Ward hier erzählt, findet sich im Einzelnen in allen drei Bänden der „Geschichte des globalen Christentums“. Und es trifft nicht nur auf das Christentum am Ende des 20. Jahrhunderts zu.

Im ersten Band schildert zunächst der in Deutschland wie in den USA lehrende Historiker Hartmut Lehmann in seiner Einleitung, wie im 16. bis 18. Jahrhundert aus dem europäischen ein globales Christentum wurde (19–42). Sodann beschreibt Mariano Delgado (Fribourg) die Entwicklung und Ausbreitung des Katholizismus in der Frühen Neuzeit, vor allem in Spanien und Portugal (45–130). Denn von hier aus sind unter seiner Ägide die entscheidenden Ausbreitungsversuche des europäischen Christentums jener Zeit ausgegangen. Anschließend berichtet Alfons Brüning (Nijmegen) über die russische Kirche in den Jahren 1448–1701 (132–176), gefolgt von einem Artikel des Historikers Bruce Masters (Middletown, CT) über „Christen unter osmanischer Herrschaft 1453–1800“ (176–209). Dem schließt sich ein Aufsatz von Kevin Ward über „Das Christentum in Afrika zwischen 1500 und 1800“ an (210–240). Gefolgt von einem Beitrag des Göttinger Kirchenhistorikers Thomas Kaufmann über „Das

lateineuropäische Christentum im 16. Jahrhundert“ (241–318), trägt der Historiker Ronnie Poi-chia Hsia (Pennsylvania State University) mit seinem Beitrag über „Das Christentum in Asien zwischen ca. 1500 und 1789“ (320–366) zu einer guten Kenntnis der Ausbreitung des Christentums im asiatischen Raum in der Frühen Neuzeit bei. Der Tübinger katholische Kirchenhistoriker Andreas Holzem schließt sich mit einer Abhandlung über „Das Christentum in Europa: das 17. Jahrhundert“ an (368–489). Dann schreibt Hartmut Lehmann über „Hungersnot, Seuchen, Krieg: Die dreifache Herausforderung der mitteleuropäischen Christenheit 1570–1720“ (491–532). Ihm schließt sich ein Beitrag des Religionshistorikers Jan Stievermann (Heidelberg) über „Christliche Kirchen und Gemeinschaften in Nordamerika bis 1800“ an (532–617), gefolgt von einem Aufsatz des Kirchenhistorikers Carsten Bach-Nielsen (Aarhus) über das „Christentum im Europa des 18. Jahrhunderts“ (619–685). Der Band wird beendet von einem Abschnitt, den Hartmut Lehmann „Zusammenfassung und Ausblick“ überschrieben hat (687–695), mit „Kurzbiographien der beteiligten Personen in alphabetischer Reihenfolge“ (697–698), einem „Ortsregister“ (699–702) und einem „Personenregister“ (703–707). Ein „Abbildungsverzeichnis“ (709) ist hilfreich beim Auffinden bestimmter Literatur zu den Band zierenden Karten.

Schon dieser erste Band der neuen Christentumsgeschichte zeigt, dass das Werk nicht nur für Kirchenhistoriker erkenntnisreich ist, sondern auch für Ökumeniker.

Auch der zweite Band, der wie der erste 2017 erschien (einzig der dritte Band kam erst 2018 heraus) und das 19. Jahrhundert behandelt, nachdem im 18. Jahrhundert vor allem durch die Französische Revolution und einige spirituelle und Säkularisierungstendenzen in vielen Konfessionen die Weichen für eine Ausbreitung des Christentums über Europa hinaus gestellt wurden und eine gewisse Dynamik, vor allem durch eine neue Art von Marienfrömmigkeit und den Ultramontanismus in der Christenheit entstanden war, hatten im Laufe des 19. Jahrhunderts gegenüber dem Islam, der anfänglich – zumindest in Afrika – einige Erfolge zu verzeichnen hatte, das Christentum durch seine Missionen eine beachtliche globale Ausbreitung erreicht. Das stellt nach einer Einführung des emeritierten Kirchenhistorikers Hugh McLeod (Birmingham) (21–51) dieser selbst dar: „Europa und die Kirche: Die neue Ära der Moderne“ (52–158). Als Fazit hält Leod u. a. fest, dass man in Europa aufgrund der sozialen und konfessionellen Unterschiede in den einzelnen Ländern zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht mehr wie früher von einer Christenheit sprechen kann. Vielmehr gelte es, in Europa und über diesen Kontinent hinaus

eine Vielfalt von Christentümern wahrzunehmen, die hauptsächlich in einer neuen Moral mit einer Modernisierung gipfelten, die noch den Christen im 20. Jahrhundert einige Aufgaben gestellt haben. Andreas Holzem untersucht in seinem Beitrag „Katholizismus, Ultramontanismus und das Erste Vatikanische Konzil“ (160–233) zwar europäische Vorgänge, die aber doch weltweite Auswirkungen hatten. Das gilt vor allem für den päpstlichen Machtanspruch, der sich auch ökumenisch – zumeist negativ – ausgewirkt hat. Holzem kommt zu dem Ergebnis, dass der Erste Weltkrieg (1914–1918) die Grenzen, auch bezüglich des Katholizismus und des Christentums, völlig neu gezogen habe: „In den militanten Nationalismus zusammengezwungene Katholizismen führten einen europäischen Krieg der Federn, predigten das blutige Opfer auf dem Altar des Vaterlandes und hofften auf eine missionarische Wirkung des großen Gemetzels“ (233). Zu dieser Aussage gelangte er aufgrund von Studien des evangelischen Kirchenhistorikers Martin Greschat, eigener Nachforschungen sowie neuerer Arbeiten von Annette Jantzen und Bettina Reichmann. Es folgt ein Aufsatz von Kevin Ward: „Die protestantische Missionsbewegung im 19. Jahrhundert (vom späten 18. Jahrhundert bis 1914)“ (235–268). Dem schließt sich ein Beitrag des Kirchenhistorikers Christian Gottlieb (Kopenhagen) über „Das Chris-

tentum in Russland 1700–1917“ an (270–327), gefolgt von einem Aufsatz des lutherischen Pastors Mitri Raheb (Bethlehem) über „Das Christentum im Nahen Osten zwischen 1799 und 1917“ (328–358). Die Historikerin Margaret Bendroth (Boston, Mass.) ist mit einem Aufsatz über „Das Christentum in Nordamerika im 19. Jahrhundert“ (359–397) vertreten. Der evangelische emeritierte Kirchenhistoriker Klaus Koschorke (München), dem neben Hans-Jürgen Prien u. a. einige Anregungen für eine globale Christentums-geschichte zu verdanken sind, schreibt über „Asien im 19. und frühen 20. Jahrhundert“ (398–448). Hier kommt auch die asiatische ökumenische Bewegung zur Sprache (440 ff) und wird positiv bewertet. Anschließend äußert sich Kevin Ward über „Das Christentum in Afrika vom späten 18. Jahrhundert bis 1914“ (450–488), und Martin N. Dreher, der an der südamerikanischen Universidade do Vale de Rio de Sinos lehrt und über die Geschichte der Kolonisation in Lateinamerika forscht, liefert einen Beitrag über „Lateinamerika und die Karibik im 19. Jahrhundert“ (489–513). Darin kommt er hinsichtlich des katholischen Christentums zu dem Ergebnis, dass in Lateinamerika um die Jahrhundertwende die katholische Volksfrömmigkeit von der offiziellen Kirche, die sich in Rom beliebt machen wollte, völlig ignoriert wurde, obwohl sie schon 400 Jahre alt war:

„Während in Amerika der Katholizismus unter den direkten Einfluss Roms kam, sah sich das Christentum in Europa in Konflikt mit dem Sozialismus und der Arbeiterbewegung. In Europa veröffentlichte Leo XIII., vierzig Jahre nach dem kommunistischen Manifest, die Enzyklika *Rerum Novarum*. Während in Amerika der Glaube individualisiert, verinnerlicht wurde, entdeckte er in Europa die soziale Dimension“ (512). Diese Enzyklika hatte in Lateinamerika neben manch anderem „auch keinen Einfluss auf die Konflikte zwischen den Großgrundbesitzern und den Einwohnern auf den Kaffeeplantagen“ (513). Auch die in Lateinamerika in der Mission und im Krankendienst tätigen Orden waren mehr darauf bedacht, mit ihren Zentralen in Rom in Übereinstimmung zu sein, als sich auf die Seite der Ureinwohner und Einwanderer zu schlagen und deren berechnete Interessen zu vertreten. „In Brasilien, wo die Industrialisierung mit der Arbeit der Sklaven begann, hatte der Katholizismus kein klares Wort gegen die Sklaverei und gerade deshalb auch kein klares Wort den Arbeitern gegenüber gesprochen. Beistand für die schwarzen Sklaven und Arbeiter gab es nur bei den von der katholischen Elite bekämpften afrikanischen Bruderschaften und in den verbotenen afrikanischen Kultstätten, den *Terreiros*“ (513). Beschlossen wird der Band mit einem Überblick der beiden Her-

mannsburger Forscher Ulrike Schröder und Frieder Ludwig über „Das Christentum im Kontext anderer Weltreligionen: Interreligiöse Dynamik und Entwicklungen im 19. Jahrhundert“ (515–551). Schließlich gibt Hugh McLeod noch „Reflexion und Ausblick“ (553–565). Darin beschreibt er, dass sich die Christen im 19. Jahrhundert vor mehrere Fragen gestellt sahen. Die eine davon war die Frage, wie sie es mit anderen Religionen hielten, und die andere, was sie mit den ihnen begegnenden Nationalismen angingen. Am Ende dieses Ausblicks heißt es: „Einer Schätzung zufolge lebten um 1900 etwa 80 Prozent der Christen der Welt in Europa, im Russischen Reich und Nordamerika, lediglich fünf Prozent in Afrika oder Asien. Am Ende des 20. Jahrhunderts, so schätzt man, sind die 80 auf 40 Prozent gefallen und die fünf auf 32 Prozent angestiegen. Die Globalisierung des Christentums fing im 20. Jahrhundert erst an, aber ihre Fundamente sind im 19. Jahrhundert gelegt worden. Wie schon Band 1, so enden auch Band 2 und 3 mit den Kurzbiographien der Beitragenden, den entsprechenden Orts- und Personenregistern und einem Abbildungsverzeichnis.

Der dritte Band dieses Werkes ist der umfangreichste. Nach dem von den drei Herausgebern gezeichneten Vorwort (19–22) schreibt Jens Holger Schjørring als „Einleitung – Das Christentum im 20. Jahrhundert“ (13–46). Darin nimmt

er auch zu der frühen ökumenischen Bewegung Stellung (33 ff) und tut dar, wie nach 1945 in der gesamten Christenheit eine neue Ära beginnt (42 ff). Die römisch-katholische Kirche antwortet darauf mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (44 f). Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs und dem Zusammenbruch des Sowjetkommunismus 1989/1990 beginnt eine neue globale Ordnung, in die sich auch das Christentum eingliedern muss (45 f). Schjørring schließt an: „Das Christentum im Ersten Weltkrieg“ (48–79). Andrew Chandler (Chichester) berichtet über „Das Christentum in Europa und Nordamerika zwischen den Weltkriegen 1918–1939“ (80–115). Anschließend schreibt der Münchner Kirchenhistoriker Harry Oelke über „Die Kirchen im Zweiten Weltkrieg“ (117–165). In seinem Fazit heißt es: „Das grausame Erwachen über die Folgen des Krieges wie Zerstörung, Hunger und Verlust von Angehörigen führte schnell zu der Einsicht, dass der Krieg für die zukünftige Generation kein gangbarer Weg sein dürfe. Die Delegitimierung bestimmte auch den Neubeginn der ökumenischen Bewegung: ‚K[rieg] darf nach Gottes Willen nicht sein‘, hieß es in einem Sektionsbericht der Gründungsveranstaltung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam. Das Ziel war unbestritten, der Weg zum Frieden war indes nicht eindeutig“ (165). Aus heutiger Sicht markiert

der Zweite Weltkrieg „den Impuls für einen fundamentalen Wandlungsprozess in der Bewertung des Krieges“ (165). Es folgt der Kulturhistoriker Andrew Chandler (Chichester) mit einem Beitrag über „Das Christentum in Europa und Nordamerika zur Zeit des Kalten Krieges“ (166–207). In eigenen Kapiteln berichtet der Verfasser mit viel Sachkenntnis auch vom Wiederaufbau der Ökumene und vom Ökumenischen Rat der Kirchen in den Jahren 1946–1961 (188–192) und von Papst Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (199–202). Dabei nennt er auch die damals wichtigsten katholischen Theologen (199–202). Die bereits erwähnte Historikerin Katharina Kunter schreibt über „Christentum, Menschenrechte und sozioethische Neuorientierungen“ (209–237). Dass die 1948 erklärten allgemeinen Menschenrechte auch eine wichtige Grundlage für die Ökumene wurden, vergisst sie ebenso wenig zu erwähnen (217 ff) wie den entscheidenden ökumenischen Richtungswechsel in der Sozialethik in den sechziger und siebziger Jahren (233 ff). Ein Beitrag der amerikanischen Theologin Melanie A. Duguid-May (Rochester, NY) behandelt „Die ökumenische Bewegung und die Entstehung eines Weltchristentums im 20. Jahrhundert“ (239–292). In diesem Aufsatz zeigt sich wie im folgenden des amerikanischen Katholiken Gerard Mannion (Washington, D.C.) über „Das

Zweite Vatikanische Konzil: Wie das erste globale Konzil den Katholizismus transformierte“ (293–348) eine amerikanische Sicht, die die europäische Ökumene nicht übersehen darf. Dass die Ökumene bei allen folgenden Themen eine bedeutende Stellung hat, ist nicht zu bestreiten. So folgt zunächst ein Aufsatz über „Antisemitismus, Holocaust und Neuorientierung“ des evangelischen Kirchenhistorikers Siegfried Hermle (Köln) (349–382). Dem schließt sich ein Beitrag der schon genannten Frieder Ludwig und Ulrike Schröder über „Das Christentum im Kontext anderer Weltreligionen: Interreligiöse Dynamiken und Entwicklungen im 20. Jahrhundert“ (383–420) an, bevor der katholische Sozialhistoriker Peter C. Phan (Washington, D.C.) über „Christentümer im Asien des 20. Jahrhunderts (1910–2010)“ (421–460) schreibt und der afrikanische Theologe Akintunde E. Akinade (Georgetown University, Katar) „Afrikanisches Christentum im 20. Jahrhundert – Teil 1“ (461–481) behandelt. Hier heißt es am Schluss, was man auch für das gesamte Christentum rund um den Globus sagen kann, dass das afrikanische Christentum des 21. Jahrhunderts in verschiedenen Konfessionen bestätige, „dass der Geist immer wehen wird, wo er will“ (480), so dass dem Christentum in Afrika im 21. Jahrhundert eine „Blütezeit“ (481) beschert sein dürfte. Es folgt der Aufsatz des be-

reits erwähnten Kevin Ward: „Afrikanisches Christentum im 20. Jahrhundert – Teil 2“ (483–508). Der Theologe, Philosoph, Soziologe und Politikwissenschaftler Veit Straßner (leider wird seine Herkunft nicht näher genannt) berichtet anschließend über „Das Christentum in Lateinamerika und der Karibik im 20. Jahrhundert“ (509–575). Darin wird u. a. darauf hingewiesen, dass das Christentum hier „tiefgreifende Wandlungsprozesse“ (574) durchgemacht hat, und dass sich unter dem aus Südamerika stammenden Papst Franziskus in der römisch-katholischen Weltkirche, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert unter dem Zeichen einer Romanisierung stand, eine Lateinamerikanisierung mit den Schwerpunktthemen Armut, Exklusion, Flucht, Bewahrung der Schöpfung usw. erkennen lässt (575). Der schon erwähnte Mitri Raheb schließt sich mit einem Aufsatz über „Die Geschichte des Christentums im Nahen Osten zwischen 1917 und 2017“ (576–608) an, gefolgt von einem Beitrag des amerikanischen Professors Heath W. Carter (Valparaiso University) über „Das Jahrhundert des Christentums? Eine Geschichte des Christentums in Nordamerika im 20. Jahrhundert“ (609–647), ein Beitrag, der bis zu Donald J. Trumps von rechten Christen unterstützten Sieg 2016 über die demokratische Gegnerin Hillary Clinton reicht und zu dem Schluss kommt: „Sein Sieg warf neue, ernsthafte Fragen dazu

auf, wie es um das öffentliche Zeugnis der Kirchen bestellt war, und zwar insbesondere im Blick auf die offenkundige Bereitschaft, Rassismus, Sexismus und Fremdenfeindlichkeit in ihrer Mitte zu dulden“ (646). Die englische Professorin Grace Davie (Exeter), die sich vornehmlich mit der Erforschung der Religiosität Europas in der Moderne befasst, steuert einen Aufsatz über „Das Christentum in Europa nach 1945“ (648–686) bei und kommt zu dem Ergebnis, anfangs des 21. Jahrhunderts sei die Zukunft des europäischen Christentums noch ungewiss (682). Es ließen sich zwei parallele Entwicklungen ausmachen, einerseits „eine Zunahme der Säkularität“, andererseits „eine Reihe zunehmend drängender Debatten über Religion im öffentlichen Raum“ (682). Nach Davie sind die sich daraus ergebenden Diskussionen „deshalb von wenig Sachkunde und auch von Taktlosigkeit geprägt, weil die Europäer Fragen neu überdenken müssen, die sie bereits für beantwortet gehalten haben, und dies weitgehend kenntnislos tun“ (682). Die Rolle der Religion – und damit auch die des Christentums – wird in Europa durch unterschiedliche Disziplinen beobachtet werden und sich im 21. Jahrhundert vermutlich „noch verändern“ (685). Der in Amerika lehrende Geoffrey Troughton (Wellington) schreibt über das Christentum im 20. Jahrhundert in „Australien, Neuseeland und Ozeanien“ (687–722). An-

schließend berichtet der katholische Ökumeniker Thomas Bremer (Münster) über „Das Christentum in Russland und im östlichen Europa“ (724–765). Er schließt mit der Überzeugung, dass die Zukunftsfähigkeit der Russisch-Orthodoxen Kirche in Frage gestellt bleibt, solange diese ihre Autorität über die Fragen von Moral und Religion hinaus nicht auch auf die durch manche Skandale in der Vergangenheit begrenzte politische Einflussnahme in Russland, vor allem in Bezug auf finanzielle und wirtschaftliche Probleme, ausdehnt. „Es ist nicht abzusehen, dass die Kirche eine wesentlich größere Autonomie entwickelt. Somit ist also die politische Zukunft Russlands ein wichtiger Faktor für die Kirche. Ebenso klar werden Russland und die orthodoxe Kirche nicht um die gesellschaftlichen Entwicklungen herumkommen, die mit der Moderne verbunden sind und die im Westen Europas ihre Folgen zeigen“ (764). Bremer bezweifelt, dass die Russisch-Orthodoxe Kirche auf die im Westen entdeckte Bedeutung des Individuums, seiner Rechte und Autonomie eine für die Zukunft passende Antwort parat hat (764 f). Der Band schließt mit „Zusammenfassung und Ausblick“ von Kevin Ward (767–791), wo sich auch die eingangs erwähnten „Schlussbemerkungen“ finden, bevor 793–811 die jedem Band beigegebenen „Kurzbiographien der beteiligten Personen in alphabetischer Reihen-

folge“ ein „Ortsregister“, ein „Personenregister“ und ein „Abbildungsverzeichnis“ zusätzlich zu dem ab 5 ff abgedruckten ausführlichen Inhaltsverzeichnis die Benutzung des Werkes erleichtern. Einzig ein Sachverzeichnis, das auch die ökumenische Bedeutung des globalen Christentums hätte deutlich machen können, fehlt den einzelnen Bänden dieses Werkes.

Es ist also für die künftige ökumenische Arbeit unverzichtbar, zumal wenn sie historisch ausgerichtet ist. Die drei Bände weiten damit nicht nur den Blick der Kirchenhistoriker über Europa hinaus, sondern sie sind auch für die Ökumeniker verschiedener Konfessionen in allen Ländern von großer Bedeutung. Denn in ihnen wird klar, dass die ökumenische Bewegung aufs engste mit der christlichen Mission verbunden ist, wie sie seit vielen Jahrhunderten über Europa hinausgeht und damit den Willen des Gründers des Christentums erfüllt, dass seine Anhänger seine Botschaft in alle Welt tragen sollen (vgl. Mt 28,18 ff).

Bernd Jaspert

WELTRELIGIONEN UND ÖKUMENE

Susanne Hennecke (Hg.), Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und der Ökumene. V&R Unipress, Göttingen 2018. 419

Seiten. Gb. 55,- EUR, als E-Book (pdf) 44,99 EUR.

Dass Karl Barth in Sachen Religionsbegriff und Theologie der Religionen ein interessanter bis hoch umstrittener Gesprächspartner ist, bezeugt eine große Anzahl von Studien. Der Hg.in gelingt es gleichwohl, hier neue Akzente zu setzen. Dazu tragen zwei Umstände bei: Einmal werden die Themen Religion bzw. Religionen bei Barth von Theologen bearbeitet, die ihm eher kritisch gegenüberstehen, zum anderen kommen neben Ökumenikern Vertreter von bzw. Fachleuten für konkrete nichtchristliche Religionen zu Wort und äußern sich zur Rezeption in Barths Werk und damit zu tatsächlichen oder verpasssten Dialogchancen.

Zum Religionsbegriff überhaupt: Neben der geläufigen und durchaus widerlegten Barth-Kritik, er sei im berühmt-berüchtigten § 17 der KD über „Religion als Unglaube“ totalitär bis fundamentalistisch vorgegangen (27.345), ist auf den konstruktiven Aufsatz von Reinhold Bernhard zu verweisen. Nach kritischen Bemerkungen listet er fünf nicht ohne Schalk sogenannte „Anknüpfungspunkte“ in Barths Werk auf, die für die Weiterentwicklung der Theologie der Religionen bedeutsam sein könnten. Unter diesen zählen die eingestandene Standortgebundenheit theologischen Sprechens, die Betonung der Alterität Gottes und das bei

Barth ganz unvollendete Projekt einer Theologie des Heiligen Geistes (99–105).

Ein unvollendetes Projekt blieb auch Barths Rezeption von und Kontakt mit jüdischer Religionsphilosophie. Kenntnisreich zeigt Martin Leiner auf, was und wen Barth zur Kenntnis nahm, welche Gesprächskontakte er trotz eifriger Brückenbauer wie seines Freundes Kornelis H. Miskotte nicht nutzte und wie er gegen Ende seines Lebens bekannte, dass das auf „eine völlig irrationale Aversion“ zurückgegangen sei (133, zit. Barth, GA 6, 421). Einen ungedruckt gebliebenen Exkurs zu Martin Bubers „Ich und Du“ (GA 50, 359–381) hält Leiner für fehlerbehaftet, so dass Barth durch die Entscheidung, ihn nicht zu publizieren, einer Blamage entgangen sei (144 f).

Nachgerade gegensätzliche Welten zeigen die beiden muslimischen Beiträge: Muhammad Sameer Murtaza erwägt, „was Karl Barth vom Islam hätte lernen können“ (151–163) und konstruiert eine von ihm sog. judenchristliche Sicht Jesu, die auf Trinitätslehre und Gottessohnschaft verzichten und deshalb den Qurʾān als Korrektiv ansehen kann. Unerfindlich bleibt hier neben spekulativen Rekonstruktionen, wieso ausgerechnet diese Empfehlung zur Selbstabschaffung die Vollendung des Protestantismus (156) soll heraufführen können. Anders hingegen Ruggero Vimercati Sanseverino: Er leiht sich die Barth-

sche Denkfigur von Offenbarung als Gottes Kritik an Religion(en) und spielt sie für Belange der islamischen Theologie durch. Nicht nur, weil Christentum wie Islam Offenbarungsreligionen sind, ist das möglich, ja nötig. Ergebnisse zeitigt diese ungewöhnliche interreligiöse Lektüre auch für die Frage nach der Rolle und Position des Propheten: Wie bei Barth die Hl. Schrift, so hat im Islam der Prophet Autorität nicht aus sich, sondern weil er ganz im Bezeugen dessen aufgeht, wofür er steht. Hier deuten sich interessante neue Beiträge zur komparativen Theologie an.

Vertrautere Wege werden im Kapitel über Barths Religionskritik für Belange der Ökumene beschritten. Michael Weinrich erinnert an die ökumenische Dimension der Wort-Gottes-Theologie, weil in ihr die jeweilige Kirche unter Berufung auf das Wort über sich hinausverwiesen wird. Zugleich wird damit klar, dass die Kirche ihre Einheit empfängt, nicht aber selbst herstellt (236). Dick Boer (Amsterdam) untersucht die Affinitäten von Barths theologischer Religionskritik zum Atheismus Marxscher Prägung. U. a. arbeitet er dafür heraus, dass bei Barth das Bekenntnis zum Schöpfer zugleich Kritik an allen falschen Göttern ist. Ob der wesentliche Unterschied zwischen Marx und Barth nur darin liegt, dass die Kritik der Religion für den ersteren schon abgeschlossen ist (308), ist angesichts von dessen handfestem Materialis-

mus dann doch zu bezweifeln. Do-rothea Sattler führt eine mustergültige ökumenische Lektüre aus römisch-katholischer Sicht vor: Sie beginnt mit biographischen Einordnungen und identifiziert sodann vier Felder heutiger Ökumene, die einen engen Bezug zu Barths Denken haben: Über die christologische Fundierung der Ökumene, die Tauffrage, Umkehr/Bekehrung und nicht zuletzt die eschatologische Hoffnung ist zu handeln, gleich, ob man das nun barthianisch inspiriert tut oder nicht.

Der Band enthält drei Studien der Herausgeberin mit Bezug zum Titelthema, die im Rahmen ihres größeren Forschungsprojekts zur Barth-Rezeption in den Niederlanden entstanden (vgl. Hg.in, Karl Barth in den Niederlanden, Teil I, Göttingen 2014). Sie sind in seinem Zusammenhang eigens zu würdigen.

Martin Hailer

DISSENTERTUM

Herbert Strahm, Dissentertum im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Freikirchen und religiöse Sondergemeinschaften im Beziehungs- und Spannungsfeld von Staat und protestantischen Landeskirchen. Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2016. 639 Seiten. Gb. EUR 72,99.

Es ist sehr erfreulich, dass sich der Schweizer Theologe und Psychologe Herbert Strahm in seiner Forschungsarbeit erneut einem Thema der kirchengeschichtlichen Forschung zugewendet hat, das bisher leider ein Randthema geblieben ist. Über Jahrzehnte hat Strahm staatliche und kirchliche Archive in Deutschland konsultiert und eine Fülle von Quellen für sein spezielles Thema zusammengetragen. Den vor Jahrzehnten von der methodistischen Kirche zur reformierten Landeskirche der Schweiz konvertierten Strahm haben diese Fragen immer begleitet.

Es ist außer bei konfessionskundlichen Experten und interessierten Ökumenikern kaum bekannt, wie vielfältig die *theologischen* Ansätze sich gerade auf die einzelnen ekklesiologischen Selbstverständnisse dieser Kirchen auswirken. Das muss man auch den drei römisch-katholischen Herausgebern dieser Reihe zugutehalten, obwohl es sich zum Teil um weltweit große Kirchen handelt, die im staatskirchlich geprägten Europa durch die historischen Umstände alle Minderheitskirchen geblieben sind.

Die Breite der Anlage und die fast verwirrende Fülle der Darstellung bringen den Rezensenten in Verlegenheit, denn es ist nicht möglich, sowohl dem Autor als auch allen erfassten Kirchen gerecht zu werden. Dieser Umstand wird noch dadurch erschwert, dass der Autor

als Psychologe dieses bisher kaum bearbeitete Themenfeld von dem außergewöhnlichen Denkansatz einer ganz bestimmten Systemtheorie zu entfalten bemüht ist (Grafiken dazu auf 34 und 557).

Nach einer Einleitung zur Klärung von Grundsatzfragen wendet der Verfasser überraschend den Blick statt auf die Dissense verursachenden theologischen Ursachen, erst auf die in deren Folge entstehenden „rechtlichen Grundlagen und Voraussetzungen“ (45–72). Danach erfolgt nacheinander die Behandlung der Mennoniten und Taufgesinnten (73–148) und der Herrnhuter Brüdergemeine mit den ihr verbundenen Traditionen (148–218), bevor der Sprung zu jenen früher sich regional separierten lutherischen Protestkirchen erfolgt, die heute in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) vereinigt sind (219–296). Daran schließen sich nacheinander die Baptisten (ohne die von John Nelson Darby herkommende heutige Brüderbewegung – früher „Darbysten“) (297–396) und die methodistischen Kirchen (ohne die frühere „Evangelische Gemeinschaft“ mit ihrer eigenen Geschichte) an (396–482). Zeitlich spät eingeordnet wird die heutige Neuapostolische Kirche (früher „Irvingianer“), deren Gründer väter schon früh im Genfer Réveil Einfluss auf die kontinentale Erweckung hatten. Schließlich kommen die Siebenten-Tags-Adventisten und abschließend die Mormonen, bevor

die zusammenfassende Analyse und Würdigung verbunden mit der eigenartigen Frage „Freikirche oder religiöse Sondergemeinschaft“ (573–576) und ein „Ausblick auf das 20. Jahrhundert“ (577–584) folgen. Schließlich bietet der Autor von der „Situation der Gegenwart“ her den kirchlichen Minderheiten „Voraussetzungen, Aufgaben und Perspektiven für die Zukunft“ (585–602) an, die einer eigenen Diskussion bedürfen.

Allen behandelten Kirchen (!) ordnet der Verfasser ein sie charakterisierendes Thema zu z.B. „Apostelamt und Apokalyptik“ der Neuapostolischen Kirche und „Prophetie und Eschatologie“ der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten. Jedes Kapitel wird von dem Vf. abgeschlossen mit einer speziellen „Reflexion und Ausblick“ sowie im Gefolge der von ihm angewandten Systemtheorie die Erfassung von „Interaktion und System“.

In dem ganzen Duktus der Studie wären die Freien evangelischen Gemeinden mit ihrer eigenen Sicht der Gemeinde – immerhin 1926 eine der vier Gründerkirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) – und die für die Friedens- und Sozialgeschichte so wichtigen Quäker mit ihren unterschiedlichen Phasen theologischer Selbstbestimmung in diesem vielschichtigen Chor eher zu erwarten gewesen als die Mormonen.

Eine ganze Reihe vorgetragener Thesen müssten in diesem Sinne

diskutiert werden. Vielleicht liegt die größte Herausforderung darin, die Texte aus der jeweiligen Perspektive der Dargestellten zu erörtern. Der Rezensent konzentriert sich aber auf *Fragen mit ökumenischer Relevanz*. Dazu ist grundlegend anzumerken, dass ökumenische Existenz mehr ist als kirchenfreundliche Nachbarschaft, auch mehr als die Suche nach der Form der Einheit der Kirche Jesu Christi auf dem gemeinsamen Pilgerweg. Ökumenische Existenz schafft auch Umwertungen früher festgefügtter Vorstellungen und geprägter Begriffe. Das ist ein konkreter Teil der Buße, mit der der wahre ökumenische Weg immer beginnt und die gerade in einer solchen Studie zum Ausdruck kommen muss, wenn sie ihren Zweck erfüllen will.

(1) Heute kann man wirklich nicht mehr zwischen „kirchlich“ (für eine der drei 1648 staatlich anerkannten Konfessionen) und „außerkirchlich“ unterscheiden. Aber diese längst überholte Kategorie zieht sich durch das ganze Buch. Es genügt schon allein ein Blick in das Vorwort (7–9), um den höchst wichtigen ekklesiologischen Ansatz der folgenden Kapitel kennen zu lernen. Darin spricht der Verfasser über sog. Dissidenten in zehn Variationen von „außerkirchlichen“ Gemeinschaften, Strömungen, Traditionen und selbst von außerkirchlichem Christentum, um für sie ja den Begriff „Kirche“ zu vermeiden. Es entsteht schon auf den ersten

Seiten der Eindruck, es gäbe eigentlich nur ein „offizielles Kirchentum“ (5), eine „herrschende Großkirche“ (5). Sind etwa die wenigen Lutheraner in der Schweiz dem Dissidententum zuzurechnen, weil sie fast 500 Jahre hindurch ein anderes Sakramentsverständnis hatten als die dortigen Reformierten; oder in England, weil sie nicht die Tradition der apostolischen Sukzession bewahrt haben? Nach reichlich 100-jähriger ökumenischer Arbeit sind endlich Konsequenzen nötig. Schon 1927 in Lausanne ging es um das Thema „Kirche“, wo allerdings „die deutschen evangelischen Landeskirchen amtlich nicht teilnahmen“ (Heinz Joachim Held), wohl aber die sog. Delegierten von *Freikirchen* aus Deutschland.

(2) Kurz ist die Schwierigkeit zu bemerken, das weite Feld autonomer Kirchen in *einem* Begriff zu fassen. Unbestritten ist, dass weder die Herrnhuter noch die Methodisten aus einem theologischen Dissens hervorgegangen sind. John und Charles Wesley sind bis an ihr Lebensende „innerkirchlich“ Pfarrer der Anglikanischen Kirche geblieben und zwar aus Überzeugung. Sie haben für die Methodisten abgelehnt, „Dissidenten“ zu sein.

(3) Der Ansatz einer hier wohl erstmals für ein kirchengeschichtliches Überblickswerk bemühten „Systemtheorie“ wirft die Frage nach der Tragfähigkeit der dafür vorausgesetzten Grundlage auf. Das für die vorgelegten Interaktions-

Analysen angewandte Dreiecks-System von „Staat – evangelischen Landeskirchen – Dissentertum“ erscheint insofern problematisch, als bis vor einhundert Jahren die damaligen Territorialkirchen Staatskirchen ohne unabhängiges „Kirchenregiment“ waren. Es war z. B. für die nach Deutschland kommenden Methodisten gar nicht möglich, landeskirchliche Behörden zu erreichen, insofern sie Staatsbehörden waren. Mit anderen Worten: Bricht nicht eine der drei tragenden Säulen für diesen Teil der Analyse weg?

(4) Je länger man in der Studie liest, umso mehr gewinnt man den Eindruck, ihr Autor hat sich von dem reichen Quellenmaterial begeistern, aber auch verführen lassen. Als Leser habe ich den Eindruck gewonnen, es geht fast ausschließlich um zwischenkirchliche Probleme, die ärgerlicherweise in der Hauptsache von den sog. Dissidenten unnötiger Weise verursacht wurden. Es fehlt die dringend gebotene theologische Fragestellung: Aus welchen Gründen haben denn die Dissenter die ihnen zugefügten Leiden und Diskriminierungen auf sich genommen? Doch nicht, weil sie die damals bestehenden Staatskirchen ärgern wollten. Der Hauptgrund ist doch: Die bedrängten Minderheiten hatten andere Konzepte von Kirche. Sie mussten von ihren verschiedenen Ansätzen her, etwa der Taufe (Baptisten), der Beziehung von Glauben und Kirchengliedschaft (fast alle Minderheiten), der Mis-

sion, der Taufe und Konfirmation (Methodisten), der gelebten Bruder- und Schwesternschaft in mündiger Glaubensgemeinschaft (schon früh die Mennoniten und später fast alle kirchlichen Minderheiten) kritische Fragen stellen, in denen sie – heute kann man wohl sagen – glücklicher Weise im inhaltlichen Dissens wirkten und dadurch auch zum Fortschritt durch Dissonanz herausforderten. Denkt man bei einem Ansatz vom *sola fide* her, dann sind das doch Fragen, die heute auch jene Kirchen bewegen, welche die anderen zu Dissentern gemacht haben und sie mit polizeilichen, gerichtlichen und anderen diskreditierenden Maßnahmen – auch in staatlichem Interesse – zu unterdrücken versuchten und ihre Mission an ungläubigen Getauften als Proselytismus ansahen und verhindern wollten. Auf die Frage für eine theologische Begründung nach einer Zwangstaufe oder der Kirchenzucht gegenüber einem Glied der Landeskirche, welches an einer methodistischen Abendmahlsfeier teilnahm, geben die Archivakten keine Auskunft. Strahms Ansatz weckt eher den Eindruck eines kirchlichen Machtkampfes als eines theologischen Ringens. Man wird ihm zugestehen müssen, dass insgesamt die sog. Freikirchen – ein für die Erfassung ihres Selbstverständnisses völlig verfehelter Begriff übrigens – eben nicht als verhinderte Landeskirchen mit ein paar anderen pietistischen Akzenten richtig verstan-

den sind. Aber es ist durchgehend noch wenig erkannt, dass sie theologisch begründete alternative Kirchenmodelle leben möchten, die heute weltweit jene aus dem ehemaligen Staatskirchentum entwickelten Gestalten von Kirche längst in eine Minderheit zurückgedrängt haben.

Ob der Verfasser der Studie dem Anspruch, dem er sich selber in der Einleitung unterworfen hat, genügen konnte, das müssen sachkundige Leser erst noch entscheiden. Auf jeden Fall ist dies eine der positiven Herausforderungen, die sich durch diese vielschichtige und umfassende Studie stellt.

Karl Heinz Voigt

OSTKIRCHEN UND REFORMATION

Irena Zeltner Pavlovic/Martin Illert (Hg.), Ostkirchen und Reformation 2017, drei Bände (1. Band: Dialog und Hermeneutik, 2. Band: Freiheit aus orthodoxer und evangelischer Sicht, 3. Band: Das Zeugnis der Christen im Nahen Osten). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018. 540 – 256 – 392 Seiten. Gb. EUR 88,- / 68,- / 88,-. Alle drei Bände EUR 230,00.

Die von der Erlanger serbisch-orthodoxen Theologin Irena Zeltner Pavlovic und dem ehemaligen Refe-

renten für Orthodoxe Kirchen im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Martin Illert, herausgegebene und über 1.000 Seiten umfassende Trilogie ist die beeindruckende Zusammenstellung wissenschaftlicher und kirchlicher Beiträge, die aus Anlass des Reformations-Gedenkjahres 2017 auf Mitinitiative der EKD bei Begegnungen und Tagungen evangelischer Theolog*innen mit Theolog*innen und kirchlichen Würdenträgern der orthodoxen Kirchen entstanden sind.

Der erste Band mit dem Titel „Dialog und Hermeneutik“ umfasst die Vorträge eines Symposiums anlässlich des 100. Geburtstages der Erlanger Ostkirchenkundlerin und prägenden Gestalt des Dialogs der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche, Fairy von Lilienfeld, in Erlangen. Weiterhin die Texte eines Symposiums zum Thema „Reformation und Ostkirchen“ in Eichstätt. Schließlich noch das Kommuniké und Einzelbeiträge des XIV. bilateralen Dialogs zwischen der EKD und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (RumOK) zum Thema „Erneuerung der Kirche“.

Die Texte des Erlanger Symposiums zeichnen zunächst ein eindrückliches und facettenreiches Bild von Lilienfelds, die nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur eine Pionierin der Ostkirchenkunde und der ökumenischen Begegnung zwischen der EKD und der Orthodoxie war, sondern auch eine der ersten

Frauen auf einem theologischen Lehrstuhl in Deutschland. In einem zweiten Teil werden bedeutende evangelische Hermeneuten der Ostkirchen, wie Konrad Onasch, Hermann Goltz, Friedrich Heyer u. a., in Kurzdarstellungen gewürdigt. Der dritte Teil zeigt hermeneutische Perspektiven für die Zukunft der Dialoge zwischen den Kirchen auf. Besonders interessant sind hier die Beiträge des serbisch-orthodoxen Systematikers Rade Kisic, des emeritierten Hallenser Ostkirchenkundlers Reinhard Thöle und der Mitherausgeberin Irena Zeltner Pavlovic, weil sie auf je ihre Weise das überkommene Konsensprinzip der Dialoggespräche problematisieren und neue Wege aufzeigen. Kisic postuliert, dass die Konsenstexte stärker in deren jeweiligen konfessionellen Sinnzusammenhängen interpretiert werden müssen und dabei die sehr unterschiedlichen Einheitskriterien der Kirchen mehr diskutiert werden müssen. Thöle weist mit seinem Ansatz eines „Apophatischen Ökumenismus“ darauf hin, dass bei den Dialogen von Anfang an eine geistlich-liturgische Ebene wichtig gewesen ist, bei der die Gesprächspartner die Einheit der Kirchen jenseits aller theologischen Übereinstimmungstexte und aller diskursiven Bemühungen als gemeinsam von Gott erbetene und als Geschenk erwartete Einheit erfahren haben. Zeltner Pavlovic fordert, dass die weltweite Veränderung der gegenseitigen Sichtweise

von Kulturen, die *cultural turns*, besonders des *postcolonial turns*, der die bisher unhinterfragte Überlegenheitsattitüde des Westens überwinden will, auch für die Begegnung westlicher Theologie und Kirchlichkeit mit den Ostkirchen fruchtbar gemacht werden sollten.

Die Beiträge des Eichstätter Symposiums bereichern den evangelisch-orthodoxen Austausch um die Perspektive der Begegnung mit den katholischen Ostkirchen, allen voran mit der Griechisch-katholischen Kirche. Der griechisch-katholische Kirchenhistoriker Andriy Mykaleyko zeigt aufschlussreiche Zusammenhänge zwischen der Reformation und der Entstehung der östlichen Unionskirchen auf. Hochinteressant und kaum bekannt ist auch die Existenz einer byzantinisch-lutherischen Tradition in der Ukraine. Philipp Walter stellt die Entstehung der Ukrainischen-Lutherischen Kirche im Kontext von orthodoxer und griechisch-katholischer Tradition dar. Der Lemberger Liturgiewissenschaftler Vasyl Rudeyko veranschaulicht ihr byzantinisch-lutherisches Gottesdienstmodell als gelungenen Beitrag zur Liturgischen Bewegung des ostslawischen Christentums im 20. Jahrhundert.

Das Kommuniké des XIV. bilateralen Dialogs der EKD mit der RumOK gibt eine gute Zusammenfassung der theologischen Einzelbeiträge zum Thema „Erneuerung der Kirche“. Besonders interessant für die ökumenische Perspektive ist

der Beitrag Martin Illerts über die Rezeption der Homilien des Heiligen Makarios in der westlichen und östlichen Theologie, sowie die Darstellung einer zunehmenden orthodoxen Neubewertung der Person Luthers und seiner Theologie im Beitrag des Bukarester Kirchenhistorikers Daniel Benga.

Der zweite Band trägt den Titel „Freiheit aus orthodoxer und evangelischer Sicht“. Im Mittelpunkt stehen hier die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen an den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios und das sich daran anschließende Symposium, das in Anspielung und Anknüpfung an den theologischen Briefwechsel zwischen einigen Tübinger Theologen und dem Patriarchen Jeremias II. im 16. Jahrhundert Tübingen II genannt wurde. Der Freiheitsbegriff wird unter verschiedenen Gesichtspunkten exegetisch, kirchenhistorisch und konfessionsprägend beleuchtet. Bemerkenswert ist dabei die Rede des Patriarchen Bartholomaios, in der er feststellt, dass „ohne den Beitrag von Luthers Tat und Lehre...die Freiheit des Individuums nicht die Magna Charta Europas geworden“ wäre, Luthers „Freiheitsbegriff“ sei deshalb „von zentraler Bedeutung für den Dialog des Christentums mit der modernen Welt“.

Der dritte Band mit dem Titel „Das Zeugnis der Christen im Nahen Osten“ umfasst Texte und Bei-

träge des bilateralen Dialogs der EKD mit den altorientalischen Kirchen im Oktober 2017 in Berlin und mit dem Moskauer Patriarchat in Moskau im November 2017.

Kirchengeschichtlich bedeutend war das Berliner Zusammentreffen sowohl für die Ökumene wie auch für die orientalischen Kirchen selbst, weil zum ersten Mal vier altorientalische Patriarchen einen gemeinsamen Gottesdienst mit der EKD und Vertretern der römisch-katholischen Kirche gefeiert haben. Im Zentrum stand das gemeinsame Gebet für die Christen im Nahen Osten. Die Beiträge des Symposiums sind zum einen geprägt von der Darstellung der gegenwärtigen Situation der Kirchen im Nahen Osten. Zum anderen werden Erfahrungen in der Begegnung evangelischer Kirchen und Theologen mit der Überlieferung der altorientalischen Kirchen exemplarisch aufgezeigt.

Die Texte des Moskauer Dialogs befassen sich mit dem Begriff „Martyrium“ im Sinne einer christlichen Zeugenschaft und seiner Bedeutung für ein gemeinsames Zeugnis des evangelischen und orthodoxen Christentums.

Nach der Lektüre der drei vorliegenden Bände kann man zu der Einsicht kommen, dass eine bei den Kirchen des Ostens eventuell bisher vermutete kirchenhistorisch bedingte Distanz zu den Kirchen und der Theologie der Reformation so nicht feststellbar ist. Im Gegenteil,

durch die persönliche Präsenz hochrangiger ostkirchlicher Würdenträger und Theologen hat man dem Reformationsjahr 2017 von orthodoxer Seite höchste Anerkennung gezollt. Gerade weil die Kirchen des Ostens im 16. Jahrhundert nicht in die kirchen- und machtpolitischen Konflikte des westlichen Christentums verstrickt waren, können sie heute die Kirchen der Reformation als geschichtlich gewachsene, kulturgeschichtliche und theologiegeschichtliche Größen anerkennen und wertschätzen, wenngleich auch eine volle eklesiale Anerkennung noch nicht erreicht ist.

Zu würdigen ist abschließend noch die anthologische Dimension

dieser Trilogie. Es ist den Herausgeber*innen gelungen, das umfangreiche und teilweise durchaus disparate Textmaterial zu einem großen und stimmigen dreibändigen Dokumentationswerk evangelisch-orthodoxer Begegnung im Umfeld des Reformationsgedenkens zusammenzuführen. Ein Werk, das in seiner Bedeutung nur mit den Dokumentationsbänden der EKD und des Bundes der Evangelischen Kirchen der DDR anlässlich Tausend Jahre Taufe Russlands im Jahr 1988 verglichen werden kann.

Roland Fritsch

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. André Birmelé, Institute for Ecumenical Research, 8, rue Gustave Klotz, F-67000 Strasbourg; Bischöfin Petra Bosse-Huber, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Roland Fritsch D.D., Dr.-Lehmer-Str. 30, 85435 Erding; Prof. Dr. Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg, Institut für Philosophie und Theologie, Keplerstr. 87, 69120 Heidelberg; Prof. Dr. Martin Illert, Kirchenamt der EKD, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover; Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön); Annemarie und Florian Priesemuth, Kleine Klausstraße 7, 06108 Halle; Dr. Claudia Rammelt, Rüdersdorf 30, 07586 Kraftsdorf; Univ.-Prof. Dr. Aho Shemunkasho, Syrische Theologie der Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Sr Estelle M. Sogbou, Abbaye Notre Dame des Dombes, 1600 route de l'Abbaye, F-01330 Le Plantay; Priester Maxim Sorokin, Pommernweg 18, 35039 Marburg; Pastor i. R. Karl Heinz Voigt, Toulser Straße 1 C, 28211 Bremen.

Foto Deckblatt: (Evangelische Kirche in Deutschland)
Ratsvorsitzender der EKD, Heinrich Bedford-Strohm mit dem Katholikos aller Armenier, Karekin II.

Foto Bischöfin Petra Bosse-Huber: Maren Kolf – 30900 Wedemark –
www.fotografie-maren-kolf.de

Thema des nächsten Heftes 3/2019:

Heimat und Identität

mit Beiträgen u. a. von Amélé Ekué, Christian Henkel,
Michael Weinrich

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Elzbieta Adamiak, Landau; Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Martin Illert, Hannover (Redaktion); Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-05993-5

www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahn

Ludolfsstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH

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

Geschäftsführung: Sebastian Knöfel

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

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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

E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Evangelisches Medienhaus GmbH · Rainer Ott

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

ott@ottmedia.com

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

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

Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.

Preise (Stand 1. Januar 2018, Preisänderungen vorbehalten):

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

Ausland: € 52,00 (exkl. MWSt.)

Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.

Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

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

Die nächste Ausgabe erscheint Juli 2019.

Juli – September

3/2019

68. Jahrgang



Ökumenische Rundschau

Heimat und Identität

mit Beiträgen u. a. von Angela Berlis,
Amélie Adamavi-Aho Ekué, Hans-Joachim Höhn,
Ulrike Link-Wieczorek, Pascal Schmitt, Michael Weinrich



Inhalt

Zu diesem Heft	267
--------------------------	-----

Amélie Adamavi-Aho Ekué , Heimat(en)? Interkulturell-theologische Erkundungen zwischen Suche, Verlust und Sehnsucht	270
--	-----

Michael Weinrich , Heimat und Heimatsuche. Theologische Reflexionen	282
--	-----

Ulrike Link-Wieczorek , Heimat und Versöhnung. Zur theologischen Debatte im zeitlichen Umfeld der Ostdenkschrift der EKD 1965	296
--	-----

Hans-Joachim Höhn , Identität und Heimat. Schlaglichter auf eine prekäre Beziehung	309
---	-----

Angela Berlis , Heimat und Heimatlosigkeit – ein Blick in die Geschichte des Christentums	319
--	-----

Pascal Schmitt , Auf der Suche nach Heimat. Heimat als aktuelles existenziell-literarisches Thema bei Dörte Hansen <i>Altes Land</i> und Jan Brandt <i>Ein Haus auf dem Land</i>	327
---	-----

Dokumente und Berichte

“Towards a Global Vision of the Church – Dialogue with Latin American Pentecostalism” vom 19.–21. März 2019 in Vitória/ES, Brasilien (Verena Hammes)	341
---	-----

Zur Diskussion

Offener Brief an die Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland (Berlin, 5. Juni 2019, unterzeichnet von Almuth Berger, Volkmar Deile, Heino Falcke u.a.)	346
---	-----

Erreichtes wahren – Neues wagen.

Karl Lehmanns ökumenischer Impuls (**Wolfgang Huber**) 350

Grußwort zum 90. Geburtstag von Heino Falcke

(**Heinrich Bedford-Strohm**) 368

„Daten eines erfüllten Wirkens.“ In memoriam Paul-Werner Scheele

(**Matthias Türk**) 372

Gestern – heute – morgen, Von Personen,

Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher 376

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

Heimat – Das vorliegende Heft der ÖR erkundet in seinen Beiträgen ein Thema, das zurzeit in aller Munde ist. Es ist kulturgeschichtlich ambivalent, politisch aufgeladen, gesellschaftlich umstritten, existentiell sensibel und vor allem höchst komplex. Heimat versammelt ein ganzes Spektrum an destruktiven wie konstruktiven Dynamiken. Angesichts der Fülle von möglichen Fragestellungen gleicht das Heft daher einer vorsichtigen Sondierung in unübersichtlichem Gelände: aus kulturwissenschaftlicher, postkolonialer, migrationshermeneutischer, theologischer, religionssoziologischer, politischer, kirchengeschichtlicher, literarischer Perspektive; multidisziplinär, und ohne den Anspruch, einen umfassenden, gar abschließenden Blick auf das Thema geworfen zu haben. Die hier versammelten Beiträge beschreiben eher die mit dem Begriff in unterschiedlichen Perspektiven verbundenen Herausforderungen. Gemeinsam ist ihnen indes, auf diese Herausforderungen durchaus mit einer genuin christlichen Positionierung reagieren zu wollen. Ein Versuch, der letztlich ein theologisch begründetes Plädoyer dafür darstellt, es sich mit diesem Begriff ‚Heimat‘ nicht zu einfach zu machen, den allerorten anzutreffenden Simplifizierungen und Vereinnahmungen begründet entgegen zu treten und zu einem anti-identitären, differenzsensiblen Begriff von Heimat zu gelangen.

Amélie Adamavi-Aho Ekué (Heimat[en]? Interkulturell-theologische Erkundungen zwischen Suche, Verlust und Sehnsucht; S. 270 ff) dekonstruiert zunächst auf der Basis von Postcolonial und Diaspora Studies mit einem migrationshermeneutisch sensibilisierten Blick (Heimatverlust und

Suche nach einer „neuen“ Heimat) die bekannten Stereotypen von Identität und Fremd-Sein, um – im Rekurs auf die biblische Tradition der Nachfolge Jesu – für einen interkulturell fundierten Begriff von „Heimat(en) als nicht-zu-erobernder Sehnsuchtsbegriff“ (S. 280) zu plädieren. *Michael Weinrich* (Heimat und Heimatsuche. Theologische Reflexionen (S. 282 ff) beschreibt zunächst den klassischen Bestimmungs- und den gegenwärtigen (gesellschafts-)politisch virulenten Entdeckungshorizont des Heimatbegriffs, konturiert seine theologischen Reflexionen dann anhand einer kritischen Auseinandersetzung mit den Beiträgen des von Amélie Adamavi-Aho Ekué u. a. herausgegebenen Sammelbandes „Heimat(en)“ fest (vgl. dazu auch die Buchbesprechung von *Christian Henkel*, S. 386 ff in diesem Heft), um diese schließlich in der Frage nach Kirche als Heimat und die Möglichkeiten kirchlicher Beheimatung in (post-)säkularen Zeiten ekklesiologisch zu konkretisieren. *Ulrike Link-Wieczorek* (Heimat und Versöhnung. Zur theologischen Debatte im zeitlichen Umfeld der Ostdenkschrift der EKD 1965, S. 296 ff) zeichnet die interkonfessionelle theologische Diskussion um den Heimatbegriff nach, die im zeitlichen Umfeld der EKD-Ostdenkschrift und des Briefwechsels der polnischen und deutschen Bischöfe 1965 stattfand (S. 296). Die prekäre Beziehung von Identitäts- und Heimatbegriff beleuchtet *Hans-Joachim Höhn* (Identität und Heimat. Schlaglichter auf eine prekäre Beziehung, S. 309 ff) und schreitet dabei auch die Abwege der politischen Instrumentalisierung beider Begriffe ab, um dieser die christliche Füllung der Begriffe mit Rückgriff auf das Dekonstruktionspotential der biblischen aber auch theologiegeschichtlichen Diskurse als Alternative entgegenzusetzen. *Angela Berlis* (Heimat und Heimatlosigkeit – ein Blick in die Geschichte des Christentums, S. 319 ff) ergänzt diese Perspektive um den kirchen- und religionsgeschichtlichen Blick auf eine christliche Identität, wie sie sich in den unterschiedlichen Epochen der Kirchengeschichte gerade auch zwischen den Modellen des eschatologisch geweiteten Grundprinzips der irdischen Heimatlosigkeit und dem frömmigkeitsgeschichtlich je unterschiedlichen aktualisierten Motiv des bewusst als *peregrinatio* auf sich genommenen Heimatverzicht verortet und so das Verflüssigungspotential eines christlich orientierten Begriffs von Heimat gegen eine identitäre Vereinnahmung nochmals stärkt. *Pascal Schmitt* (Auf der Suche nach Heimat. Heimat als aktuelles existentiell-literarisches Thema bei *Dörte Hansen* „Altes Land“ und *Jan Brandt* „Ein Haus auf dem Land“, S. 327 ff) weitet den Blick auf zwei Beispiele aus der zeitgenössischen Belletristik, die als narrativer Spiegel der aktuellen, gesellschaftlichen Diskurse, aber auch als leise, eher ahnende Echokammer eines christlich imprägnierten, kulturellen Gedächtnisses die existentielle Dimension des Themas bewusst halten. „Heimat“ werden wir nicht einfach

„los“. Denn sie ist gerade als ein, häufig aus Verlusterfahrungen erwachsener Begriff in paradoxer Weise eben als ein Nicht-Ort, als Utopie, ein Sehnsuchtsbegriff und damit ein „Ort“, der den (auch metaphysisch) obdachlos gewordenen Menschen der späten Moderne existentiell „beheimatet“.

„Dokumente und Berichte“ ermöglichen einen Einblick in den jüngsten Stand der Arbeit von Faith and Order, genauer: der Arbeitsgruppe „Ekklesiologie“ (S. 341 ff). Hier geht es um das Gespräch mit Vertretern der pentekostalen Bewegung in Brasilien.

Unter der Rubrik „Zur Diskussion“ finden Sie diesmal einen offenen Brief an die Leitung der EKD, in dem es um die Bewegung für Boykott, Investitionsentzug und Sanktionen (BDS) geht (S. 346 ff), genauer: um den Beschluss des Bundestages, diese Bewegung als antisemitisch einzustufen und sie entsprechend abzuwehren. Strittig ist den Verfasser*innen des Briefes vor allem die Begründung mit dem Aufruf des BDS zu einem Boykott israelischer Waren. Die Unterzeichner*innen des Briefes (*Almuth Berger, Volkmar Deile, Heino Falcke, Jochen Garstecki, Heiko Lietz, Hans Misselwitz, Ruth Misselwitz, Elisabeth Raiser, Konrad Raiser, Gerhard Rein, Gudrun Rein, Andreas Zumach*) bitten „die Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland dringlich (...), im Einvernehmen mit den Landeskirchen Regeln für das Verhalten kirchlicher Träger angesichts der im Bundestagsbeschluss geforderten Maßnahmen unter Einschluss der Frage finanzieller Förderung von kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Initiativen zu formulieren“. Die Leitung der EKD möge darüberhinaus mit dem Zentralrat der Juden sowie den Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit Gespräche zu diesem Thema führen, „um negative Auswirkungen der gegen die BDS-Bewegung gerichteten Kampagne auf die christlich-jüdische Zusammenarbeit zu verhindern“. – Schließlich publizieren wir unter „Ökumenische Persönlichkeiten“ einen reichhaltigen Vortrag von *Wolfgang Huber* über die ökumenischen Impulse *Karl Kardinal Lehmanns* (S. 350 ff) – ein Stück ökumenischer Zeitgeschichte.

Und wir feiern auch noch ein bisschen Geburtstag mit Propst i. R. Dr. *Heino Falcke*, der am 12. Mai 90 Jahre alt wurde. Wir publizieren das Grußwort des EKD-Ratsvorsitzenden *Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm* (S. 368 ff).

Mit *Matthias Türk* (S. 372 ff) gedenken wir des langjährigen Würzburger Bischofs *Paul Werner Scheele*, der im Alter von 91 Jahren gestorben ist. Sein Einsatz für die Ökumene wird uns unvergessen bleiben.

Eine bereichernde und anregende Lektüre wünschen

Ulrike Link-Wieczorek und Johanna Rahner

Heimat(en)?

Interkulturell-theologische
Erkundungen zwischen Suche,
Verlust und Sehnsucht



Amélie Adamavi-Aho Ekué¹

Ist der Weg nicht schon Heimat?
Miguel de Unamuno y Jugo

Einleitung:
Warum Heimat(en) ein interkulturell-theologisches Thema ist

Heimat befremdet und entfremdet. Angesichts der gegenwärtigen Konjunktur des Begriffs und einer öffentlichen Diskussion – jedenfalls im deutschsprachigen Raum – ist es angezeigt, auf diese doppelte Bindung zu verweisen. In meinem Beitrag möchte ich das Thema dezidiert theologisch verorten.² Dabei stelle ich meine eigene fachdisziplinäre Perspektive, die der interkulturellen Theologie, in den Vordergrund. Ich eröffne diese Blickrichtung mit der Absicht, zu einer thematischen Reflexion in der Breite des theologischen Fachgebiets beizutragen, und nicht, um diese sich noch entwickelnde Fachrichtung zu legitimieren. Diese Debatte muss und wird an anderer Stelle zu führen sein.

Es geht mir vielmehr darum darzulegen, wie Interkulturalität als Querschnittsthema der Theologie zu einer Blickrichtung werden kann, die die

¹ Amélie Adamavi-Aho Ekué ist Professorin für Sozialethik am Ökumenischen Institut Bossey und Beauftragte für die Ökumenisch-theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

² Ich folge dabei, in einer etwas veränderten systematischen Darstellung, der Perspektive meines Beitrags „Heimat suchen. Interkulturell-theologische Suchbewegungen zu Heimat und Migration“; in: Amélie Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig, Matthias Zeindler: Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017, 39–80.

Diskussion um Heimat aus ihrer Provinzialität und damit aus ihrer Gefährdung, ihrem reaktionären Potenzial befreit. Theologie stellt sich dieser Reflexion aus einer inneren und äußeren Verantwortung. Nach innen stellt theologische Reflexion, Poesie, Weisheit und Praxis die Geschichte dessen zentral, der mit der Gabe seines Lebens und seiner Auferstehung jeder retributiven, domestizierenden und binnenorientierten Logik entgegensteht. Nach Außen trägt sie dazu bei, den mehr oder weniger subtilen Versuchen zu widerstehen, Heimat in sozialen Kontexten zu *tribalisieren*, d. h. sie zu einer ethnischen, kulturellen und politischen Zugehörigkeitskategorie verkommen zu lassen. Theologie hat damit sowohl eine interne als auch eine externe kritische Rolle. Sie fördert das Nachdenken über die Suche nach Beheimatung im Glauben, indem die eigene Lebensgeschichte zusammen mit den Geschichten anderer auf die Erzählung Jesu bezogen wird. Heimat, so meine These, fügt sich in den doppelten Spannungsbogen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität ein. Sie wird so zu einer nicht-erobernden, nicht-territorialen, im vollen Sinn ökumenischen Kategorie. Der Erfahrungsvorsprung, den interkulturelle Theologie möglicherweise in dieses Nachdenken einbringen kann, ist, wie Menschen mit der Gleichzeitigkeit von universeller Reichweite des Christlichen und seiner notwendigen Verankerung in konkreten Kontexten umgehen.

Ich möchte meine Überlegungen in drei Schritten entfalten. Im ersten Durchgang werde ich dem Paradoxon von „Heimat verlieren und suchen“ in anthropologischer Perspektive nachgehen, dem sich drei Fallvignetten anschließen, die sich als Illustrationen eines interkulturellen, reisenden Heimatkonzepts lesen lassen. Drittens werde ich betrachten, wie Heimat für Christen Gestalt gewinnt, und abschließend meine Reflexionen zu einem theologisch an Sehnsucht nach Gerechtigkeit geleiteten Heimatbegriff vorstellen.

1. Heimat verlieren und suchen

Es ist sicher kein Zufall, dass ich mich als Migrantin und Ökumenikerin mit Heimat beschäftige, persönlich und wissenschaftlich. Sich immer wiederholende Fragen nach meiner Heimat, und damit meiner Identität, haben mich sensibel gemacht für die verhüllten Absichten und die nur zu leicht durchschaubaren Strategien über einen national oder ethnisch eingeführten Heimatbegriff, Zugehörigkeit und/oder Abgrenzung zu legitimieren. Kurzfassungen meiner Antworten auf diese biografisch komplexen Fragen lösen das Problem nur oberflächlich. Das hängt sicher auch damit zusammen, dass ich dem postulierten Singular in meiner kulturellen Erfah-

rung und Wahrnehmung immer den Plural entgegenstelle – Heimat(en). Das liegt vor allem daran, dass ich Heimat(en) von ihrem scheinbaren Paradox, der Erfahrung der Fremdheit, her verstehe. Diese Fremdheitserfahrung schafft und wandelt die Idee von Heimat. Fremdheit geht Heimat(en) voraus. Wer nicht in die Fremde gegangen ist, wer niemals an die Grenze zwischen Gewohntem und Fremdem gegangen ist, wer sich niemals heimatlos oder entwurzelt gefühlt hat, kann Heimat nur als nostalgische Idee bewahren.

Was bedeutet es, seine Heimat zu verlieren? Kann es gelingen, auf der Suche nach einer neuen Heimat die alte zu ersetzen? Und ist dies erstrebenswert? Die Distanz zu dem, was selbstverständlich erscheint, erlaubt es Heimat individuell und kollektiv zu definieren und neu zu arrangieren. Heimatverlust, zum Beispiel in Form von Staatenlosigkeit, kann als realer und traumatischer Verlust von Zugehörigkeit erfahren werden. Aber es gibt auch Nuancen des Heimatverlustes, die, in Tzvetan Todorovs Worten, zu „Transkulturationen“³ führen, der Aneignung neuer Verbindlichkeiten und Zugehörigkeitscodes, ohne dass es zur vollkommenen Aufgabe der alten Verbindungen kommt. Der Beitrag solcher Transkulturationen, etwa durch den Erwerb neuer Sprachen, liegt – im Anschluss an Todorov – darin, den Trugschluss zu entlarven, Heimat sei mit einer unveränderlichen kulturellen oder nationalen Identität verknüpft. Heimat verlieren – auch im übertragenen Sinn – hat also einen erkenntnisstiftenden Sinn. Eine solche Entfremdung kann helfen, gemeinsame Menschlichkeit zu entdecken, indem kulturelle Abschottungen und Binnenorientierungen überwunden werden. Dies ist umso bedeutsamer, als sich Transkulturation keineswegs nur auf diejenigen bezieht, die migrieren, sondern, so Todorov, einen Prozess des Hinterfragens und des Staunens gegenüber dem Selbstverständlichen auslösen kann.⁴

Ich greife hier nochmals die Frage auf, ob es wünschenswert ist, seine verlorene Heimat zurückzusehnen oder eine neue zu suchen. Heimat zu verlieren, scheint mir ein wichtiger Aspekt im Zusammenhang von Identitätsbildung zu sein. Es stimuliert, jenseits eines traditionellen Bezuges zu einem Ort, die Selbstvergewisserung – also die Suche nach Heimat in einem ontologischen und existenziellen Sinn – und provoziert Fragen in zwei Richtungen: in einer Bewegung nach innen (*Wer bin ich und wer werde ich morgen sein?*) und nach außen (*Wer wollen wir gemeinsam sein? Welche Zukunft haben wir?*).

³ Tzvetan Todorov: *L'homme dépaycé*, Paris 1996, 23.

⁴ Siehe ebd., 24 f.

Mieke Bal hat, zusammen mit anderen Forschern, in den Kulturwissenschaften den Begriff des „reisenden Konzepts“⁵ eingeführt. Sie kennzeichnet damit, dass Konzepte, also Bedeutungswelten, die von Metaphern, Erzählungen, Mythen geprägt sind, keineswegs starr und immobil sind, sondern über disziplinäre und geografische Grenzen wandern können. Durch diese interdisziplinären „Reisen“ werden Konzepte verändert. Sie erfahren andere oder zusätzliche Bedeutungsschichten und bringen neue Fragestellungen hervor. Diese können materiell oder ideell dokumentiert sein, zum Beispiel in Motiven bildender und visueller Kunst, in architektonischen Formen, aber auch in Ideen und Begriffen.

Dieser Ansatz ist für eine interkulturelle Betrachtung von Heimat fruchtbar. Sie löst den Begriff nicht nur epistemologisch, sondern auch empirisch, sowohl aus einer territorial-nationalen als auch einer erkenntnisleitenden Engführung. Heimat wird gleichsam zu einer porösen Kategorie, die sich einseitigen Vereinnahmungen entzieht. Diese Durchlässigkeit von „Heimat“ aufzuzeigen, haben sich insbesondere im anglophonen Raum die *Diaspora Studies* zur Aufgabe gemacht. Hier wird der Heimatbegriff in Bezug auf die doppelte Bindung, zum Ursprungskontext und zum neuen Zuhause, untersucht.⁶ Diese Forschungsrichtung trägt dazu bei, Heimat in ihrer Fluidität und Pluralität wahrzunehmen. Interkulturelle Theologie kann in ihrer Aufmerksamkeit für christentumsgeschichtliche Entwicklungen empirische Befunde für die religiöse und theologische Interpretation von Heimat in verschiedenen kulturellen Lokalisationen beisteuern. Hierbei wird Heimat zu einem Begriff, der auf die Verflochtenheit⁷ des Christentums, und nicht nur auf seine kontextuelle Bezogenheit, verweist. Dies betrifft zunächst die Historiografie des Christentums, bei der von Kirchen in den Regionen die interkulturellen Begegnungen und Konflikte theologisch bearbeitet werden. Befreiung kann als ein solches interkulturelles historiografisches Motiv verstanden werden, das zur Beschreibung kulturenübergreifender Autonomiebewegungen und theologischer Hermeneutik beizutragen hat. In drei ausgewählten Fallbeispielen soll nun „Heimat“ als An-

⁵ Mieke Bal: *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, Toronto u. a. 2002. Siehe auch Birgit Neumann/Ansgar Nünning (eds.): *Travelling Concepts for the Study of Culture*, Berlin 2012.

⁶ Siehe Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin: *Postcolonial Studies. The Key Concepts*, Abingdon 2000.

⁷ Siehe hierzu Klaus Hock: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011, 45 ff.

kerpunkt vorgestellt werden, an dem sich seine Diversität⁸ im Blick auf interreligiöse, kulturhermeneutische und gerechtigkeitsbezogene Rearrangements nachweisen lässt.

2.1 Fallvignette 1: Heimat(en) interreligiös

In Südindien lässt sich beobachten, wie pentekostale Erweckungsbewegungen versuchen, Hindu Dalits,⁹ insbesondere Frauen, um sich zu versammeln. Vor allem in den, von großen ökonomischen Disparitäten geprägten, städtischen Kontexten bilden sich lokale christliche Gebetsgruppen, die unter den Hindu-Frauen eine hohe Attraktion ausüben, weil in ihnen Heilungsgebete praktiziert werden. Die enge Nachbarschaft mit Dalit Christen führt zu partiell geteilten religiösen Räumen und religiöser Praxis, ohne dass dies zu einer formellen Konversion führt. Heimat wird hier in einem Kontext praktizierter interreligiöser Nachbarschaft interpretiert, die Abhijit Dasgupta als „fluide religiöse Überschreitung“¹⁰ bezeichnet, bei der sich die Frauen zwischen christlichem Glauben und Hindu Zugehörigkeit bewegen.¹¹ Heimat wird somit zu einem praktisch-theologischen Deutungsraum zwischen den Religionen, der in einem komplexen Zusammenhang von Identitätspolitik zwischen der Normativität von nationaler und religiöser Hindu-Identität und dem Fortbestand eines ausgrenzenden Kastensystems verankert ist.

2.2 Fallvignette 2: Heimat(en) und Mobilität

Eine andere Variante kontextueller Interpretation des Heimatbegriffs erhebt Devaka Premawardhana,¹² der im ländlichen Süden Mozambiques erforscht, welchen Einfluss Pfingstkirchen auf tradierte Muster der Mobilität

⁸ Siehe *Jana Evans Braziel/Anita Manur* (eds): *Theorizing Diaspora*, Oxford 2003; *Stuart Hall*: *Cultural Identity and Diaspora*; in: *Patrick Williams/Laura Chrisman*: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, London 1994, 227–237.

⁹ So zum Beispiel in der Region Warangal; siehe hierzu: *J. Lee Grady*: *Revival is Transforming the Largest Hindu Nation* (12.11.2012), www.charismanews.com/world/34882-revival-is-transforming-the-largest-hindu-nation (aufgerufen am 15.03.2019).

¹⁰ Vortrag auf der *World Christianity Conference: Currents, Perspectives and Ethnographic Methodologies in World Christianity*. Princeton Theological Seminary, 15.–18. März 2019.

¹¹ Siehe *Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt Leukel* (Hg.): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

¹² *Devaka Premawardhana*: *Faith in Flux. Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique*, Philadelphia 2018; siehe auch *Michael Jackson*: *At Home in the World*, Durham/London 1995.

zwischen Stadt und Land haben. Durch teilnehmende Beobachtung erschließt er unter der Landbevölkerung eine existenzielle Beweglichkeit, die mit dem lokalen Cassavaanbau verknüpft ist. Die Wurzeln dieser Knollenfrucht, so Premawardhana, sind in der Wirklichkeitssicht der Bauern nicht als stabilisierend, an einem Ort festhaltend, zu deuten, sondern vielmehr als mobilisierend und gleichzeitig – unabhängig von einem festen Ort – lebensstiftend. Der Heimatbegriff wird hier mit einer Strategie der Anpassung an die Instabilität des Lebens verknüpft, die die Menschen je nach Ernteerfolgen vom Land in die urbanen Zentren wandern lässt. Ebenso wie Heimat am Ort immer nur eine temporäre ist, bleibt Heimat in den Pfingstkirchen eine „mobile Heimat“, weil sie eine von vielen religiösen Deutungs- und Plausibilitätsangeboten anbietet.

2.3 Fallvignette 3: Gefährdete Heimat(en)

In Ozeanien kann die Deutung des Heimatbegriffs vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Auseinandersetzung um den Klimawandel verstanden werden. Die Bewohner der von ansteigendem Meeresspiegel bedrohten pazifischen Inseln verknüpfen Heimat eng mit der Identitätsfrage und einer an die Inseln gebundenen Lebensweise. Hieraus ergibt sich ein kontroverses Feld für Kirche und Gesellschaft, in dem unterschiedliche Positionen im Umgang mit dem Verlust der Heimat an das Meer ausgetragen werden. Der realpolitische Hintergrund stellt die umstrittene Entscheidung einiger Inselstaaten dar, die Bevölkerung in benachbarte Länder, zum Beispiel Neuseeland, umzusiedeln. Können pazifische Identität und Lebensweise, die auf der Verbundenheit mit dem von den Vorfahren geerbten Land am Meer basieren, an einem anderen Ort weitergepflegt werden? Einer vorausseilenden Migration vor den Folgen des Klimawandels gegenüber setzen pazifische Theologen, im Verbund mit Klimaaktivisten, auf eine umweltsensible Anwaltschaft und auf die Entwicklung einer ökologisch-relationalen Hermeneutik, die den Zusammenhang indigener Schöpfungsfürsorge und Identitätsbewahrung innerhalb des christlichen Symbolsystems darzustellen sucht.¹³

3. Wo Christen zu Hause sind

Ich schließe an diese anthropologisch-interkulturell konturierten Fallvignetten eine explizit theologische Reflexion an. Dabei greife ich die Frage

¹³ Siehe *Upolu Luma Vaai/Aisake Casimira* (Hg.): *Relational Hermeneutics. Decolonizing the Mindset and the Pacific Itulagi*, Suva 2017.

nach Heimat zunächst im Blick auf das Christsein auf, zweitens gehe ich auf Jesus Christus, den Gekreuzigten, als die Inkarnation von Fremdheit und Heimat ein. Schließlich betrachte ich die theologischen Implikationen eines Heimatdiskurses für die christliche Identitätsbildung.

3.1 Heimat der Christen?

Der biblische Erzählszusammenhang verweist wiederholt auf die Existenz der Christen als „wandernde Fremde“, die konstitutiv zur christlichen Identität gehört. Eine Reihe von biblischen Texten greifen Exilerfahrungen und Wanderungsbewegungen auf; in der Hebräischen Bibel insbesondere in Genesis 1–11 und in Exodus 12 in Bezug auf das Exil als die Ursprungsgeschichte der religiösen Identität Israels. In der neutestamentlichen Tradition ist die Wanderung ein zentrales lebensgeschichtliches Motiv für Jesus und seine Jünger. Es ist allerdings so, dass die biblische Lektüre zwei gleichzeitige Realitäten deutlich werden lässt: die Migrationen und die Heimat, d. h. die Zugehörigkeit zu einem Volk, einer Sprache, einem Territorium und zugleich die Loslösung von diesen Zugehörigkeiten. Diese Idee wird insbesondere in 1 Petr 2,9a–11 entwickelt, einem Text, der die Christen als Fremde (*paroikoi*) und Reisende auf der Erde bezeichnet, und somit die Entfremdung und die Zerstreuung (*diaspora*) zu Kennzeichen christlicher Identität und damit der Kirche macht.

Der Hebräerbrief vertieft dieses Motiv, indem er feststellt, dass die Erfahrung Abrahams und der Patriarchen, die ihren Status als Fremde auf dieser Erde anerkannten, nicht an den Ort zurückzukehren suchten, den sie verlassen hatten, sondern sich auf die Suche nach einem besseren, dem himmlischen Ort (Hebr 11,13–16) machten. Der Verfasser des Briefes akzentuiert die Identität des Glaubenden als Pilger: „Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ (Hebr 13,14). Die Passagen lösen die Spannung zwischen einer irdischen Zugehörigkeit und derjenigen einer zukünftigen Welt nicht auf. Heimat wird nicht geleugnet, aber als flüchtig, nicht-beständig beschrieben und mit der Erfahrung von Entfremdung in Perspektive gesetzt. Sein Land verlassen – im neutestamentlichen Griechisch wörtlich nicht mehr zu Hause/bei sich sein (*paroikia*) – gewinnt hier einen metaphorischen Sinn, indem das, was kontrollierbar, sicher und beständig erscheint, hinterfragt wird.¹⁴ Der bibli-

¹⁴ Siehe Donald Senior: Beloved Aliens and Exiles. New Testament Perspectives on Migration; in: Daniel G. Groody/Gioacchino Campese (Hg.): A Promised Land. A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration, Notre Dame University 2008, 20–34, hier 28.

sche Erzählszusammenhang vermittelt in diesen Passagen eine einheitsstiftende Idee, ein starkes ökumenisches Symbol. Alle Christen – seien sie Migranten oder nicht – sind Fremde, weil in ihnen eine kritische Distanz, ein inneres Fremdheitsmoment angelegt ist, das die Kontingenzen der Welt sichtbar macht.

3.2 *Jesus Christus – Inkarnation von Fremdheit und Heimat*

Sofern es zutreffend ist, dass christliche Identität eng mit der Wahrung der beiden Pole von Heimat- und Fremdheitserfahrung verbunden ist, ist sie es in Kontinuität mit Jesus, der diese wandernde Realität inkarniert. Das trifft in doppelter Weise zu: Leben und Wirken Jesu sind gezeichnet von einem einfachen Lebensstil, ohne Besitz und ohne festen Ort: Er ist der „Menschensohn, der keine Stätte hat, wo er sein Haupt ruhen konnte“ (Lk 9,58). Hinzu kommt ein weiterer wichtiger Aspekt; er liegt darin, dass eine solche Existenz ohne festen Ort dafür frei macht, sich denjenigen, die am Rand der Gesellschaft stehen, zuzuwenden. Die Inkarnation Christi markiert hier einen Akt der Integration von Fremdheit, die in der Einverleibung der Fremdheit der Anderen in sich besteht und in der Sensibilität für das, was in der Welt fremd und anstößig ist, und seine Zuwendung zu den Marginalisierten begründet.

Indem Jesus seine Jünger einlädt, ihm zu folgen, fordert er sie auf, ihren Besitz aufzugeben, in Kauf zu nehmen, ohne Ort zu leben, um damit die Freiheit zu gewinnen, wie er empfindsam für die Bedürfnisse der Verletzlichen zu sein.¹⁵ Dem Leben Jesu folgend, ist christliche Identität eingezeichnet in einer Balance zwischen Fremdheit, die paradoxerweise Freiheit schenkt, und der Aufgabe von Heimat im Sinn materieller Zugehörigkeiten. Jesus Christus offenbart sich selbst und offenbart in dieser Balance das Geheimnis von Heimat für christliche Identität.

In dieser christologischen Annäherung an Heimat geht es darum, die Inkarnation in ihrer Beziehungsdynamik zu verstehen. Sie repräsentiert die fortdauernde Solidarität für die Zukunft der Menschen, die angelegt ist im Ereignis Christi, der gelebt hat, gestorben und auferstanden ist, um den Menschen von allem zu befreien, was lebenshindernd ist. Darin ereignet sich in einer nicht-erobernden Weise Heimat für Christen. Jesus Christus ist, so der Neutestamentler Efoé Julien Pénoukou, „der-da-ist-mit“ (*l'êtré-là-avec*), verbunden mit Gott, mit der Welt, mit den Menschen und der ge-

¹⁵ Siehe ebd., 27.

samen Schöpfung. Er zeigt damit seine radikale und solidarische Liebe, die das Fremde nicht ausschließt, sondern sie als konstitutives Element seiner Mission begreift.

3.3 Theologische Implikationen des Heimatdiskurses

Ich interessiere mich in diesem Abschnitt meiner Reflexionen insbesondere für die theologischen Konsequenzen des vorgeschlagenen dekonstruktiven Ansatzes zu Heimat. Wie also können Christen ihre Identität gewinnen und bewahren angesichts dieses inkarnationstheologisch gefüllten Heimatbegriffs? Ist es eine realistische Vision für die zeitgenössische menschliche Existenz, sich ohne ortsgebundene, feste Heimat zu definieren? Wie sehr muss diese Erfahrung destabilisierend für diejenigen sein, die sie hautnah erleben, weil sie gewaltsam ihre Heimat entbehren müssen?

Wir können festhalten, dass beide Tendenzen in gegenwärtigen sozialen Zusammenhängen abzulesen sind: der Wunsch, sich (an einem Ort) zu beheimaten, und die Angst, Heimat zu verlieren. In dieser Erfahrung liegt etwas Universalisierendes und etwas Trennendes zugleich: für diejenigen, die Angst haben, ihre Heimat und damit ihre Identität zu verlieren, und äußere Symbole der Abgrenzung verstärken, und für die, die (neue) Heimat suchen, nachdem sie diese einmal verloren haben.

Das Bild des „Hauses Gottes“ (Eph 2, 19b) kann als eine Metapher gedeutet werden, die am ehesten die Idee einer christlichen Heimat ohne Ort aufgreift. „Das Haus Gottes“ kann das Bild der Zugehörigkeit zu dem Schöpfer aller Menschen repräsentieren. Es übersetzt zugleich die Vorstellung, dass die christliche Identität und Existenz sich im Glauben und im Handeln in der Welt vollziehen, nicht jedoch in einem statischen und abgrenzenden Sinn. Das Haus Gottes zu bewohnen heißt, dort Heimat zu finden, wo man das Risiko eingeht, sich zu entfernen, um verändert zurückzukehren, um – wie in der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) – trotz aller Entfernung von Zeit und Ort zu entdecken, „noch immer bei ihm zu sein“ (V. 31).

In der alltagsweltlichen Realität von Christen kann diese Erfahrung von Heimat in drei Bereichen zur Anwendung kommen und überprüft werden: in der Gastfreundschaft (den Anderen empfangen), im Leben in Gemeinschaft (mit Anderen leben) und im Zeugnis (den Anderen bekennen). Diese Auswahl möchte ich ins Gespräch bringen mit den Ausführungen der Schrift des Ökumenischen Rates der Kirchen „Der Andere/Fremde ist mein Nachbar“.¹⁶ Diese Ausführungen lesen sich vor dem Hintergrund ei-

ner gesellschaftlich wachsenden Angst gegenüber Fremden – zuletzt gegenüber einer als zu groß empfundenen Zahl von Flüchtlingen – die sich auch sprachlich in der Abgrenzung von „wir“ und „die Anderen“ äußert. An der Bewertung der Verschiedenheit entscheidet sich Aufnahme oder Ablehnung, manchmal bis hin zur Gewalt. Dagegen setzt die christliche Perspektive, Differenz anzuerkennen in versöhnter Verschiedenheit, in Christus beheimatet zu sein.

Diese Anerkennung, die der Text des ÖRK zu Recht unterstreicht, indem er die Kirche als aufnehmende Gemeinschaft von Pilgern bezeichnet, würde m. E. noch pointierter zur Geltung kommen, wenn er die Anerkennung nicht nur auf die „Anderen“ als die kulturell Fremden bezöge, sondern auch auf das „Fremde“, als das Nicht-Versöhnte in jedem Menschen. Aufnehmen, Zusammenleben und Zeugnis ablegen – dies zeigt in diesem theologischen Rearrangement einen Rahmen auf, in dem Heimat neu gedacht werden kann als „Haus Gottes“, das bewohnbar wird von allen, die sich auf neue Beziehungen einlassen wollen, die von der Gottesliebe, die keine Begrenzung in Ort und Zeit kennt, anstecken lassen wollen.

4. *Sich nach Heimat sehnen*¹⁷

Schließlich möchte ich mich dem Heimatbegriff in der doppelten identitären Wendung seiner ethischen Perspektive widmen. Wie kann die Entdeckung eigener Fremdheit zur Öffnung gegenüber Fremden beitragen?

Die tagesaktuellen Debatten um Heimat in Deutschland sind bestimmt von einem politischen Diskurs, der mediale Bilder von Migrant*innenfluten nutzt, um die Angst vor Identitätsverlust und sozialer Desintegration zu schüren. Dagegen steht der Appell von Julia Kristeva: „Der Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewusstes.“¹⁸ Sie zieht daraus einen ebenso pointierten, wie provokanten praktischen Schluss, indem sie dazu ermutigt: „... uns selbst als desintegriert zu benennen, auf dass wir die Fremden nicht mehr integrieren und noch weniger verfolgen, sondern sie in dieses Unheimliche, diese Fremdheit aufnehmen, die ebenso ihre wie unsere ist.“¹⁹

¹⁶ *World Council of Churches: The “Other” is my Neighbour. Developing an Ecumenical Response to Migration*, Geneva 2013.

¹⁷ *Pascal Schmitt: Sehnsuchtsort – Sehnsuchtswort. Heimat als theologisch anschlussfähiger Begriff bei Arnold Stadler*, Ostfildern 2014.

¹⁸ *Julia Kristeva: Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a. M. 1990, 208 f.

¹⁹ Ebd., 209.

Indem die Fremdheit als eine geteilte menschliche Kondition verstanden wird, ermöglicht sich eine valide ethische Reflexion, die offenlegt, wie der Heimatbegriff gesellschaftlich unter Ausschluss der Fremdheit besetzt wird, und damit der latenten Nicht-Anerkennung, der Diffamierung oder der Ausweisung der Fremden Vorschub geleistet wird. Aus theologisch-ethischer Sicht gibt es einen wichtigen Grund, den Heimatbegriff mit der Anerkennung von Differenz zusammenzudenken, da die gemeinsame Menschlichkeit ein grundlegendes Motiv ethischer Handlungsorientierung darstellt. Er findet sich zum Beispiel in der Anwaltschaft für Menschenrechte von Migranten und in der diakonischen Zuwendung zu Flüchtlingen. Dieses Engagement ist die praktische Umsetzung einer Verantwortungsethik, die auf der Nächstenliebe basiert und auf der Anerkennung des Anderen in seiner Humanität und Verletzlichkeit, die im Christusereignis wurzelt.²⁰

Es bleibt, den Heimatbegriff an dieser Stelle von der latenten Gefahr der Asymmetrie zu befreien – zwischen denen, die ihn exklusiv für sich beanspruchen, und denen, denen er zugewiesen oder abgesprochen wird. Es gilt also in der theologisch-ethischen Diskussion herauszuarbeiten, wie Heimat als geteilter Hoffnungshorizont – vielleicht am ehesten als Sehnsuchtswort²¹ – zu bestimmen ist, der gemeinsames Handeln in der Welt, in wechselseitiger Anerkennung und in einer Orientierung an der Gottesgerechtigkeit für eine gemeinsame Zukunft orientiert.

Fazit: Heimat(en) als nicht-zu-erobernder Sehnsuchtsbegriff

Ich fasse abschließend meine Reflexionen thesenartig zusammen.

Erstens: Heimat ist ein widerständiges Wort in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion; das hängt mit der ideologischen Belastung des Begriffes, vor allem in Deutschland, zusammen. Heimat ist, insbesondere als politischer Begriff, belastet, indem sie geografisch-kulturell enggeführt und zu einem Exklusivkriterium wird, zum Beispiel in der Migrationsdebatte oder in der territorialen Beanspruchung des Begriffs.

²⁰ Siehe *Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. *Christian Gremmels et al.* (Hg.), Gütersloh 2011 (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 8).

²¹ Siehe hierzu *Schmitt*, Sehnsuchtsort, 183, der Heimat als „Verheißungsbegriff und Erfüllung in einem“ versteht.

Zweitens: Der Heimatbegriff erfährt in der Identitätsbildung eine doppelte Bindung zwischen Zugehörigkeit und Fremdheit. Prozesse der Beheimatung in mehr als einem kulturellen Kontext gehören zu den Erträgen einer interdisziplinären Forschung, die sich Heimat aus der Perspektive der Migration zuwendet. Die interkulturelle Theologie artikuliert sich in diesem Zusammenhang insbesondere in ihrer Sensibilität für christentumsgeschichtliche und theologisch-hermeneutische Fragen, die sich aus der Begegnung verschiedener christlicher Versionen mit indigenen Traditionen und Weltansichten ergeben.²² Dabei zeigen sich durchaus ambivalente Befunde: Heimat, als ein reisendes Konzept, erscheint in den lokalen und globalen Verflechtungen sowohl als identitätsstiftend, als auch als entfremdende Deutungskategorie.

Der biblische Erzählzusammenhang stellt diese Ambivalenz des Heimatbegriffes in den Mittelpunkt und problematisiert eine einseitige Fixierung und geographische Engführung. In der Inkarnation Jesu wird diese kritische Distanz zu einem statischen, ortsgebundenen Heimatbegriff paradigmatisch erzählt und zum Leitmotiv für christliche Identität.

Drittens schließlich: Indem die Fremdheit nicht nur auf fremde Personen extrapoliert, sondern als existenzielle, immanente Kategorie des Menschen verstanden wird, kann sich ein nicht-erobernder Heimatbegriff etablieren, der in der ethischen Anwendung zu einem um die Gerechtigkeit Gottes und seine bleibende Zuwendung zur Welt arrangierten Sehnsuchtsbegriff wird.

Das Verhalten innerhalb eines so gefassten Heimatbegriffs hat, ebenso wie das Christliche insgesamt, eine doppelte Wurzel: eine, die in den Nahbereich reicht, und eine andere Wurzel, die in die weltweiten Bezüge des Christentums hineinragt. Eine interkulturell orientierte Theologie schenkt diesem Verhalten Aufmerksamkeit und arbeitet heraus, welche kontextuellen Irritationen sich aus dem Gegenüber von Heimat in christlicher und gesellschaftlich-politischer Perspektive ergeben. Sie begleitet die ökumenischen Prozesse gegenseitiger Rechenschaftslegung über Heimat(en) als reisendes, nicht-zu-eroberndes Sehnsuchtswort.

²² Hock, Einführung, 149f, prägt in diesem Zusammenhang die Begriffe Hybridisierung und Kreolisierung des Christlichen.

Heimat und Heimatsuche

Theologische Reflexionen¹



Michael Weinrich²

Vorspann

„Fremde Heimat Kirche“ – unter diesem Titel wurden 1993 die ersten Ergebnisse der dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft publiziert.³ Ob nun auf dem Hintergrund der Wende oder eben auch nicht, in jedem Fall kann dieser dreistellige Titel sehr unterschiedlich gelesen und verstanden werden, und das ist wohl auch so gemeint. Die Heimat rückt in den Blickwinkel des Fremden, und es entsteht ein Spannungsverhältnis, das näher erschlossen werden will.

Wenn man einmal beginnt, sich näher mit dem Thema Heimat zu beschäftigen, betritt man ein nicht mehr überschaubar weites und überaus unterschiedlich geprägtes Gelände, auf dessen Höhen und Niederungen sich die unterschiedlichsten Protagonisten tummeln.⁴ Heimat scheint alle etwas anzugehen, und so kann es auch kaum verwundern, dass alle etwas dazu zu sagen haben, was dann wiederum erwartungsgemäß eine äußerst

¹ Überarbeitete Fassung eines Referats auf der 5. Konsultation ungarischer und deutschsprachiger reformierter Theologen unter dem Thema „Wahrnehmung des Fremden“ vom 25.–28. Oktober 2018 in Soest.

² Michael Weinrich war Professor für Systematische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum und Direktor des Ökumenischen Instituts der Evangelisch-Theologischen Fakultät. Zum August 2015 wurde er emeritiert und nimmt jetzt ehrenamtlich weiterhin verschiedene Funktionen wahr.

³ Der Auswertungsband erscheint dann im Jahre 1997: *Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich, Peter Steinacker* (Hg.): *Fremde Heimat Kirche*. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997.

⁴ Vgl. dazu *Jens Jäger*: *Heimat* (2017); siehe: docupedia.de/zg/Jaeger_heimat_v1_de_2017 (aufgerufen am 27.04.2019).

vielfältige und spannungsreiche Gemengelage ergibt. Als ein über die schlichte Herkunft hinausgehender Begriff, der dann auch eine emotionale Bindung signalisiert, geht Heimat bis an den Anfang des 19. Jahrhunderts zurück. Tatsächlich aber wird Heimat vor allem dann und dort thematisiert, wo sie vermisst oder als bedroht angesehen wird; wo sie dagegen intakt zu sein scheint, gilt ihr meist keine besondere Aufmerksamkeit.

Im Horizont der Theologie erscheint Heimat nicht als etwas, was man gleichsam im Rücken hat und worauf man sich dann so oder so berufen kann, sondern sie ist etwas, auf das wir zugehen. Gewiss mag von der Kirche oder der eigenen Konfession als einer Heimat gesprochen werden, aber recht besehen sind sie weniger Beheimatungen als vielmehr Orientierungsquellen für den Lebensweg, der auch immer wieder, wenn nicht gar vornehmlich durch die Fremde geht. Christen sind ebenso wie die Kirche in der Zuversicht unterwegs, dass es ein Ziel gibt, in dem wir unsere Heimat finden werden. Am deutlichsten zeigt sich das in der Heimatmetaphorik der Sterbelieder und der Sterbefrömmigkeit. Aber auch jenseits dieser Grenzsituation sehen wir uns weder in der Heimat noch kommen wir gar bereits aus ihr, sondern im Zentrum steht, dass sie uns als Verheißung trägt. Sie verspricht eine Geborgenheit in Gott, aus deren ausgewiesener Verheißungskraft wir auch heute schon „Jenseits von Eden“ – also gleichsam als Heimatvertriebene – und bestenfalls angesichts des angebrochenen Reiches Gottes in der Geschichte Jesu Christi unser Leben führen. Heimat steht für eine Sehnsucht, die sich auf die das Leben tragende Hoffnung be ruht. Es ist diese Hoffnung, die uns einerseits beheimatet und zugleich auf unsere Heimat entschlossen zugehen lässt.

Schon Friedrich Schleiermacher annoncierte Heimat als eine Art Heilsversprechen bzw. Rettungsperspektive, die sich dem Menschen in der Religion anbiete. Erst wenn der Mensch in der Religion seine Heimat findet, kann er tatsächlich auf die Höhe seiner selbst kommen, was unter den historischen Bedingungen für Schleiermacher nur heißen konnte: Beheimatung in der christlichen Religion. Ohne Religion steht der Mensch in der Gefahr, der Barbarei utilitaristisch usurpierter Diesseitigkeit zu verfallen und damit unter dem Niveau seiner Bestimmung zu bleiben. Die Religion als Heimat wird hier im romantischen Sinne als essentialistisch für die Anthropologie exponiert. Sie signalisiert gleichsam die den Menschen ausmachende Transzendenzempfindlichkeit.⁵

⁵ Vgl. *Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. v. *Rudolf Otto*, Göttingen 1991.

Unter freilich vollkommen veränderten Umständen taucht in Deutschland das Motiv der Heimat beispielsweise erneut in den 1970er und 1980er Jahren insbesondere in der Religionspädagogik auf.⁶ Auch hier ging es um eine mit der Religion verknüpfte Rettungsperspektive, diesmal die Rettung aus der Verlorenheit in einer von Funktionalität, Anonymität und permanentem Wechsel beherrschten Lebenswelt. Es ist die Erfahrung von Entwurzelung und Heimatlosigkeit, in der die Rede von der Heimat eine gegenüber den bestehenden Verhältnissen kritische Bedeutung bekommt und dem legitimen Bedürfnis nach Verlässlichkeit und Sicherheit vorhaltenden Lebensumständen Ausdruck verleiht. Die insbesondere vom Religionsunterricht erhoffte Beheimatung der jungen, häufig ohne greifbaren Erfolg nach Identität suchenden Menschen zielte – nicht zuletzt auf dem Hintergrund wachsender Fremdenfeindlichkeit – auf eine Humanisierung des Menschen unter de facto inhumanen Lebensumständen.⁷ Es kommt hier eine durchaus vergleichbare Gefährdung bzw. Krise in den Blick, wie sie auch seinerzeit für Schleiermachers Interventionen bestimmend war.

Einen ganz besonderen Einfluss etwa auf die verbreitet rezipierte Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann hatte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Ernst Bloch mit seinem dreibändigen Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“. Wie sein Verständnis von Utopie so ist auch sein Prinzip Hoffnung substanziell orientiert an dem Begriff der Heimat, dem er eine bestimmte Wendung gegeben hat. Heimat ist der Ausdruck einer noch unerfüllten Hoffnung – gleichsam die Zielperspektive des Prinzips Hoffnung. Es ist kein Zufall, dass das umfängliche Werk pointiert, um nicht zu sagen pathetisch mit dem Wort „Heimat“ abgeschlossen wird. Ich zitiere die letzten Sätze dieses zur Ermutigung abgefassten Heimatplädoyers, das unter den heute so dreist die Szene usurpierenden Kehrtwendungen ein wenig so klingt, wie aus einer anderen Welt:

„Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt, als einer rechten. *Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Sein ohne Entäußerung und Entfremdung in realer

⁶ Vgl. Karl-Fritz Daiber: Heimat II; in: RGG⁴ Bd. 3, 1594f.

⁷ Vgl. dazu Peter Biehl, Christoph Bizer, Roland Degen, Norbert Mette, Friedrich Schweitzer (Hg.): Heimat – Fremde, Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 14, Neukirchen 1998.

Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“⁸

Die theologische Beerbung einer solchen Perspektive drängt sich geradezu auf, aber diesen Fokus wollen wir nicht weiterverfolgen. Vielmehr möchte ich mich nach diesen eher zufälligen Blitzlichtern auf drei Aspekte konzentrieren. Zunächst soll der Entdeckungshorizont des aktuellen Heimat-Hypes angesprochen werden (1). Sodann möchte ich einige theologische Anregungen zu einem kritischen Umgang mit der Berufung auf die Heimat anbieten (2), um schließlich in einem kurzen letzten Teil auf eine konstruktive Verbindung zwischen der Heimatdebatte und dem aktuellen Diasporadiskurs hinzuweisen, wie er von der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und jetzt auch im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss der ACK (DÖSTA) in Deutschland geführt wird (3).

1. Der gegenwärtige Entdeckungshorizont des Themas „Heimat“

Das Hauptanliegen meines Vorspanns liegt in dem Hinweis, dass es bereits eine durchaus weit zurückreichende Tradition gibt, von dem Heimatbegriff einen kritischen Gebrauch zu machen. Folklore, Heimatfilm und genüssliche Selbstzufriedenheit sind also keineswegs die einzige Melange, die mit der Rede von der Heimat evoziert wird. Allerdings erleben wir nun schon seit einigen Jahren immer wieder Inszenierungen, in denen genau auf diese selbstbeschauliche Melange angespielt wird. Wenn ich heute von Heimat und Heimatsuche spreche, sehe ich mich von einer propagandistischen Reklamation des Heimatschutzes alarmiert, wie sie vor allem aus xenophoben Gesinnungen überdeutlich zu vernehmen ist. Die damit verbundene aktuelle Problemanzeige bestimmt meine folgenden Überlegungen.

Wir erleben zurzeit eine Spannungssituation, in der uns suggestiv eine Konkurrenz des Rechts auf Asyl mit dem Recht auf Heimat plausibel gemacht werden soll. Auf der einen Seite sind da die, die sich gezwungen sahen, ihre Heimat zu verlassen, und die nun nach einer neuen Heimat suchen müssen, und auf der anderen Seite sehen angesichts der an unsere Türen klopfenden Fremden nun diejenigen ihr Recht auf Heimat bedroht, welche die für sich beanspruchte Heimat wie einen unveränderlichen Besitz verteidigen, der ihnen nun weggenommen werden soll. Es entsteht eine Art Bedürfniswettkampf, der zu der paradoxen Situation führt, in der die „Unsicherheit und Schutzlosigkeit der einen [...] die anderen [verunsi-

⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Dritter Band, Frankfurt/M. ³1976, 1628.

chert] und [...] deren Gefühl [bestärkt], schutzlos den Schutzsuchenden ausgeliefert zu sein“.⁹ Die Suggestion, die in diesem Vorgang liegt, besteht vor allem in der Unterstellung, dass wir entweder nur der Heimatsuche der Asylsuchenden gerecht werden können und dabei unsere eigene Beheimatung opfern müssen oder eben unsere Heimat bewahren können und dann den Fremden die Aufnahme verweigern müssen. Das scheint mir die aktuelle Provokation zu sein, der wir uns zu stellen haben.

Es lässt sich aktuell ein nicht unerheblicher Aufwand beobachten, den Begriff Heimat affirmativ zur Bewahrung der bestehenden Lebensverhältnisse in Szene zu setzen. Tatsächlich handelt es sich aber vor allem nur um Ersatz- oder Symbolhandlungen, die in einer diffus emotionalisierten Verpackung inszeniert werden, um zu signalisieren, dass die diesbezüglichen Ängste in der Politik angekommen und dort in guten Händen seien. Nehmen wir beispielsweise die Etablierung eines Heimatministeriums in Bayern, das unter Markus Söder am 20.02.2014 und also noch vor der sogenannten Flüchtlingskrise seine Arbeit aufgenommen hat. Näher betrachtet handelt es sich um eine neue Abteilung des Staatministeriums der Finanzen, das durch die Aufgabengebiete Landesentwicklung und Heimat erweitert wurde. Diese neue Abteilung hat ihren eigenen Dienstsitz in Nürnberg und hat nach eigener Auskunft die Aufgabenschwerpunkte „Landesentwicklung und Breitbandausbau“. „Im Heimatministerium wird so der Verfassungsauftrag zur Schaffung und Erhaltung gleichwertiger Lebensverhältnisse in ganz Bayern mit Leben erfüllt.“¹⁰ Es werden hier also ganz reguläre Regierungsaufgaben mit dem Label „Heimat“ versehen.

Am 11.03.2017 ist in der WELT nachzulesen, dass die Union nach der im Herbst anstehenden Bundestagswahl die Einrichtung eines Heimatministeriums auf Bundesebene plant, das sich um die Stärkung des ländlichen Raumes kümmern und dem Landwirtschaftsministerium angegliedert werden soll (Ministerium für Ernährung, Landwirtschaft, ländliche Räume und Heimat). Im Blick auf die Unterscheidung von Ballungsräumen und dem ländlichen Raum in Deutschland wird Volker Kauder mit dem seltsamen Satz zitiert: „Das Land muss Heimat bleiben.“¹¹ Der Staat dürfe sich nicht aus der Fläche zurückziehen, um diese dann den Populisten zu über-

⁹ Amélie Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig, Matthias Zeindler: Heimat zwischen Sehnsucht und Gefährdung; in: *dies.: Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration*, Zürich 2017, 11–38, 30.

¹⁰ So heißt es im Selbstvorstellungsflyer des Heimatministeriums, hg. v. *Bayerischen Staatministerium der Finanzen, für Landesentwicklung und Heimat*.

¹¹ Vgl. www.welt.de/politik/deutschland/article162766811/Die-Union-plant-ein-Heimatministerium.html (aufgerufen am 27.04.2019)

lassen. Konkret geht es allerdings um eine ausreichende Ausstattung des ländlichen Raumes mit Pädagogen und Ärzten – also wiederum um eine ganz reguläre Regierungsaufgabe.

Es war dann nach der Wahl von Horst Seehofer, der sich das Heimatministerium für das Innenministerium an Land gezogen hat, das nun den Namen trägt: Bundesministerium des Innern, Bau und Heimat. Die Abteilung H mit 150 neu eingerichteten Stellen ist die größte Abteilung des Ministeriums, von welcher noch am 22.08.2018 der Stern meldet, dass die Behörde nach Aufgaben suche.¹² Seehofer, der sich nicht ohne Grund weigert, den Begriff der Heimat zu definieren, muss es inzwischen ertragen, in den sozialen Medien unter #Heimathorst verspottet zu werden. Er gehört zu denen, die gerne von einer deutschen Leitkultur sprechen und dies dann unversehens mit einer Flüchtlingsschelte verknüpfen.¹³ Aus seiner Sicht geht es darum, mit einem „Wertebündnis“ nach dem Vorbild Bayerns den Zusammenhalt in Deutschland zu befördern. Die offizielle Auskunft des Ministeriums nennt als Aufgabenbestimmung die Schaffung gleichwertiger Lebensverhältnisse überall in Deutschland und Infrastruktur, Kultur und Daseinsvorsorge.¹⁴ Insgesamt bleiben alle Bestimmungen sehr im Nebulösen.

Verbreitet erscheint „Heimat“ vor allem als beruhigender Eyecatcher für den von diffusen Überfremdungs- oder auch Verlorenheitsängsten befallenen Teil der Gesellschaft. Auch ohne die spezifisch deutsche Geschichte handelt es sich bei der Aufnahme des Begriffs Heimat in den Namen einer Behörde um einen Kategorienfehler, der einen institutionellen oder zumindest operationalisierbaren Charakter von Heimat unterstellt, der sich planmäßig durch administrative Maßnahmen steuern ließe. Bei Lichte besehen ist Heimatpolitik ein Widerspruch in sich selbst, wenn damit mehr gemeint sein soll als eine sorgsame Landschaftspflege. Wahrscheinlich haben wir es hier mit einer ideologisch eingefärbten Selbstüberforderung der Politik zu tun, die am Ende vor allem die ohnehin verbreitete Politikverdrossenheit weiter befördert. So wie Heimat recht besehen nicht einfach zu einem Besitz werden kann, so ist sie auch keine Verfügungsmasse für politisch inszenierte Gestaltungsoptionen.

¹² Vgl. www.stern.de/politik/deutschland/horst-seehofer-sucht-mit-seinem-heimatministerium-nach-aufgaben-8223518.html (aufgegriffen am 27.04.2019).

¹³ Vgl. u. a. www.welt.de/politik/deutschland/article10326616/CSU-Chef-Seehofer-erklart-Multikulti-fuer-tot.html (Zugriff am 27.04.2019).

¹⁴ Vgl. u. a. www.maz-online.de/Nachrichten/Politik/Horst-Seehofers-Heimatministerium-nimmt-Arbeit-auf (aufgerufen am 27.04.2019).

Es sollen nun einige theologische Aspekte angesprochen werden, die auf dem Hintergrund der aktuellen Verunsicherungen sowohl die Selbstwahrnehmung von Kirche und christlicher Existenz als auch ihre ethische Ausrichtung betreffen. Dabei hat mich besonders das von Amélé Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig und Matthias Zeindler verfasste Buch „Heimat(en)?“ angeregt.¹⁵ Ausgehend von der Beobachtung, dass „der weitaus grösste Teil der biblischen Texte in Migrationszusammenhängen entstanden ist“ (12), nennen die Verfasser die Bibel „für die Beheimateten eine stachelige und herausfordernde Zumutung“ (13). Recht besehen werden die Christinnen und Christen auch in der Heimat ihr Heimweh nicht los. Vielmehr bleibt die eschatologische Perspektivierung von Hebr 13,14 bestimmend, dass wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen. Beheimatung bedeutet immer in einem charakteristischen Maße Heimat in der Fremde. Damit wird keineswegs die Suche nach einem Leben „in Frieden, Sicherheit und Wohlergehen“ (25), also einem beheimateten Leben, grundsätzlich mit Misstrauen konfrontiert, die Suche nach Heimat wird aber auf ihre Orientierungen hin befragt. Es wird entscheidend darauf ankommen, angesichts der sich mit Gewalt aufladenden Konkurrenz um die Heimat ihr Verständnis nicht den Engführungen zu überlassen, denen sie im Horizont der politischen Alternativen unterworfen wird. Die auf der Hand liegenden politischen Optionen bedienen sich früher oder später beinahe unweigerlich irgendeiner Form der Sündenbockmechanismen, die sich der dafür empfänglichen Gesellschaft in der Regel leicht plausibel machen lassen.

Für die Kirchen bedeutet dies, dass sie aufmerksam darauf achten müssen, sich nicht allein auf die diakonische und menschenrechtsorientierte Arbeit zu konzentrieren, damit sie nicht den für sie konstitutiven Kontakt zu ihrem Verkündigungsauftrag verlieren (vgl. Adamavi-Aho Ekué, 79). Allzu schnell werden alle Wahrnehmungen allein von pragmatischen Faktoren bestimmt, ohne dass die theologischen Grundlagenüberlegungen, die den ethischen Abwägungen erst ihr tragendes Fundament und ihre besondere Perspektive geben, noch ernsthaft in den Blick genommen werden. Wenn das Verhältnis zu den Fremden und Schutzsuchenden nur eine vom Handlungsdruck bestimmte ethische Frage bleibt und nicht erkannt wird, dass es sich hier um eine fundamentale Lebensfrage handelt, in der es um unser Menschsein vor Gott geht (vgl. Zeindler, 83), bleiben wir auf der

¹⁵ S. o. Anm. 9; die Seitenangaben im Text beziehen auf dieses Buch. Vgl. dazu auch die Rezension von Christian Henkel in diesem Heft, 386–392.

Ebene alternativer pragmatischer Opportunitätserwägungen, die auf eine möglichst breite Koalition für ein solidarisches Engagement ausgerichtet sind. Die unzweideutigen biblischen Aufforderungen im Alten und Neuen Testament, Fremde zugewandt aufzunehmen, rekurrieren nicht auf die Menschenwürde, sondern erinnern an die eigene Fremdlingschaft und Gottes rettendes Eingreifen. Schöpfungstheologisch ist die Welt als Heimat aller Geschöpfe Gottes zu verstehen. Gott bleibt darin der Schöpfer, dass er den Knechtungen und Entfremdungen entgegentritt, d. h. aus Nicht-Heimat befreit und neue Heimat gewährt (vgl. Zeindler, 108). Die Berufung auf Gott bleibt essenziell damit verbunden, dass er „denen zugewandt ist, die ohne Heimat sind und Heimat *suchen*“ (Zeindler, 100), zumal die gegebene Heimat als eine Leihgabe zu verstehen bleibt, in der die Gläubenden darauf angewiesen bleiben, dass Gott ihnen die Heimat immer wieder neu zuteilwerden lässt. Die Pointe liegt nicht darauf, dass Gott der Sesshaftigkeit seinen Segen verspricht, sondern dass er die liebt, die er aus der Fremde herausgeführt hat und in ihrer anhaltenden Suche nach Heimat, die auch in der Sesshaftigkeit niemals vollkommen zur Ruhe kommt, ermutigend begleitet. Das wird zusammengefasst in der Metaphorik des wandernden Gottesvolkes, das als solches nicht „Heimat *hat* [...], sondern [...] Heimat *sucht* und *geschenkt bekommt*“ (Zeindler, 101).

Die Erfahrung der Umstrittenheit von Heimat ist also der Bibel ganz und gar nicht fremd. Es wird ausdrücklich in die Richtung dieser Umstrittenheit geblickt, wenn Heimat in theologischer Perspektive essenziell an die Offenheit für die Fremden gebunden wird (vgl. Zeindler, 102). Der Mensch wird als Partner Gottes „dafür in Anspruch genommen, die Erde als Heimat für alle Kreaturen mitzugestalten“ (Zeindler, 108). Die entscheidende Pointe liegt einerseits darin, dass Heimat mit einer eschatologischen Offenheit hin zum verheißenen Reich Gottes verbunden wird, und dass andererseits das Leben im Zeichen dieser Hoffnung auf das von Gott zu erwartende Reich Gottes zu führen ist (vgl. Zeindler, 104f). Solange es noch Heimatsuchende gibt, kann grundsätzlich jede gefundene Heimat nur eine höchst unvollkommene sein (vgl. Zeindler, 107).

Die Verweigerung, sich der Heimatsuchenden anzunehmen, trifft in das Zentrum dessen, was theologisch mit Sünde bezeichnet wird. Die Sünde leugnet die Geschöpflichkeit des Menschen und damit die Einsicht, dass er sich Gott verdankt. Der Mensch der Sünde erklärt sich selbst zum Schöpfer, wodurch nicht nur der Gnadenbund Gottes mit dem Menschen angegriffen wird, sondern auch die zwischenmenschliche Gemeinschaft. Das Misstrauen Gott gegenüber führt unweigerlich zu dem gnadenlosen zwischenmenschlichen Konkurrenzkampf, dessen besinnungslose Konfusion sich als die menschliche Geschichte zu imponieren versucht. Die für

sich selbst reklamierte Freiheit macht den Anderen zum bedrohlichen Konkurrenten, dem genaueste Beobachtung zu gelten hat, wenn man nicht selbst das Nachsehen haben will. Die Zähmung des Konkurrenzindividualismus durch den kategorischen Imperativ, nach dem die Freiheit eines jeden ihre Grenze in der Freiheit des und der anderen habe, erweist sich nicht zuletzt deshalb als eine Illusion, weil der Imperativ den inneren Widerspruch des Prinzips schützt, indem er es für moralisch disziplinierbar hält.¹⁶ Ein die eigene Selbstkonstitution flankierender Gott kann nur „ein im Interesse menschlicher Zwecke domestizierter Gott“ (Zeindler, 114) sein, mit dem der Mensch seine Selbstheiligung religiös garniert. So wie sich der Mensch als Schöpfer geriert, so erklärt er sich auch zum Besitzer und Souverän seiner Heimat, so dass auch die Heimat in den von ihm geführten Konkurrenzkampf hineingezogen wird. Unversehens wird die Heimat zu einer Sachfrage, die eine sachliche Behandlung erfordert, und nicht zu einer Frage der Menschlichkeit, der eine menschliche Behandlung zu gelten hat. Zwar kommen wir hier tatsächlich auch nicht um sachliche Fragen herum, aber in theologischer Perspektive wird es sich um eine von der Menschlichkeit bestimmte Sachlichkeit handeln müssen; das ist die entscheidende und überaus folgenreiche Pointe. Hier zeigt sich ein Fundamentalproblem christlicher Existenz, das sich grundsätzlich nicht mit der regelmäßig in diesem Zusammenhang angeführten Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik verrechnen lässt.

Matthias Zeindler weist darauf hin, dass theologisch den von der Sünde evozierten Zwängen der Selbstbeheimatung nur in der existenziellen Wahrnehmung unserer Beheimatung in Christus beizukommen ist. Das Kreuz Jesu rückt den „Aufstand der von Gott getrennten Welt gegen die in ihrer Mitte gegenwärtige Liebe und Gerechtigkeit ihres Schöpfers“ (126) in den Fokus der Aufmerksamkeit und entzieht damit dem vermeintlich gesunden Menschenverstand grundsätzlich seine Orientierungskraft. Das Kreuz ist Ausdruck der Gottes- und Menschenfeindlichkeit der Welt, deren Entfremdung sich auch in ihren selbstbezogenen Beheimatungen widerspiegelt. Allein durch eine Beheimatung in Christus ist dieser Verhängnisspirale zu entkommen. Es ist der Sinn der Versöhnungsbotschaft, in der die Welt in das Licht des Ostergeschehens gestellt wird, dass wir uns tatsächlich auf eine solche Beheimatung in Christus berufen können. Zeindler zitiert Walter Mostert mit dem treffenden Satz: „Versöhnung ist die Verwandlung des Lebens aus einer selbstmächtigen in eine dankende

¹⁶ Vgl. dazu *Michael Weinrich: (Ver)Bindungen der Freiheit. Perspektivenwechsel*; in: *Thomas Söding/Bernd Oberdorfer (Hg.): Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (Questiones Disputatae 284)*, Freiburg i. Br. 2017, 338–352.

Existenz“ (132). Die rückhaltlose Belastbarkeit des Gottvertrauens überwindet die mit der Versöhnung einhergehende unweigerliche Beschämung des hochmütigen Selbstvertrauens und der mit ihm einhergehenden Fixierungen und versetzt den Menschen in einen vollkommen neuen Orientierungshorizont, der nicht von der Verteidigung irgendwelcher Besitztümer, sondern von der Dankbarkeit für die Ermöglichung einer solidarischen Beziehungswirklichkeit bestimmt wird.

Das Verständnis von Heimat wird in diesem Horizont mit dem Motiv des Vertrauens verknüpft. Soll qualifiziert von Heimat die Rede sein, so ist von ihr als einem Raum der Verlässlichkeit zu sprechen. In ihr ist man zu Hause, ohne sich immer wieder neu legitimieren zu müssen. Ihre Orientierungen werden nicht permanent in Frage gestellt. Sie müssen sich nicht erst vor einer ihnen entgegengebrachten Skepsis plausibilisieren. Die Radikalität der Vertrauenswürdigkeit lebt aus der Osterbotschaft. Angesichts unserer Erfahrungen ist diese kaum zu glauben und kann eben deshalb nur geglaubt werden. Sie ist die Gewissheit, die uns ebenso Heimat gibt wie sie uns Heimat verheißt. Sie gibt der Hoffnung die Kraft, ausgemachten oder zu erwartenden Gefährdungen standhalten und entgegentreten zu können.

Es geht um ein Vertrauen, das vielleicht am ehesten mit so etwas verglichen werden kann, was in der Psychologie und der Soziologie das Urvertrauen bzw. das Grundvertrauen genannt wurde, ohne das dem Leben der nötige Halt fehlt.¹⁷ Es gehört zum Wesen dieses Urvertrauens, dass man es eben nicht in sich selbst setzt und auch nicht selbst produzieren kann. Es wird von außen vermittelt und bleibt auf ein Gegenüber ausgerichtet. Nur so kann es dann auch dort wirksam bleiben, wo wir uns in Frage gestellt sehen und an unsere Grenzen stoßen, so dass aufkommende Zweifel nicht unweigerlich in die Verzweiflung führen.

„Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!“ heißt es in dem bekannten Herbstgedicht von Friedrich Nietzsche, der es nicht unterlässt, diesem Seufzer des Heimatlosen als das Fanal der tatsächlichen Situation auch gleich das gebotene Lamento zur Seite zu stellen: „Bald wird es schnei’n – Weh dem, der keine Heimat hat.“¹⁸ Nüchtern betrachtet ist die Diagnose der Heimatlosigkeit auch in unserer Gegenwart allemal naheliegender als jede Heimatannonnce. Jeder Heimatstolz könnte nur ein unverschämter Akt von Wirklichkeitsausblendung sein – eine verklärende Falschmeldung von besonderer Dreistigkeit. Seine Beschwörungen lassen unversehens unfrei-

¹⁷ Vgl. Erik H. Erikson und Dieter Claessons.

¹⁸ Friedrich Nietzsche: „Die Krähen schrei’n ...; in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli, Mazino Montinari, Bd. 11, München/Berlin 1980, 329.

willig die Aggressionen erkennen, die sein Anachronismus hervorbringt. Es scheint vor allem das Misstrauen zu sein, durch welches Vertrauen bewahrt werden soll. Es ist eine Rechnung nur mit sich selbst, die per se nicht aufgehen kann.

Die Schlüsselfrage bleibt hier wie auch sonst, dass es entscheidend darum geht, Gott Gott sein zu lassen. Wir sollen uns weder selbst zu seinen Regisseuren erklären noch irgendwelche Götzen an seine Stelle setzen. Das klingt so selbstverständlich, ist aber möglicherweise das Schwierigste, was uns abverlangt wird, auch wenn es das Heilsamste ist, was uns passieren kann. Er allein ist vertrauenswürdig. Es gilt gegen die verheerende „Priorisierung des Eigenen vor dem Fremden“ (Zeindler, 144) anzu-gehen. Weil Gott sich in seiner Freiheit an uns gebunden hat, können wir unser Herz an ihn hängen, und so wissen wir, wo unsere Heimat ist, schon jetzt, auch wenn sie immer erst auf uns zukommt. Die Kirche lebt in einer bleibenden Fremdlingschaft zur selbstzentrierten Welt, nicht um dieser ihr Desinteresse zu demonstrieren, sondern um sie auf das grenzenlose Interesse Gottes an dieser Welt hinzuweisen. Angesichts des Umstands, dass sich die Spannung zwischen selbst zugemessener Heimat und zur Bewährung gewährter Heimat geschichtlich wohl niemals ganz überwinden lässt, werden wir allerdings bis auf Weiteres mit dem konflikthaften Charakter von Heimat und Heimatsuche zu leben haben (vgl. Zeindler, 150).

Damit kommen wir noch kurz zu den ethischen Implikationen. Die zentrale Frage, die angesichts des Flüchtlingselends gestellt wird, ist die Frage, wie wir leben wollen. Frank Mathwig verweist auf die flagrante Gefahr, dass das, was uns für unser Handeln als das Rechte erscheint, mehr und mehr in eine grundsätzliche Spannung zu dem gerät, was in der gegebenen Situation das Gute ist (159). Mathwigs Argumentation zielt darauf, dass es zu kurz gedacht ist, Heimat gleichsam als eine moralisch integre Seite in dem auszutragenden Konflikt zwischen Heimat und Heimatsuche anzusehen, die in Konkurrenz zur ebenfalls moralisch anzuerkennenden Heimatsuche stehe. Vielmehr kann die Heimat nicht als eine sich selbst verteidigende Konfliktpartei auftreten, sondern sie ist der Austragungsort des Konfliktes, in dem es darum geht, was sich als Heimat eindrücklich machen will (162). In dem Konflikt entscheidet sich, was als Heimat gelten soll, wobei freilich auch ihr Verlust droht. Ist Heimat ein Ort, der den Fremden Gastfreundschaft gewährt, oder ein Ort, an dem für Fremde kein Platz ist, weil diese ihre überkommene Substanz infrage stellen?

Es sollte zudem nicht vergessen werden, dass es keineswegs nur die schutzsuchenden Flüchtlinge sind, durch welche die Frage nach der Heimat aufgeworfen wird, sondern sie war bereits herausgefordert, bevor ihre Zahl so deutlich angewachsen ist, durch die mit der Globalisierung einher-

gehenden Verlustgeschichten, die sich etwa in Entfremdungswahrnehmungen, Verunsicherungen, Verlorenheitserfahrungen, Unübersichtlichkeit, unablässiger Flexibilität, prekären Beschäftigungsverhältnissen, Individualisierung und Entsolidarisierung, andauernder Beschleunigung der Modernisierungsgeschwindigkeit und zunehmender Orientierungslosigkeit zeigen (vgl. Mathwig, 169). Bereits ohne die Fremden hatte die Vorstellung von einer stabilen Heimat längst ihre Evidenz verloren und der Suche nach dem Verlorenen Platz gemacht, was sich in der Frage nach Identität ebenso zeigt, wie in der neuen Suche nach Heimat. Wie gesagt wird Heimat dann zu einem Thema, wenn sie in Frage steht und nicht mehr als Gegebenheit selbstverständlich in Anspruch genommen werden kann. Es sind also keineswegs die Fremden, die als Heimatsuchende nun den „Vertrauensraum“ (Mathwig, 183) eines intakten Zusammenlebens in Bedrängnis bringen. Vielmehr treffen diese bereits auf beschädigte Lebensverhältnisse, deren Erosionen nun in dem Zusammentreffen mit den Flüchtenden besonders in Erscheinung treten. Genau besehen geht es also weniger um eine Verteidigung der Heimat gegenüber den Fremden als vielmehr um das schmerzliche Eingeständnis, dass wir nicht wirklich etwas anzubieten haben, was für sie tatsächlich auch eine Heimat werden könnte. In gewisser Weise erinnern uns die Flüchtenden an etwas, was auch wir selbst erst suchen müssen.

Mathwig macht darauf aufmerksam, dass Heimat weniger von außen gefährdet wird als vielmehr von innen, weil sich die sie ausmachenden Menschen gegenseitig fremd werden und sich gegenseitig misstrauen, nicht zuletzt auch in ihren fundamental unterschiedlichen Einstellungen gegenüber den ausländischen Heimatsuchenden. Das, was sich hier gegen die Fremden richtet, offenbart ja die bereits preisgegebene Substanz des Eigenen. Das nach außen adressierte Misstrauen schlägt unweigerlich auch nach innen zurück. Werden die gern exponierten Werte und normativen Orientierungen erst einmal kontingentierte, verlieren sie ihren unbedingten Charakter, der allein für ihre Vertrauenswürdigkeit stehen könnte. Der diabolische Kern des Pudels mag sich auch hier eine Weile verborgen halten können, aber er wird früher oder später offenbar werden. Ich zitiere Frank Mathwig:

„Wie viel Vertrauen können ein Staat und eine Gesellschaft beanspruchen, die gegenüber Unwillkommenen ihre rechtlichen und moralischen Grundsätze willkürlich zu ändern oder aufzugeben bereit sind? Wer kann heute sicher von sich behaupten, dass sie oder er nicht schon morgen zu einer von der Gesellschaft als unwillkommen betrachteten Gruppe gehören wird? Die gemeinschaftlich geteilten starken Wertungen verlieren ihre kohäsive Kraft, sobald sie auf das Niveau schwacher, konditionaler Wertun-

gen herabsinken, die jederzeit ihre Geltung einbüßen können. Man kann anderen nichts verweigern, ohne es für sich selbst zu riskieren“ (204).

3. *Heimat und Diaspora*

Es ist die bereits bedachte Fremdlingschaft der Kirche in der Welt, durch welche alle Beheimatungen prinzipiell begrenzt und von der Sehnsucht nach der von Gott verheißenen Heimat relativiert werden. Diese Fremdlingschaft bezeichnet keine zu beklagende Ausnahmesituation, sondern es entspricht dem Wesen der Kirche, dass sie immer auch in der Fremde, d. h. in der Diaspora lebt. Die Rede von der Diaspora bekommt sofort einen anderen Klang, wenn sie sich nicht von quantitativen Orientierungen bestimmen lässt und etwa die mehr oder weniger dramatische Minderheitssituation klagend in die Aufmerksamkeit rückt, sondern auf die Herausforderungen blickt, die ihr aus der Andersartigkeit gegenüber der sie umgebenden Gesellschaft erwachsen. Da es in der Diaspora von vornherein nicht darum gehen kann, permanent die wohlgesonnene Mehrheit der Gesellschaft hinter sich zu halten, kann es nur die eigene Besonderheit sein, von der aus der Kontakt zu der Umgebungsgesellschaft gesucht und gestaltet wird.

Als Karl Rahner bereits 1954 von der Diaspora als einem „heilsgeschichtlichen Muss“ sprach, reagiert er zwar ausdrücklich auf die bereits seinerzeit flagrante Entchristlichung der Gesellschaft, aber zugleich stellt er heraus, wie genuin die Diasporaexistenz zum Wesen der Kirche gehört, so dass die Kirche die wahrzunehmenden Veränderungen vor allem als eine Chance anzunehmen habe und eben nicht in Lähmung und Resignation verfallen müsse.¹⁹ Aus dem „Nachwuchschristentum“ wird ein „Wahlchristentum“²⁰, das eine engagiertere Beteiligung seiner Protagonisten erwarten lässt, die dann auch ein deutlicher geprägtes christliches Profil in die Öffentlichkeit tragen. „Wenn man in der Diaspora lebt, dann muß man kirchlich so reden und schreiben, daß man dabei nicht vergißt, daß die Nichtchristen mithören und mitlesen.“²¹ Das ist bereits ein Programm öffentlicher Theologie. Die von „christlichen Attrappen“ evozierte „Täuschung einer allgemeinen Christlichkeit“ kommt damit zu einem heilsamen Ende,²² und die Kir-

¹⁹ Vgl. *Karl Rahner: Theologische Deutung der Position der Christen in der modernen Welt*; in: *ders.: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck/Wien/München ³1961, 13–47, 27 ff (SW 10, 251–273, 260 ff) – Den Hinweis auf Rahner verdanke ich Ulrich H.J. Körtner.

²⁰ Ebd., 33 (264).

²¹ Ebd., 43 (270).

²² Ebd., 44 (271).

che wird aus den Lähmungen ihrer introvertierten Selbstbeschäftigung zu einer neuen Wahrnehmung ihrer Sendung befreit.

Es geht um eine Beheimatung in der Fremde, die als solche stets auch Heimatsuche bleibt. Wenn die GEKE 2018 auf ihrer Vollversammlung in Basel eine Studie mit dem Titel „Theologie der Diaspora“ veröffentlicht hat, dann blickt sie genau in diese von Rahner annoncierte Richtung, die einerseits als eine aktuelle Zeitansage und andererseits als eine darauf reagierende Nachjustierung der Ekklesiologie zu verstehen ist.²³ Die Verfasser der Studie machen sich dabei den von den Kulturwissenschaften geführten Diasporadiskurs zunutze, in dem die besonderen produktiven Chancen und Möglichkeiten der Diasporasituation herausgearbeitet wurden, deren Anwendung auf die Situation der Kirchen überaus erhellende und anregende Resultate zeitigt. In Anspielung auf den Untertitel eines Buches von René Krüger ist aus der traumatischen Erfahrung der Diaspora ein ekklesiologisches Paradigma geworden.²⁴ Die offizielle administrative Identifikation der Gesellschaft mit dem Christentum infolge seiner konstantinischen Prägung verfliegt nun wieder zugunsten der Diasporaexistenz, wie sie auch für die Alte Kirche prägend war. Die damit wieder bewusst in ihre Aufmerksamkeit rückende Akzeptanz ihrer Fremdlingschaft kommt damit als eine „unveräußerliche Dimension ihrer Existenz“ in den Blick (Zeindler, 139). Von hier aus fällt ein eigenes Licht auf die Spannung von Heimat und Fremde, das dann auch für den Umgang der Kirche mit den Flüchtlingen und Heimatsuchenden eine erhellende Kraft behalten sollte, damit dieser nicht einfach von den derzeitigen politisierten Alternativen eingeebnet wird.

Ich komme zum Schluss: Wenn Heimat als ein Vertrauensraum verstanden werden kann, kommt die Aussaat von Misstrauen ihrer Aufkündigung gleich. Das, was vorgeblich verteidigt werden soll, zerfällt ebenso in dieser Verteidigung wie auch die Chance, die Fremden tatsächlich als Menschen wahrzunehmen. Wer Heimat machen will, produziert die Fremde. Recht verstanden ist Heimat immer inklusiv. Wo Exklusivität beansprucht wird, hat sie keine Chance. Wer auf Trachten, Gartenzwerge und Schützenkapelle setzt, mag ein Nostalgiker sein, aber belastbares Vertrauen lässt sich damit schwerlich begründen noch gar verteidigen. Gottes Heimatinitiative setzt auf die Inklusion, und solange sie nicht an ihr Ziel gelangt ist, werden auch wir auf Heimatsuche bleiben müssen. Aber dabei dürfen wir uns schon jetzt von der in Christus offenbarten Verheißung des Ostermorgens ermutigen lassen.

²³ Vgl.: <https://cpce-assembly.eu/dokumente/> (aufgerufen am 27.04.2019).

²⁴ Vgl. René Krüger: Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma, Leipzig 2011.

Heimat und Versöhnung

Zur theologischen Debatte
im zeitlichen Umfeld
der Ostdenkschrift der EKD 1965



Ulrike Link-Wieczorek¹

Heimat ist wieder „in“, wie nicht zuletzt dieses Themenheft zeigt. Die Popularität von Heimat scheint in Wellen zu verlaufen. Die vorletzte rollte vielleicht in den 1980er Jahren über uns, symbolisiert durch den ersten Teil der Filmserien-Trilogie „Heimat“ von Edgar Reitz. Der folgende Beitrag blickt auf die vielleicht von heute aus gesehen drittletzte Welle der Beschäftigung mit dem Phänomen: Es geht um eine Rückschau auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Diskussionen um das „Recht auf Heimat“ in der Bundesrepublik, wie sie im Zusammenhang mit der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1965 sowie dem Hirtenbrief der polnischen Bischöfe im selben Jahr geführt worden sind. Ich möchte die theologischen Spuren verfolgen, die hier gezogen worden sind. Dabei wird sich zeigen, wie ein implizites und explizites interkonfessionelles Gespräch aus lutherischer, katholischer und reformierter Theologie Eingang gefunden hat in die theologische Positionsbildung der Ostdenkschrift der EKD. Das geschieht in vier Schritten: Nach einer informellen Einführung in die damalige Situation erfolgen eine kurze Skizze der Konturen der Ostdenkschrift sowie ein Blick auf den Hirtenbrief der polnischen Bischöfe, bis dann die damalige theologische Gesprächslage geschildert und schließlich drei theologische Ansätze analysiert werden. Alle drei Ansätze versuchen, einer „Vergötzung“ der Heimat zu wehren, wiewohl sie sie auf den ersten Blick unterschiedlich stark theologisch „aufladen“.²

¹ Ulrike Link-Wieczorek hat die Professur für Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Oldenburg inne.

² Teile dieses Aufsatzes stellen eine ergänzende Überarbeitung meines Beitrages zum 50-jährigen Gedenken der Ostdenkschrift in Warschau dar: *Ulrike Link-Wieczorek: Aufgaben der Versöhnung für die Kirchen heute: Überlegungen im Anschluss an die Ost-*

14 Millionen Deutsche mussten bekanntlich 1945 ihre Heimat verlassen und wurden in der jungen Bundesrepublik sowie in der DDR angesiedelt, ohne über Jahrzehnte hinweg in ihre „alte Heimat“ im jetzigen Polen, Ungarn, der Tschechoslowakei oder Russland auch nur besuchsweise zurückkehren zu können. Das wurde größtenteils erst wieder möglich nach der Wende 1989/1990, faktisch für die zweite oder dritte Generation danach. Im Zusammenhang mit den gegenwärtigen Migrationsbewegungen wird manchmal an diese deutsche Vergangenheit erinnert und von einer damals „gelungenen Integration“ gesprochen, was nicht selten damit verbunden wird, dass es sich bei den damaligen Flüchtlingen und Vertriebenen um Menschen deutscher Sprache und Herkunft gehandelt habe. Erst allmählich deckten jedoch Historiker und Historikerinnen ein differenzierteres Bild der damaligen Verhältnisse auf, die nicht ganz so reibungslos verlaufen sind, sondern durchaus mit Akten und Strukturen von Diskriminierung verbunden waren.³ Der politische Kontext war zweifellos stark bestimmt durch den Wunsch der vier Siegermächte, die Integration dieser Flüchtlinge und Vertriebenen möglichst reibungslos vorstattgehen zu lassen. Martin Greschat beschreibt das Vorgehen mit folgenden Worten: „Sie alle dirigierte die Ströme von Menschen in dünn besiedelte Regionen, verteilten sie in erster Linie auf Dörfer und Kleinstädte, verfügten die Einweisung in die Häuser und Wohnungen der Einheimischen und untersagten die Versuche der Vertriebenen, Selbsthilfegruppen zu gründen.“⁴ Das galt in den Westzonen bis 1948, in der sowjetisch besetzten Zone dauerhaft. Man wollte politische Forderungen der Vertriebenen nach Rückgabe der Ostgebiete, ihrer „Heimat“, verhindern. Als das im Zuge der bundesdeutschen Politik dann doch durch die neu entstehenden Parteien offiziell geäußert wurde, machte – so Martin Greschats Darstellung – dieses Verbot keinen Sinn mehr.⁵ Es entstanden die Vertriebenenorganisatio-

denkschrift der EKD 1965; in: *Marcin Hintz/Ireneusz Lukas* (Hg.): *Unterwegs zur Versöhnung. Zum Gedächtnis der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland* (zweisprachig), Warschau 2015, 230–247 (dt.), 212–229 (poln.).

³ Zusammenfassend aus historischer Fachliteratur dargestellt vgl. *Andreas Kossert*: *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*, München 2008; vgl. weiterhin *Paul Lüttinger*: *Der Mythos der schnellen Integration. Eine empirische Untersuchung zur Integration der Vertriebenen in der Bundesrepublik Deutschland bis 1971*; in: *Zeitschrift für Soziologie* 15 (1986), 20–36.

⁴ *Martin Greschat*: „Mit den Vertriebenen kam Kirche“? Anmerkungen zu einem unerledigten Thema; in: *Historisch-politische Mitteilungen* 13 (2006), 47–326; hier 49.

⁵ Ebd.

nen, die Leben und Politik der jungen Bundesrepublik stark prägten und die das Problem des Heimatverlustes stets präsent hielten.

Eigene Landeskirchen gemäß den verschiedenen Landsmannschaften wurden jedoch nicht gegründet. Die Ansiedlung der Flüchtlinge und Vertriebenen war nicht nach Herkunftsorten strukturiert worden, so dass unter Beibehaltung des Parochialprinzips solche landsmännisch spezifischen Landeskirchen nicht für möglich gehalten wurden.⁶ Greschat weist darauf hin, dass z.B. „die 2.000 Seelen einer geschlossenen Siedlung im Osten sich 1947 in den westlichen Besatzungszonen verstreut in nicht weniger als 158 verschiedenen Ortschaften wiederfanden!“⁷ Aber er hält auch die Haltung der Kirchen, sowohl der evangelischen wie der römisch-katholischen, in dieser Zeit nicht darauf ausgerichtet, den Vertriebenen kulturell eigenständig geprägte Gemeinden zu ermöglichen. Die Kirchen hätten mehr auf Assimilation denn auf Integration der Vertriebenen hingewirkt, und das bedeutet: „Die eigenen religiös-kirchlichen Prägungen der Flüchtlinge und Vertriebenen wurden nicht wirklich aufgenommen, gepflegt und gefördert, sondern möglichst beiseite gesetzt. Das bedeutete, dass diese Christen zusammen mit der Heimat einen ‚Stützpfiler ihres Milieus‘ verloren.“⁸ Allerdings werde dieser Eindruck, so Greschat, relativiert durch „gegenläufige Kräfte“ in Gemeinden und den jetzt entstehenden Hilfskomitees. Eine mögliche Rückkehr in die „alte Heimat“ sei „höchstens am Rande“ in den Blick gekommen.⁹

Deutlich wird in dieser Schilderung, dass das Ringen mit dem Verlust der Heimat nicht so nahtlos in den Aufbau einer „neuen Heimat“ übergegangen ist, wie es heute manchmal in der Rückschau klingt. In das Klima dieses Ringens muss man sich die theologischen Debatten in den Kirchen um den Begriff der Heimat vorstellen, wie er sich in der Ostdenkschrift der EKD niedergeschlagen hat. Ausdrücklich von einem „Recht auf Heimat“ war 1950 in der Charta der deutschen Vertriebenen (unter Mitwirkung zahlreicher Vertreter der beiden Großkirchen) die Rede, in der die Lösung der Flüchtlingsfrage(n) als eine Aufgabe im Rahmen der Schaffung eines geeinten Europas gesehen wurde. Greschat weist darauf hin, dass es möglich war, das „Recht auf Heimat“ sowohl im ethnisch pluralen Sinn „als Vision eines friedlichen, geeinten Europas zu lesen, in dem Grenzen keine Rolle mehr spielten und wo Menschen verschiedener Nationen in einer Region Heimatrecht besaßen“, als auch als Ausdruck der Forderung nach Rück-

⁶ Zu den Gründen vgl. ebd., 50.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 51.

⁹ Ebd., 53.

gabe der Ostgebiete.¹⁰ Letzteres wurde die Hauptlesart in der Bundesrepublik, vor allem propagiert durch die Vertriebenenverbände.

Zu einer entscheidenden Weichenumstellung kam es 1962 mit dem sog. Tübinger Memorandum von acht prominenten protestantischen Laien (Ludwig Raiser, Carl-Friedrich von Weizsäcker, Georg Picht, Günter Howe, Klaus von Bismarck, Hellmut Becker, Werner Heisenberg und Präses Joachim Beckmann).¹¹ Hier wurde die bis dahin übliche Argumentation der Bundesregierung im Sinne einer „Junktimpolitik“ als ein Täuschungsmanöver der Politik gegenüber der Bevölkerung bezeichnet. Schon längst wisse man als professionelle/r Politiker/in, dass es an den realpolitischen Gegebenheiten vorbei gehe, eine Ost-West-Verständigung von der „Lösung der deutschen Frage“, letztlich also der Wiedervereinigung, abhängig zu machen. Das Tübinger Memorandum schlug also vorsichtig, aber eindeutig die Anerkennung der Oder-Neiße-Linie und gleichzeitig eine Verhandlung mit Polen über die Rückkehrmöglichkeit ausgewählter Vertriebenengruppen vor.

2. Die Ostdenkschrift und der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe

Der in der bundesrepublikanischen Gesellschaft heftig diskutierte Text des Tübinger Memorandums bildet, wiewohl nicht von Kirchengremien veranlasst, die Vorstufe zur schließlich von der EKD-Kammer für Öffentliche Verantwortung verfassten Ostdenkschrift „Zur Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ (1965).¹² In dieser Schrift wird in einem knappen fünften Absatz auf die Diskussion eines „Rechts auf Heimat“ im theologischen Rahmen eingegangen. Darauf werde ich im Folgenden genauer eingehen. Zuvor sei jedoch darauf hingewiesen, dass diese theologische Diskussion in der Denkschrift eingebettet wird in eine völkerrechtliche Reflexion der damaligen Lage. Interessant ist dabei, dass gerade das Völkerrecht ein Verständnis von Ge-

¹⁰ Ebd., 55.

¹¹ Vgl. dazu ebd. 61 ff; *Claudia Lepp*: Der politische, gesellschaftliche und kirchliche Kontext der Entstehung der Ostdenkschrift; in: *Hintz/Lukas* (Hg.), *Unterwegs zur Versöhnung* (s. Anm. 2), 45–62, hier 53 f; *Andrea Strübind*: Das Tübinger Memorandum. Die politische Verantwortung der Nichtpolitiker; in: *Internationale Zeitschrift für Kirchliche Zeitgeschichte* 24 (2011), H. 2, 360–395.

¹² Der Text ist im Netz zu finden und kapitelweise aufzurufen unter www.ekd.de/lage_der_vertriebenen_1.htm bis - [_6.htm](http://www.ekd.de/lage_der_vertriebenen_6.htm) (aufgerufen am 03.07.19), hier zitiert als ODS und der entsprechenden Kapitelangabe. Vgl. dazu auch: *Unterwegs zur Versöhnung* (s. o., Anm. 2).

rechtigkeit erlaubte, das in unsere heutigen Überlegungen zur „restorative justice“ passen würde: Ausdrücklich wird völkerrechtlich eine „Strafrechtigkeit“ abgelehnt und stattdessen so etwas wie ein „Gewohnheitsrecht“ stark gemacht.

Dieser Begriff wird von der Denkschrift gebraucht, um die spezifisch völkerrechtliche Perspektive der Beurteilung der Rechtmäßigkeit des Verlustes der deutschen Ostgebiete zu bezeichnen, wie sie sich aktuell 20 Jahre nach der Neuordnung der Ost-Grenzen ergebe. Er bezieht sich auf die These, dass eine – sowohl von der Bevölkerung Polens als auch im Grunde von einem großen Teil der Nach-Vertriebenen-Generation gefürchtete – Rückforderung der Ostgebiete mit dem Argument des Selbstbestimmungsrechts der Völker völkerrechtlich *nicht* gerechtfertigt werden könne. Eine wie auch immer im einzelnen gestaltete Massendeportation sei völkerrechtlich unrecht, eine Re-Strukturierung der Gebiete im Rahmen eines Selbstbestimmungsrechtes der Völker sei jedoch dennoch völkerrechtlich höchst umstritten.¹³ Interessant ist, dass in dieser völkerrechtlichen Analyse die Frage nach historischer Schuld und Sühne ausdrücklich ausgeklammert wird und somit einem Staat verwehrt wird, sich zur Rechtfertigung von Vertreibung auf das Völkerrecht zu berufen: „Das Völkerrecht kennt kein Strafrecht der Art, daß (sic) die angebliche Kollektivschuld eines Volkes oder die Schuld seiner Staatsführung, die einen Angriffskrieg begonnen und sich während dieses Krieges völkerrechtswidrig verhalten hat, den Angegriffenen berechnete, zur Sühne nach eigenem Ermessen Sanktionen zu ergreifen.“¹⁴ Freilich aber wird dem deutschen Volk eine „besondere Verpflichtung auferlegt, in der Zukunft das Lebensrecht des polnischen Volkes zu respektieren und ihm den Raum zu lassen, dessen es zu seiner Entfaltung bedarf.“¹⁵ An dieses Argument schließt sich schließlich das „gewohnheitsrechtliche“ Argument an, dass das aktuelle Gebiet Westpolens „wegen des Verlustes von Ostpolen zu einer wirtschaftlichen Lebensnotwendigkeit für Polen geworden ist. (...) Eine volle Wiederherstellung alten Besitzstandes, die in den ersten Jahren nach 1945

¹³ So auch schon 1964 der Theologe Wolfgang Schweitzer in seinem Fazit nach einer Analyse völkerrechtlicher Diskurse: „Unser Überblick hat gezeigt, daß die Massenaustreibungen der Deutschen aus dem Ostraum nicht nur moralisch, sondern auch nach positivem Völkerrecht eindeutig Unrecht sind. Nicht ganz so eindeutig sind die Tendenzen, auch im Völkerrecht Annexionen zu ächten und der Selbstbestimmungsidee der Nationen rechtliche Gestalt zu verleihen; ihrer Durchsetzung stehen völkerrechtliche Erwägungen im Wege, die auch der theoretische Ethiker nicht unbeachtet lassen kann.“ *Wolfgang Schweitzer: Gerechtigkeit und Friede an Deutschlands Ostgrenzen*, Berlin 1964, 97.

¹⁴ ODS, IV, 4.

¹⁵ Ebd.

noch möglich gewesen wäre, ist zwanzig Jahre später unmöglich, wenn sie Polen jetzt in seiner Existenz bedrohen würde, die Deutschland nach dem Gesagten zu respektieren hat“.¹⁶ Dieses Argument wird in der Denkschrift ausführlich in Abschnitt III „Zur gegenwärtigen Lage in den Gebieten jenseits der Oder-Neiße-Linie“ mit historischem, wirtschaftlichem und statistischem Material belegt.¹⁷ Man kann wohl sagen, dass die differenzierte rechtliche und historische Abwägung der Denkschrift das Rückgrat ihrer Sach-Autorität bildet, das sie im zunächst heftigen Gegenwind der öffentlichen Diskussion stützte. Richard von Weizsäcker urteilt schließlich: „Diese Ostdenkschrift gab Anlaß (sic) zu heftigen Auseinandersetzungen, brachte am Ende aber bis tief hinein in die politischen Parteien einen entscheidenden Anstoß für die Entspannungspolitik vor allem im deutsch-polnischen Verhältnis.“¹⁸

Die Denkschrift entfaltet also ein Gerechtigkeitsverständnis, das implizit der Logik der *restaurative justice* entspricht, die sich an der Gewährung einer lebensfähigen Zukunft der Beteiligten orientiert. Den Vertriebenen wird damit implizit vorgeschlagen, im Prozess des Aufbaus lebensförderlicher Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Polen – der „Entspannung“ – trotz zugegebenen und anerkannten erfahrenen Unrechts der Vertreibung eine vorauslaufende Vergebung walten zu lassen und kein „Recht auf Heimat“ bzw. Rückkehr geltend zu machen. Die polnischen katholischen Bischöfe nahmen diese Grundstruktur bekanntlich ausdrücklich in ihrem Hirtenbrief „Wir vergeben und wir bitten um Vergebung“ vom November 1965¹⁹ auf. Beide Texte erwähnen, dass das Geschehen der Vertreibung eingebettet gesehen werden müsse in das große Unrecht, das durch das deutsche Volk über Polen gebracht worden sei, und die Ostdenkschrift deutet die Nachkriegssituation durchaus als „Gericht Gottes“, das der gesamten bundesrepublikanischen Gesellschaft die Aufgabe der Konfliktaufarbeitung mit den Nachbarvölkern auferlege. Beide Texte versuchen jedoch, die Schuldfrage einschließlich ihrer problematischen kollektiven Dimension nicht zum Hauptargument für einen Verzicht auf ein „Recht auf Heimat“ der Vertriebenen werden zu lassen. Die Ostdenkschrift stützt sich schwerpunktmäßig auf das Lebensrecht der mittlerweile auch seit 20 Jahren in den ehemaligen deutschen Gebieten in Polen lebenden Menschen, die ja größtenteils ebenfalls vom vormaligen Ost-

¹⁶ Ebd.

¹⁷ ODS, III, 1–7.

¹⁸ Richard von Weizsäcker: Vier Zeiten. Erinnerungen, München 1997, ²2010, 181.

¹⁹ Vgl. Basil Kerski, Thomas Kycia, Robert Żurek: „Wir vergeben und bitten um Vergebung“: Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965, Osnabrück 2006, 7–53.

polen umgesiedelt worden waren. Der Hirtenbrief der polnischen Bischöfe wehrt das Schuld-Argument ab unter Verweis auf eine Ablehnung eines Begriffs von Kollektivschuld sowie unter Verweis auf die gemeinsamen christlichen Wurzeln der beiden Völker und einer Aufzählung historischer Verdienste der Deutschen für das polnische Christentum, gebündelt in der Symbolfigur der Heiligen Hedwig aus dem 13. Jahrhundert.²⁰

3. Theologische Debatten im Umfeld der Ostdenkschrift

In diesen Gesamtkontext eingebettet sollen nun die theologischen Analysen zum Heimatbegriff in der damaligen Diskussion beleuchtet werden. Im evangelischen kirchlichen Umfeld gab es seit ca. 1960 eine lebhafte Diskussion darüber, und seit der Publikation des Tübinger Memorandums 1963 waren die Programme der evangelischen und katholischen Akademien gefüllt mit Tagungen zum Heimatbegriff, häufig als ökumenische (evangelisch-katholische) Veranstaltungen durchgeführt, die auch zur Diskussion unter und mit Vertriebenen beitrugen. Auf katholischer Seite hatte es seit 1958 mit der ersten Tagung des Arbeitskreises „Kirche und Heimat“ und den hier publizierten sieben „Thesen zum Verhältnis der Deutschen zu den mitteleuropäischen Nachbarn“ eine intensive Beschäftigung mit dem Heimatthema gegeben.²¹ Auch diese Thesen stellten das Ziel der Versöhnung einem Beharren auf einem Recht auf Heimat entgegen und forderten – unter Ablehnung des Begriffs der Kollektivschuld – doch von „Nicht-Tätern“, „stellvertretend für die Unbelehrbaren“ ein „Opfer“ zu bringen.²² Es ist keine Frage, dass die Richtung dieser Thesen, die die katholischen Christen diesseits und jenseits der Oder-Neiße-Linie zum gemeinsamen Versöhnungsprojekt aufrufen und dafür auch an vergangene gemeinsame Projekte erinnert, einen ähnlichen theologischen Grundzug trägt wie der spätere Hirtenbrief der polnischen Bischöfe.

²⁰ Vgl. dazu ausführlicher meinen Beitrag: Ein Prototyp der „einladenden Vergebung“? Zum theologischen Konzept des Briefwechsels der polnischen und deutschen Bischöfe 1965 – nicht nur aus protestantischer Perspektive; in: *Aleksandra Chylewska-Tölle* (Hg.): *Perspektiven eines Dialogs. Studien zu deutsch-polnischen Transferprozessen im religiösen Raum* (zweisprachig), Berlin 2016, 65–82.

²¹ Vgl. dazu *Gregor Feindt*: Zwischen „Recht auf Heimat“ und Versöhnung – die Kirchen in der Bundesrepublik und ihr Verhältnis zu Polen 1956–1965, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 58 (2009), H. 4, 433–468, auch www.zfo-online.de/index.php/zfo/article/download/3071/3071 (aufgerufen am 07.07.19).

²² Ebd., 442.

Theologisch lassen sich in dieser Debatte in Deutschland drei unterschiedliche Ansätze zum Heimatbegriff ausmachen, die dann auch Eingang in das theologische Kapitel IV der Ostdenkschrift gefunden haben: 1. Ein lutherischer Ansatz, der den Heimatbegriff als einen Aspekt der Theologie der Schöpfungsordnungen entwickelte (vornehmlich vertreten durch den Erlanger Theologen Walter Künneth); 2. ein katholischer naturrechtlicher Ansatz (vornehmlich vertreten durch Georg Siegmund) und schließlich ein reformierter, jedenfalls an Karl Barths Theologie orientierter Ansatz (vertreten durch diesen selbst sowie durch Wolfgang Schweitzer). Bevor ich auf die einzelnen Ansätze kurz eingehe, sei hier doch schon kurz bemerkt: Man kann sagen, dass sich diese Ansätze in der Vehemenz der Forderung nach einem Abschied von einer Recht-auf-Heimat-Position vom ersten bis zum dritten steigern. Interessant ist aber, dass alle drei Zugänge aus ihrer theologischen Argumentationsbasis (Theologie der Schöpfungs- bzw. Erhaltungsordnungen, Bezug auf das Naturrecht, Offenbarungstheologie Karl Barths) kein *prinzipielles* „Recht auf Heimat“ ableiten zu können meinen. Damit war von der akademischen Theologie her die Tür zu einer versöhnungsorientierten – christologischen – Lesart des Heimatbegriffs wenn nicht geöffnet, so doch zumindest offen gehalten. Diese Tendenz ist prägend in den theologischen fünften Abschnitt der Ostdenkschrift eingegangen. Er mündet in die klare These: „Die theologischen Elemente des Heimatbegriffes können nach allem nicht dazu dienen, ein unabdingbares Recht des Menschen auf seine, auf die Heimat zu begründen.“²³ Im folgenden Abschnitt sollen die drei Ansätze etwas genauer betrachtet werden. Man kann dies auch als eine interkonfessionelle Debatte lesen, in der katholische, lutherische und reformierte Ansätze miteinander ins Gespräch gebracht werden.

4. *Drei theologische Ansätze zu einer Theologie der Heimat*

1. Walter Künneth, der Vertreter des ersten Ansatzes, versteht Heimat schöpfungstheologisch als Gabe Gottes, deren „Vermächtnischarakter“ es zu wahren gelte.²⁴ Heimat und das Recht auf Heimat sollte einem also nicht gleichgültig sein. Heimat sei im Rahmen einer Erhaltungsordnung Gottes zu verstehen, einer „bewahrenden, schützenden vorstaatlichen (...) Anordnung.“²⁵ Als solche wird sie dem Menschen vom Schöpfer zugewie-

²³ ODS, V, 3.

²⁴ Walter Künneth: Die Frage des Rechts auf die Heimat in evangelischer Sicht; in: Kurt Rabl (Hg.): Das Recht auf Heimat. Vorträge, Thesen, Kritik, München 1965, 9–28, hier 20.

sen (man kann sich seine Heimat nicht aussuchen), und der Mensch sehnt sich nach ihr als einem Ort, an dem er nicht mehr und nicht weniger als Gottesbegegnung erfährt bzw. erfahren hat. Künneth kann in dieser Perspektive sagen: Der „Verzicht auf das in unserem Sinn begründete Heimatrecht wäre gleichbedeutend mit Untreue gegenüber dem Vermächtnis Gottes“.²⁶ Allerdings versucht er auch, einer Verabsolutierung des Rechtsanspruchs entgegenzutreten, indem er Heimat als eine „vorletzte, diesseitige Größe“ bezeichnet, die es nicht zu „vergötzen“ gelte.²⁷ Dabei argumentiert er zum einen mit der letztlichen „Verfügun gsvollmacht Gottes“, in der sich alle irdischen Heimatbeziehungen als vorläufig und mittelbar erwiesen,²⁸ des Weiteren christologisch mit der Orientierung der Christen und Christinnen an der Christusgemeinschaft, eine Perspektive, in der die „gleichen Begriffe, die wir eben brauchten, nunmehr auf eine andere Ebene transportiert werden“.²⁹ In der Mitte des Vortrags folgt nun im zweiten Teil doch eine essentielle Zurechtrückung der Rede vom Vermächtnis der Pflege des Heimatrechts. Denn nun wird hingewiesen auf die christliche Fremdlingsschaft auf Erden und die Auflösung von lebensfeindlichen Differenzen im Sinne von Gal 3,28. Die eigentliche Heimat ist im Himmel, wir sind nur Gast auf Erden und müssen unsere Wünsche und Sehnsüchte kritisch reflektieren. Man kann – möglicherweise mit Wolfgang Schweitzer – skeptisch sein, ob dieses Argumentations-Ziel in dem schöpfungstheologisch-naturrechtlichen Rahmen überzeugend konkret erreicht werden kann.³⁰ Künneth scheint vom Gipfel der prophetischen Skepsis in der Mitte seines Vortrages auch wieder vorsichtig zurückzukehren zur schöpfungstheologischen Würdigung der Heimat als gott-gegebener Schutzraum des Lebens. Aber die kreuzestheologische Einspritzung von der Mitte des Vortrags – „... das Kreuz Jesu ist das Ende aller Vaterländer, aller Heimatländer“ macht auf jeden Fall vorsichtiger.

2. Eine ähnliche Entwicklung lässt sich im Vortrag des katholischen naturrechtlich orientierten Theologen, Philosophen und Biologen Georg Sigmund beobachten. Allerdings legt er in besonderer Weise den naturrechtli-

²⁵ Ebd., 15/16.

²⁶ Künneth, Frage des Rechts, 25. Vgl. dazu auch *Andrea Bastian*: Der Heimatbegriff. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache, Tübingen 1995, 109, sowie *Hartmut Rudolph*: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945–1972, Bd. 2: Kirche in der neuen Heimat, Göttingen 1985, 49.

²⁷ Künneth, Frage des Rechts, 18–20.

²⁸ Ebd., 18.

²⁹ Ebd., 19.

³⁰ Vgl. *Wolfgang Schweitzer*: Dunkle Schatten – helles Licht. Rückblick auf ein schwieriges Jahrhundert, Stuttgart 1999, 245.

chen Akzent auf die *neue* Heimat.³¹ In der Tat könnte man dessen Ausführungen als ein funktionalistisches naturrechtliches Heimatverständnis bezeichnen, das den wesenhaft natürlichen Wert von „Heimat“ nicht in einem festgelegten Ort sieht. Als Analogie dient ihm der Prozess der Bildung des Menschen: „Weder darf dem jungen Menschen Raum und Zeit heimatlicher Geborgenheit beschnitten werden, noch darf andererseits die Bindung ans elterliche Nest verewigt werden.“³² Im Laufe des Lebens erfolgt eine „räumliche Ausdehnung dessen, was dem Menschen als ‚Heimat‘ gilt“.³³ Heimat ist der Raum, in dem der Mensch gottgewollt soziale Einbettung erfährt, und weil die „göttliche Vorsehung aufs Konkrete (zielt)“, sei dieser Raum in der Regel für bestimmte Gruppen vorgesehen.³⁴ Diese These bildet den Kamm seines Vortrages, von dem aus nun in der zweiten Hälfte die für die aktuelle Diskussion interessanten Differenzierungen erfolgen. Es gebe kein „kollektives Heimatrecht“, sondern dieser Anspruch müsse in der „Dynamik geschichtlicher Entwicklungen“ wahrgenommen werden und habe den „Grundsatz des allmenschlichen Gemeinwohls“ als „übergeordnetes Prinzip“ ernst zu nehmen.³⁵ Damit dynamisiert sich die naturrechtliche Schöpfungstheologie in eine Perspektive hinein, die Wolfgang Schweitzer im dritten Ansatz als christologisch zentrierte Perspektive der Versöhnung vorschlägt. Heute würden wir vielleicht biblisch auf den Schalom-Begriff zurückgreifen, um diese Verzahnung von Schöpfungstheologie und Christologie zum Ausdruck zu bringen. Siegfried verbindet diese Gedanken mit einem Naturrechts-Begriff, den ich als nicht-fundamentalistisch bezeichnen möchte und der auf einem Verständnis von „gesunder Natur“ aufruht, die „gegenseitige Spannungen sucht“. Die Rede von der „Blutschande“, die in den 1950er Jahren in Bayern die Heirat mit heimatvertriebenen Sudetendeutschen zu verhindern gesucht habe, widerspreche daher einer naturrechtlichen Sicht. „Die gesunde Natur [...] hat sich jedoch durchgesetzt – sehr zum Nutzen des bayrischen Stammes selbst, der von den bösen Folgen geschlechterfolgenlanger Inzucht durchaus nicht überall frei war.“³⁶ Man weiß nicht recht, ob man schmunzeln oder stoken soll – erst recht, wenn im Folgenden von der „Blutauffrischung der angestammten Bevölkerung“ durch die Heimatvertriebenen die Rede ist. Dieser Gedanke aber bildet die Brücke für Siegfried, die jetzt zweite

³¹ *Schweitzer*, *Dunkle Schatten*, 245, 246.

³² *Georg Siegmund*: Die Frage des Rechts auf die Heimat in katholischer Sicht; in: *Rabl* (Hg.), *Recht auf Heimat* (s. Anm. 24), 29–41, hier 33.

³³ Ebd., 34.

³⁴ Ebd., 36.

³⁵ Ebd., 37.

³⁶ Ebd., 40.

Generation dieser Vertriebenen ins Auge zu fassen und damit deren positive Erfahrung von „neuen Bindungen in einer neuen Heimat“.³⁷ Er warnt davor, diesen Prozess zu stören und den „Eingliederungsprozess ins Sozialgefüge der neuen Heimat zu hintertreiben“. Damit werde der „natürliche Anspruch auf die frühere Heimat (abgeschwächt)“, was Siegfried für eine gute Entwicklung hält. Obwohl der rechtliche Anspruch bestehen bleibe, werde die „Forderung, die sich aus dem Naturrecht im Sinn eines Rückkehranspruchs dorthin ableiten läßt, (...) immer geringer“.³⁸ Siegfried geht also davon aus, dass sich naturrechtliche Ansprüche faktisch abschwächen können, weil, so würde ich es sagen, die Funktion der alten Heimat in eine neue übergegangen ist. Diese faktische Funktion der neuen Heimat ernst zu nehmen, ist ihm ein „Gebot der Klugheit“ – gerade wenn es um juristische Forderungen geht.

3. Eine stärker biblisch argumentierende Konzeption hätte es in der Tat leicht, hier anzuknüpfen. Das ist die Basis des dritten Ansatzes. So verweist beispielsweise Wolfgang Schweitzer auf die alttestamentliche Hochschätzung von bestimmten Landschaften und der Zugehörigkeit zum gleichen Volk, aber eben auch der zentralen Geschichten vom Verlassen von Heimat(en) und Familie (im Fall der Jünger Jesu).³⁹ Er weist aber auch eindringlich biblizistische Versuche zurück, die Erfahrung des Verlustes der „Heimat“ z. B. in direkter Übertragung über die Erfahrung Israels im babylonischen Exil zu deuten und zu theologisieren.⁴⁰ Er plädiert für eine Bestimmung von Heimat im Fokus einer selbst- und ideologiekritischen Kreuzestheologie und warnt eindringlich vor einem direkten Einstieg bei der Schöpfungstheologie. Das führe zu einer Vergöttlichung des Heimatbegriffs – die Denkschrift spricht schließlich von „pseudoreligiösem Charakter“.⁴¹ Von der Gabe des Lebens (und des heimatlichen Lebensraums) durch Gott darf nach Schweitzer nur sprechen, wer – in meinen Worten – durch das reinigende Feuer der Kreuzestheologie gegangen ist. Schweitzer gemahnt daran, dass sich der gläubige Mensch immer erst einmal als „Feind Gottes“ wahrzunehmen habe, der sich in seinen Wünschen und Sehnsüchten gerade nicht auf Gott und seinen Willen berufen könne.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. 40/41. Vgl. hierzu 41, Anm. 11 mit dem Protokoll eines auf diese Bemerkungen folgenden Meinungsaustauschs der Tagungsteilnehmer/innen.

³⁹ Vgl. zum Folgenden: *Wolfgang Schweitzer*: Ideologisierung des „Rechts auf Heimat“? Dargestellt im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das ‚Tübinger Memorandum der Acht‘ vom November 1961/Februar 1962; in: ZEE 1963, 36–61; *ders.*: *Gerechtigkeit und Friede an Deutschlands Ostgrenzen*, Berlin 1964.

⁴⁰ *Schweitzer*, *Gerechtigkeit und Friede*, 17.

⁴¹ ODS, V, 3.

Diese Theologie, die sich auch in den von Schweitzer maßgeblich mitverfassten „Bielefelder Thesen“ der Bruderschaften aus dem Umfeld der Bekennenden Kirche wiederfinden (s. dazu unten), ist von der Schöpfungstheologie Karl Barths beeinflusst. Derzufolge habe die These von der Schöpfung und damit auch der Heimat als „unverdienter Gabe Gottes“ als kritisches Korrektiv gegen die Entwicklung einer „abstrakten Idee von Blut und Boden“ bzw. einer „Heimat- und Vaterlandsideologie“ zu wirken.⁴² Auch von Barth aus ergibt sich ein Anschluss an Georg Siegfrieds Überlegungen, wenn er 1960 fragt: „Sind sie (die ‚Heimatvertriebenen‘) heute (1960) wirklich immer noch ‚Heimatvertriebene‘ oder haben sie – oder jedenfalls ihre Kinder – unterdessen nicht längst eine neue Heimat gefunden?“⁴³

5. Schluss: Der theologische Duktus der Ostdenkschrift

Ich habe diese drei Ansätze vor wenigen Jahren in einem Seminar behandelt. Entgegen meiner Erwartung haben die Studierenden sie nicht als wesentlich verschieden angesehen. Vielleicht haben sie die allen gemeinsame Intention, eine steile Schöpfungstheologie auszuschließen, die nicht mehr spürbar an den trinitarischen Gott und die Orientierung hin zur Christusgemeinschaft gebunden ist, wahrgenommen.

Die Ostdenkschrift spielt deutlich auf diese theologische Debatte an. Im ersten Abschnitt des fünften, des theologischen Kapitels folgt sie geradezu dem schöpfungstheologischen Bogen der ersten beiden oben geschilderten Ansätze:⁴⁴ „Ohne Zweifel gehört die irdische Heimat zu den Gaben, mit denen Gott die Menschen ihr Leben in einer möglichst guten Ordnung der Welt führen lassen will.“ Aber: „Die Heimat gehört zu den Elementen des Lebens, die in Verantwortung zu gebrauchen und zu gestalten sind.“ Andernfalls erhält sie einen „pseudoreligiösen Charakter“. Es folgt der Hinweis auf das wahre „Vaterhaus Gottes in Jesus Christus“ und die Fremdlingenschaft des Christen (sic) in der Welt. Dieser Gedankengang fungiert

⁴² Vgl. dazu *Karl Barth*: Um das Heimatrecht (1960); in: „Der Götze wackelt“. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. von *Karl Kupisch*, Berlin 1961, 179–180; ursprünglich publiziert in: *Der Remter, Zeitschrift für Kultur und Politik in Osteuropa*, Heft 3 (1960), 140; vgl. die ausführlichen Diskussionsbeiträge im folgenden Heft 4 (1960), 221–230. Ich danke PD Tobias Weger für die Auffindung dieser Texte. Von Barth vgl. weiterhin *ders.*, KD 3/4, 329–346.

⁴³ *Barth*, Heimatrecht, 179.

⁴⁴ Zum Folgenden s. ODS V,1.

hier jedoch als eine Präambel, in die jetzt im zweiten Teil die „Frage des Heimatsrechts“ eingespannt wird. Dafür wird die wesentlich steilere schöpfungstheologische Position der „Lübecker Thesen“ aus kirchlichen Kreisen der Vertriebenen den „Bielefelder Thesen“ der Bruderschaften aus der Tradition der Bekennenden Kirche, maßgeblich mitverfasst von Wolfgang Schweitzer, gegenübergestellt.⁴⁵ Die Denkschrift scheut sich nicht, deutlich Position zu beziehen, indem sie den Lübecker Thesen zustimmt in der Forderung, „den Unrechtscharakter des Geschehens nicht in Frage (zu stellen)“, dies aber ergänzt durch den Hinweis auf kontextuelle und historische Konkretisierungen des „Recht(s) und seiner Möglichkeiten“. Die Bielefelder Thesen stehen für einen Begriff von Versöhnung, der durch „eine gewisse Dynamik des Willens zur Neugestaltung“ geprägt ist. Die Debatte um das Recht auf Heimat mündet also in ein Konzept von Versöhnung, das christologisch auf den neuen Anfang setzt.⁴⁶

⁴⁵ Vgl. ODS, V, 1–2 und 4–7. Die Lübecker Thesen („Das Evangelium von Jesus Christus und die Heimatvertriebenen“) sind 1964 im Auftrag des Ostkirchenausschusses durch *Carl Brummack*, *Gerhard Gültzow* und *Klaus Harms* verfasst worden. Sie stellen eine Antwort auf die zuvor erschienenen Bielefelder Thesen („Die Versöhnung in Christus und die Frage des deutschen Anspruchs auf die Gebiete jenseits der Oder und Neiße“) dar, die im Rahmen des „Bielefelder Arbeitskreises der Kirchlichen Bruderschaften“ von *Wolfgang Schweitzer* und *P. Hufendiek* verfasst worden sind; zuerst publiziert; in *Junge Kirche* 24 (1963), 718–723.

⁴⁶ ODS, V, 6–7. Die Denkschrift verweist auch auf Ergebnisse des deutschen theologisch-ethischen Diskurses zur Atombewaffnung und konstatiert in der theologischen Debatte um das Heimatrecht im Vergleich dazu einen Rückschritt, vgl. ODS, V, 2.

Identität und Heimat

Schlaglichter auf eine prekäre Beziehung



Hans-Joachim Höhn¹

„Heimat“ – für geraume Zeit war dieser Begriff eingeklemmt zwischen „Vaterland“ und „Muttersprache“. Seitdem weist er Spuren des ideologischen Missbrauches und der demagogischen Verengung, aber auch der kitschigen Banalisierung auf. Oft wird er großen Worten vorangestellt und reduziert ihren Gehalt auf ein provinzielles Maß: Heimaterde, Heimatliebe, Heimatmuseum, Heimatroman. Gerne nimmt das Wort „Heimat“ auch Platz an Stammtischen. Es liebt den Dialekt und ist in Wanderschuhen unterwegs; es schunkelt mit beim „Musikantenstadl“ und macht in der Zeitschrift „Landlust“ für sich Werbung. Es flankiert Trachtenumzüge und gehört zur Dekoration von Schützenfesten. „Heimat“ sorgt für Sozialromantik.

Wer auf solche Stereotypen verweist, steht inzwischen im Verdacht, auf überholte Klischees hereinzufallen. Denn längst hat sich „Heimat“ auch einen Platz im Wörterbuch der Sozialkritik gesichert. Linke und grüne Intellektuelle holen es aus dem Sprachexil zurück. „Heimat“ ist das Alias-Wort für eine Umwelt, die man vor dem sozialen, kulturellen und ökologischen Ausverkauf schützen will. Heimat und Tradition gelten angesichts der Globalisierung neoliberaler Wirtschafts- und Gesellschaftskonzepte als wichtige Ressourcen für die Wahrung des Eigenstandes und Eigenrechtes des kulturell Partikularen und regional Besonderen. Kriegsflüchtlinge, Asylsuchende und Migrant*innen haben der Debatte um

¹ Hans-Joachim Höhn ist Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie am Institut für Katholische Theologie der Universität Köln.

Heimat und Fremdheit eine neue, politisch brisante Wendung gegeben und sie auf dramatische Weise aus dem Winkel des Provinziellen herausgeholt.² Allerdings hat diese Entwicklung nichts daran geändert, dass von „Heimat“ meistens dann Gebrauch gemacht wird, wenn man in einen Rückspiegel schaut. Der aktuelle Heimatdiskurs ist retrospektiv ausgerichtet.

Dass über Heimat gesprochen werden muss, verdankt sie der Moderne und ihren Fortschrittsprojekten. Für moderne Zeiten ist typisch, dass der Mensch sich in einer Welt zurechtfinden muss, in der immer weniger von dem, was ist und war, künftig noch sein wird. Damit schwinden zunehmend alle lebensweltlichen Bestände, die geeignet schienen, dauerhaft Identität, Orientierung und Sicherheit zu geben. Zugleich entsteht ein enormer Bedarf an Wirklichkeitsvertrautheit, ohne dessen Erfüllung die ständigen Veränderungsschübe nicht auszuhalten sind. Um in der eigenen Biographie den roten Faden nicht zu verlieren, müsste es möglich sein, die jeweilige Gegenwart auf das im Wandel nicht erst Kommende, sondern angesichts aller Veränderungen gleichwohl Bleibende auszurichten. Würden alle Herkunftselemente in demselben Maße veralten und verschwinden wie Innovationselemente hinzukommen, gäbe es kaum die Chance der Selbstvergewisserung.³ Unter dieser Rücksicht ist es zweifellos sinnvoll, Heimat als Suchbegriff für jene mitlaufenden Anfänge der Biographie einzusetzen, die einen Menschen davor bewahren mit sich selbst zu fremdeln.

Wer „Heimat“ definieren soll, kommt daher ohne eine biografische, kulturelle oder historische Rückblende nicht aus.⁴ Wer eine Heimat erhalten oder neu finden will, muss sich dabei aber auch auf Fehlanzeigen einstellen. Häufig ist nicht mehr vorhanden, was man erhalten will, und oft bleibt aus, wonach man sucht. Von beidem soll im Folgenden die Rede sein – und ebenso von (Ent-)Täuschungen beim Suchen und Finden von Identität.

² Vgl. *Edoardo Costadura* u. a. (Hg.): *Heimat global. Modelle, Praxen und Medien der Heimatkonstruktion*, Bielefeld 2019; *Jürgen Hasse* (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Heimat in Zeiten der Mobilität*, Freiburg/München 2018; *Ulrich Hemel/Jürgen Mannemann* (Hg.): *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven*, Paderborn 2017.

³ Vgl. *Hermann Lübke*: *Zivilisationsdynamik. Ernüchterter Fortschritt – politisch und kulturell*, Basel 2015.

⁴ Vgl. dazu den Überblick von *Susanne Scharnowski*: *Heimat. Geschichte eines Missverständnisses*, Darmstadt 2019.

Für viele Zeitgenossen gilt Heimat als jener Zeit-Raum ihrer Kindheit und Jugend, in dem sie sich die Welt vertraut machten und dabei Selbst- und Weltvertrauen entwickelten. Es geht um einen Lebensabschnitt, der zwar eine Bestimmungsmöglichkeit für das eigene Herkommen darstellt. Aber zugleich ist damit die Anzeige eines Abstandes verbunden. Der Ort, an dem man mit dem Leben und mit sich selbst vertraut wurde, ist in der Regel nicht mehr identisch mit dem aktuellen Lebensmittelpunkt. „Heimat“ ist eine Entfernungsangabe. Man ist fort- und umgezogen und hat andernorts ein neues Zuhause gefunden. Und wenn man besuchsweise oder anlässlich eines Familien- oder Klassentreffens in die alte Heimat zurückkehrt, wird jeweils klar, welche Distanz zwischen „damals“ und „heute“ liegt. Anfangs wird in gemeinsamen Erinnerungen gekramt („Weißt Du noch ...?“). Aber sehr rasch ist klar, wie sehr sich alles verändert hat. Da sich alle nicht gemeinsam verändert haben, endet auch diese Gemeinsamkeit, sobald der Bestand der Anekdoten aufgebraucht ist.

Ein Mensch kann in der Heimat, aus der er stammt, auf zweifache Weise selbst zum Fremden werden: Er kommt nach langer Zeit zurück und findet alles verändert vor, oder er kehrt nach vielen Jahren heim und nichts hat sich verändert – nur er selbst. Im beiden Fällen löst die Heimat Befremden aus. Es passt nicht mehr zusammen, was einmal zusammengehörte. Wer von „Heimat“ spricht, verarbeitet stets auch das Fremdeln mit ihr. Fremde und Heimat – beides ist nur zusammen denkbar und erlebbar. Bleibt *in* der Heimat meist unbewusst, was *an* ihr Welt- und Selbstvertrautheit entstehen ließen, so lebt man in der Fremde *mit* der Heimat und dem Verlust des Vertrauten. Heimat ist präsent in der Weise des Vermissens. Sie erzeugt gemischte Gefühle und löst Phantomschmerzen aus.⁵ Sie meldet sich als Heimweh, als Sehnsucht nach dem Abwesenden, Vergangenen, Aufgegebenen. Von dieser Erfahrung erzählen sehr eindrücklich nicht nur Geflüchtete und Vertriebene, sondern ebenso Arbeitsmigranten, die freiwillig aufgebrochen sind. Es macht hier keinen Unterschied, ob man mit Gewalt aus der Heimat abgeschoben wurde oder ob man sie mit dem Mut der Verzweiflung aufgab, um andernorts etwas Besseres als den Tod zu finden.

Wer seine Heimat verlässt, gibt identitätsstiftende Zugehörigkeiten auf. Was sich in der Fremde zuerst einstellt, ist die wehmütige Feststellung,

⁵ Vgl. Rainer Gross: Heimat. Gemischte Gefühle. Zur Dynamik innerer Bilder, Göttingen 2019.

dass etwas fehlt, das zuvor unmerklich das Leben getragen hat. Darum wird kaum jemand erfahren, was Heimat ist, der sie nie verlassen hat oder dem sie nie genommen wurde. Vielleicht wird erst dann erfasst, was Heimat ist, wenn man sich noch einmal nach einem lebenswichtigen Ort umdreht, an den keine Rückkehr möglich ist. Heimat ist eine Entzugserscheinung – was sie ausmacht und bedeutet, zeigt sich in ihrem Schwinden.

II. Zwischen Beschwörung und Verklärung: Identität – Heimat – Krise

Die Beschwörung von Heimat wird in der Regel nicht durch die Erfahrung von Kontinuität und Stabilität bestärkt, sondern durch das Spüren eines Mangels. Wer im Heimatlichen Halt sucht, ist meist auf etwas aus, das bereits verloren ist, wovon man aber dennoch meint, es erhalten zu können. Insofern dokumentieren die inzwischen auf Landesebene etablierten „Heimatministerien“ weniger den politischen Willen zur Sicherung eines kulturellen Zusammenhalts, sondern decken sein abgelaufenes Haltbarkeitsdatum symbolpolitisch zu. Das romantische Ensemble aus intakter Landschaft, lebendiger Tradition und bürgerlichem Gemeinsinn wird umso heftiger beschworen, je weniger es noch besteht.⁶

Ohnehin ist zu bezweifeln, ob und inwieweit diese Größen überhaupt in regierungsamtliche Obhut genommen werden können. Oft geht es um ganz andere und sehr heterogene Themen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass unter dem Dach eines „neuen“ Ministeriums in einem vermeintlich einheitlichen Kompetenzbereich zusammengefasst wurde, was zuvor in unterschiedlichen Ressorts verwaltet wurde: Förderung von Ehrenamt und Brauchtum, Raumordnung und ÖPNV, Wohnungsbau und Breitbandkabel, Natur- und Denkmalschutz, Diversity-Management, Integration und Inklusion. Mit „Heimat“ hat die Politik einen Container aufgestellt, in dem unterschiedlichste Maßnahmen und Vorhaben gesammelt werden, die vor

⁶ Vgl. exemplarisch den Internetauftritt des Ministeriums für Heimat, Kommunales, Bau und Gleichstellung des Landes Nordrhein-Westfalen (www.mhkgb.nrw, aufgerufen am 17.06.2019). Unter der Überschrift „Heimat. Zukunft. Nordrhein-Westfalen. Wir fördern, was Menschen verbindet.“ wird programmatisch erklärt: „Die Landesregierung fördert Initiativen und Projekte, die lokale und regionale Identität und Gemeinschaft und damit Heimat stärken. Ziel ist es, Menschen für lokale und regionale Besonderheiten zu begeistern und die positiv gelebte Vielfalt in unserem Bundesland deutlich sichtbar werden zu lassen.“ Dabei bleibt das Verständnis des Leitbegriffs vage und diffus: „Bei ‚Heimat‘ geht es um das Verbindende, um die Gemeinschaft und den Zusammenhalt in einem vielfältigen Land wie unserem Nordrhein-Westfalen.“

allem auf ein Unbehagen und eine Unzufriedenheit der Bevölkerung, angesichts innenpolitischer Versäumnisse reagieren. Dem Wahlvolk wird signalisiert: Wir kümmern uns! Die Politik verspricht Bürgernähe. Das bürger-nahe NRW-Heimatministerium gibt sich konservativ und innovativ. Sein Wahl(kampf)spruch lautet: „Heimat zu haben heißt: Heimat zu gestalten.“ Mit anderen – noch platteren – Worten: Herkunft hat Zukunft – allerdings nicht ohne eigenes Zutun!

Politische Beschwörungen, wie das Überkommene zukunfts-fähig bleiben kann, scheitern ebenso häufig an der Realität wie Verklärungsversuche des Vergangenen. Das Ende der deutsch-deutschen Doppelexistenz liefert dafür ein Exempel. Für etliche DDR-Bürger ist die Wende 1989/90 nicht verklärungstauglich. Ihnen wurde nicht der Heimatboden unter den Füßen weggezogen, aber beinahe alles, was bisher darauf stand und ihnen als beständig galt. Sie wohnen immer noch am selben Ort und stellen dennoch fest: Es macht Mühe, sich im Angestammten zurechtzufinden. Haus und Hof haben sie zwar nicht verlassen. Gleichwohl machen sie jene Erfahrung, von der sonst nur Auswanderer berichten: Sie befinden sich in einer neuen Welt. Sie behalten ihre Heimat, die plötzlich alles bisher Anheimelnde verliert. Ihre alte Weltvertrautheit nimmt Schaden – und ihr Selbstvertrauen auch. Eine kurze Phase der Nostalgie setzt bald darauf ein, und eine „Ostalgie“-Welle schwappt vorübergehend durch die „neuen“ Länder. Es gibt Partys im FDJ-Design, landesweite Trabi-Treffen werden organisiert, längst abgeschriebene Konsum- und Haushaltsartikel wie die Kaffeemarke „Rondo“ und das Waschmittel „Spee“ tauchen wieder in Supermärkten auf.⁷ Es ereignet sich eine „dystopische“ Heimatpflege, die sich in zwei Stoßseufzern artikuliert: „Nichts ist mehr so, wie es war!“ – „Aber es war nicht alles schlecht!“ Dahinter stehen der offensive Versuch der Wiederaueignung scheinbar authentischer Alltagskultur und der defensive Versuch, einer Pauschalverurteilung der DDR-Geschichte entgegenzutreten. Das vermeintlich Authentische verleiht in der Retrospektive dem Vergangenen den Anstrich einer zumindest partiell guten alten Zeit.⁸

Eine Wiedergutmachung der erlittenen Beschädigung von Selbst- und Weltvertrauen ist damit allerdings nicht in Sicht. Die daraus entstehende Frustration manifestiert sich zeitverzögert, findet aber keine passende

⁷ Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen *Thomas Ahbe*: Ostalgie. Zum Umgang mit der DDR-Vergangenheit in den 1990er Jahren, hg. von der *Landeszentrale für politische Bildung Thüringen*, Erfurt 2005.

⁸ Dass es auch im Westen Deutschlands einen solchen Trend gegeben hat, wird deutlich bei *Alexandra Ludewig*: ‚Ostalgie‘ und ‚Westalgie‘ als Ausdruck von Heimatsehn-süchten; in: *Gunther Gebhard* u.a. (Hg.): *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*, Bielefeld 2007, 141–160.

Adresse für die angelaufenen Schadensersatzforderungen. Die Anfälligkeit für fremdenfeindliche Parolen mag im Osten Deutschlands eine Wurzel darin haben, dass man sich trotzdem an jemandem schadlos halten möchte. Im Winter 2014/15 formiert sich dort die Protestbewegung „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“. Ihren größten Zulauf erhält sie in ostdeutschen Städten mit einem äußerst geringen Anteil islamischer Bürger*innen. Den Demonstranten ist der Islam dort so fremd wie das Christliche am Abendland. Aber das verhindert nicht, dass beide Religionen zur Projektionsfläche für Wende- und Heimattümelei und Überfremdungsangst gemacht werden.⁹

III. „Heimatschutz“ – oder: Sicherung der Außengrenzen

Verschwörungs- und Beschwörungsrhetoriken verwendet auch die sog. „Identitäre Bewegung“, die seit 2007 in Frankreich, seit 2014 in Österreich und Deutschland von sich reden macht und sich die Wahrung von sozialer und kultureller Identität auf die Fahne geschrieben hat: „Wir brauchen endlich wieder ein gesundes Verhältnis zu Patriotismus und Heimatliebe sowie echte Meinungsfreiheit. Viele Jahre dominierte die politische Linke den Medien- und Kulturbetrieb. Jetzt ist es Zeit, dass eine identitäre Gegenstimme auf die Bühne tritt. Heimatliebe ist kein Verbrechen, sondern etwas völlig Normales. Wir wollen, dass sich jeder offen und ehrlich zu seiner eigenen Kultur und Tradition bekennen kann, ohne dabei Ausgrenzung oder Diskriminierung erfahren zu müssen.“¹⁰ Ihre Mitglieder wollen die lokalen, regionalen, nationalen und europäischen Identitäten, Kulturen und Traditionen erhalten und wenden sich gegen eine seit Jahren stattfindende „Masseneinwanderung und Islamisierung“. Im Zentrum ihrer Forderungen steht der Erhalt der „ethnokulturellen Identität“, d. h. die Anerkennung und Achtung einer jeden Ethnie bzw. Kultur und ihrer Souveränität auf ihrem „angestammten“ Gebiet.

Für ideologiekritische Beobachter ist nicht zuletzt der hier behauptete Nexus von „Heimat“, „Identität“ und „Identitätsbewahrung“ aufschlussreich:¹¹ Heimat und Identität werden vererbt, nicht erworben. Identität ist

⁹ Zum Hintergrund dieses Phänomens siehe *Karl-Siegbert Rehberg* u.a.: PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung? Analysen im Überblick, Bielefeld 2016; *Hans Vorländer* u.a.: PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung, Heidelberg 2015.

¹⁰ Siehe www.identitaere-bewegung.de/category/politische-forderungen/ (aufgerufen am 11.06.2019).

abrufbar aus lokalen, regionalen und nationalen Traditionen, die zueinander im Verhältnis konzentrischer Kreise stehen. Gegen eine von außen kommende Störung dieser Kreise sind Abwehrmaßnahmen zu ergreifen. Den Bezugsrahmen einer Identitätsbestimmung bilden die Koordinaten Volk, Raum, Heimat, Geschichte. Was aus diesem Rahmen fällt, kann nicht Kriterium für Zugehörigkeit sein. Kurzum: Identität gründet in Grenzziehungen. Sie bedarf des Schutzes ihrer Außengrenzen. Nicht nur die eigene, auch die Identität der Anderen ergibt sich aus Abgrenzungen. Was deren Identität ausmacht, besteht aus dem, was sie in Bezug auf das Besondere der eigenen Bezugsgruppe nicht aufzuweisen haben. Identität meint einen Selbstbezug, der eines „exklusiven“ Außenbezuges bedarf. Identität kann bedroht sein – von außen durch Aggression und Überfremdung, aber auch von innen, wenn Tür und Tor geöffnet werden für das Fremde und die Fremden.

Hier manifestiert sich ein vor-modernes Konzept von Identität und Heimat.¹² Beide Größen sind Vorgaben, d.h. sie stehen für etwas Vorgegebenes, das überliefert und übernommen wird. Identität und Heimat sind Ausdruck eines Herkommens und Abstammens. Identitätsvergewisserung und -sicherung orientieren sich an dem Indisponiblen dieser Vorgaben. Kern jeder Identität muss etwas sein, das für ein Individuum nicht zur Disposition steht und von einem Kollektiv nicht zur Disposition gestellt wird. Wer diese Identität wahren will, muss daher eine spezifische Form der Herrschaft über das Eigene ein- und ausüben. Diese besondere Selbstbeherrschung verhindert die Herrschaft der Anderen über das eigene Selbst. Der Verlust der Kontrolle über die eigene Identität wäre der größtmögliche Schadensfall. Nur maximale Selbstkontrolle sichert maximale Unabhängigkeit. Selbstkontrolle aber verlangt die Kontrolle der fremden Anderen, denn sie dürfen nicht zu Übergriffen auf die eigene Identität und Freiheit verleitet werden. Kontrolle heißt in diesem Fall nicht Unterwerfung, sondern in Schach halten, auf Distanz halten. Um Kontrolle über die fremden Anderen auszuüben, muss man sie nicht niederwerfen. Viel effizienter ist es, sie auszuweisen und fernzuhalten. Man muss nicht in ihr Territorium einmarschieren. Es genügen Grenzkontrollen und Maßnahmen der Abschreckung: Ausländer unerwünscht!

¹¹ Vgl. u.a. *Andreas Speit* (Hg.): *Das Netzwerk der Identitären. Ideologie und Aktionen der Neuen Rechten*, Berlin 2018; *Benno Hafenecker*: *Die Identitären – Vorübergehendes Phänomen oder neue Bewegung?*, Berlin 2014; *Gudrun Hentges* u.a.: *Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen?*, Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen Supplement Heft 3/2014, Berlin 2014.

¹² Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Konzept siehe ausführlich *Hans-Joachim Höhn*: *Ich. Essays über Identität und Heimat*, Würzburg 2018.

Viele Christen lassen keinen Zweifel daran, dass es sich bei „Identität“ und „Heimat“ um zwei zusammengehörige Größen handelt. Sie bezweifeln auch nicht, dass in diesem Bündnis noch ein Platz frei ist für eine dritte Größe: Religion. Für sie steht außer Frage, dass Religion identitätsstiftend ist und dass man sich in ihr beheimaten kann. Weithin dominiert auch im christlichen Kontext ein Verständnis von Identität, das auf Verwurzelung setzt und Heimat als existenzielles und kulturelles Wurzelwerk betrachtet. Sie leitet die Sorge, dass Beeinträchtigungen von Identität und Heimat auch den Glauben in Mitleidenschaft ziehen. Diese Besorgnis kann sie in eine prekäre Nähe zu „identitären“ Heimatkonzepten bringen und sogar Sympathien für rechtspopulistische Strömungen entwickeln lassen.¹³

Christen sind jedoch nicht gut beraten, eine Identitätslogik zu übernehmen, welche die Markierung von Differenzen ins Zentrum stellt und Identitätssicherung durch Abgrenzungen und Ausgrenzungen betreibt. Genuin christlich ist vielmehr die Überzeugung, dass es unter den Geschöpfen Gottes keine Unterschiede gibt, die nicht von einer je größeren Gemeinsamkeit umgriffen werden. Christen sollten auch auf Distanz gehen zu identitätsstärkenden Beheimatungen, die Identität und Heimat abhängig machen von der Verwurzelung im Überkommenen, von der Bekräftigung des Überlieferten oder von der Fortsetzung des Bestehenden. Bei diesem Gebrauch der Kategorien „Heimat“ und „Identität“ schwingen vor allem Konnotationen mit, die auf all jenes verweisen, was ein vorwärtsgewandter Mensch hinter sich und was er allein im Modus der Rückwärtsgewandtheit wahrnimmt. Es gibt aber noch einen anderen Typus der Daseinsvergewisserung, der dem Ursprung und Erbe des Christentums viel mehr entspricht. Er stellt in Frage, dass Heimat nur retrospektiv bestimmbar ist. Er bezweifelt, dass es jenes Idyll jemals gegeben hat, das eine verklärende Erinnerung heraufbeschwört und das Heimwege nur als Rückwege kennt. Vielleicht ging diese Alternative auch Ernst Bloch durch den Kopf, als er „Heimat“ definierte: „worin noch niemand war.“¹⁴ Heimat ist eine Utopie: Wir wären gerne dort, wo wir noch nie waren! Heimat ist dort, wohin es uns zieht! Daher muss das Hier und Jetzt überschritten werden.

¹³ Siehe dazu *Sonja Angelika Strube* (Hg.): *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 2015.

¹⁴ *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 3, Frankfurt ⁵1978, 1628. Siehe hierzu auch *Gerd Koch*: *Art. Heimat*; in: *Beat Dietschy* u. a. (Hg.): *Bloch-Wörterbuch*, Berlin/Boston 2012, 168–188.

Ein solches „futurische“ Konzept von Heimat fordert den Menschen dazu auf, sich auf einen Heimweg zu machen, dessen Ziel im Zukünftigen, Fremden und Unbekannten liegt. Von Heimat lässt sich nicht reden in der Zeitform des Präteritums. Über das Gewesene und Überkommene muss man sich hinwegsetzen. „Heimat“ steht hier nicht für etwas Vorgegebenes, in das der Mensch hineingeboren wird und wo er kraft seiner Geburt das Recht der Zugehörigkeit besitzt. „Heimat“ bezieht sich vielmehr auf etwas Ausstehendes, das niemandem in der Weise des Hineingeborenwerdens zuteil wird.

Manches spricht dafür, dass Judentum und Christentum für diese „futurische“ Heimat eintreten.¹⁵ Abraham, dem Stammvater dieser Religionen, wird von Gott ausgerichtet: „Nicht Dein Geburtsort ist Dein Zuhause. Mache Dich deshalb auf einen Weg in ein Ausland, das Du nur auf dem Weg in Deine Zukunft betreten kannst“ (vgl. Gen 12,1–3). Wo die Bibel zu einer heilsgeschichtlichen Rückblende auf die „Heimsuchungen“ Gottes ansetzt, hat sie häufig Situationen der Heimatlosigkeit und Unbehaustheit im Blick.¹⁶ An sie soll sich der Fromme erinnern, wenn göttliche Verheißungen in Erfüllung gehen: „Wenn du in das Land, das der Herr dir als Erbbesitz gibt, hineinziehst, ... sollst du vor dem Herrn, deinem Gott folgendes Bekenntnis ablegen: Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“ (Dtn 26, 1.5).

Für die frühe Christenheit ist „Heimat“ keine Herkunftsbezeichnung, sondern eine Zielbestimmung der Zukunft: „Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige“ (Hebr 13,13–14).¹⁷ Die Beziehung zum Bestehenden manifestiert sich in einer für Außenstehende befremdlichen Verbindung von Nähe und Distanz. Christen geben zu erkennen und bekennen, dass sie „Fremde und Gäste auf Erden sind“ (Hebr 11,13). Wo sie die Welt als gastlich erleben, werden sie die da-

¹⁵ Vgl. *Jürgen Manemann*: Migration und Exodus; in: *Ders./Werner Schreier* (Hg.): Religion und Migration heute, 202–213. Zum Ganzen siehe auch *Klaus Neumann*: Art. „Heimat“; in: HGANT I, 243–244; *Alexander Deeg* u. a. (Hg.): Identität. Biblische und theologische Erkundungen, Göttingen 2006, bes. 23–65; *Pascal Schmitt*: „Heimat“ – ein theologischer Begriff?; in: ThGl 105 (2015), 162–178; *Mirjam Schambeck*: Unbehauste Heimat. Von der Sehnsucht anzukommen, Würzburg 2017.

¹⁶ Vgl. die prägnante Erörterung von *Christoph Niemand*: Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel; in: *Severin J. Lederhilger* (Hg.): Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität, Frankfurt/Berlin 2012, 23–38. Zum Ganzen siehe auch 5.

¹⁷ Vgl. hierzu *Erich Gräßer*: „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten; in: *Martin Evang/Otto Merk* (Hg.): Aufbruch und Verheißung, Berlin/New York 1992, 213–230.

mit verbundenen Freuden nicht ausschlagen. Aber jede Gastfreundschaft besteht nur auf Zeit und kann das Moment der Fremdheit nicht vollends tilgen. Endgültige Beheimatung verlangt die Entfristung von Zugehörigkeit und die Beständigkeit des Vertrauten. Nichts Innerweltliches ist jedoch von Dauer. Die Beheimatung, die Christen erstreben, hat daher ihren Anker im Unvergänglichen. Was nicht vergeht, liegt in der Zukunft und ist das Ziel ihres Fernwehs. „Unsere Heimat aber ist im Himmel“ (Phil 3,20). Dieses Fernweh ist jedoch nicht ein Ausdruck von Weltverachtung und keine Ausrede für fromme Weltflucht, sondern ermöglicht Beharrlichkeit und Zuversicht im Umgang mit den Widrigkeiten des Daseins.¹⁸ Eine Heimat im Glauben haben, heißt nämlich: „Sich-festmachen in dem, was man erhofft“ (Hebr 11,1). Beheimatung im Glauben bedeutet daher, nicht ganz bei sich zu sein! Im Hier und Jetzt sind alle Lebenslinien auf einen Fluchtpunkt ausgerichtet, der in weiter Ferne liegt.

¹⁸ Zum Ganzen siehe auch *Hans-Joachim Höhn: Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg–Basel–Wien 2012.

Heimat und Heimatlosigkeit – ein Blick in die Geschichte des Christentums



Angela Berlis¹

Diskussionen über das Thema Heimat finden sich derzeit in angesehenen Tageszeitungen und Journalen, renommierte Autorinnen und Autoren nehmen zu Begriff und Aussagekraft Stellung – so etwa der Anthropologe Bruno Latour und der Ideenwissenschaftler Mark Lilla², der Kulturwissenschaftler Walter Leimgruber³ oder die Schriftstellerin Thea Dorn⁴. Wer heute über Heimat schreibt, schreibt über den „Vertrautheitsschwund“ (Hermann Lübbe) und über den Wandel, der sich in der Arbeitswelt, durch gesellschaftliche Strukturveränderungen sowie durch Migration und Mobilität vollzieht.⁵ Dies alles geschieht vor dem Horizont der erfahrenen Globalisierung, die für viele die „Sehnsucht nach Heimat“ weckt und stärkt.⁶ „Heimat“, so verdeutlichte kürzlich der in Basel lehrende Kulturwissenschaftler Walter Leimgruber anhand des Schweizerdeutschen Dialektwortes „S Hemet“, hat nicht nur mit „Zugehörigkeit“ zu tun, sondern spiegelt auch (Besitz-)Verhältnisse einer agrarisch geprägten Welt: Wem Haus und

¹ Angela Berlis ist Professorin für Geschichte des Altkatholizismus und Allgemeine Kirchengeschichte am Institut für Christkatholische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Seit 2010 leitet sie gemeinsam mit David Plüss das interdepartementale Kompetenzzentrum Liturgik an der Universität Bern.

² Zum Thema „Heimat. Was bedeutet sie heute?“ nahmen die beiden Autoren Stellung. Vgl. *Bruno Latour*: Rede: Der Planet rebelliert. Der Boden unter unseren Füßen schwindet; in: *DIE ZEIT* Nr. 12/2019 vom 14. März 2019, 40 f; *Mark Lilla*: Gegenrede: Zugehörigkeit braucht Grenzen; in: ebd., 41.

³ Vgl. *Walter Leimgruber*: Heimat – eine Grenzerfahrung; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 10. April 2017, 8.

⁴ Vgl. *Thea Dorn*: Habe den Mut, dich zu Hause zu fühlen; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 7. Juli 2017.

⁵ Vgl. dazu die Analyse von *Leimgruber*, Heimat.

⁶ Ebd.

Hof nicht gehören, der oder die muss sich anderswo den Lebensunterhalt verdienen. Während Autorinnen und Autoren wie die genannten für eine neue Definition von Heimat plädieren, die nichts mit sentimental-ideologischer Rückwärtsgewandtheit und Exklusion zu tun hat,⁷ fällt auf, dass im öffentlichen Zeitungsdiskurs in der Regel nicht an christliches Denken über Heimat angeknüpft wird oder religionsgeschichtliche Aspekte einbezogen werden.

Die Einbeziehung theologischer Reflexion zum Heimatverständnis könnte aber bedeuten, dass die Heimatlosigkeit einen anderen Stellenwert für die Diskussion über Heimat erhielte. Dies zeigt etwa das 2017 erschienene Buch von zwei reformierten Theologen und einer reformierten Theologin „Heimat(en)“; es liefert laut Untertitel „Beiträge zu einer Theologie der Migration“⁸ und setzt sich mit heutigen Erfahrungen von Migration und Geflüchteten auseinander. Im Buch werden Dimensionen des biblisch-theologischen Verständnisses von Heimat aufgezeigt,⁹ insbesondere aber auch die spannungsreiche Beziehung zwischen Heimat und Heimatlosigkeit. Diese Dialektik ergibt sich daraus, dass für Christinnen und Christen die eigentliche und schlussendliche Heimat im Reich Gottes ist.¹⁰ Das in der Bibel vorfindliche „mehrstellige Verständnis von Heimat“ macht deutlich, dass das Bedürfnis nach Heimat „eine anthropologische Konstante“ ist.¹¹

Die irdische und die himmlische Heimat der Christinnen und Christen

Im elften Kapitel des Hebräerbriebs wird exemplarisch beschrieben, wie der Glaube Menschen seit Abel in Bewegung gebracht hat – so glaubten auch Abraham und Sara der Verheißung. In Anspielung an Moses wird im Hebräerbrief festgehalten, dass diese Erzväter und die namentlich genannte Erzmutter Sara das Verheißene „von ferne“ geschaut und bekannt hätten, „daß sie Fremde und Beisassen auf Erden sind“ (Hebr 11,13). Sie

⁷ So etwa *Leimgruber*: „Eine Heimat haben heißt aber primär, selber Verantwortung zu übernehmen. Wir sind Heimat. Wir müssen unsere Gesellschaft so bauen, dass sie möglichst vielen Menschen Vertrauen, Sicherheit und Geborgenheit gibt. Denn Heimat ist nicht vergangene Idylle, sondern Utopie, Zuversicht für die Zukunft.“ Ebd.

⁸ Vgl. *Amélé Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig, Matthias Zeindler*: Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017; vgl. dazu auch die Rezension von Christian Henkel in diesem Heft, 386–392.

⁹ Dies ist in allen Beiträgen der Fall, systematisch geschieht es im Kapitel, das *Matthias Zeindler* verantwortet, insbes. ebd., 81–109.

¹⁰ Vgl. ebd., 133–135.

¹¹ Ebd., 150.

strebten nach einer „besseren Heimat“ (Hebr 11,16) und schauten nicht zurück auf das Vaterland, das sie verlassen hatten. Die himmlische „patrias“, die himmlische Heimat, kommt nur im Hebräerbrieff an dieser Stelle vor, die eschatologische Sehnsucht der Erzeltern nach dem himmlischen Vaterland (im Griechischen ist der Begriff feminin) ist zukunftsorientiert; das dort erwartete Vaterland ist nicht identisch mit dem, das sie verlassen haben. Eine tatsächliche Rückkehr ins Bisherige ist also unmöglich, weder Mesopotamien noch das verheißene Land Kanaan bieten eine bleibende Statt für die Erzeltern – oder im übertragenen Sinn für Christinnen und Christen.¹²

Die ursprünglich negative Konnotation von „Fremde und Beisassen“ wird angesichts der „Anwartschaft auf das himmlische Bürgerrecht (vgl. Phil 3,20)“ zu einer positiven Standesbezeichnung gewendet.¹³ In der Situation der frühen Kirche, in der Christinnen und Christen nicht zu einer anerkannten Religion gehören und bis ins vierte Jahrhundert immer wieder Verfolgungen ausgesetzt waren, ist eine derartige Umdeutung gesellschaftlicher Ausgrenzungserfahrung verständlich. In der Geschichte des Christentums hatte die Betonung von irdischer Fremdlingschaft und der Sehnsucht nach der himmlischen Heimat, wie sie im Hebräerbrieff in einzigartiger Weise hervorgehoben wird, starke Auswirkungen auf die Frömmigkeit. Sie wird bis heute in christlichen Begräbnisliedern hörbar.

Heimatlosigkeit I:

Exil, Verbannung und heiliger Sehnsuchtsort Jerusalem

An der Wiege des abendländischen Christentums liegt die monastische Bewegung. Sie beginnt in Ägypten, Syrien und Palästina im ausgehenden 3. und im frühen 4. Jahrhundert, als Einzelne die damaligen Städte verlassen und in die Wüste ziehen, um dort in der Abgeschiedenheit die Christusbefolgung zu praktizieren. Die einen lebten wie Antonius als Eremiten, die anderen wie Pachomius in einer gemeinschaftlichen Lebensform. Beide Formen monastischen Lebens haben auch im Westen des damaligen Römischen Reiches nachhaltigen Einfluss geübt. Sie kamen dort an durch Personen wie Martin von Tours (gest. 397) oder über Lebensbeschreibungen, wie sie etwa Athanasius über den hl. Antonius schrieb. Athanasius (gest.

¹² Vgl. dazu *Erich Grässer*: An die Hebräer (Hebr 10,19–13,25), (EKK XVII/3), Zürich 1997, 140. Vgl. Grässers gesamten Exkurs über die Fremdlingschaft der Patriarchen, ebd., 135–143.

¹³ Ebd., 138.

373) hatte eine Zeitlang bei den Wüstenvätern gelebt, bevor er Patriarch von Alexandrien wurde. Athanasius war als Diakon beim Konzil von Nizäa und gilt als wichtiger Vertreter der nizänischen Trinitätstheologie, die sich im 4. Jahrhundert allerdings erst langsam gegen Arius durchsetzen konnte. Da sich die kaiserliche Religionspolitik nach Nizäa der arianischen Partei zuneigte und Arius rehabilitiert wurde, verbannte Kaiser Konstantin Athanasius nach Trier.¹⁴ Es darf vermutet werden, dass so Gedankengut des ägyptischen Mönchtums in den Westen gelangte – Jörg Lauster bezeichnet dies als „erstaunliche[n] Kollateralnutzen des Arianischen Streits“.¹⁵

Die Erfahrung von Exil und Verbannung um des Glaubens willen ist eine Konstante der Religionsgeschichte. Sie findet sich in allen Jahrhunderten und immer dann, wenn Konflikte aufbrechen und nicht einvernehmlich gelöst werden können. Dabei geht es sowohl um Konflikte zwischen Religionen als auch um Auseinandersetzungen innerhalb von Religionen. Beide haben nachhaltige Langzeitwirkungen, zum Teil bis heute. Verfolgung, Ausgrenzung oder räumliche Zuweisung (auf ein Ghetto oder eine bestimmte Frei-Zone), aber auch Ausweisung waren die Folgen. Sie führten dazu, dass Heimat, Vaterland oder -stadt über lange Zeit in der Geschichte gerade für religiöse Randgruppen, eher zugeteilte als frei gewählte geographische Räume oder Enklaven waren.¹⁶ Die Erinnerung an damit zusammenhängende religiös motivierte, oft auferlegte Migration hat sich tief in das Gedächtnis einstmals verfolgter Religionsgemeinschaften gegraben, während sie oft in der Mehrheitsreligion (der ehemaligen Verfolger) vergessen ist oder ihr relativ viel geringeres Gewicht beigemessen wird. Oft wirken sie mythographisch transformiert weiter. Ein Beispiel dafür sind die Kreuzzüge des Mittelalters, ausgerufen 1095 durch Papst Urban II. als Hilfe für die Glaubensbrüder im Osten, die aber in ihrer Eigendynamik letztlich zu tiefen und lang wirkenden Entfremdungen zwischen westlichem und östlichem Christentum sowie zwischen Christentum mit Judentum und Islam führten. Nicht übersehen werden sollte aber, dass die Vorstellung vom Neuen Jerusalem, bisweilen verbunden mit chiliastischen Endzeiterwartungen, als Erwartung eines besseren Lebens in der Geschichte des Christentums eine ungemeine Sehnsuchtskraft entwickeln konnte. Diese Entwicklung bahnt sich bereits in der Antike an, wo es seit der römischen

¹⁴ Vgl. zu Konstantin: *Martin Wallraff*: Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen, Freiburg i.Br. 2013.

¹⁵ *Jörg Lauster*: Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014, 143.

¹⁶ So durften Jüdinnen und Juden sich nach ihrer Vertreibung aus anderen Städten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert in der Schweiz nur in den Aargauer Dörfern Endingen und Lengnau niederlassen.

Kaiserzeit zu einer „Spiritualisierung des Vaterlandsbegriffs“ und zu einem Zusammentreffen zwischen diesem philosophischen Denken mit der frühchristlichen Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem kommt; verschiedene Kirchenväter sprechen vom „wahren“, „einzigen“ oder „ewigen“ Vaterland, das zu finden sei „im Paradies, im ‚oberen Jerusalem‘, dem Ort der Seligkeit und Gottesfreundschaft“; die Welt hingegen ist die Fremde, „in der der Christ als ‚Vaterlands-Flüchtling‘ keine Heimat hat“. ¹⁷

Dass es bei den mittelalterlichen Kreuzzügen auch um die Befreiung Jerusalems ging, erklärt vielleicht deren Anziehungskraft. Das irdische Jerusalem mochte dabei – um einen Ausdruck von Fulbert Steffensky zu benutzen – als „eine Art Rohbau jener Heimat, die wir erwarten“, wirken; jedenfalls weckte das irdische die Sehnsucht nach dem Neuen Jerusalem. ¹⁸ Die Wirkmacht dieser Vorstellung eines erneuerten Lebens am verheißenen Ort (vgl. Offb 21,4) war groß – sie wird in literarischen Quellen seit der Antike, aber auch in der christlichen Kunst ersichtlich, wie sie an Orten der Christenheit im Westen entstand. ¹⁹ Und nicht zuletzt die Liturgie ist ein Ort der Vergegenwärtigung und Erlebbarkeit von Jerusalem, auch jenseits der Heiligen Stadt. ²⁰

Diese Eigenschaft des Neuen Jerusalem konnte später durchaus auch auf andere geographische Orte übertragen werden: So lautet der gaunersprachige Name von Amsterdam „Mokum“ – (heiliger) Ort – eine Anspielung wohl nicht nur darauf, dass viele iberische Juden nach 1492 hier eine neue Heimat fanden. Utopische Hoffnungen auf eine bessere, gerechtere Gesellschaft brachten auch in der Frühen Neuzeit Menschen dazu, aus religiösen (neben weiteren, z.B. wirtschaftlichen) Gründen ihr Land auf der Suche nach einem neuen, verheißenen Land zu verlassen – gen Westen (USA), aber auch gen Osten (Osteuropa, Russland), gen Norden oder Süden. ²¹

¹⁷ Vgl. *Joachim R. Söder*: Vaterland; in: *Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel* (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 2017, DOI: 10.24894/HWPh.4527 (aufgerufen am 02.07.2019).

¹⁸ *Fulbert Steffensky*: *Heimathöhle Religion. Ein Gastrecht für widersprüchliche Gedanken*, Stuttgart 2015, 83.

¹⁹ Darauf weist *Katharina Heyden*: *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike*, Münster 2014, hin.

²⁰ Vgl. *Jürgen Bärsch*: *Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters. Anamnetisches Zitat – szenische Darstellung – visuell-haptische Inkorporation*; in: *Nikolas Jaspert, Stefan Tebruck* (Hg.): *Die Kreuzzugsbewegung im römisch-deutschen Reich (11.–13. Jahrhundert)*, Tübingen 2016, 347–359.

²¹ Vgl. dazu etwa *Christine Absmeier* u. a. (Hg.): *Religiös motivierte Migrationen zwischen dem östlichen Europa und dem deutschen Südwesten vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2018.

Die Fremden („*xenoi*“) in Hebr 11, 13 werden in der lateinischen Bibelausgabe (Vulgata) mit „*peregrini*“ übersetzt, aus dem sich in verschiedenen Sprachen das Wort für „Pilger“ ableitet. In diesem Sinn bedeutet pilgern, sich außerhalb der Heimat aufzuhalten.²²

Die keltische Kirche in Irland war im 6./7. Jahrhundert monastisch geprägt und von Äbtissinnen und Äbten geleitet.²³ Es gab keine Städte, die Klöster waren Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, nicht die Bischofssitze und Bischöfe. Fester Bestandteil des asketischen christlichen Ideals war die Wanderschaft um Christi Willen (*peregrinatio pro Christo*). Sie bedeutete, dass Mönche freiwillig ihre Heimat verließen: entweder blieben sie innerhalb Irlands an einem anderen Ort oder verließen die irische Insel ganz. Abraham diente dabei als Vorbild. Wer den Rechtsbereich der eigenen Sippe verließ, wurde zum rechtlosen Fremden. Das Ziel der Wanderschaft war das Erlangen des Seelenheils. Die missionarischen Auswirkungen dieser Wanderschaft waren ursprünglich nicht intendiert. Die keltische Kirche von Irland hatte nachhaltigen Einfluss auf die Ausbreitung und Konsolidierung des Christentums in Westeuropa nach der Völkerwanderung. Sie brachten ihre Spiritualität, ihre kirchlichen Strukturen, ihre Kenntnis der Bibel (insbesondere des Alten Testaments), ihre Gelehrsamkeit und ihre strenge asketische Lebensweise mit. So kam es durch den Einfluss iroschottischer Mönche zu einer Veränderung der Bußpraxis; diese entwickelte sich von der altkirchlich-einmaligen öffentlichen Buße zur häufigeren privaten Beichte, die sich in der römisch-katholischen Kirche einbürgerte. Es entstanden Bußbücher mit einer Zusammenstellung, wie die einzelnen Sünden durch unterschiedliche Bußen abgeleistet werden konnten. Nach irischem Usus standen die Klöster nicht unter dem Ortsbischof. Iroschottische Mönche zogen nach Northumbrien, später auch auf das europäische Festland. Sie kamen in der Regel in Zwölfergruppen. Mönche wie Kolumban d. J., der Irland 590 verließ und nach Gallien (Frankreich) und Italien zog, sowie Gallus, Kilian u. a. gründeten zwischen dem 6. und dem 8. Jahrhundert verschiedene Klöster in Nordgallien, Alemannien und

²² Vgl. *Stefan Böntert*: Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts, Leuven 2013, 20. Dies im Unterschied zu „wallfahren“, was mit umherschweifen zusammenhängt.

²³ Vgl. für das Folgende: *Heinz Löwe* (Hg.): Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, 2 Bd.e, Stuttgart 1982 (insbes. in Bd. 1: *Arnold Angenendt*: Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahr 800, 52–79).

Baiern und beeinflussten so nicht nur religiöse, sondern auch kulturelle Entwicklungen, wie die Entstehung von Städten.²⁴

Das Verlassen der Heimat um Christi willen lebte fort im Missionswesen; allerdings lag hier der Akzent auf Mission und nicht, wie im Ursprungsgedanken der *peregrinatio* im Verlassen irdischer Vaterländer. Andererseits entwickelte sich auch das Pilgerwesen weiter, oft im Sinne einer Wallfahrt zum Grab von Heiligen oder an heilige Orte, und verbunden mit Bußübungen, Ablässen, Reliquien und allenfalls der Vergegenwärtigung biblischer Geschichte. In der Reformation kam dieses Pilgerwesen unter massive Kritik und innerhalb des Protestantismus – mit wenigen Ausnahmen und unter verändertem Vorzeichen²⁵ – faktisch zum Erliegen bis in die jüngste Zeit.²⁶ Im Katholizismus wurde es insbesondere im 19. Jahrhundert nicht zuletzt wegen der Entwicklung moderner Verkehrsmöglichkeiten zu Massenwallfahrten ausgebaut. Der Gedanke der Heimat verschob sich dabei: Die Massenwallfahrten wurden insbesondere nach 1871 zum Ausdruck nationaler Begeisterung und Abgrenzung und riefen entsprechende Reaktionen politischer Akteure auf den Plan.²⁷

Zum Schluss

Die Frage, wie sich das Verständnis von Heimat religionsgeschichtlich entwickelt hat, wurde in diesem Beitrag skizzenhaft nachzuzeichnen versucht. Zentral ist dabei für die Geschichte des Christentums das stark vom Hebräerbrief beeinflusste Denken über die Heimatlosigkeit oder nicht-ausschließliche Zugehörigkeit des Christen und der Christin zum irdischen Vaterland gegenüber der wahren Zugehörigkeit zur himmlischen Heimat. Das Bewusstsein, als Fremdling auf Erden zu leben, führte dabei zu verschiedenen Formen, dieser Heimatlosigkeit im Irdischen Ausdruck zu verleihen.

²⁴ So haben sich etwa in der Stiftsbibliothek von St. Gallen Zeugnisse irischer Buchkunst und Handschriften erhalten.

²⁵ So blieb z. B. das Pilgern zum Heiligen Grab nach Jerusalem und ins Heilige Land durchaus üblich, wurde aber katholischer Frömmigkeitspraxis entkleidet und auf die Vergegenwärtigung der (biblisch belegten) Heilsgeschichte fokussiert. Vgl. *Folker Reichert*: Protestanten am Heiligen Grab; in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 128 (2017), 41–71, hier 60.

²⁶ Dies hat sich in jüngster Zeit geändert, wie die Berner Dissertation zeigt: *Detlef Lienau*: Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern, Freiburg i. Br. 2015.

²⁷ Vgl. etwa *David Blackburn*: Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek 1997.

Diese Geschichte kann und muss fortgeschrieben werden, hier konnten nur wenige Schlaglichter beleuchtet werden. Zum Schluss seien zwei Beobachtungen festgehalten: Die Aussage, erstens, dass Heimat oft erst in den Blick kommt, wenn diese verloren oder in Gefahr ist, kann *mutatis mutandis* auch auf das gegenwärtige Heimatbewusstsein vieler Christinnen und Christen bezogen werden: Von verschiedenen Seiten wird ein Prozess beschrieben, der den Verlust der himmlischen Heimat in Teilen der Christenheit anzeigt. Dies wird je nach theologischer oder religionssoziologischer Fachdisziplin mal „Enteschatologisierung“²⁸ genannt, mal als Verdiesseitigung oder als „Disziplinierung Gottes“.²⁹ Der Befund bleibt: Die „zukünftige Vollendung der Welt als Gegenstand der Hoffnung“ scheint „weitgehend ausgewandert“ zu sein aus der individuellen christlichen Religiosität und Frömmigkeitspraxis.³⁰ Dies hat auch Folgen für das Verstehen der christlichen Auffassung von Heimat und Heimatlosigkeit, gerade auch im säkularen Diskurs. Zweitens fällt auf, dass die Diskussion über Heimat der jüngsten Zeit zwar nicht rekurriert auf christliche Deutung von Heimat; doch bewusst oder unbewusst werden darin christliche Motive und Motivationen aufgegriffen, wenn etwa der eingangs zitierte Walter Leimgruber auf Heimat als „Zuversicht für die Zukunft“³¹ hinweist. Möglicherweise bahnt sich hier erneut ein Austausch an, wie er bereits in früheren Jahrhunderten – etwa in der Antike – durchaus schon einmal geschehen ist.

²⁸ So Matthias Zeindler in: Adamavi-Aho u. a., Heimat(en), 145.

²⁹ Vgl. Michael N. Ebertz: Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004.

³⁰ Adamavi-Aho u. a., Heimat(en), 145.

³¹ Vgl. Anm. 7.

Auf der Suche nach Heimat

Heimat als aktuelles
existentiell-literarisches Thema bei
Dörte Hansen *Altes Land* und
Jan Brandt *Ein Haus auf dem Land*



Pascal Schmitt¹

1. Einführung

„Wie ein Schwamm hat das Wort Heimat viele kulturelle Traditionen und Schwingungen in sich aufgesogen. Lange Zeit galt es als abgenutzt und unbrauchbar, inzwischen erweist es sich als kostbar und unersetzlich. Dafür muss es aber erst einmal ausgeleert, neu aufgefüllt und neu besetzt werden. Dieser produktive Suchprozess ist noch in vollem Gange.“² In diesem Zitat von Aleida Assmann konzentriert und konturiert sich die aktuelle Beschäftigung mit dem Thema „Heimat“. Nach einer Zeit der skeptischen Distanz ist Heimat – nicht erst seit der Diskussion um Migration und Integration – überall präsent. Das wirft die Frage auf, warum Heimat ein In-Thema ist.

In diesem Beitrag soll zunächst ein Blick auf die aktuelle literarische Verarbeitung des Themas geworfen werden, um daran zu eruieren, was den Heimatbegriff heute attraktiv macht. Dabei wird vorausgesetzt, dass Literatur seismographische Erschütterungen, auch im Unterbewusstsein der Gesellschaft aufgreift. Es kann gezeigt werden, dass hinter der Chiffre Heimat eine Utopie aufscheint, die Sinn verspricht in einer Welt, die sich rasant verändert.³

¹ Dr. Pascal Schmitt ist Leiter des Referates Theologische Weiterbildung im Institut für Pastorale Bildung (IPB) und Diözesanvertreter des Kath. Bibelwerks in der Erzdiözese Freiburg.

² Aleida Assmann auf die Frage „Was ist Heimat?“; in: wbg Magazin März 2019 (Titelthema Heimat), 14.

³ Ausführlich wurde dies schon für Arnold Stadler geleistet: *Pascal Schmitt: Sehnsuchtsort – Sehnsuchtswort. Heimat als theologisch anschlussfähiger Begriff* bei Arnold Stadler, Ostfildern 2014. Vgl. auch *Ders.: Heimat als Nicht-Ort* bei Arnold Stadler, 2019 (im Erscheinen).

Inwiefern dieses Sinnversprechen dann wirklich eingelöst wird und was das für die Theologie heißt, soll abschließend untersucht werden.

2. Literarische Heimatsuche

Wie sehr das Thema Heimat schon in der Breite der Disziplinen und literarischen Gattungen angekommen ist, zeigte sich u. a. im Frühjahr dieses Jahres im Magazin der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft.⁴ Dort fanden sich zahlreiche Titel aus verschiedenen Bereichen, die sich im engeren und weiteren Sinne mit Heimat befassen.

Hier werden jedoch zwei weitere aktuelle, von der Gattung her ganz unterschiedliche literarische Werke untersucht.

a) Dörte Hansen: *Altes Land*

Bereits 2015 legte Dörte Hansen mit „Altes Land“⁵ einen hoch gelobten und erfolgreichen Roman vor, der die unterschiedlichen Facetten von Heimatsuche, Heimatverlust und Sinnfrage literarisch bearbeitet. Hier werden aus den mannigfaltigen Themen und Bezügen einige signifikante Bereiche ausgewählt und analysiert.

Flüchtlingsthematik

Gleichsam gerahmt wird der Roman durch die Thematik Flucht und Vertreibung.

Die Gutsbesitzerin Hildegard von Kamcke kommt mit ihrer fünfjährigen Tochter Vera auf der Flucht im Altländer Hof der Ida Eckhoff unter und wird dort unfreundlich unter die „Polacken“⁶ gerechnet. Die Aufnahme ist entsprechend abweisend und kühl. Aber: in den beiden Frauen trifft Tradition auf Tradition: Hildegard von Kamcke, „dreihundert Jahre ostpreussischer Familienstammbaum im Rücken“⁷ und Sängerin, Ida Eckhoff, „Altländer Bäuerin in sechster Generation“⁸. Beide Frauen sind entwurzelt, Hildegard durch die Flucht (und den Tod eines Kindes), Ida durch den Tod ihres Mannes und die Kriegstraumata ihres Sohnes Karl, der, zwei Jahre nach Ankunft von Hildegard und Vera, seelisch und körperlich verletzt, aus dem Krieg kommt und die Familientradition nicht fortführen kann.

⁴ Vgl. Anm. 2.

⁵ *Dörte Hansen: Altes Land*, München 2015.

⁶ Vgl. ebd., 7.

⁷ Ebd., 8.

⁸ Ebd.

Hildegard heiratet Karl, Vera wird Vera Eckhoff und Schwiegermutter und -tochter kämpfen erbittert um die Vorherrschaft im Haus,⁹ bis Ida Eckhoff sich schließlich erhängt.

Haus als Symbol

Das Haus, um das die Frauen ringen, ist eine Hauptperson des Romans. Es ist groß und stattlich – ein mit Reet gedecktes Fachwerkbauernschloss. Im Giebel steht der – auch für den Roman als Leitmotiv dienende – Spruch „*Dit Huus is mien un doch nich mien, de no mi kummt, nennt's ook noch sien*“.¹⁰ Vera, die mit ihrem Stiefvater Karl in diesem Haus wohnt, wird darin nicht heimisch – genausowenig wie im Dorf. Sie wohnt darin, verändert aus dem (Aber-)Glauben heraus, dass Veränderungen Unglück bedeuten, nichts am Haus¹¹ und so verfällt und verrottet es langsam. Ida hatte sich nämlich erhängt, nachdem ein alter Schrank für ein Klavier für Hildegard entfernt wurde und ein Nachbar wurde von Vera fast erschossen, nachdem Idas Schwester eine neue Seitentür hatte einbauen lassen. Das Haus steht so auch für eine morsch werdende Tradition – es ist eine unheimliche, abweisende Heimat für Vera – bis am Schluss ihre Nichte Anne es wieder renovieren lässt. Da wird es Symbol für eine neue Heimat und eine neue Zukunft.

Stadt – Land – Fluss

Durchgängiges Thema des Romans ist auch – wie in der aktuellen Heimatdebatte generell – der Gegensatz von Stadt und Land. Schon Hildegard überwirft sich nach dem Selbstmord von Ida mit ihrem Mann Karl und zieht mit ihrem neuen Mann – einem Architekten – und dem gemeinsamen Kind Marlene nach Hamburg-Blankenese.¹² Die Stiefschwester mit Familie kommt nur zur Obsternte zurück ins Alte Land und erlebt so ein wenig ländliche Idylle. Später wird Marlenes Tochter Anne nach einer gescheiterten Beziehung mit ihrem Sohn zu ihrer Tante Vera „fliehen“ und dort Heimat finden.

Die Stadt Hamburg und das liberal-grüne bürgerliche Milieu wird immer wieder ironisch bis sarkastisch beschrieben – als nicht bodenständig. Die Menschen dort sind heimat- und bodenlos im eigentlichen Sinn.

⁹ Vgl. ebd., 28 ff.

¹⁰ Ebd., 7.

¹¹ Vgl. ebd., 37.

¹² Vgl. ebd., 33 f.

Gestaltet wird dieser Gegensatz auch in den beiden Figuren Dirk zum Felde und Burkhard Weißwerth.¹³ Dirk zum Felde – nomen est omen – ist klassischer Landwirt, Agraringenieur und bestrebt, die klassische Landwirtschaft – die auch einen immer größeren Flächenbedarf und intensivere Nutzung des Bodens bedeutet – zu erhalten. Die Biobauern sowie die Landtouristen samt Verklärung der ländlichen Idylle gehen ihm auf die Nerven. „Dirk zum Felde hatte die Schnauze voll von Idioten in teuren Gummistiefeln, die unbedingt aufs Land ziehen mussten. Es kamen immer nur die Ausgemusterten, die es in der Stadt nicht geschafft hatten. Akademiker und Kreative der Güteklasse B, zu angeschlagen für das Großstadtsortiment.“¹⁴ Und besonders Burkhard Weißwerth, der Hamburger Aussteiger, der „das Ding (den Traktor, P.S.) zwar nicht fahren [konnte], aber er sah extrem gut aus auf Landmaschinen, die Kordhose von Manufactum scheinbar achtlos in seine Gummistiefel aus Naturkautschuk gestopft, die Hemdsärmel aufgerollt, die Augen unter der breiten Krempe seines weichen Hutes ganz leicht zusammengekniffen, Blick in die Ferne. Ein Bild von einem Landmann. So sahen Menschen mit Visionen aus“.¹⁵ Burkhard war einst Textchef in Hamburg, wurde freigestellt und lebte jetzt mit seiner Frau, die eine Marmeladenmanufaktur betreibt, auf einem Resthof als freier Autor, der über das Landleben und Landmenschen schreibt: „Burkhard Weißwerth wusste, wie diese *herrlich unverkopften Menschen* tickten, all die urigen, wortkargen, dickschädlichen Bauern, von denen er in seinen Büchern so amüsant und augenzwinkernd erzählte. Es gab sie wirklich! Und Weißwerth kannte das Landleben so viel besser als all die Redakteure am Baumwall.“¹⁶

Aber ironischerweise durchschaut gerade der „urige“ Bauer zum Felde Weißwerth besser als dieser ihn: „Am Anfang [...] hatte er noch hin und wieder klargestellt, dass er selbst mal studiert und in WGs gewohnt hatte. [...] Es hatte eine Weile gedauert, bis er kapiert hatte, warum sie das nicht hören wollten. Weil er ihnen das Panorama versaute. Ein diplomierter Agrarwissenschaftler, der mit moderner Landtechnik einen Altländer Obsthof bewirtschaftete, der Pflanzenschutzmittel auf seine Apfelbäume sprühte und sie einfach absägte, wenn sie nicht mehr trugen – das war wie eine vierspurige Autobahn in einem Heimatfilm. Er passte nicht ins Bild. Er störte sie.“¹⁷

¹³ Vgl. z. B. ebd. das Kapitel „Bauerntheater“, 89–94.

¹⁴ Ebd., 91 f.

¹⁵ Ebd., 12.

¹⁶ Ebd., 90.

¹⁷ Ebd., 92.

Aber letztlich findet Burkhard auf dem Land keine neue Heimat. Das Landleben stört ihn. Seine Frau, der er den Hof möglichst originalgetreu restauriert hat und die alte Obstsorten sammelt, bekommt Depressionen und zerstört ihre Manufaktur. Da kommt eine Erbschaft gerade recht und Burkhard möchte in die elterliche Villa in Hamburg-Othmarschen ziehen¹⁸, „zurück zur Quelle“¹⁹ und damit wieder einmal die ehemaligen Kollegen und Freunde übertrumpfen: „Die Eppendorfer Clique würde kotzen. Sie wohnten ja ganz nett in ihren Wohnungen am Isemarkt, die Alsterlage war nicht schlecht, aber das echte, alte Geld saß in den Elbvororten, das wussten sie genau. Eine Villa in Hamburg-Othmarschen war einfach eine andere Liga.“²⁰ Man ahnt, dass auch das keine wahre Heimat sein wird.

Die Heimatidylle trägt also für beide – Dirk zum Felde ist daheim, aber pragmatisch und konventionell. Seine Welt ist nicht nur durch Leute wie Burkhard Weißwerth angefragt, sondern auch durch alteingesessene Familien, die ihre Äcker verkaufen oder zu Biolandwirten werden – Umbrüche, die das Alte in Frage stellen.

Die Stadtflüchtigen erleben dagegen, dass sie nie wirklich auf dem Land ankommen und dass es das Land, die Heimat, die sie sich buchstäblich erbauen, so gar nicht gibt. Sie scheitern.

Keine Idylle – nirgendwo

Die Menschen in „Altes Land“ sind entfremdet – sowohl auf dem Land als auch in der Stadt. Dass die Landmenschen eine Spur besser wegzukommen scheinen als die völlig verunsicherten Großstädter, mag an der Herkunft der Autorin liegen, die selbst wieder zurück auf das Land gezogen ist.²² Dort gibt es noch Zusammenhalt und man kennt einander – das kommt immer wieder zum Ausdruck. Das gilt allerdings nur für die „Alt-ingesessenen“, und auch dieses Leben ist ständig bedroht: Höfe werden aufgegeben, Stadtflüchtige kommen – so ist auch das Land immer weniger Heimat.

¹⁸ Vgl. ebd., 274–279.

¹⁹ Ebd., 278.

²⁰ Ebd., 279.

²¹ Vgl. ebd., 152 f.

²² Vgl. ein Interview mit *Dörte Hansen* über Heimat; in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 98 vom 27./28.04.2019, 60.

Am Ende des Romans²³ deuten sich positive Entwicklungen an, die man als „Heimat im Fragment“ beschreiben könnte: Vera Eckhoff traut sich, angeregt durch ihre Nichte, den alten großen Hof fachgerecht restaurieren zu lassen. So kann er für sie, das Flüchtlingskind, schließlich zur fragmentarischen Heimat werden, was sich darin zeigt, dass sie endlich im Bett schläft. Bisher hat sie meist im Sitzen in der Küche geschlafen, um jederzeit da sein zu können. Das alte Haus wird aber auch zur Heimat der Nichte Anne mit ihrem Sohn Leon – vielleicht die nächste Generation, der das Haus gemäß dem schon zitierten Giebelspruch *„Dit Huus is mien un doch nich mien, de no mi kummt, nennt's ook noch sien“* auch nur „geliehen“ ist. Der Nachbar Heinrich, der seinen Hof immer perfekt unterhalten hat, aber keinen Nachfolger sieht, da auch der vorgesehene Sohn sich mit ihm überworfen hat, ändert sich. „Vielleicht spürte Heinrich Lührs, dass er der Knecht gewesen war und nicht der Herr in seinem Leben, und dass die strengen Regeln nicht viel taugten.“²⁴ Er findet ein Stück weit zu sich selbst und wird freier – Heimat im Fragment.

Diese Heimat im Fragment scheint einzig sinnvoll zu sein. Dauerhaft bleibt allenfalls ein Gebäude, alles andere wandelt sich und kann daher nur partiell Heimat sein.

Diese Heimat im Fragment könnte auch das Thema von Jan Brandt überschreiben, der im Frühjahr ein schon äußerlich interessantes Doppelwerk vorlegte.

*b) Jan Brandt: Ein Haus auf dem Land – Von einem, der zurückkam, um seine alte Heimat zu finden / Eine Wohnung in der Stadt – Von einem, der auszog, um in seiner neuen Heimat anzukommen*²⁵

Der Schriftsteller Jan Brandt macht die Frage nach dem Wohnen und einem Gebäude als Symbole der Heimat zum Programm seines biographischen Doppelwerkes, keines Romans, sondern eher einer literarischen Reportage aus seinem wirklichen Leben.

Im ersten Teil „Ein Haus auf dem Land“ geht es um das Familienhaus, das sein Urgroßvater, der denselben Namen „Jan Brandt“ trägt, erworben und wirtschaftlich genutzt hat. Es ist Teil der Familiengeschichte, auch, weil zeitweise mehrere Generationen darin lebten, und ortsbildprägend.

²³ Vgl. das letzte Kapitel „Schlafen“, ebd., 280–287.

²⁴ Ebd., 282.

²⁵ *Jan Brandt: Ein Haus auf dem Land / Eine Wohnung in der Stadt – Von einem, der zurückkam, um seine alte Heimat zu finden / Von einem, der auszog, um in seiner neuen Heimat anzukommen*, Köln 2019.

Es wurde verkauft²⁶ und dann 2016 im Internet wieder zum Kauf angeboten²⁷. Brandt hätte es gerne erworben, aber es schien ihm zu teuer. Er verliert das Ganze etwas aus dem Blick – auch, weil er in Berlin andere Wohnungssorgen hat – und muss dann von seinem Vater erfahren, dass ein Bauunternehmer, Uwe Tellkamp²⁸, es abreißen und durch Altenwohnungen ersetzen will.²⁹ Die Reaktion Brandts: „Das geht doch nicht“, sagte ich. „So schlecht ist der Zustand des Hauses nicht. Der kann doch unsere Familiengeschichte nicht einfach so auslöschen.“³⁰ Das Haus steht für die ganze Familiengeschichte, für die Identität des Autors – seine Heimat, auch wenn er in Berlin lebt. Von jetzt an möchte er das Haus zurück – „Ein Literaturhaus einrichten.“³¹ Das Haus steht auch im weiteren Sinne für Heimat, weil es den baulichen Charakter des Dorfes Ihrhove bestimmt.

Bei der Reflexion, warum er sich für das Haus einsetzt, obwohl es zu seinen (Kinder-)Zeiten gar nicht mehr im Familienbesitz war, kommt Brandt auf das Schreiben: „Und selbst wenn ich scheiterte, hätte ich genug Stoff, um über das Scheitern zu schreiben. Womöglich machte ich mir aber auch nur etwas vor, schließlich wollte ich durchs Schreiben immer schon die Vergangenheit und die Gegenwart konservieren, dieses verfluchte Heimweh nach Historie, das den Blick auf die Zukunft verstellte.“³² Schreiben ist also ein Versuch, Heimat zu schaffen, einen Nicht-Ort zu konservieren.

Das Haus der Ahnen ist ein Symbol dafür: „Auch ich war von diesem restaurativen Gedanken infiltriert: das ganze Dorf in seiner Ursprünglichkeit wieder aufzubauen, zum Zeitpunkt seiner größten Originalität [...]. Ein Wahnsinn. Eine Utopie, ein Unort: der gute Ort, der niemals Wirklichkeit werden wird. Ein Traum, der Traum bleiben muss.“³³ Antrieb ist seine eigene Heimatlosigkeit. Er spürt, dass sein Lebenstraum, in Berlin und der ganzen Welt als freier Schriftsteller ohne Bindungen zu Hause zu sein, Risse bekommen hat.

„In der Rettung des Hauses sah ich also auch meine eigene Rettung vorweggenommen. Sie brachte die Hoffnung zum Ausdruck, dass ich in Gestalt der Steine überdauern könnte.“³⁴

²⁶ Vgl. *Brandt*, *Haus auf dem Land*, 47.

²⁷ Vgl. *ebd.*, 50.

²⁸ Er ist nicht mit dem Schriftsteller verwandt, dennoch gibt es eine kurze Reflexion von Brandt, in der er einen Bezug insofern sieht, als der Schriftsteller Tellkamp in „Der Turm“ eine untergehende Gesellschaft und ihr Milieu beschreibt, vgl. *ebd.*, 114.

²⁹ Vgl. *ebd.*, 51.

³⁰ *Ebd.*

³¹ *Ebd.*

³² *Ebd.*, 104.

³³ *Ebd.*, 115.

³⁴ *Ebd.*, 117.

Im Verlauf der Geschichte wird immer deutlicher, dass Brandt sich in einer existentiellen Unbehaustheit befindet. Die Schulfreunde haben alle Häuser und meist Familie.³⁵ Das konfrontiert Brandt noch einmal stärker mit seiner eigenen Heimatlosigkeit. Aber gleichzeitig wird das Heimatdorf weniger, obwohl mehr Menschen da wohnen. Die alten Menschen, mit denen seine Eltern (die ein Kleidergeschäft im Dorf hatten, das schließlich auch aufgegeben wurde) und er noch Kontakt hatten, sterben wie die alten Gebäude:

„Aber je älter ich wurde, desto größer wurde mein ganz persönliches Heimweh nach Historie. Ich spürte, dass in Ostfriesland etwas zu Ende ging, was über Jahrzehnte Bestand gehabt hatte.“³⁶

Heimat, das Dorf, existiert noch eine Weile in Erzählungen. „Im Gespräch findet das Dorf zu sich selbst. Die menschlichen und architektonischen Leerstellen werden mit Worten gefüllt. Das Alte erwacht noch einmal zum Leben.“³⁷

Brandt kann das Haus nicht retten. Ob er es wirklich zuinnerst wollte, bleibt in der Schwebe, denn Berlin und das Leben dort wollte er eigentlich nie aufgeben.

Dabei – das zeigen die Jahreszahlen, die als eine Art Hauptkapitelüberschrift dienen, hat gerade Berlin in die existenzielle Krise geführt, indem Brandt gekündigt wurde und er eine neue Wohnung auf dem jetzt überhitzten Berliner Wohnungsmarkt sucht. Das ist der Inhalt des zweiten Teils „Eine Wohnung in der Stadt. Von einem der auszog, um in seiner neuen Heimat anzukommen“, zu dem man das Buch wenden muss – eine schöne Symbolik, denn es ist eine existenzielle Wende.

Und so endet der zweite Teil – oder das zweite Buch – denn auch mit dem doppeldeutigen Abschnitt: „Die Angst, meine neue Wohnung jederzeit wieder verlieren zu können, hielt an. Berlin war keine Heimat, sondern ein Provisorium geworden, ein Ort des Übergangs.“³⁸

Heimat gibt es also auch für Brandt nur als Utopie. Die Realität ist Übergang und Wandel. Allenfalls in Worten und Bildern (das Buch ist schwarz-weiß und farbig bebildert) lässt sich Heimat festhalten – und in Erzählungen von Verwandten und Vorfahren.³⁹

³⁵ Vgl. ebd., 136.

³⁶ Ebd., 170.

³⁷ Ebd., 173.

³⁸ *Brandt, Wohnung in der Stadt*, 227.

³⁹ Vgl. z. B. das Gespräch mit Tante Gisela, Kapitel 8, ebd., 162–176.

Kennzeichnend für die Menschen auf dem Land bei Brandt, aber auch im Roman von Hansen⁴⁰ ist ein fast kalter Pragmatismus. Die alten Häuser, das Aussehen des Dorfes – nichts wird konserviert. Realistisch schätzen die Menschen ein, was Zukunft hat und was nicht. Auch Brandts Eltern finden sich mit dem Wandel ab – nur das Denkmalamt stemmt sich vergeblich dagegen. Menschen, die Brandt als Mitstreiter zur Rettung des Hauses sucht, verstehen ihn zwar, fallen aber in Pragmatismus zurück.

3. *Heimat scheint ländlich – ein wiederkehrender Topos*

Heimat, das haben beide literarischen Formen gezeigt, ist eine Sinnmetapher, ein Sehnsuchtsort, der aus der eigenen Entfremdung führen könnte. Das Haus ist in beiden Werken Symbol für diesen Nichtort, auch wenn in „Altes Land“ am Ende das alte Haus für eine neue Heimat stehen kann.

Was die literarischen Beobachtungen bestätigen: Selten ist die moderne Großstadt das Bild für Heimat. Der Nicht-Ort Heimat ist vielmehr in ländlicher Umgebung angesiedelt. Schon die popkulturellen Heimatattribute spielen mit ländlichen Symbolen wie Tracht, Geweih, Bergen und blauem Himmel. Folgerichtig setzt Heribert Prantl in einem aktuellen Kommentar mit dem Titel „Heimat ade“ Land, Provinz und Heimat in eins: „Provinz war ein anderes Wort für Heimat. [...] Provinz war die Welt abseits der großen Großstädte, [...]“⁴² Und „Entheimattung“⁴³ hat für ihn mit der Vernachlässigung der Provinz, also des breiten Landes zu tun. Er spitzt es folgendermaßen zu: „Die hochglänzende Zeitschrift *Landlust* wird in den Städten gelesen, in der tristen Provinz wird derweil Landfrust geschoben.“⁴⁴ Warum aber steht „das Land“ weitaus öfter Pate für Heimat als die Stadt? Das hat zutiefst mit der Sinnverheißung von Heimat zu tun.

4. *Heimat macht Sinn – warum Menschen das Thema Heimat anspricht*

Die exemplarische literarische Spurensuche hat ergeben, dass die meisten Menschen entfremdet leben, auf der Suche nach sich selbst und

⁴⁰ Vgl. z. B. die Beschreibung von aus Pragmatismus hässlich kaputtsanierten alten Häusern; in: *Hansen*, *Altes Land*, 236. „Der Fortschritt sah im Nachhinein sehr hässlich aus, die meisten alten Bauern bereuten es schon längst.“ Ebd.

⁴¹ In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 115 vom 18./19.05.2019, 5.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

dem Sinn ihres Daseins sind. Theologisch trifft der Heimatbegriff auf eine existenzielle Sinnfrage – eine transzendentalphilosophische Rekonstruktion derselben wurde an anderer Stelle detailliert geleistet.⁴⁵ Summarisch gesprochen trägt der Mensch die Sehnsucht nach unbedingter Einheit in sich, die er aber nicht erfüllen kann bzw. erfüllt bekommt. Daher scheint die Begegnung mit etwas, das Einheit stiftet oder verheißt, dem Menschen als Ziel dieser Sehnsucht eingeschrieben. Im Blick auf das Themenfeld Heimat sollen hier nochmals einige Vertiefungen vorgenommen werden.

Der Philosoph Peter Sloterdijk beschreibt die Entfremdung des modernen Menschen so:⁴⁶ „Fühlen wir uns vom Befund unseres Daseins nicht selten befremdet, so aus einem begreiflichen Grund. Wir sind Vertriebene, fast von Anfang an. Wir alle haben eine Heimat gegen ein Exil getauscht. Sind wir hier in der Welt, so weil wir nicht würdig waren, an einem besseren Ort zu bleiben.“⁴⁷ Heimat scheint eine Chiffre dafür zu sein, dass der Mensch in Übereinstimmung mit sich und seiner Umwelt leben kann – die Sehnsucht nach unbedingter Einheit gestillt werden könnte. Dies ist jedoch nur in einer idealen *Heimat* denkbar – einer Utopie, die hinter Heimat als Verheißung steht.

Richtig bemerkt der Schriftsteller Christian Schüle: „Heimat schmerzt, wenn man sie verloren hat. Heimat schmerzt, wenn man sie aufgeben muss. Heimat schmerzt, wenn man ihr wahllos ausgeliefert ist. Heimat schmerzt, weil sie womöglich eine Chimäre ist, weil es Heimat vielleicht gar nicht wirklich gibt, obwohl jeder eine eigene zu haben glaubt.“⁴⁸

Heimat gibt es vielleicht nicht wirklich – zumindest nicht in idealer Form. Diese Aussage erinnert an Ernst Blochs wegweisende Heimatdefinition am Ende seines Prinzips Hoffnung:

„Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit

⁴⁵ Vgl. *Pascal Schmitt*: Sehnsuchtsort, 71–90 sowie *ders.*: Heimat – ein theologischer Begriff?; in: *Theologie und Glaube (ThGl)* 2/2015, 162–178, hier bes. 164–174.

⁴⁶ Vgl. ebd., 164 sowie 171 ff.

⁴⁷ *Peter Sloterdijk*: Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne, Berlin 2014, 10.

⁴⁸ *Christian Schüle*: Heimat. Ein Phantomscherz, München 2017, 13.

scheint und worin noch niemand war: Heimat.“⁴⁹ Wie Sloterdijk spielt Bloch auf die Schöpfungserzählung an und liest sie gleichsam gegen den Strich, indem er die Vollendung – quasi das Paradies – als Utopie vom Endpunkt menschlichen Schaffens entwirft. Heimat ist für ihn ein säkularer eschatologischer Hoffnungsbegriff.⁵⁰

Aber was macht die utopische Heimat aus – welche Verheißung gibt sie? Heimat steht für sechs von mir thesenartig erarbeitete Sinnbezüge:⁵¹

Heimat als Ideal steht (1) für ein überschaubares Lebensumfeld, in dem Beziehungen zu Menschen, Umwelt und Dingen klar bestimmt sind. Das minimiert scheinbar den Zwang, sich dauernd entscheiden zu müssen und führt zu einer Komplexitätsreduktion. Heimat ist so (2) als territorial begrenztes Feld der Gegenpol zur unübersichtlichen Globalisierung.

Heimat ist (3) ein Ort, an dem Natur und Mensch harmonisch aufeinander bezogen sind und ökologische Nachhaltigkeit praktiziert wird – scheinbar mühelos und ohne Einschränkungen. Dem korrespondiert (4) eine zwischenmenschliche Nähe, die die Anonymität und Vereinzelung überwindet. Anerkennung und Wertschätzung des jeweils Anderen ermöglicht die ersehnte Einheitserfahrung.

Durch die Antizipation der Vergangenheit als Quelle der Gegenwart schafft der Heimatbegriff (5) durch Traditionsbezug eine Überwindung der Zeitgrenzen. Bruchlos scheint Geschichte ins Gegenwärtige überzugehen. Die Rückbesinnung auf Heimat kann (6) daran anschließend ein geistiges Refugium in Krisensituationen sein, das partiell Leid und Verlust kompensieren kann. In diesem Sinne erweckt Heimat als Utopie die Hoffnung, Heimatlosigkeit – auch im metaphysischen Sinn – zu überwinden.

Implizit ist damit auch schon die Frage beantwortet, warum Heimat fast immer ländlich konnotiert ist: Lassen sich die Dimensionen (1) und (2) noch in jedem sozialen Umfeld erschließen, so ist der Naturbezug (3) und das Aufbrechen der Anonymität eher – wenn auch nicht ausschließlich – im ländlichen Rahmen vorzustellen. Im städtischen Bereich werden die Dimensionen daher oft auf den Nahbereich gedeutet – auf den Stadtteil und die vertrauten Menschen. Bei „Altes Land“ ist es der Stadtteil Hamburg-Ottensen, bei Brandt u. a. Berlin-Kreuzberg. Als Sehnsuchtsbild eignet sich das Land aber deutlich besser.

⁴⁹ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1973, 1628.

⁵⁰ Vgl. Schmitt, *Heimat – ein theologischer Begriff*, 175.

⁵¹ Vgl. ebd., 177 f.

In den hier ausgewählten, exemplarisch analysierten Werken von Brandt und Hansen spielt Religion kaum eine Rolle. In „Altes Land“ gibt es aber gegen Ende ein Kapitel mit der Überschrift „Auferstehung“⁵². Dort heißt es zunächst lapidar: „Vera Eckhoff ging Karfreitag in die Kirche, jedes Jahr, nicht weil sie fromm gewesen wäre, sie liebt die Passions-Choräle.“⁵³ Nach dem Gottesdienst gehen sie und ihre Nichte Anne ans Grab von Veras Stiefvater Karl. Auf dem Grabstein steht schon Veras Name. Auf die Frage von Anne, ob sie das nicht fertig mache, antwortet Vera: „Da werde ich liegen, und das hab ich schriftlich. Gut zu wissen, wo man hingehört.“⁵⁴ Hier deutet sich eine ewige Heimat an, die nur der Tod ermöglicht.

Dieser Hoffnung auf Ruhe und Heimat über den Tod hinaus (das Grab ist ja Zeichen einer ewigen Heimat im Hier und Jetzt) folgen im Kapitel weitere Auferstehungserfahrungen: für die verlassene Anne deutet sich am Osterfeuer eine neue Beziehung an, der Nachbar Heinrich wird durch den Enkelbesuch so deprimiert, dass er, wie schon genannt, alte Zwänge und Konventionen ablegen wird und am Ende zeigt Vera Anne vereiste Obstblüten, die nicht erfroren sind, sondern durch das Eis konserviert werden und so leben können. Kirche und Gottesdienstbesuch geben hier nur den Rahmen ab für existenzielle Auferstehungserfahrungen. Der Rahmen von Karfreitag und Ostern ist im Hintergrund präsent, aber die Sinnerfahrung ist säkular. Aber: die religiöse Dimension ist mit dem Land, nicht mit der Stadt verbunden.

Die traditionell religiöse Sprache und die Gebräuche verschwinden ebenso wie die ländliche Heimat. Aber die Sinninhalte werden transformiert in eine existenzielle Erfahrung von dem, was die christliche Tradition Tod und Auferstehung nennt.

6. Fazit

Die Untersuchung zeigt: Heimat ist ein säkularer Sinnbegriff.⁵⁵ Er steht für sinnstiftende Verheißung in der Moderne und zeigt, dass die existenziellen Fragen nicht verschwinden, sondern sich wandeln und durch Krisen sogar verstärkt werden. Ähnlich formuliert Hans-Joachim Höhn: „Mo-

⁵² Hansen, *Altes Land*, 243–255.

⁵³ Ebd., 243.

⁵⁴ Ebd., 244.

⁵⁵ Dazu ausführlich: Schmitt, *Heimat – ein theologischer Begriff?*, 174–177.

derne Gesellschaften bringen religiös-existentielle Fragen keineswegs zum Verschwinden. Im Gegenteil: Sie produzieren sie stets neu.“⁵⁶ Die Erfahrung von Krisen als Folge des Modernisierungsdrucks verarbeiten die Menschen nach Höhn mit Sinnsuche. „Allerdings werden die ‚alt-neuen‘ Sinnfragen in veränderter Form gestellt und mögliche Antworten neu formatiert.“⁵⁷

Genau deshalb lohnt es sich für die Theologie, in Kultur und Gesellschaft solchen formatierten Sinnfragen auf die Spur zu kommen. Sie zeigen auf, welche Sinnfragen die jeweilige gesellschaftliche Situation aufwirft. Die grundlegende Sehnsucht ist die Übereinstimmung mit sich, den Mitmenschen und der Umwelt. Diese Sehnsucht wird, in den untersuchten literarischen Entwürfen, in folgenden, letztlich scheiternden Antwortversuchen zu stillen versucht:

- *Selbstgemachte Heimat*

In den Personen des Burkhard Weißwerth und seiner Frau schildert Hansen ein Paar, das sich ein Landleben aus dem Bilderbuch aufbauen möchte und letztlich scheitert. Auch Brandt kann das Familienhaus nicht kaufen und damit auch keine Heimat.

- *Heimat auf dem Land*

Das Landleben ist – wenn man es nicht idealisiert – keine ideale Heimat. Die soziologische Blase in der Stadt aber genauso wenig. Es scheitern Beziehungen, und die Möglichkeit, dort überhaupt zu wohnen, wird zunehmend prekär.

- „*Heimat im Himmel*“

Religion, Kirche oder Familie sind in ihrer Gebrochenheit keine Möglichkeit einer dauerhaften Heimat mehr.

Heimat ist ein (hier literarisch gestalteter) Sehnsuchtsbegriff, der einerseits auf die aktuellen Krisen reagiert, eine (Er-)Lösung aber nicht bietet. Er ist ein Nicht-Ort, eine Utopie. Diese regt zu literarischer Produktion an und schafft den Schreibenden zumindest eine „Heimat im Schreiben“. Dieser Prozess ist dann auch eine existenzielle Antwort: Heimat bleibt Utopie, ermöglicht aber eine produktive Existenz im Hier und Jetzt. Theologisch

⁵⁶ Hans-Joachim Höhn: Zerstreungen. Religiöse Dispersionen innerhalb und außerhalb der Kirche; in: Magnus Striet (Hg.): „Nicht außerhalb der Welt.“ Theologie und Soziologie, Freiburg i. Br. 2014, 155–179, hier 170.

⁵⁷ Ebd., 171.

wäre hier zum einen nach Anknüpfungspunkten der christlichen Botschaft zu fragen und zum anderen, welche existenziellen Fragen Theologie und Kirche durch das Heimatthema in Literatur und Gesellschaft entgegenkommen, an denen zu lernen und zu erkennen ist, was und wie heute zu verkünden wäre. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in *Gaudium et Spes* auf die Bedeutung von Kunst und Kultur hingewiesen: „Denn sie bemühen sich um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden“ (GS 62). Die damit intendierte Verheutigung der Kirche müsste auch eine Auseinandersetzung mit der existenziellen Heimatlosigkeit sein.

“Towards a Global Vision of the Church – Dialogue with Latin American Pentecostalism” vom 19. – 21. März 2019 in Vitória/ES (Brasilien)¹

Zielsetzung

Die öffentliche Konsultation wurde verantwortet von der Study Group für Fragen der Ekklesiologie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (abgekürzt: F&O, Faith and Order) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Universität Faculdade Unida in Vitória, Brasilien. Ziel war es, Vertreterinnen und Vertreter einerseits von traditionell gewachsenen und andererseits von neu entstandenen pfingstlich geprägten Kirchen miteinander ins Gespräch über die Ekklesiologie zu bringen. Konkret wurde dies an den drei Themengebieten zum Wesen der Kirche, zum Amt in der Kirche und zur Mission der Kirche anhand des Textes „Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision“ (abgekürzt: TCTCV, The Church: Towards a Common Vision) des ÖRK durchbuchstabiert. Dabei stand die Frage im Vordergrund, inwieweit sich die pentekostalen Gemeinschaften mit den in diesem Dokument getroffenen Konvergenzen und Divergenzen identifizieren können und wie über Gemeinsamkeiten und noch bestehende Unklarheiten ein Gespräch mit den regelmäßig am ökumenischen Gespräch teilnehmenden Kirchen begonnen werden kann.

Teilnehmer

Teilnehmende der Tagung waren sowohl Kommissionsmitglieder von F&O sowie zehn Theologinnen und Theologen des Pentekostalismus. Die Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen, die stets am ökumenischen Gespräch teilnehmen, gehörten u. a. der römisch-katholischen Kirche, der Armenisch-Apostolischen Kirche, dem Orthodoxen Patriarchat von Antiochien, dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Reformierten Kirche an.

¹ Pressemitteilung des ÖRK: www.oikoumene.org/en/press-centre/news/consultation-in-brazil-focuses-on-towards-a-global-vision-of-the-church (aufgerufen am 14.05.2019).

Programm

Das Programm lehnte sich an die drei Themenbereiche Wesen, Amt und Mission an. Zu jedem Gebiet waren jeweils zwei Einheiten vorgesehen. Die Einheiten bestanden aus drei Referaten, wobei zumeist das erste von einem Vertreter der traditionellen Kirchen vorbereitet wurde, das zweite von einem Vertreter der pentekostalen Gemeinschaften. Das dritte Statement wiederum war als Antwort auf die beiden ersten Referate und als deren Reflexion gedacht. Ein Moderator hatte jeweils die Aufgabe, die Referenten kurz vorzustellen und die sich anschließende Diskussion zu leiten.

Vorgesehen waren darüber hinaus zwei Formate mit Studenten in deren Klassenräumen, um mit ihnen über Theologie und den lateinamerikanischen Pentekostalismus ins Gespräch zu kommen.

Angereichert wurde das Programm durch Besuche in den umliegenden Gemeinden und Kirchen pentekostaler Prägung am ersten und letzten Tag der Konsultation. Abend- und Morgengebete in den unterschiedlichen konfessionellen Traditionen gaben dem Programm einen geistlichen Rahmen.

Inhalte

Die Diskussionen bewegten sich auf einem sehr hohen akademischen Niveau. Anhand von TCTCV wurden die unterschiedlichen ekklesiologischen Themenbereiche sowohl aus Sicht der traditionellen als auch aus Sicht der pentekostalen Kirchen näher untersucht.

Grundtenor der pentekostalen Gemeinschaften war, dass das Dokument den Pentekostalismus zu wenig würdige oder auf dessen Theologie Bezug nehme. Auch die seit dem Jahr 1972 laufenden bilateralen Dialoggespräche zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Pentekostalismus (International Catholic-Pentecostal Dialogue Commission – ICPDC) sowie deren Dokumente fänden keine Erwähnung, obwohl sie zum Teil die gleichen ekklesiologischen Fragen wie TCTCV behandeln.

Einige pentekostale Stimmen wiesen auf die Diversität des Pentekostalismus hin, der nicht nur von den kontinentalen Prägungen (wie Asien, Afrika, Lateinamerika, Nordamerika oder Europa) abhängt, sondern zumeist auch innerhalb dieser Prägungen stark differiert. Daher sei ein theologischer Dialog mit dem Pentekostalismus beinahe unmöglich. Um aber ökumenisch dennoch ins Gespräch zu kommen, biete sich auf der einen Seite die Orientierung an der Arbeit des Pentecostal World Fellowship und

an der Pentecostal World Conference (PWC) an, auf der anderen Seite wäre ebenfalls eine Fokussierung auf die neo-pentekostalen Mega-Churches denkbar. Dabei seien aber weiterhin die Unterschiede zwischen neo-pentekostalen und eher traditionell geprägten pentekostalen Gemeinschaften zu bedenken, die sich vor allem in der Frage nach der Konstitution der Kirche und ihrem Verhältnis zu Jesus Christus konzentrierten. Bei allen Wortmeldungen zeigte sich jedoch, dass vielfach eine große Lücke zwischen diesen großen Konferenzen, der akademischen Welt und dem alltäglichen Glaubensleben in den Gemeinschaften vor Ort klafft.

Vonseiten der Kommissionsmitglieder von F&O wurde zwar der Versuch von TCTCV gewürdigt, ein Panorama aller Konvergenzen und Divergenzen in den Fragen der Ekklesiologie zu zeichnen. Zugleich wurde aber darauf hingewiesen, dass dadurch keine neuen Fortschritte oder Durchbrüche in den noch strittigen Themengebieten erreicht werden könnten. Vielmehr sei TCTCV eher eine Aufgabenbeschreibung, die den Katalog für das ökumenische Gespräch und die noch bestehenden Desiderate darlege.

Als ein emotionaler Punkt stellte sich die Diskussion über Proselytismus heraus, der durchaus von örtlichen pentekostalen Gemeinschaften in ihr Missionskonzept integriert wird. Weiterhin wurde deutlich, dass über die Frage, welche Funktion und welchen Stellenwert die sakramentale Gegenwart Christi und deren Ausdruck in den Sakramenten in den pentekostalen Gemeinschaften innehave, das Gespräch noch intensiviert werden müsse, da die Antwort auf diese Frage fundamental sei, um über das Thema des Amtes miteinander ins Gespräch kommen zu können. Davon ausgehend wurde die Frage nach der Stellung der Frauen in der Ämterstruktur der jeweiligen Kirche durchaus kontrovers diskutiert. Ein weiterer theologischer Streitpunkt war die unterschiedliche Auffassung über die Eschatologie und die Parusie, die von den pentekostalen Gemeinschaften unmittelbar erwartet wird. Darüber hinaus spielten neben theologisch strittigen Fragen die Verwundungen der Vergangenheit eine Rolle, die insbesondere das katholisch-pentekostale Verhältnis betreffen. Teilweise sind im pentekostalen Umfeld durchaus noch aggressive Sprechweisen gegen die römisch-katholische Kirche beobachtbar, die einem fruchtbaren Dialog im Wege stehen. In diesem Zusammenhang sind die teilweise deutlich wahrnehmbaren anti-ökumenischen Strömungen des Pentekostalismus zu verstehen. Eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ist daher für ein zukünftiges Gespräch unbedingt notwendig.

Trotz der fehlenden Erwähnung und Bezugnahme auf pentekostal-ökumenische Dialoge konnten die pentekostalen Theologinnen und Theologen

jedoch feststellen, dass sie den Aussagen zur Kirche in TCTCV in weiten Teilen zustimmen. Die abschließende Frage, ob der Text das ekklesiologische Selbstverständnis der pentekostalen Gemeinschaften widerspiegeln würde, wurde überwiegend positiv beantwortet. Mit den meisten Hauptpunkten des Dokumentes könnten sich auch pentekostale Christinnen und Christen identifizieren. Insbesondere das Verständnis der Kirche als Leib Christi habe das Potenzial, bei den weiteren ökumenischen Gesprächen eine große Hilfestellung zu sein.

Erfahrungen aus der Sicht einer deutschen Teilnehmerin

Als neue Geschäftsführerin der ACK Deutschland habe ich an der Konsultation in Brasilien teilgenommen und dabei die Ergebnisse und Diskussionen dahingehend reflektiert, wie sie auf die deutsche Situation angewandt werden könnten. Auf mehreren Ebenen war die Tagung aus der Sicht eines gewachsenen multilateralen Zusammenlebens in Deutschland, wie es in der ACK gelebt wird, eine bereichernde Erfahrung:

Durch die Konsultation ergaben sich für mich als junge Ökumenikerin erstmalig Möglichkeiten der Kontaktaufnahme zu pentekostalen Theologinnen und Theologen sowie zu Verantwortlichen im Umfeld des ÖRK. Insbesondere mit Blick auf die geplante Vollversammlung des ÖRK im Jahr 2021 in Deutschland und auf die auch in Deutschland heimischer werdenden pentekostalen Strömungen haben diese Tage zu hilfreichen und interessanten Kontakten für die Zukunft geführt.

Ziel der Konsultation war es zunächst, den Pentekostalismus lateinamerikanischer Prägung besser kennenzulernen. Die beiden Besuche der Gemeinden vor Ort haben einen authentischen Eindruck vom alltäglichen Glaubensleben vermittelt. Allerdings ist der lateinamerikanische Pentekostalismus nur schwer mit dem europäischen zu vergleichen und es gab durchaus befremdliche Elemente (insbesondere beim Besuch der Mega-Church), einiges jedoch ließ erahnen, weshalb sich viele Menschen von den pentekostalen Kirchen angesprochen fühlen. Für die deutsche Situation ist die Kenntnis des lateinamerikanischen Pentekostalismus dahingehend hilfreich, dass sie befähigt, unterschiedliche Strömungen zu erkennen, die Hintergründe der Ausprägungen besser zu verstehen und die Herkunft der betreffenden Gemeinde einzuordnen.

Überrascht haben mich die Rückfragen der Studierenden bei den gemeinsamen Workshop-Einheiten. Für viele der Studierenden war die ge-

lebte ökumenische Zusammenarbeit in Deutschland kaum bis gar nicht nachvollziehbar. Die Selbstverständlichkeit, wie in Deutschland bereits in vielen Zusammenhängen ökumenisch gedacht und gearbeitet wird, hat bei den Studierenden Erstaunen ausgelöst. Zudem konnten manche Nachfragen zu dem Rückschluss führen, dass das Vorurteil kursiert, die Kirchen in Europa seien tot bzw. durch den Säkularismus so stark verwundet, dass sie im Sterben lägen. Eine solche Gesellschaft war für die Studierenden schwer bis gar nicht vorstellbar.

Zusammenfassend kann für die Reflexion der Konsultation auf deutscher Ebene festgestellt werden, dass der Unterschied zwischen dem lateinamerikanischen Pentekostalismus und demjenigen, der auch in Deutschland zunehmend heimisch wird, unübersehbar ist und immer wieder bedacht werden muss. Aus der multilateralen Perspektive der ACK-Arbeit war die Tagung dennoch ein wichtiger Baustein für das konfessionskundliche Verständnis des Pentekostalismus, um diesen christlichen Glauben in einem Umfeld zu erleben, in dem er beheimatet ist und zunehmend an Mitgliederzahlen gewinnt. Dadurch konnte ein besseres Gespür dafür entwickelt werden, welche Schwerpunkte pfingstlich geprägte Theologien setzen, wie sie es verstehen, ihre Mitglieder zu gewinnen und zu halten und wie sie sich selbst als ekklesiologische Wirklichkeit verstehen. Die Erfahrungen mit dem lateinamerikanischen Pentekostalismus können sicherlich dazu beitragen, deutsche pentekostale Gemeinschaften in ihren Theologien schneller und besser zu verstehen und einzuordnen – dies vor allem vor dem Hintergrund der wachsenden Bedeutung in Deutschland und deren Bemühungen um Kontakte zu anderen ökumenischen Partnern und zur ACK.

(Dr. Verena Hammes ist seit dem 1. April 2019 Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland [ACK].)

Offener Brief an die Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland

Berlin, 5. Juni 2019

Wir schreiben diesen Offenen Brief, weil wir höchst beunruhigt und besorgt sind über die Folgen des Beschlusses des Bundestages vom 17. Mai 2019. Er bezeichnet unter der Überschrift „Der BDS-Bewegung entschlossen entgegentreten – Antisemitismus bekämpfen“ die Bewegung für Boykott, Investitionsentzug und Sanktionen als antisemitisch und ruft Länder, Städte und Gemeinden und alle öffentlichen Akteurinnen und Akteure dazu auf, die BDS-Bewegung ebenfalls als antisemitisch zu bewerten und sich den gegen sie beschlossenen Maßnahmen anzuschließen. Zu den angesprochenen öffentlichen Akteuren gehören auch die Kirchen, die sich vielfältig in Programmen, Initiativen und Veranstaltungen mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt befassen und dabei auch mit der BDS-Bewegung in Kontakt kommen. Der Beschluss des Bundestages könnte dazu führen, ein für die ökumenische Zusammenarbeit wichtiges kirchliches Arbeitsfeld völlig zu lähmen. Aus diesem Grund halten wir eine Klärung von Seiten der Kirchenleitungen für dringend notwendig.

Wir erkennen ausdrücklich an, dass sich die Kirchen in den letzten Jahren zunehmend mit dem Problem der Judenfeindschaft und des Antisemitismus befasst haben. So etwa in einer Informationsbroschüre vom September 2017, die geprägt ist von der Sorge über einen neuen sich ausbreitenden Antisemitismus. Sie verschweigt nicht, dass Lehre und Praxis der Kirche durch die Jahrhunderte von Judenfeindschaft geprägt waren und so zu Hass und Vorurteilen gegenüber Juden und Jüdinnen beigetragen haben. Die Erschütterung und Scham über den millionenfachen Mord an den Juden Europas haben Mitte der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts zu einem Prozess der Umkehr im Verhältnis von Kirche und Judentum geführt und die Einsicht vertieft, dass Christen eine besondere Verantwortung für die Überwindung des Antisemitismus tragen.

Die BDS-Bewegung, die der Beschluss des Bundestages als antisemitisch beurteilt, wurde 2005 gegründet. Sie ist ein Zusammenschluss von über 170 Organisationen der palästinensischen Zivilgesellschaft, die zu Boykott, Investitionsentzug und Sanktionen gegen Israel aufrufen, so lange, bis Israel internationalem Recht und den universellen Prinzipien der Menschenrechte

nachkommt. Die BDS-Bewegung ist Ausdruck des gewaltlosen politischen Widerstandes gegen die andauernde Besetzung der palästinensischen Gebiete. BDS wird inzwischen international von Universitäten, Schulen, Kirchen und zivilgesellschaftlichen Organisationen unterstützt. Unter den Unterstützern sind auch zahlreiche Jüdinnen und Juden und jüdische Organisationen. Es gibt unter uns unterschiedliche Einschätzungen der Vorgehensweise der BDS-Bewegung. Wir gehören BDS nicht an und zählen nicht zu ihren aktiven Unterstützern. Ihre pauschale Verurteilung als antisemitisch weisen wir jedoch als ungerechtfertigt zurück.

Der Beschluss des Bundestages stützt sein Urteil vor allem auf den BDS-Aufruf zu weitgreifendem Boykott und Investitionsentzug gegen Israel. Wenn der Beschluss darüber hinaus nahelegt, der Boykottaufruf wecke „unweigerlich Assoziationen mit der NS-Parole ‚Kauft nicht bei Juden!‘ dann muss ihm entschieden widersprochen werden. Boykott- Bewegungen waren in der Geschichte oft gewaltfreie Widerstandshandlungen von unterlegenen Gruppen gegen die Vertreter der Macht, vom Kampf gegen die Sklaverei in Amerika, über den Salzboykott Gandhis in Indien bis zum Boykott gegen das Apartheidregime in Südafrika. Der gewalttätige NS-Boykott gegen jüdische Geschäfte und Unternehmen war das Gegenteil von humanitär begründeten Boykottbewegungen.

Seine Erwähnung in diesem Zusammenhang dient letztlich der Dämonisierung der BDS-Bewegung, die in sich vielgestaltig ist. Der tendenziöse Eindruck wird leider verstärkt, wenn der Beschluss des Bundestages fortfährt: „Der Deutsche Bundestag verurteilt alle antisemitischen Äußerungen und Übergriffe, die als vermeintliche Kritik an der Politik des Staates Israel formuliert werden, tatsächlich aber Ausdruck des Hasses auf jüdische Menschen und ihre Religion sind, und wird ihnen entschlossen entgegentreten.“ Wir negieren nicht, dass es auch in einzelnen Mitgliedsorganisationen der BDS-Bewegung Personen und Gruppen geben kann, die antisemitisch agieren, aber die BDS-Bewegung als einzige Begründung für das Ziel „Antisemitismus bekämpfen“ auszugeben, wie dies der Deutsche Bundestag in seiner Entschließung tut, ist schlichtweg falsch. Warum der Beschluss des Bundestages ganz darauf verzichtet, die Grenze zwischen legitimer Kritik und Antisemitismus darzulegen, bleibt völlig unverständlich.

Die israelische Regierung führt seit 2011 eine gezielte politische Kampagne gegen die BDS-Bewegung, die 2015 von Ministerpräsident Benjamin Netanyahu als „existentielle Bedrohung für Israel“ bezeichnet wurde. Die Kampagne wird vom Ministerium für strategische Angelegenheiten koordiniert. Sie bedient sich der diplomatischen Vertretungen Israels sowie jüdischer Ge-

meinden und Organisationen insbesondere in den USA, Großbritannien und Deutschland, um gegen die BDS-Bewegung vorzugehen. Im Zuge der Kampagne werden in Deutschland zunehmend Menschen als Antisemiten denunziert, die sich kritisch mit Israels Besatzungspolitik beschäftigen. Es gibt Aufrufe, Drohbriefe gegen Veranstaltungen in städtischen Räumen, an Universitäten, in Kirchengemeinden, wenn dort Vorträge und Diskussionen zum Konflikt Israel-Palästina annonciert werden.

Wer sich für eine gerechte Lösung des Konflikts einsetzt, muss in Deutschland damit rechnen, von jüdischen Gemeinden, von deutsch-israelischen Gesellschaften, vom Zentralrat der Juden in Deutschland wie auch vom Antisemitismusbeauftragten der Bundesregierung in eine Israel-feindliche Ecke gestellt zu werden. Dies gilt inzwischen sogar für Jüdinnen und Juden, die sich für einen gerechten Frieden in Israel/Palästina einsetzen. Die Meinungsfreiheit in Deutschland wird damit erheblich beschädigt und bedroht.

Wir haben demgegenüber mit Hochachtung zur Kenntnis genommen, dass über sechzig jüdische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, mehrheitlich aus Israel, vor der Abstimmung im Bundestag einen Aufruf an die deutschen Parteien gerichtet haben, BDS nicht mit Antisemitismus gleichzusetzen. Sie verweisen auf die erwähnte Kampagne der israelischen Regierung und stellen fest, sie sei „Teil der ständigen Bemühungen, jeden Diskurs über palästinensische Rechte und jede internationale Solidarität mit den Palästinensern, die unter militärischer Besatzung und schwerer Diskriminierung leiden, zu delegitimieren. Wir fordern Sie auf, Antisemitismus und alle Formen von Rassismus zu bekämpfen, ohne diese böswilligen Bemühungen zu unterstützen. Wir bitten Sie, die freie Meinungsäußerung und demokratischen Räume in Deutschland zu schützen, anstatt diejenigen zu isolieren und zum Schweigen zu bringen, die ihre politischen Überzeugungen gewaltfrei zum Ausdruck bringen.“ Wir erinnern außerdem an Grundüberzeugungen der ökumenischen Bewegung, die sich in den mehr als 70 Jahren seit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen herausgebildet haben und bekräftigt worden sind. Dazu gehört von Anfang an die Verurteilung von Antisemitismus als unvereinbar mit dem Bekenntnis und der Praxis des christlichen Glaubens und als Sünde gegenüber Gott und der Menschheit. Dazu gehört ferner die Bekräftigung des Existenzrechtes Israels sowie die Anerkennung des Rechtes der Palästinenser auf Selbstbestimmung und des völkerrechtlich verbrieften Rechtes der Geflüchteten und Vertriebenen auf Rückkehr. Kritik an der Politik der israelischen Regierung kann nicht einfach als antisemitisch oder anti-jüdisch disqualifiziert werden. Die Erklärung der

Konferenz in Amman 2007, die das Ökumenische Forum für Palästina und Israel gründete, bekräftigte: u. a. „Die UN-Resolutionen müssen die Grundlage für den Frieden bilden und die Genfer Konventionen Anwendung finden, um die Rechte und Pflichten der betroffenen Bevölkerungsgruppen zu gewährleisten. ... Eine Zwei-Staaten-Lösung muss politisch, geografisch, wirtschaftlich und sozial lebensfähig sein. ... Die israelischen Siedlungen in den besetzten palästinensischen Gebieten sind rechtswidrig und stellen ein Hindernis für den Frieden dar.“

Zehn Jahre später und im Gedenken an die seit 50 Jahren andauernde Besetzung der palästinensischen Gebiete überprüfte der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen in Trondheim 2017 die Positionen. Er forderte die Kirchen auf zur Förderung und Unterstützung aller gewaltfreien Initiativen zur Beendigung der Besatzung unter Einschluss von geeigneten wirtschaftlichen oder anderen Maßnahmen wie den Boykott von Waren aus den besetzten Gebieten und dem Rückzug von Investitionen in dort tätigen Unternehmen. Darüber hinaus äußerte er seine Besorgnis angesichts von parlamentarischen Vorstößen in verschiedenen Ländern mit dem Ziel, gewaltfreie Initiativen des Widerstandes gegen die rechtswidrige Besatzung zu unterdrücken oder zu kriminalisieren.

Unsere kritische Aufnahme des Bundestagsbeschlusses und seiner möglichen Auswirkungen auf das kirchlich-ökumenische Engagement für einen gerechten Frieden in Israel/Palästina und für die Unterstützung von gewaltfreien Initiativen zur Beendigung der Besatzung veranlassen uns dazu, die Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland dringlich zu bitten, im Einvernehmen mit den Landeskirchen Regeln für das Verhalten kirchlicher Träger angesichts der im Bundestagsbeschluss geforderten Maßnahmen unter Einschluss der Frage finanzieller Förderung von kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Initiativen zu formulieren. Darüber hinaus erwarten wir von der Leitung der EKD, dass sie mit dem Zentralrat der Juden sowie den Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Gespräche eintritt, um negative Auswirkungen der gegen die BDS-Bewegung gerichteten Kampagne auf die christlich-jüdische Zusammenarbeit zu verhindern. Auch im Blick auf Auseinandersetzungen über Ziele und Methoden der BDS-Bewegung muss die Meinungsfreiheit und der Raum für kontroverse Diskussion in den Kirchen und Gemeinden verteidigt werden.

Unterzeichnet von: Almuth Berger, Volkmar Deile, Heino Falcke, Jochen Garstecki, Heiko Lietz, Hans Misselwitz, Ruth Misselwitz, Elisabeth Raiser, Konrad Raiser, Gerhard Rein, Gudrun Rein, Andreas Zumach

Erreichtes wahren – Neues wagen

Karl Lehmanns ökumenischer Impuls¹

Wolfgang Huber²

I.

Am 6. Juni 1985 begegnete ich Karl Lehmann zum ersten Mal. Als Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentags, der in jenem Jahr in Düsseldorf stattfand, wollte ich einen deutlichen ökumenischen Akzent setzen. Für die Bibelarbeiten, damals noch ein unübersehbarer Schwerpunkt dieses von evangelischen Laien geprägten Treffens, suchte ich neben anderen Rednerinnen und Rednern katholische Bischöfe zu gewinnen, in denen ich ökumenische Hoffnungsträger sah. Die drei Angefragten sagten ohne Ausnahme zu: Klaus Hemmerle, der Bischof von Aachen, Walter Kasper, der Bischof von Rottenburg, und Karl Lehmann, seit zwei Jahren Bischof von Mainz. Karl Lehmann, den ich als ersten der drei in einer Düsseldorfer Messehalle begrüßen konnte, bedankte sich für die Möglichkeit, durch die Auslegung der biblischen Botschaft einen Beitrag zu wechselseitigem Verstehen zwischen den Konfessionen zu leisten. Denn das war für ihn ein Lebensthema.

Damit klang der Grundton späterer Zusammenarbeit an. Aus ihr erwuchs eine persönliche Freundschaft, für mich eine Kostbarkeit, die über den Tod des Freundes hinaus bleibt. So gern ich deshalb die Einladung zu diesem Vortrag angenommen habe, so sehr trug dessen Vorbereitung einen Zug erneuter Trauerarbeit. Ich werde Karl Lehmanns ökumenischen Impuls aus evangelischer Sicht würdigen. Dass mir diese ehrenvolle Aufgabe übertragen wurde, weiß ich sehr zu schätzen.

Bei der ersten Begegnung mit Karl Lehmann im Jahr 1985 konnte ich noch nicht ahnen, wie intensiv die Verbindung mit ihm von 1994 an werden sollte. Bald nach dem Beginn meiner Bischofszeit ergab sich eine ste-

¹ Vortrag in der Katholischen Akademie Freiburg am 17. Mai 2019.

² Wolfgang Huber hatte von 1994 bis 2009 das Amt des Bischofs der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz inne und war von 2003 bis 2009 Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland.

tige, von Vertrauen geprägte Verbundenheit. Sechs Jahre lang, von 1997 bis 2003, war ich evangelischer Vorsitzender des Kontaktgesprächskreises zwischen der Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche; daran schlossen sich die sechs Jahre an, in denen ich Ratsvorsitzender der EKD war. Bis zu Lehmanns gesundheitlich bedingtem Rücktritt als Vorsitzender der Bischofskonferenz im Jahr 2008 stimmten wir uns ab und trafen häufig miteinander auf.

Unvergessen ist mir Karl Lehmanns Reaktion auf meinen Wunsch, ihm, der mich bereits seit Jahren kannte, als Vorsitzender des Rates der EKD einen Antrittsbesuch abzustatten. Er schlug dafür einen Tag zwischen Weihnachten und Silvester 2003 vor; in dieser eher ruhigen Zeit, so sagte er, könnten wir viel Zeit miteinander verbringen. Am Vormittag kam ich im Bischofshaus in Mainz an, am späten Nachmittag brach ich wieder auf – ein in vielen Hinsichten unvergesslicher Tag. Wir entdeckten vieles, das uns verband, beginnend mit der Beheimatung im deutschen Südwesten und den jeweiligen Lebensjahren in Freiburg. Wir entwickelten ein Gespür dafür, in welchen Fragen wir uns ohne viele Worte verständigen würden und in welchen Fällen eine Absprache notwendig sein könnte.

In den Jahren, die uns in gemeinsamer Verantwortung verbanden, waren erhebliche Herausforderungen zu bewältigen. In vielen Fällen hatten sie eine ökumenische Dimension. Diese bezog sich keineswegs nur auf die Beziehungen zwischen unseren Kirchen, sondern nicht minder intensiv auf die gemeinsame Verantwortung für die Präsenz des christlichen Glaubens in Gesellschaft und Politik. Im einen wie im anderen Bereich ging es Karl Lehmann darum, Erreichtes zu bewahren, um auf dieser Grundlage Neues wagen zu können. Mit verabredeten Konsensen in der politisch-gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen ging er deshalb ebenso sorgsam um wie mit Konsensen in der ökumenischen Theologie. Bis zuletzt blieb er davon überzeugt, dass Fortschritte nur aus der Achtung gegenüber dem bereits Erreichten erwachsen konnten. Diese Einstellung, die ihre Kraft nicht zuletzt aus einem stupenden Gedächtnis bezog, gab ihm die Kraft zu einem langen Atem, einer Eigenschaft, die seinem letzten Gesprächsband mit Markus Schächter den Titel verlieh.³ Von vielen, auch von seinem Lehrer Karl Rahner, unterschied er sich durch diese ungewöhnliche Ausdauer, die ihn vor Ungeduld bewahrte und Enttäuschungen nicht das letzte Wort ließ. Deshalb verfolgte er ein Ziel auch dann weiter, wenn

³ *Karl Lehmann: Mit langem Atem. Wege – Erfahrungen – Einsichten. Der Kardinal im Gespräch mit Markus Schächter, Freiburg i.Br. 2016.*

andere es schon aufgegeben hatten, und hatte die bereits erreichten Schritte auf dem Weg noch in Erinnerung, wenn sie bei anderen schon in Vergessenheit geraten waren.

Karl Lehmann war das gemeinsame Wirken unserer Kirchen in die politisch-gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein ebenso wichtig wie die Arbeit an einer ökumenischen Perspektive für unsere Kirchen in ihrer bleibenden Verschiedenheit. Beide Aspekte will ich im Folgenden an konkreten Beispielen erläutern.

II.

In politischer Hinsicht hatte die ökumenische Zusammenarbeit eine bewährte Basis. Aber zugleich ergaben sich aus dem Zusammenwachsen der beiden deutschen Staaten, aus dem Fortgang der europäischen Einigung und aus der Entwicklung der Lebenswissenschaften neue Aufgaben.

Nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten musste dem Religionsunterricht so viel ökumenische Aufmerksamkeit gewidmet werden wie schon lange nicht mehr. Das führte bis zum ersten großen Verfahren über derartige Fragen vor dem Bundesverfassungsgericht. Zwar ging es, äußerlich betrachtet, nur um die Stellung des Religionsunterrichts im Bundesland Brandenburg. Aber die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland hatten sich diesem Verfahren aus guten Gründen angeschlossen. Allen Beteiligten war bewusst, dass die Zukunftsbedeutung des Artikels 7 des Grundgesetzes auf dem Spiel stand – jenes Artikels im Grundrechtsteil der Verfassung, der den Religionsunterricht zum ordentlichen Unterrichtsfach erklärt und dies mit der Maßgabe verbindet, dass er gemäß den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften zu erteilen ist. Das Bundesverfassungsgericht ließ mit seinem Vergleichsvorschlag aus dem Jahr 2001 die Frage auf sich beruhen, ob das Land Brandenburg sich darauf berufen könne, nicht an die Norm des Artikel 7 des Grundgesetzes gebunden zu sein; es gewann stattdessen die beteiligten Parteien, also Staat wie Kirche, dafür, eine – aus kirchlicher Sicht – allenfalls erträgliche Regelung des Religionsunterrichts in Brandenburg hinzunehmen, um so Schlimmeres zu verhüten.

Die Notwendigkeit, das Verhältnis von Staat und Kirche höchststrichlerisch klären zu lassen, wiederholte sich wenige Jahre später durch das Vorhaben des Landes Berlin, den Schutz des Sonntags als „Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung“ durch weitgehende Regelungen zur Laden-

öffnung an Sonntagen auszuhebeln. Erneut beschlossen wir in ökumenischer Einmütigkeit, den Weg zum Bundesverfassungsgericht zu beschreiten. Das Gericht bekräftigte im Jahr 2009 den verfassungsrechtlich gesicherten Schutz des Sonntags und ließ keinen Zweifel daran, dass mit diesem Schutz die Freigabe der Ladenöffnung an allen Adventssonntagen unvereinbar sei.

Als ein über den Geltungsbereich des Grundgesetzes hinausreichendes Beispiel erwähne ich die intensiven ökumenischen Bemühungen, die durch die Debatte über die europäische Verfassung ausgelöst wurden. Für sie war eine ausführliche Präambel vorgesehen. Lehmann und ich fragten in einem gemeinsamen Text in der BILD-Zeitung (übrigens einem für diese Zeitung ungewöhnlich langen Text), ob statt von „religiösen Wurzeln“ nicht konkreter von den „jüdisch-christlichen Wurzeln“ die Rede sein müsse, und ob neben der „Verantwortung für die künftigen Generationen“ nicht auch die „Verantwortung vor Gott“ zur Sprache zu bringen sei.⁴ Der Widerstand gegen solche Vorschläge war insbesondere in laizistischen Ländern wie Frankreich und Belgien groß; der Plan einer förmlichen Präambel wurde fallen gelassen; als im Jahr 2005 Volksabstimmungen in Frankreich und den Niederlanden die europäische Verfassung ablehnten, wurde der Vorstoß gegenstandslos.

Doch Karl Lehmann und mir war dieser Vorstoß über den konkreten Anlass hinaus wichtig. In den politischen Entwicklungen des frühen 21. Jahrhunderts gewann nach unserem Urteil die Präambel des Grundgesetzes, die von der „Verantwortung vor Gott und den Menschen“ spricht, an Bedeutung. Denn ein solcher Akzent, in dem Demut und Verpflichtung sich miteinander verbinden, war in einer Zeit von besonderem Gewicht, in der mit den rasanten Entwicklungen in den Lebenswissenschaften, ganz besonders im Bereich der Reproduktionsmedizin, Fragen der Menschenwürde und des Lebensschutzes in das Zentrum der politisch-ethischen Debatten rückten.

Eine Schlüsselbedeutung kam dabei der Frage zu, ob und unter welchen Bedingungen die Forschung mit embryonalen Stammzellen zugelassen werden könne. Beide Kirchen hatten 2001 den Gedanken, menschliche Embryonen könnten zu Forschungszwecken hergestellt und somit zu solchen Zwecken „verbraucht“ werden, nachdrücklich abgelehnt. Ich

⁴ BILD, 17.06.2004; vgl. das Vorwort von *Ingolf U. Dalferth*; in: *Helmut Goerlich, Wolfgang Huber, Karl Lehmann: Verfassung ohne Gottesbezug? Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse*, Leipzig 2004, 5 f.

selbst hatte als damaliges Mitglied des Rats der EKD und des damaligen Nationalen Ethikrats in einem Vortrag am 18. Januar 2002 im Berliner Max-Delbrück-Zentrum für Molekulare Medizin den Konflikt zwischen Lebensschutz und Forschungsinteresse ausführlich erörtert. Dabei war ich zu dem Ergebnis gekommen, dass eventuelle Forschungen zum einen nur mit Stammzellen möglich sein dürften, bei denen eine Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken ausgeschlossen war, und dass diese Forschungen nur für eine befristete Zeit im Bereich der Grundlagenforschung vertretbar seien, aber nicht auf längere Frist im Bereich der angewandten Forschung in Frage kamen. Unabhängig von meinen Überlegungen brachte die Bundestagsabgeordnete Margot von Renesse diese Lösung wenige Tage später im Bundestag ein; diese Stichtagslösung wurde vom Parlament nach einer ebenso intensiven wie eindrucksvollen Debatte angenommen. Jahre später stellte sich heraus, dass Stammzelllinien, die vor dem durch den Bundestag festgelegten Stichtag des 1. Januar 2002 entstanden waren, den Erfordernissen der Forschung nicht entsprachen. Während innerhalb der Forschungsorganisationen daraufhin die völlige Aufhebung der Stichtagslösung und damit eine weitgehende Freigabe der embryonalen Stammzellforschung gefordert wurde, wies ich darauf hin, dass das aus Forschungsgründen angestrebte Ergebnis auch durch eine einmalige Verschiebung des Stichtags erreicht werden könne. Dieser Hinweis wurde vom Bundestag mit der Verschiebung des Stichtags auf den 1. Mai 2007 aufgenommen. Ich sah in dieser Entscheidung einen Weg, Lebensschutz und Forschungsfreiheit miteinander zum Ausgleich zu bringen. Mein Vorstoß zielte darauf, an der Stichtagsregelung als solcher festzuhalten und die Freigabe einer Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken zu verhindern.

Weiterreichende Pläne, eine entsprechende Regelung auch für den Bereich der EU durchzusetzen, ließen sich nicht verwirklichen. Doch die Befürchtung, es werde in Deutschland weitere Verschiebungen des Stichtags geben, bewahrheitete sich nicht; vielmehr blieb es bisher bei der einmaligen Verschiebung von 2007. Gleichwohl hat Karl Lehmann das Eintreten für die einmalige Verlegung des Stichtags, das nach einigem Zögern auch innerhalb der EKD Zustimmung fand, als den Beginn einer gravierenden Divergenz angesehen; er konnte sogar von einem „Verlust an Gemeinsamkeit in der Bioethik“ sprechen.⁵ Inzwischen gewinnt das Thema aus neuen

⁵ *Karl Kardinal Lehmann*: Auslotungen. Lebensgestaltung aus dem Glauben heute, Freiburg i. Br. 2016, 459.

Gründen Aktualität. Der Deutsche Ethikrat, dem in der gegenwärtigen Periode der evangelische Theologe Peter Dabrock vorsitzt, hält in seiner Stellungnahme vom 9. Mai 2019 zum ersten Mal gentechnische Eingriffe in die menschliche Keimbahn für ethisch vertretbar, wenn diese an sieben ethischen Maßstäben geprüft sind: Menschenwürde, Lebens- und Integritätsschutz, Freiheit, Natürlichkeit, Schädigungsvermeidung und Wohltätigkeit, Gerechtigkeit, Solidarität und Verantwortung. Im Blick auf diese Maßstäbe sind die Voraussetzungen für eine Zustimmung zu Eingriffen in die menschliche Keimbahn derzeit noch nicht gegeben; deshalb spricht sich der Ethikrat für ein Moratorium aus. Doch die mit diesem Thema verbundenen Herausforderungen reichen deutlich weiter als die Fragen, die sich zu Beginn dieses Jahrhunderts mit der Stammzellforschung verbunden haben. Ob dies zu einer ökumenischen Zerreißprobe führt, bleibt abzuwarten.

Spannungsvolle Konstellationen zeigen sich im Übrigen nicht nur in diesem Themenfeld. So sind die nach wie vor – jedenfalls in den lehramtlichen Äußerungen – bestehenden Differenzen in der Sexual- und Familienmoral mindestens so gravierend wie die Probleme im Bereich der Stammzellforschung oder der Genomchirurgie. Nur hat man sich an die älteren Kontroversen gewöhnt. Man sollte indessen nicht vergessen, wie sehr es den Mainzer Bischof schmerzte, dass er die gemeinsame Verantwortung der Kirchen in Deutschland für die Beratung in Schwangerschaftskonflikten nicht aufrechterhalten konnte, weil sie nach vatikanischer Auffassung mit der katholischen Lehre unvereinbar war.

Im Hintergrund solcher schmerzlichen Erfahrungen wurde die Differenz zwischen einer prinzipienethischen und einer verantwortungsethischen Betrachtungsweise erkennbar, an der intensiver zu arbeiten, wir uns in solchen Zusammenhängen vornahmen. Die Notwendigkeit solcher Überlegungen zeigt sich an Fragen, die mit dem Ende des menschlichen Lebens zusammenhängen, in vergleichbarer Dringlichkeit wie an Fragen, die sich auf dessen Anfang beziehen.

Eine wichtige Grundlage für solche gemeinsamen Bemühungen bietet die „Woche für das Leben“, deren Entstehung im Jahr 1991 von Karl Lehmann maßgeblich gefördert wurde; seit 1994 wird sie in ökumenischer Gemeinsamkeit durchgeführt. Über lange Jahre hat sich die gemeinsame Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens“ aus dem Jahr 1989 als tragfähige Grundlage solcher gemeinsamen Bemühungen bewährt. Unterschiedliche Beurteilungen von wichtigen Sachfragen haben nach meinem Urteil diese gemeinsame Basis nicht außer Kraft gesetzt.

Erst recht gilt im Blick auf wichtige sozialetische Fragen, dass grundlegende Positionen gemeinsam vertreten wurden; Lehmann sprach in diesem Zusammenhang sogar von der „sozialetischen Säule des gemeinsamen ökumenischen Wirkens“.⁶ Sie wird durch gemeinsame Erklärungen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage und zur Zukunft der Demokratie genauso dokumentiert wie durch gemeinsame Aktionen in den Fragen von Migration und Integration. Diese Säule ist bis zum heutigen Tag von beachtlicher Stabilität und Solidität.

III.

Noch tiefer als das gemeinsame Wirken für die Präsenz der Kirchen in politischen und gesellschaftlichen Debatten war das Bemühen um theologische Verständigung zwischen den Kirchen in Karl Lehmanns Biographie verankert. Das war alles andere als selbstverständlich. Vielmehr ist Karl Lehmanns großes und unerschütterliches ökumenisches Engagement umso beeindruckender, als er in seiner Jugend mit konfessioneller Pluralität kaum in unmittelbare Berührung kam. Das alte Fürstentum Hohenzollern-Sigmaringen war auch nach dem Zweiten Weltkrieg konfessionell weithin homogen katholisch geblieben; dieses katholische Umfeld bot nicht viele Gelegenheiten, mit evangelischen Mitchristen ins Gespräch zu kommen und der Wirklichkeit der evangelischen Kirche zu begegnen. Andere konfessionelle Gestalten des Christentums waren noch weiter entfernt.

Schon vor dem Beginn des Theologiestudiums begegnete ihm die ökumenische Problematik zuerst in Fällen von „Mischehen“, wie man damals sagte; er fragte sich, ob man „wirklich die theologischen und konfessionellen Probleme in der traditionellen Härte“ bis in die intimste menschliche Gemeinschaft hinein verlängern dürfe.⁷ Über solche pastoralen Gesichtspunkte hinaus kam er während des Studiums bald mit den Werken evangelischer Theologen in Berührung, im Rahmen seiner Heidegger-Forschung insbesondere mit dem Werk Rudolf Bultmanns. Später verstand er „die Nähe von Christen verschiedener Konfessionen in Krieg und Widerstand während der NS-Zeit“ als ökumenische Verpflichtung und nannte zur Verdeutlichung Alfred Delp und Dietrich Bonhoeffer, die ihn gleichermaßen

⁶ Ebd., 456.

⁷ *Lehmann*, Mit langem Atem.

faszinierten.⁸ Aber den wichtigsten Anstoß bildete unverändert die Lebenssituation von Menschen in konfessionsverbindenden Ehen. In der Ehepastoral sah er einen besonders dringlichen Grund für das Bemühen um ökumenische Fortschritte, wie eben dieses Thema ihn später dazu veranlasste, gemeinsam mit Erzbischof Saier und Bischof Kasper auf eine Kursänderung im Blick auf die Wiederverheiratung Geschiedener zu dringen. Im einen wie im anderen Fall war er vom Mangel an Fortschritten immer wieder enttäuscht.

Ebenso bemerkenswert wie der praktische Anstoß zum ökumenischen Einsatz ist die ausdauernd und langfristig angelegte Tätigkeit im Bereich der ökumenischen Theologie. Erstaunlich früh und erstaunlich jung wurde Karl Lehmann Mitglied des Ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Theologen, der 1946, mitten in den Trümmern des Krieges und mitten in dem Hungerjahr, das auf ihn folgte, von dem Paderborner Erzbischof Lorenz Kardinal Jäger und dem evangelischen Bischof von Oldenburg Wilhelm Stählin ins Leben gerufen wurde und bis zum heutigen Tag besteht. Im Alter von 33 Jahren, unmittelbar nach der Übernahme seiner ersten Professur – für Dogmatik und theologische Propädeutik – in Mainz wurde Karl Lehmann Mitglied dieses Kreises. 1976 übernahm er – inzwischen in Freiburg Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und ökumenische Theologie – dessen wissenschaftliche Leitung, zunächst mit Edmund Schlink, später mit Wolfhart Pannenberg als evangelischen Partnern. Im Jahr 1988 wechselte Karl Lehmann, nun bereits seit fünf Jahren Bischof von Mainz, aus der wissenschaftlichen Leitung in den Vorsitz dieses Kreises, den er bis zu seinem Tod volle dreißig Jahre lang innehatte.

Karl Lehmanns unmittelbares Engagement in der ökumenischen Theologie begann also kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das insbesondere mit seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, seinem Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* und seiner Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* wichtige ökumenische Leitlinien formuliert hatte. Lehmanns Beurteilung der damit eingetretenen ökumenischen Situation fand ihren Niederschlag in einem Text, von dem er selbst im Rückblick sagte, mit ihm habe er „einen eigenen theologischen und kirchenpolitischen ‚Kurs‘ gefunden“.⁹ Dieser Text erschien 1973 in einem ge-

⁸ Barbara Nichtweiß (Hg.): Steht fest im Glauben! 80. Geburtstag von Karl Kardinal Lehmann und Verabschiedung als Bischof von Mainz am 16. Mai 2016 (Mainzer Perspektiven – Wort des Bischofs), Taschenbuch – 11. Juli 2017, 54.

⁹ Lehmann, Mit langem Atem, 25.

meinsam mit Karl Rahner herausgegebenen Band unter dem Titel „Marsch ins Getto“¹⁰. Dieser Sammelband ging von einer scharfen kirchenpolitischen Intervention Karl Rahners aus dem Januar 1972 aus, in dem er die Einstellung der Zeitschrift *Publik* als Signal für eine Abkehr der katholischen Kirche in Deutschland vom *Aggiornamento* des Konzils und für eine Rückkehr zu einer Getto-Mentalität wertete. Bei aller Verbundenheit mit seinem Lehrer Karl Rahner teilte Lehmann dessen kirchenpolitische Ungeduld nicht, sondern sprach sich für Beharrlichkeit aus. Bereits als Theologieprofessor war er in einem bestimmten Sinn Kirchenpolitiker, nämlich gemäß Max Webers Vorstellung von Politik. Karl Lehmann ging es, um Max Weber zu zitieren, tatsächlich um „ein starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich“.¹¹

In seinen „Thesen zur Diagnose des Getto-Verdacht“ von 1973, die er 1993 unter verändertem Titel noch einmal veröffentlichte,¹² entwickelte Lehmann eine Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich von allen Erwartungen schneller und einschneidender Veränderungen signifikant abhob. Bei solchen Erwartungen werde nämlich „die konkrete Tragweite der Lösungen dieses Konzils – begreiflicherweise – überschätzt“. Bei einer Reihe von Problemen werde in den Konzilstexten eher „die augenblickliche Verlegenheit formuliert denn eine Lösung des Problems“. Als Belege dafür nannte er ausdrücklich die offenkundige Unklarheit im Blick auf „die Anerkennung eines echten ekklesiologischen Status der nicht-katholischen, besonders der reformatorischen Kirchen“. Diesen Zweifel an der Leistungsfähigkeit der berühmten Kompromissformeln der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* versah er ausdrücklich mit dem Zusatz, die Unterscheidung zwischen „Kirche“ und „kirchlichen Gemeinschaften“ führe als „pure Sprachregelung [...] zwangsläufig in eine Sackgasse“.¹³ Daneben nannte er ausdrücklich das Verhältnis zum protestantischen Amt. Lehmanns Diagnose hieß: Indem man es in einem überschwänglichen Vertrauen auf den „Geist“ des Konzils versäumte, sich geduldig auf dessen konkrete Willensbildung in ihrem unvollständigen Charakter einzulassen,

¹⁰ *Karl Lehmann, Karl Rahner* (Hg.): *Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik*, München 1973.

¹¹ *Max Weber: Wissenschaft als Beruf 1917/19. Politik als Beruf 1919*. Studienausgabe, Tübingen 1994, 88.

¹² *Karl Lehmann: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen*, Freiburg i. Br. 1993, 343–351.

¹³ *Lehmann, Glauben bezeugen*, 345.

unterschätze man „von fast allen Seiten die harten Bedingungen für einen verlässlichen Fortschritt“. ¹⁴ Für einen solchen Fortschritt galt nach Lehmanns Auffassung eine Regel, die er für die Theologie insgesamt empfahl: „Die Theologie braucht wesentlich mehr Gründlichkeit, Sorgfalt, Ausdauer und Mut zum Differenzieren, wenn sie den Fragen der Gegenwart wirklich gewachsen sein will.“ ¹⁵ Zugleich betonte er, dass kirchliche Erneuerungs- und Reformprozesse einer „mutig-geduldigen spirituellen Grunderfahrung“ bedürften. Für sie nahm er die Ordensgründer und Kirchenreformer der Vergangenheit zum Vorbild, die vor allem eines gemeinsam hatten: „unbeirrbares Verfolgen des Zieles, unablässige Überzeugungskraft trotz Rückschlägen, Enttäuschungen und Niederlagen; bei aller Härte der Gegnerschaft auch ein fast grenzenloses Verständnis anderer Personen“. ¹⁶ Ungewollt beschreibt dieser Satz den Autor selbst, dem im eigenen Einsatz für Kirche und Ökumene ein hohes Maß an derartiger Unbeirrbarkeit abverlangt wurde. Wenn er später ausdrücklich den „jahrzehntelangen Raubbau“ seiner Kräfte beklagte, der sich gegen Ende seines Lebens „gerächt“ habe, ¹⁷ so hat sein aufopferungsvolles Wirken für die Ökumene daran einen gewichtigen Anteil.

Aus Anlass des fünfzigjährigen Jubiläums des Ökumenismusdekrets bekannte Lehmann sich im Jahr 2014 (erstmalig, wie er ausdrücklich sagte) dazu, er sei kein Anhänger einer ökumenischen „Naherwartung“, die von der Verwirklichung der kirchlichen Einheit in der eigenen Lebenszeit ausgehe. Nach kritischer Selbstprüfung erkannte er darin keinen Ausdruck von Trägheit oder Kleinmut. Vielmehr vertrat er die Überzeugung, „dass es verschiedene Stile und Gestalten ökumenischer Hoffnung gibt“ und dass die „Pluralität der verschiedenen Hoffnungsformen“ Achtung verdient. Er scheute nicht davor zurück, Mose, der dem Land der Verheißung entgegenwandert, als Vorbild der ökumenischen Hoffnung in Anspruch zu nehmen. Auch wer das verheißene Land nur sehen, aber es nicht betreten kann, vermag den ökumenischen Weg, „mit Freude an der größeren Wahrheit und an jeder gefundenen Gemeinsamkeit“ weiterzugehen. ¹⁸ Lehmann hat diese Zurückhaltung im Blick auf das ökumenische Ziel nur selten thematisiert. Doch gelegentlich blitzte sie auf, beispielsweise bei den regelmäßi-

¹⁴ Ebd., 346.

¹⁵ Ebd., 348.

¹⁶ Ebd., 349 f.

¹⁷ *Lehmann*, Mit langem Atem, 257 f.

¹⁸ *Lehmann*, Auslotungen, 263 f.

gen Podien zu ökumenischen Fragen, zu denen wir auf Katholikentagen wie auf evangelischen Kirchentagen eingeladen wurden. Einmal sagte Lehmann bei einem solchen Anlass – es war nach meiner Erinnerung beim Katholikentag in Saarbrücken 2006 –, es gebe ja glücklicherweise keine lehramtliche Festlegung hinsichtlich des Ziels unserer ökumenischen Bemühungen. Karl Lehmann war gegenüber dem auf evangelischer Seite und im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Ziel einer „versöhnten Verschiedenheit“ aufgeschlossener als manch anderer.

An diesem differenzierten Bild der ökumenischen Entwicklung hielt Lehmann zeitlebens fest. Er wurde nicht müde, erreichte Fortschritte in Erinnerung zu rufen. Denn in mangelnder Rezeption des Erreichten und damit verbundener ökumenischer Amnesie sah er eine große Gefahr. Immer wieder erinnerte er an die erfolgreichen Bemühungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und römisch-katholischer Theologen, die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts in ihrer trennenden Wirkung aufzuarbeiten und die Frage zu klären, ob diese Lehrverurteilungen im Blick auf die heutige Lehre der beteiligten Kirchen noch zutreffen. Diese im Anschluss an den Deutschlandbesuch Papst Johannes Pauls II. (1980) begonnene Arbeit führte zu wichtigen Ergebnissen, die bis zum heutigen Tag noch nicht umfassend rezipiert worden sind. Zwar wurde in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999 „ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre formuliert [...], in dessen Licht die entsprechenden Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts heute den Partner nicht treffen“ (Ziffer 13). Doch eine kirchenamtliche Rezeption der Einsicht, dass die Lehrverurteilungen des Reformationsjahrhunderts den jeweiligen kirchlichen Partner nicht mehr trafen, erfolgte genauso wenig wie eine Fortsetzung der Suche nach Konsensen, insbesondere auf den Feldern der Sakramententheologie und der Ämterlehre.

Die begrenzten Auswirkungen der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ hatten auch mit ihrer heiklen Vorgeschichte zu tun. Die römische Kongregation für die Glaubenslehre hatte ihr erheblichen Widerstand entgegengesetzt; und auf evangelischer Seite schwächte ein Streit darüber, ob der „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ angemessen formuliert sei, dessen Wirkung. Eine besonders wichtige Standortbestimmung gab Karl Lehmann nach seiner Kardinalserhebung in einem Brief an Papst Johannes Paul II. vom 15. August 2001 ab. Mit Nachdruck verwies er auf die große Ungeduld vieler Menschen und ihr Hadern mit Theologen und Kirchenleitungen über unzureichende Fortschritte in der Ökumene. Lehmann zeigte dafür ebenso Verständnis wie für

die Enttäuschung über den schroffen Ton der Erklärung *Dominus Iesus* aus dem Vorjahr. Ausdrücklich erbat er eine bessere Abstimmung mit den Ortskirchen, die solche Äußerungen zu erläutern und umzusetzen hatten. Deutlich markierte er das dringlichste Ziel: „Das gemeinsame Mahl bleibt [...] unsere unaufgebbare Sehnsucht und unveränderliche Hoffnung.“¹⁹

Bei der Feier zur Unterzeichnung der wechselseitigen Taufanerkennung im Magdeburger Dom am 29. April 2007 bedauerte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, dass man bisher die Taufe nicht zureichend in ihrer Bedeutung für die „grundlegende Gemeinsamkeit zwischen den Christen überhaupt“ gewürdigt habe. Er verband damit die Hoffnung, dass diese Vereinbarung (die inzwischen zwölf Jahre zurückliegt) „zum Startzeichen wird für ein vertieftes Gespräch über die Würde und Bedeutung der wechselseitig anerkannten Taufe, aber auch eine Ermutigung für das gelebte Zeugnis der getrennten Christen im Alltag unseres Lebens“. Mahnend fügte er hinzu: „Es ist ein großer Schatz, dass die Kirchen in hohem Maß trotz aller Trennungen das sakramentale Band der Einheit durch die Taufe erhalten haben. Alle Einheit geht aus der Taufe hervor. Aber es ist doch ein unvollkommenes Band der Einheit. Diese ist ausgerichtet auf ein weiteres Wachsen in das Maß der Fülle Jesu Christi (vgl. Eph 4, 13). Dies fordert uns in ganz besonderer Weise heraus, in diesem Geist und in einer neuen Spiritualität der Taufe die Hindernisse zwischen uns zu überwinden und noch mehr wahre Einheit zu gewinnen.“²⁰

Allerdings wurde der Impuls, der von der Taufanerkennung ausging, wenige Wochen später durch ein Dokument der Glaubenskongregation gebremst. Dessen Antworten auf einige Fragen des Kirchenverständnisses bekräftigten die Aussagen, die schon die Erklärung *Dominus Iesus* zum eklesialen Status der reformatorischen Kirchen getroffen hatte. Was im Jahr 2000 von manchen als ein Unglücksfall betrachtet worden war, wurde 2007 ausdrücklich bekräftigt. Doch der Vorsitzende der Bischofskonferenz richtete auch dieses Mal den Blick nach vorn, indem er erklärte: „Die erneute katholische Stellungnahme der Glaubenskongregation mag besonders in ihrer Knappheit und Dichte hart erscheinen, aber sie lässt grundlegend Raum, die anderen Kirchen nicht nur moralisch, sondern theologisch

¹⁹ Barbara Nichtweiß (Hg.): Karl Kardinal Lehmann 2001. Dokumentationen, Erinnerungen und Informationen zur Kardinalserhebung des Bischofs von Mainz, Mainz 2001, 114.

²⁰ Lehmann, Auslotungen, 467 f.

als Kirchen zu achten. Der eigene Anspruch darf nicht zu irgendeiner Überheblichkeit führen, denn durch die Spaltungen ist auch die Fülle der katholischen Kirche eingeschränkt.“²¹

Lehmans unbeugsamer Verständigungswille bildete eine entscheidende Brücke zur ökumenischen Gestaltung des Reformationsjahrs 2017. Dieser Geist prägte insbesondere die „Ökumenischen Perspektiven“, die der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen im Jahr 2014 zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums beisteuerte. Er plädierte für eine Haltung, die der Pluralität der Kirchen mit Wertschätzung statt mit Besorgnis begegnet. Ausdrücklich forderte er, dass die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Kirchen „einander explizit als Kirchen Jesu Christi anerkennen“, dass ihre Gemeinden möglichst oft ökumenische Gottesdienste feiern und dabei eucharistische Gastfreundschaft als Schritt auf dem Weg zu voller eucharistischer Gemeinschaft praktizieren.

Die „Ökumenischen Perspektiven“ sehen die Tragik der reformatorischen Entwicklung darin, dass sich die Frage nach dem Heil zur Frage nach der Kirche verschoben habe. Wirkt sich diese Verschiebung nicht bis in die heutige ökumenische Situation aus? Hängt es mit dieser Verschiebung zusammen, dass die Verständigung über die Bedeutung von Gnade und Glaube sowie die gemeinsame Einsicht in die Bedeutung der Heiligen Schrift bisher nicht zu weitergehenden Schritten kirchlicher Gemeinschaft geführt haben? Muss es uns nicht zu denken geben, dass weitere Schritte zum gemeinsamen Abendmahl heute nicht durch unterschiedliche Auffassungen über das Sakrament selbst, sondern durch Unvereinbarkeiten im Amtsverständnis verhindert werden?

Dass die „Ökumenischen Perspektiven“ von 2014 keine nachhaltigere Wirkung entfaltete, mag auch damit zusammenhängen, dass ein anderer Text im selben Jahr stärkere ökumenische Aufmerksamkeit auf sich zog, obwohl dessen Autoren es keineswegs darauf abgesehen hatten, nämlich der Grundagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für das Reformationsjubiläum mit dem Titel „Rechtfertigung und Freiheit“. Er löste zweierlei Arten von Befremden aus. Zum einen wurde, wie schon acht Jahre zuvor in dem Impulspapier zum Reformprozess der EKD mit

²¹ Statement des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, *Karl Kardinal Lehmann*, zur Veröffentlichung des Dokumentes „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ der Kongregation für die Glaubenslehre am 10.07.2007 (Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz).

dem Titel „Kirche der Freiheit“, evangelischerseits der Freiheitsbegriff in emphatischem Sinn verwendet. In beiden Fällen handelte es sich um Vorgänge evangelischer Selbstverständigung; dennoch wurde darin ein Monopolanspruch der evangelischen Kirche auf die christliche Freiheit vermutet. Zum andern behandelte der Grundlagentext das Thema „Rechtfertigung“, ohne auf die Gemeinsame Erklärung von 1999 einzugehen. Diese erstaunliche Lücke sowie die Orientierung an den reformatorischen Formeln „allein Christus“, „allein durch Gnade“, „allein durch Glauben“, „allein die Schrift“ und „allein durch das Wort (Gottes)“ wurde als konfessionelle Abgrenzung verstanden, die für das Reformationsjubiläum nichts Gutes erwarten ließe. Dennoch gelang es, das Reformationsjahr in wichtigen Elementen als gemeinsames Christusfest zu gestalten. Seine starken ökumenischen Akzente fanden in dem ökumenischen Gottesdienst mit Papst Franziskus und dem Präsidenten des Lutherischen Weltbunds, Bischof Munib Younan, in Lund am 31. Oktober 2016 eine Bündelung von weltweiter Ausstrahlung.

Als wir 2007 die wechselseitige Taufanerkennung feierten, sprach Karl Lehmann von einer „heiligen Verpflichtung“, die sich aus diesem Schritt ergebe. Doch trotz des positiven Verlaufs des Reformationsjahrs sind zentrale ökumenische Probleme noch immer nicht in zureichender Weise aufgearbeitet oder gar gelöst. Viele fragen gespannt, ob der dritte ökumenische Kirchentag in Frankfurt a.M. im Mai 2021 sich mit neuen Signalen verbinden wird. Als retardierende Momente gelten die evangelischen Vorstellungen von Kirchengemeinschaft und ordiniertem Amt, auf römisch-katholischer Seite der ekklesiale Status der reformatorischen Kirchen, die Feier gemeinsamer Gottesdienste unter Einschluss des gemeinsamen Abendmahls und die Lage konfessionsverbindender Familien. Insgesamt lässt sich feststellen: Das gemeinsame Vertrauen auf die rechtfertigende Gnade Gottes ändert nichts daran, dass Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses die ökumenische Lage bestimmen.

Von erheblicher praktischer Bedeutung war ein ökumenischer Konflikt, der Karl Lehmann besonders schmerzte, nämlich der Konflikt um die Bibelübersetzungen und deren ökumenischen Gebrauch. An der 1980 veröffentlichten Einheitsübersetzung, also der gemeinsamen Übersetzung der deutschsprachigen katholischen Diözesen, hatte sich die evangelische Seite bei der Erarbeitung des Neuen Testaments und der Psalmen beteiligt, so dass für diese Teile der Bibel von einer ökumenischen Übersetzung gesprochen werden konnte. Im Zusammenhang mit der neuen Erarbeitung der liturgischen Bücher erwies sich eine Revision der Einheitsübersetzung als

notwendig. Doch inzwischen hatte die vatikanische Instruktion über „den Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie“ von 2001 die Erarbeitung von Bibelübersetzungen in der Volkssprache unter Genehmigungsvorbehalte gestellt, die nach evangelischer Sicht mit dem reformatorischen Schriftprinzip nicht vereinbar waren. Nachdem der Versuch gescheitert war, dieser Schwierigkeit durch die wechselseitige Verpflichtung auf ein Konsensprinzip auszuweichen, sah der Rat der EKD sich 2005 genötigt, auf eine Mitwirkung an der Revision der Einheitsübersetzung zu verzichten. Parallel dazu kam eine Durchsicht der Lutherbibel in Gang, die sich im Lauf der Arbeit immer deutlicher als eine Revision erwies. Beide Revisionen wurden im Jahr 2016 veröffentlicht. So entstand eine ökumenische Parallelität beider Übersetzungen; sie wurde in den 2017 neu gefassten Grundsätzen für die Vorbereitung ökumenischer Gottesdienste aus besonderen Anlässen bekräftigt. Dort heißt es: „Für die Lesung von Texten der Heiligen Schrift werden die revidierte katholische Einheitsübersetzung und die revidierte Lutherbibel empfohlen. Bei mehreren biblischen Lesungen sollten beide Übersetzungen zur Geltung kommen. Diese Empfehlung gilt auch für den sonstigen Gebrauch der Bibel in ökumenischen Kontexten.“ Karl Lehmann hatte in seiner Enttäuschung über diese Entwicklung den Eindruck, es sei zu einer „Preisgabe der Einheitsübersetzung in den ökumenischen Gottesdiensten“ gekommen.²² Das ist glücklicherweise nicht der Fall. Eher kann man davon sprechen, dass die jetzt vereinbarte ökumenische Praxis ein Ausdruck der Wertschätzung für die Bibelübersetzungen darstellt, die in evangelischen und katholischen Gottesdiensten regelmäßig verwendet werden. Zwar ist das ökumenische Symbol, das im Jahr 1980 mit der gemeinsamen Verantwortung für Teile der Einheitsübersetzung verbunden war, verblasst. Doch der achtsame Umgang mit der neuen Regelung kann auf seine Weise zu einem derartigen Symbol werden – und dies umso mehr, wenn ökumenische Gottesdienste im Leben unserer Gemeinden und Kirchen einen festen Platz erhalten.

Aus seiner reichen bischöflichen und theologischen Erfahrung heraus war Karl Lehmann ein großartiger Ratgeber. Ein Beispiel soll das verdeutlichen. Ich hatte den Vorsitzenden der Bischofskonferenz um ein Grußwort bei dem Zukunftskongress in Wittenberg gebeten, mit dem wir im Januar 2007 die erste Phase der Reformdiskussion in der EKD auswerten wollten,

²² *Lehmann, Auslotungen*, 459.

die durch das Impulspapier „Kirche der Freiheit“ in Gang gekommen war. Unglückliche Umstände führten dazu, dass dieser wichtige Text weder während des Kongresses noch danach angemessen rezipiert wurde. In der Veröffentlichung der Schlüsseltexte zum Reformprozess sucht man ihn vergeblich. Lehmann beließ es nicht dabei, den evangelischen Reformimpuls zu würdigen und Gemeinsamkeiten zu betonen, sondern brachte eine Reihe geschwisterlicher Ratschläge zur Sprache. Er ermahnte dazu, auch in einem Reformprozess die unverzichtbaren Grundvollzüge jeder Gemeinde genügend zur Geltung zu bringen, nämlich die drei großen Säulen von Glaubensunterweisung und Verkündigung, Gottesdienst und Sakramenten sowie Nächstenliebe; jede Kirchenreform müsse bei der Vertiefung dieser drei Grundfunktionen ansetzen. Ebenso wichtig war der Hinweis darauf, dass der Mensch ein räumliches Wesen ist. Alle unvermeidliche Konzentration von kirchlichen Angeboten und alles Bemühen um neue Anziehungskraft durch herausgehobene kirchliche Orte dürfe das Bemühen um Nähe zu den Menschen in ihrem Lebensumfeld nicht verdrängen. Schließlich vermisste der brüderliche Ratgeber das nötige Erschrecken über den Rückgang des Gottesdienstbesuchs und mahnte die Pflege der Sonntagsskulptur als ökumenische Aufgabe an.

Immer wieder ermahnte Lehmann dazu, „offener und redlicher die Schwächen unserer Situation [zu] betrachten: der radikale Rückgang des Gottesdienstbesuches, die schwindende Zahl geistlicher Berufungen, die Ausdünnung fundamentaler christlicher Lebensformen, etwa Ehe und Familie“. ²³ Weitere Gründe für ein solches Erschrecken sind inzwischen hinzugetreten. Karl Lehmann selbst hat diese neuen Herausforderungen – insbesondere in Gestalt der Vertrauenserosion durch sexuelle Übergriffe und den Umgang mit ihnen im kirchlichen Bereich – schon früh zum Anlass genommen, das Schuldbekenntnis der sündigen Kirche als unerlässliches Element der notwendigen Erneuerung hervorzuheben. ²⁴

Keine ökumenische Herausforderung beschäftigt mich selbst gegenwärtig stärker als der Vertrauensverlust, mit dem die Christenheit in unserem Land wie weltweit konfrontiert ist. Das Erschrecken darüber wird uns auch dann weiter begleiten, wenn wir – hoffentlich bald – für den wechselseitigen Respekt vor dem ekklesialen Charakter der ökumenischen Partner,

²³ *Karl Kardinal Lehmann*: Die Krise der Kirche und die Krise des Glaubens; in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4. Oktober 2011, 7.

²⁴ *Karl Lehmann*: Kirche der Sünder, Kirche der Heiligen; in: *Helga Kuhlmann* (Hg.): *Fehlbare Vorbilder in Bibel, Christentum und Kirchen*, Berlin 2010, 161–169.

die Gestaltung gemeinsamer Gottesdienste unter Einschluss der Gemeinschaft am Tisch des Herrn oder den glaubensfördernden Umgang mit konfessionsverbindenden Familien überzeugende Formen finden. Nur eine Kirche, die sich selbst als sündige Kirche unter die Gnade Gottes stellt, kann diese Gnade den Menschen unserer Zeit so zusprechen, dass daraus Vertrauen und Zuversicht wachsen.

Diese Besorgnisse unserer Zeit ändern nichts daran, dass ich für den weiteren ökumenischen Weg eine Grundhaltung dankbarer Hoffnung und hoffnungsvoller Dankbarkeit vorschlage. Sie hat ihre Grundlage in dem biblischen Bekenntnis: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ Diese ökumenische Grundformel aus dem Epheserbrief (4,5 f) begründet eine Ökumene des Indikativs statt des Imperativs, der Dankbarkeit statt des Jammerns, der hoffnungsvollen Ungeduld statt der wechselseitigen Anklage. Diese Dankbarkeit bedeutet gerade nicht Stillstand, sondern ermutigt dazu, Neues zu wagen.

IV.

Beeindruckend ist, mit welcher Beharrlichkeit Karl Lehmann seine ökumenischen Erfahrungen und Einsichten seit dem Beginn dieses Jahrhunderts auf ein Feld anwandte, das insbesondere seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 viel Aufmerksamkeit auf sich zog, nämlich den interreligiösen Dialog. Erneut bildete das II. Vatikanische Konzil den Ausgangspunkt. An keinem anderen Thema vollzog das Konzil nach Lehmanns Urteil eine tiefer reichende Lehrveränderung als in der Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Erklärung *Dignitatis humanae* vom 7. Dezember 1965.²⁵ Auf dieser Grundlage beschrieb Lehmann die Aufgaben und Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs und griff dabei ausdrücklich auf seine ökumenischen Erfahrungen zurück. Damit verband sich sein Rat, bilateralen Dialogen den Vorrang vor multilateralen Konferenzen zu geben. Dieser Weg könne, so meinte Lehmann, einen Raum schaffen, in dem die missionarische Sendung, die zu jeder Religion gehört, die Gestalt eines „religiösen Zeugnisses“ annehmen kann, das sich mit dem Respekt

²⁵ *Karl Kardinal Lehmann: Toleranz und Religionsfreiheit. Geschichte und Gegenwart in Europa*, Freiburg i. Br. 2015, 58.

für die Überzeugung des anderen verbindet. Ebenso einfach wie eindrucksvoll machte der Mainzer Kardinal klar, in welchem Geist Mission und Toleranz nicht gegeneinander stehen, sondern zusammengehören können. Die Verpflichtung auf die gleiche Würde aller Menschen, die Aufgabe jeder Religion, die menschliche Freiheit zu fördern, der Schutz der Religionsfreiheit und das strikt gewaltlose Eintreten für die eigene Wahrheitsüberzeugung bilden die Ecksteine für Lehmanns Vorstellung vom interreligiösen Dialog.

Der Zuwendung zu diesem Thema lag eine Sicht der kirchlichen Gegenwart zu Grunde, die nicht so sehr am Paradigma der Säkularisierung oder Marginalisierung, sondern am Paradigma der Pluralisierung orientiert war. Auch ich sehe darin die überzeugendere Sichtweise.

Ausdrücklich warnte Lehmann davor, den interreligiösen Dialog zu überfordern; nur „wenn er rücksichtsvoll und bescheiden verwirklicht wird, ist er stark und fruchtbar“.²⁶ Er hatte dieses Thema genauso wie die Grundfragen des ökumenischen Dialogs so tief durchdacht, dass er von resignativen Stimmungen nicht frei war. Sein langer Atem schien manchmal zu erlahmen.²⁷ Doch letztlich siegte die Hoffnung, die er einmal – und damit will ich schließen – folgendermaßen zum Ausdruck brachte: „Die Christen [...] sind zuversichtlich. Sie haben keine Angst vor der Zukunft, wenn sie auf Jesus und seine Menschlichkeit schauen. Sie sind wieder neu gefestigt in ihrer Hoffnung. Es ist keine leere Hoffnung, es ist auch keine Hoffnung, die der Not nicht in die Augen sieht und wegschaut. Nein, jetzt ist eine Hoffnung in unserer Welt, die sich auch im Schlimmsten bewährt, denn wir haben einen, der uns führt, der uns nicht verlässt, auch wenn alle anderen sich aus dem Staub machen.“²⁸

²⁶ *Karl Kardinal Lehmann* (Hg.): *Weltreligionen – Verstehen, Verständigung, Verantwortung*, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 277.

²⁷ *Karl Lehmann*: *Das Erreichte bewahren und kirchlich bejahen*; in: *Herder-Korrespondenz* 71/6 (2017), 16–18.

²⁸ *Karl Lehmann*: *Hat das Christentum Zukunft? Glaube und Kirche an der Jahrtausendwende*, Mainz 2000, 76.

Grußwort zum 90. Geburtstag von Heino Falcke

Anm. der Redaktion: Propst i.R. Dr. Heino Falcke feierte am 12. Mai 2019 seinen 90. Geburtstag im Augustinerkloster zu Erfurt. Bis 1994 hatte er mehr als 20 Jahre als Propst den Sprengel der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen geleitet. Der ehemalige „Hiwi“ Karl Barths war von 1974–1987 Vorsitzender des Ausschusses für Kirche und Gesellschaft des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Falcke prägte schließlich wesentlich die Friedensbewegung der DDR und war 1988/89 stellvertretender Vorsitzender der Ökumenischen Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in der DDR. Nach der Wende arbeitete er u. a. politisch gegen eine „Vereinnahmung“ der ehemaligen DDR durch bundesrepublikanische Strukturen, etwa als einer der Erstunterzeichner der „Erfurter Erklärung“ 1997 oder 2008 in einer öffentlichen Kritik an der Evangelischen Kirche für ihre zu wenig prophetische Wirtschaftsethik. Über Jahrzehnte war Falcke außerdem Mitglied im Vorstand der Gesellschaft für Evangelische Theologie.

Das folgende Grußwort des EKD-Ratsvorsitzenden Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm spricht einige dieser Zusammenhänge an.

Lieber Heino,

es ist mir eine große Freude, dass ich heute bei dieser besonderen Feier dabei sein darf. Wir ehren heute einen Menschen, der für die Geschichte Deutschlands eine Bedeutung hatte, die noch viel zu wenig gesehen worden ist. Wenn im 30. Jahr nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten ein Mann 90 Jahre alt wird, der großen Anteil daran hatte, dass es überhaupt zu dieser Vereinigung gekommen ist, dann verdient das eine Würdigung, die weit über das hinausgeht, was Ausdruck persönlicher Verbundenheit ist.

Ich stehe hier heute in beiden Rollen. Ich möchte Danke sagen für allen wechselseitigen Austausch, den ich mit Dir persönlich haben durfte, seit wir uns im Vorstand der Gesellschaft für Evangelische Theologie (GET) kennengelernt haben. Und ich möchte Danke sagen im Namen der Evangelischen Kirche in Deutschland, für all Deine Impulse für unsere Kirche, die viel mehr gewirkt haben als das weithin sichtbar geworden ist.

Schon damals, als wir Dich für die Mitarbeit im Vorstand der GET gewinnen konnten, habe ich das als Ehre empfunden. Schon in meiner Studienzeit in den 1980er Jahren in Heidelberg hatte ich Dich als eine zentrale Figur in der Evangelischen Kirche in der DDR wahrgenommen und mit Hochachtung verfolgt, wie Du mit vielen anderen zusammen aus der Kraft des christlichen Glaubens die Grundlagen für die friedliche Revolution in der DDR gelegt hast. Ich habe deine Rede bei der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver wahrgenommen, in der deutlich geworden ist, welche wichtigen Impulse aus der besonderen Erfahrung der Kirche in der DDR für eine prophetische und ebenso geistlich gegründete wie weltzugewandte Kirche kommen konnten.

Ich habe damals intensiv teilgenommen an den Aktivitäten des „konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung“ und gespannt von Heidelberg aus verfolgt, wie engagierte Christinnen und Christen zu den ökumenischen Versammlungen in Magdeburg und Dresden zusammengekommen sind. Im Sozialethischen Kolloquium an der Heidelberger Theologischen Fakultät haben wir zusammen mit Wolfgang Huber im Jahr 1990 ein ganzes Semester lang das Thema Deutsch-Deutsche Vereinigung diskutiert und über Alternativen zu einer schnellen Vereinigung und ein Zusammenwachsen der beiden deutschen Staaten nachgedacht, bei der nicht der eine den anderen verschluckt, sondern beide Seiten mit ihren je gewachsenen Lebenskulturen zusammenwachsen können. Die klare Wahlentscheidung, insbesondere auch der Menschen in Ostdeutschland, bei der ersten gesamtdeutschen Wahl hat dann Fakten geschaffen, die wenig Raum für andere Wege ließen.

In all dieser Zeit warst Du für mich – auch aus der Ferne – eine zentrale Figur. Als 1991 in der Reihe „Ökumenische Existenz heute“ Dein Buch „Die unvollendete Befreiung“ erschien, habe ich es sofort gelesen. Du hast damals fünf Aufgaben beschrieben, die sich im Einigungsprozess der beiden Teile Deutschlands stellten: Demokratisierung, vorrangige Option für die Armen, Überlebensvernunft, Gewaltfreiheit und die Aufarbeitung der Vergangenheit. Wer genau auf diese fünf Themen schaut und ihre nicht minder aktuelle Bedeutung für heute in den Blick nimmt, merkt sofort, dass Du, wenn Du dieses Buch heute schreiben würdest, ihm den gleichen Titel geben könntest wie damals: Die unvollendete Befreiung.

Die Aufarbeitung des Vereinigungsprozesses ist eine Aufgabe, die angesichts der Dominanz materieller Themen bisher so wenig in der Tiefe geleistet worden ist, dass sie im Wesentlichen noch vor uns liegt. Nur so können wir den Gründen auf die Spur kommen, die erklären, warum die

mental und kulturellen Welten zwischen West und Ost häufig noch immer so verschieden sind. Und es könnten sich daraus Aufschlüsse im Hinblick auf die Frage ergeben, warum das Verhältnis zwischen Menschen mit Westbiographie in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Führungspositionen in Deutschland noch immer so krass zugunsten der Westbiographen verteilt ist. Das gilt bemerkenswerterweise auch für die Positionen, die durch allgemeine Wahl verteilt werden. Die Evangelische Kirche in Deutschland ist dabei leider ein deutliches Beispiel. Im Rat der EKD gibt es kein Mitglied mit Ostbiographie. Und auch unter den aktuell amtierenden Landesbischöfen/innen – inklusive derer der ostdeutschen Kirchen – gab es bis vorgestern – wenn ich es recht sehe – keine einzige Person mit Ostbiographie. (*Anm. der Redaktion:* Am 10. Mai 2019 wurde Friedrich Kramer zum neuen Landesbischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland gewählt. Der Bischof mit Ostbiografie wird sein Amt im September 2019 antreten.)

Lieber Heino,

beim Nachdenken über die Gründe dafür hoffe ich auch auf Deinen Rat. Du bist in meinem Bischofsbüro für mich jeden Tag sichtbar und präsent. Schon seit langem hängt dort ein Luther-Porträt von Lucas Cranach. Seit einigen Jahren hängt schräg gegenüber noch ein Bild, das ich Dir zu verdanken habe. Es ist ein „Gnadenstuhl“, also eine Darstellung der Dreieinigkeit Gottes, bei der Gottvater den Gekreuzigten in seinem Schoß hält. Die Darstellung ist ein Kirchenfenster. Sie stammt hier aus dem Augustinerkloster und war drüben in der Kirche solange als Ersatz für das Originalfenster angebracht, bis das Originalfenster restauriert war. Der Vorstand der Gesellschaft für Evangelische Theologie hat es mir zum Abschied als Vorsitzender und zum Antritt meines Bischofsamtes damals geschenkt – zunächst als Gutschein, weil es noch dort hing, dann im Original. Nun schaut Luther in meinem Bischofsbüro wieder, wie damals beim Beten im Augustinerkloster, auf diesen Gnadenstuhl – und ich darf dabei sein.

Lieber Heino, ich danke Gott heute für 90 Jahre Segen, die er auf Dein Leben gelegt hat, und ich danke Gott und nun auch Dir für allen Segen, der aus Deinem Leben für so viele Menschen und ganz besonders auch für unsere Kirche erwachsen ist. Ich darf mich zu diesen Menschen zählen und danke dir deswegen auch ganz persönlich.

Herzlichen Glückwunsch zum 90. Geburtstag!

Heinrich Bedford-Strohm

*(Heinrich Bedford-Strohm ist seit dem 30. Oktober 2011
Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern
und seit dem 11. November 2014
Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland.)*

In memoriam Paul-Werner Scheele

„Daten eines erfüllten Wirkens“

Bischof emeritus Paul-Werner Scheele konnte noch am vergangenen 6. April 2019 die Vollendung seines 91. Lebensjahres begehen. Wie er aber stets betont hat, war für ihn der Namenstag das entscheidende Datum, wird doch der Christ aus der Taufe zu einem neuen Leben in Christus geboren. In der Nachfolge unseres gemeinsamen Herrn Jesus Christus für die Einheit der Christen zu wirken hat Bischof Paul-Werner bis ins hohe Alter hinein gewissenhaft und mit der ihm eigenen Freude erfüllt als Priester, Hochschullehrer, Bischof und weltweit anerkannter und geschätzter Ökumeneexperte.

1928 in Olpe im Sauerland geboren, weihte ihn Erzbischof Lorenz Jaeger am 29. März 1952 in Paderborn zum Priester. Danach war er über zehn Jahre lang in der Gemeindeseelsorge und im Schuldienst tätig. 1964 promovierte er an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg mit einer Dissertation unter dem Titel „Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung“, dem Thema der Einheit, das ihn zeitlebens beschäftigen und erfüllen sollte. In den Folgejahren arbeitete er als theologischer Hochschullehrer an den Universitäten Marburg, Bochum und Würzburg, bis er ab dem 1. September 1971 zum Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik und Professor für Dogmatik sowie zum Dompropst in Paderborn ernannt wurde. Nach seiner Bischofsweihe am 9. März 1975 durch den Erzbischof von Paderborn Johannes Degenhardt war er zunächst über vier Jahre als Weihbischof in seiner Heimatdiözese tätig. Am 31. August 1979 ernannte Papst Johannes Paul II. Paul-Werner Scheele zum 87. Bischof von Würzburg, das er als Oberhirte 24 Jahre lang bis zu seiner Emeritierung am 14. Juli 2003 leitete. Auch danach nahm er weiterhin zahlreiche Aufgaben im Bistum und in der nationalen und weltweiten Ökumene wahr.

„Im Einsatz für die Einheit der Christen“

Ökumenisch tätig war Paul-Werner Scheele, wie er launig und doch hintergründig zu bemerken pflegte, seit seiner Taufe. Das war kein einfach so dahingesagtes, sondern ernst gemeintes Wort. Es sagt viel, ja fast alles über seinen ökumenischen Einsatz. Ihm war es ernst mit der Wahrheit unseres Glaubens, dass katholische, orthodoxe und evangelische Christen durch die eine Taufe schon jetzt in einer tiefen, wenngleich nicht vollen Weise eins sind. Durch die Taufe sind wir schon Schwestern und Brüder in Christus. Die Wiederentdeckung unserer Geschwisterlichkeit und die daraus gewachsenen Freundschaften sind noch mehr als die ökumenischen Dokumente das eigentliche und wichtigste Ergebnis der bisherigen Dialoge. Paul-Werner Scheele hat diese Dimension der Freundschaft immer gepflegt, und er konnte auf viele Mitstreiter innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche zählen, die seine Freunde waren. Er wusste aber auch, dass diese Geschwisterlichkeit nicht nur verbindet, sondern auch verbindlich ist und dass die gemeinsame Taufe ihrem innersten Wesen nach darauf angelegt ist, zur gemeinsamen Teilnahme an dem einen Tisch des Herrn und zum Trinken aus dem einen Kelch zu führen. Dafür zu beten und zu arbeiten, war für ihn keine Option, die man haben kann oder auch nicht; es war ihm eine heilige Verpflichtung.

Seit Beginn seines Dienstes als Theologe und Bischof hat er sich in vielfältiger Weise segensreich für die Ökumene eingesetzt, als langjähriger Vorsitzender der „Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“, in den Jahren 1976 bis 2003 als Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, und von 1979 an als erster katholischer Vorsitzender der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland“. Auf internationaler Ebene war er von 1988 bis 1993 Vorsitzender der „Gemeinsamen Römisch-Katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission für die Einheit“, ab 1995 Präsident der ökumenischen Kommission für die Vorbereitung des großen Jubiläumsjahres 2000, bereits ab 1973 Berater und in den Jahren 1984 bis 2008 Mitglied des „Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen“. Noch in der Folgezeit war er als Emeritus im internationalen Dialog mit den Alt-Orientalischen Kirchen und den Altkatholiken tätig und beteiligte sich bei vielen anderen Gremien und Initiativen für die Anliegen der Ökumene.

Weltweit und besonders in Deutschland, dem Land, in dem die Reformation ihren Ausgangspunkt hatte, ist in den letzten Jahrzehnten mehr an

ökumenischer Gemeinsamkeit gewachsen als in den Jahrhunderten zuvor seit der Trennung der Christen. Voll Dankbarkeit können wir heute auf die zahlreichen Früchte blicken, die aus den bilateralen Gesprächen hervorgegangen sind. Mit Gottes Hilfe und gerade auch dem tatkräftigen Einsatz von Bischof Paul-Werner Scheele ist es gelungen, trennende Schranken langsam und geduldig abzutragen. Gleichzeitig wurden die sichtbaren Bande der Einheit gestärkt. Ein Meilenstein auf dem Weg zur Einheit zwischen Katholiken und Lutheranern wurde 1999 mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ erreicht, an deren Vorbereitung Bischof Paul-Werner Scheele maßgeblich mitgewirkt hat.

Sein theologischer, geistlicher und pastoraler Erfahrungsschatz hat viele Arbeitsgruppen auf internationaler und nationaler Ebene segensreichen Wirkens Jahrzehnte hindurch auf dem Gebiet der Ökumene bereichert. Mit viel Geduld, seiner beeindruckenden Fähigkeit zur Kommunikation, seinem feinen Sinn für Humor und mit seinem offenen Herzen und Geist, verbunden mit einer unerschütterlichen Loyalität zur Kirche, hat er intensiv daran gearbeitet, die Bande der Freundschaft zwischen den getrennten Christen zu stärken und historische Erinnerungen zu heilen.

Die Vorstellungen, wie die volle, sichtbare Einheit der Christen zu verstehen ist, gehen noch auseinander. Das gibt auch gelegentlich Ärger. Aber es muss keine Katastrophe sein. Bischof Paul-Werner Scheele hat die Erfahrung gemacht: Schwierigkeiten, Widerstände und Ärger gab es in der Ökumene schon bisher, und trotzdem ist die Ökumene vorangekommen. Es wird auch in Zukunft so sein: die sich auftürmenden Schwierigkeiten und Widerstände werden nicht aufhören und doch wird uns auch in Zukunft das Glück über das Geschenk des einander Näherkommens und weiterer Schritte auf dem Weg zur Einheit begleiten. An dieser Stelle stoßen wir an den eigentlichen Quell- und Tiefengrund von Paul-Werner Scheeles geradezu unverwüstlicher Hoffnung. Sie war kein billiger Optimismus und nicht einfach eine glückliche natürliche Anlage. Es ist die Hoffnung, die eine theologische Tugend ist, d.h. die im Geschenk des Glaubens begründete feste Zuversicht, dass der Geist Gottes, das, was er angestoßen und begonnen hat, auch vollenden wird. Paul Werner Scheele ging es zutiefst um einen geistlichen Ökumenismus. Er ist das Herz der Ökumene. Die Ökumene ist von ihrem Ursprung her und ist in ihrem Wesen eine Gebetsbewegung, die zurückgeht bis in den Abendmahlssaal. Wo Jesus am Abend vor seinem Tod gebetet hat, „dass alle eins sind“ (Joh 17,21). Ökumene meint, sich dieses Gebet zu eigen zu machen in dem Vertrauen, dass das Gebet im Namen Jesu der Erhörung gewiss sein darf.

Der Einsatz von Paul-Werner Scheele für die Ökumene, der von großer Menschlichkeit und von Leidenschaft für die Sache der Einheit geprägt war, möge vielen Mut, Zuversicht und Freude geben, auf dem Weg der Ökumene weiterzugehen, den er so konsequent gegangen ist. Ihm gilt unser aufrichtiger Dank für die vielfältigen Bemühungen, die er unternommen hat, um die Einheit der Christen zu fördern, für seine Fähigkeit, Brücken des Friedens und der Versöhnung zu bauen, seine großzügige und brüderliche Präsenz und seine spirituelle Tiefe.

Matthias Türk

*(Monsignore Dr. Matthias Türk, bislang Referent
im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom
(1999 bis Anfang 2019), ist seit 1. März 2019
persönlicher Referent von Bischof Franz Jung [Bistum Würzburg].)*

Gestern – heute – morgen

Vom 19. bis 21. März 2019 fand an der Universität Faculdade Unida in Vitória, Brasilien, eine öffentliche Konsultation verantwortet von der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK)* mit dem Titel „*Towards a Global Vision of the Church – Dialogue with Latin American Pentecostalism*“ statt. Ziel der Konsultation war es, Vertreterinnen und Vertreter von traditionell gewachsenen und neu entstandenen pfingstlich geprägten Kirchen miteinander in ein Gespräch über die Ekklesiologie zu bringen. Konkret wurde dies an den drei Themengebieten „*Wesen der Kirche*“, „*Amt in der Kirche*“ und „*Mission der Kirche*“ anhand des Textes „*Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsam Vision*“ des ÖRK durchbuchstabiert. Dabei standen die Fragen im Vordergrund, inwieweit sich die pentekostalen Gemeinschaften mit den in diesem Dokument getroffenen Konvergenzen und Divergenzen identifizieren können und wie über noch bestehende Unklarheiten ein Gespräch mit den stets am ökumenischen Gespräch teilnehmenden Kirchen weitergeführt werden kann (s. Bericht i. d. H., S. 341).

Der Ständige Ausschuss für Konsens und Zusammenarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen verfasste am 9. April ein Kommuni-

qué, in dem er die Freilassung von zwei Metropoliten von Aleppo forderte, Seine Eminenz *Bulos Jasidschi* des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Antiochien und dem gesamten Morgenland und Seine Eminenz *Gregorios Johanna Ibrahim* des Syrisch-Orthodoxen Patriarchats von Antiochien und dem gesamten Morgenland.

Am 7. und 8. Mai hat der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) im Ökumenischen Institut in Bossey eine Tagung mit dem Titel „*Working Together*“ (*Zusammenarbeiten*) organisiert, in deren Rahmen auch ein „*Ökumenischer Markt der Möglichkeiten*“ stattgefunden hat. Eine Tagung wie diese findet jedes Jahr statt und ist eine Möglichkeit, den Wissensaustausch zwischen dem ÖRK und den kirchlichen Diensten und Werken zu fördern. Ziel der Tagungen ist es, den Geist der Zusammenarbeit und der gegenseitigen Unterstützung insbesondere in Bezug auf die Programmarbeit des ÖRK zu stärken. Zudem stellte der ÖRK die regionale Schwerpunktsetzung im Rahmen des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens für das Jahr 2020 auf die Region Pazifik und Ozeanien und den thematischen Schwerpunkt „Sorge für Menschen, Land und die Erde“ vor.

Die *Generalsekretärinnen und Generalsekretäre der Nationalen*

Kirchenräte Europas trafen sich vom 6. bis 9. Mai in Rom zu einem inhaltlichen Austausch und Arbeitsgespräch. Verantwortlich für die Treffen ist die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), Gastgeber in diesem Jahr war die Vereinigung Protestantischer Kirchen in Italien (Federazione delle chiese evangeliche in Italia). Inhaltlich standen die Themen *Migration und Flüchtlingssituation, Frauenrechte und Frauenarmut, Nationalismus und die Situation einer protestantischen Minderheit* in einem überwiegend katholisch geprägten Land auf der Tagesordnung. Darüber hinaus tauschten sich die Generalsekretärinnen und Generalsekretäre über ihre jeweiligen Aufgaben und Herausforderungen in ihren Kirchenräten aus und teilten die unterschiedlichen Erfahrungen miteinander. Ergänzt wurden die Konferenzteile durch Besuche beim Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, dem ökumenischen Büro der Methodistischen Kirche und der Gemeinschaft Sant'Egidio.

Die *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* traf sich vom 12. bis 19. Juni 2019 in Nanjing, China. Die Kommission erörterte die aktuellen Herausforderungen im Zusammenhang mit der Einheit der Kirchen, die in den Antworten auf *The Church Towards a Common Vision* (TCTCV) hervorgehoben werden.

Mit seiner Losung „*Was für ein Vertrauen*“ lag der *Deutsche Evan-*

gelische Kirchentag in Dortmund (19. bis 23. Juni) am Puls der Zeit. Mit authentischen Highlights und eindrucksvollen Predigten bestätigte er eindrucksvoll, wie attraktiv dieses Forum für gesellschaftliche Debatten ist. Mit der Einladung zum *3. Ökumenischen Kirchentag* vom 12. bis 16. Mai 2021 in Frankfurt am Main ging der Evangelische Kirchentag in Dortmund am 23. Juni zu Ende. Gastgeber in zwei Jahren sind die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und das Bistum Limburg. Die Hauptthemen des 3. Ökumenischen Kirchentags 2021 in Frankfurt am Main sind abgesteckt. Ein Schwerpunkt seien die „*Fragen des Glaubens und der Spiritualität*“, außerdem „*das Zusammenleben zwischen Konfessionen, Religionen und Nationen sowie zwischen den Geschlechtern und Generationen im bunten Frankfurt*“. Ein dritter Schwerpunkt sei der Komplex der *internationalen Verantwortung vom Klimawandel bis zum fairen Handel*. Ein viertes großes Thema werde in der „Finanzmetropole Frankfurt den Stichworten *Geld, Herrschaft und Macht* gewidmet sein“, sagte Thomas Sternberg, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Im Oktober werde man „diese Themenbereiche in einem großen Themenkonvent weiter konkretisieren“.

Der *Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK)* und das *Internationale Jüdische Komitee für interre-*

ligiöse Konsultationen (IJCIC) sind vom 25. bis 27. Juni zu einem offiziellen Treffen in Paris zusammengekommen. Das Treffen, das unter der Überschrift „The normalization of hatred: challenges for Jews and Christians today“ (Die Normalisierung von Hass: Herausforderungen für jüdische und christliche Gläubige heute) stand, „hat in einer Zeit stattgefunden, die geprägt ist von Herausforderungen für religiöses Leben allgemein und für unsere jeweiligen Glaubensgemeinschaften in ihren verschiedenen Kontexten“, heißt es in einem veröffentlichten Kommuniqué.

Der *orthodox-anglikanische Dialog* hat am 27./28. Juni am historischen Zentrum der Kirche von England in Canterbury seine Fortsetzung gefunden. Er diente der Vorbereitung der für Oktober angesetzten Vollversammlung der Gemischten orthodox-anglikanischen Dialogkommission. Als deren Themen wurden eine gemeinsame ost-/westkirchliche Haltung zur Sterbehilfe sowie allgemein bioethische und ökologische Frage beschlossen und dafür Arbeitspapiere vorbereitet.

Die *Serbische Orthodoxe Kirche (SOK)* hat vom 28.-30. Juni in Hannover den 800. Jahrestag ihrer Autokephalie und die deutsche serbisch-orthodoxe Diözese von Düsseldorf und Deutschland den 50. Jahrestag ihrer Gründung gefeiert. Aus diesem Anlass fand auch ein Symposium statt mit dem Thema „Die Serbische Orthodoxe Kirche in

Deutschland in Geschichte, Gegenwart und Zukunft“. Ein Podium widmete sich dem Thema „*Integration als kirchliche Aufgabe und theologische Frage*“, ein weiteres beleuchtete das Verhältnis der serbisch-orthodoxen Kirche zur deutschen Gesellschaft.

Die Führungspersonen von *acht regionalen ökumenischen Organisationen* tagten vom 2. bis 4. Juli im Ökumenischen Institut des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Bossey und tauschten sich über Schwierigkeiten aus und stärkten ihre Beziehungen untereinander. Neben dem ÖRK waren die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz, die Asiatische Christliche Konferenz, die Karibische Konferenz der Kirchen, die Konferenz Europäischer Kirchen, der Kanadische Kirchenrat, der Kirchenrat des Nahen Ostens, der Nationalrat der Kirchen Christi in den USA und die Pazifische Kirchenkonferenz vertreten.

Zu ihrem jährlichen Gespräch sind *Vertreter der EKD und des Koordinationsrats der Muslime (KRM)* am 3. Juli in München zusammengekommen. Im Mittelpunkt stand das Thema „Religiöse Heimat und Identität“, Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatten über Zugehörigkeit und Zuwanderung herrschte Einigkeit darüber, dass die religiöse Verortung eines Menschen eine wichtige Rolle für seine Identität spielt. Beide Seiten wandten sich gegen „populistische Tendenzen, die einer Überhöhung der

je eigenen Nation das Wort reden“.

Für den *ökumenischen Tag der Schöpfung 2019* lautet das Motto „*Salz der Erde*“. Das Motto greift zum einen die großen Salzvorkommen auf, die unter der Stadt Heilbronn zu finden sind. Dort findet im Rahmen der Bundesgartenschau am 6. September die *zentrale Feier des Schöpfungstages* statt. Zum anderen soll das Motto an die Aufgabe der Christen erinnern, als „*Salz der Erde*“ sich auch für die Bewahrung und Erhaltung der Schöpfung einzusetzen.

Im Oktober wird in Rom die „*Sonderversammlung der Bischofssynode für das Amazonas-Gebiet*“ stattfinden. Hier geht es um die Verteidigung der Rechte der indigenen Völker und die menschlich verursachten Krisen des Ökosystems. Soziale und ökologische Probleme sind hier verschränkt, ganz so, wie es das erkenntnistheoretische Leitmotiv von „*Laudatio si*“ postuliert: den Schrei der Armen und den Schrei der Erde zu hören (LS 49). Auf dem Weg der Vor-

bereitung der Synode analysiert die Kirche die Kommodifizierung allen Lebens und der Natur in der kapitalistischen Wirtschaft und sucht nach Strategien, mit dieser zu brechen und wirkungsvolle Alternativen entgegenzusetzen.

„*friedensklima*“ lautet das neue Motto, unter dem vom 10. bis 20. November die 39. Ökumenische FriedensDekade bundesweit in Kirchengemeinden und Friedensinitiativen begangen wird.

Die nächste *Zentralaussschuss-Tagung* findet vom 18. bis 24. März 2020 in Genf statt. Der Zentralaussschuss ist das höchste Leitungsgremium des ÖRK bis zur nächsten Vollversammlung und tagt alle zwei Jahre. Er führt die von der Vollversammlung angenommenen Richtlinien aus, beaufsichtigt den Haushalt des Rates und leitet die Programmarbeit an.

Von Personen

In der Philippinischen Unabhängigen Kirche (Iglesia Filipina Independiente – IFI), mit der die alt-katholischen Kirchen seit 1965 in Kirchengemeinschaft stehen, wurde am 6. Februar mit *Emelyn G. Dacuycuy* zum ersten Mal eine Frau zur Bischöfin gewählt. Sie wird die Diözese Batac im Norden der Philippinischen Inseln leiten, die auch die Heimat des ersten Erzbischofs der IFI, *Gregorio Aglipay*, gewesen ist.

Am 4. April hat die Mitgliederversammlung (MV) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) in Hofgeismar turnusgemäß einen neuen Vorstand gewählt. Zum ersten Mal in der Geschichte der ACK übernimmt ein orthodoxer Christ das Amt des Vorsitzenden: Erzpriester *Radu Constantin Miron*. Er folgt damit auf Bischof *Karl-Heinz Wiesemann* aus Speyer, dessen Wiederwahl satzungsgemäß nicht möglich war. Als Stellvertreter im neuen Vorstand wurden Reverend *Christopher Easthill* von der Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden und Bischof *Harald Rückert* von der Evangelisch-methodistischen Kirche gewählt. Weitere Vorstandsmitglieder sind Weihbischof *Nikolaus Schwerdtfeger* aus dem römisch-katholischen Bistum Hildesheim und Bischof *Martin Hein* aus der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck.

Ebenfalls auf der MV am 4. April ist die ACK-Geschäftsführerin *Elisabeth Dieckmann* im Rahmen einer Andacht verabschiedet worden. Die römisch-katholische Theologin kehrt nun in die Erzdiözese München und Freising zurück, die sie für ihre Tätigkeit bei der ACK freigestellt hatte. Sie wird dort als Fachreferentin für theologische Bildung tätig sein. *Vereena Hammes* wurde als Nachfolgerin von Dieckmann in ihre Tätigkeit eingeführt. Sie war von 2014 bis 2017 Projektreferentin „Ökumene vor dem Reformationsgedenken 2017“ im Bereich Glaube und Bildung im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn.

Christian Stäblein ist am 6. April zum Bischof der berlin-brandenburgischen Landeskirche (EKBO) gewählt worden. Er folgt am 16. November Bischof *Markus Dröge* nach, der nach zehnjähriger Amtszeit in den Ruhestand tritt. Stäblein ist seit vier Jahren „Propst“ und damit Bischofsstellvertreter und theologischer Leiter des Landeskirchenamtes der EKBO, des „Konsistoriums“.

Die Synode der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck wählte am 9. Mai *Beate Hofmann*, Professorin für Diakoniewissenschaft an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, zur Nachfolgerin von Bischof *Martin Hein*, der Ende September in den Ruhestand tritt.

Friedrich Kramer, Direktor der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt, wird neuer Bischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM). Die Synode wählte ihn am 10. Mai zum Nachfolger von *Ilse Junkermann*, die nach zehn Jahren zur Universität Leipzig wechselt.

Gerhard Wegner, Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), wurde am 11. Mai in einem Gottesdienst in Berlin in den Ruhestand verabschiedet. Gleichzeitig wurde er als Pastor der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers entpflichtet. Wegner leitete das Institut in Hannover seit Oktober 2004. Er ist Gründungsdirektor der Einrichtung, die aus der Zusammenführung des früheren Sozialwissenschaftlichen Institutes der EKD in Bochum und des Pastoralsoziologischen Institutes der hannoverschen Landeskirche entstand.

Archimandrit *Serovpe Isakhanyan*, vor einem Jahr gewählter neuer Leiter der Diözese der Armenisch-Apostolischen Kirche in Deutschland, ist zum Bischof geweiht worden. Die Zeremonie fand am 12. Mai in der Kathedrale von Etschmiadsin nahe der armenischen Hauptstadt Yerevan statt.

Wolfgang Kessler, Chefredakteur der Zeitschrift „Publik-Forum“, die er 20 Jahre lang geleitet hat, wurde am 19. Mai in den Ruhestand verabschiedet.

Neuer Erzbischof des Erzbistums von Amerika wurde Metropolit *Elpidophoros Lambriniadis von Proussa* (Bursa) in der asiatischen Türkei. Als Abt des Dreifaltigkeitsklosters auf der Insel Chalki und designierter Dekan der 1844 gegründeten, 1971 vom türkischen Staat geschlossenen Theologischen Hochschule, sollte er diese auf eine Wiedereröffnung vorbereiten. Seine Versetzung nach New York bedeutet einen schweren Verlust für den kirchlichen Wiederaufbau in Kleinasien und dämpft die Erwartungen in Sachen Chalki. Er wird Nachfolger des zurückgetretenen über 91-jährigen US-Erzbischofs *Dimitrios Trakatellis*.

Bernd Kuschnerus, Gemeindepfarrer in Bremen, wird am 14. Juni „Schriftführer des Kirchenausschusses“ und damit leitender Geistlicher der Bremischen Evangelischen Kirche. Er ist Nachfolger von *Renke Brahms*, dessen Stellvertreter er war. Brahms wird im Sommer theologischer Direktor der Evangelischen Wittenbergstiftung, ein Amt, das er seit Februar bereits nebenamtlich wahrnimmt. Und er bleibt Friedensbeauftragter des Rates der EKD.

Es vollendeten das

90. Lebensjahr:

Leo Nowak war von 1994 bis 2004 erster katholischer Bischof des wiedererrichteten Bistums Magdeburg, am 17. März;

Heino Falcke, Propst i.R. des Sprengels der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, von 1974–1987 Vorsitzender des Ausschusses für Kirche und Gesellschaft des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, am 12. Mai (s. Würdigung i. d. H., S. 368 ff).

Verstorben sind:

Adolf Pohl, Dozent für Neues Testament und Systematische Theologie am Theologischen Seminar Buckow, am 10. Dezember 2018;

Eugen Hämmerle, 1982 erster Referent für Fragen der Orthodoxie und der altorientalischen Kirchen am Konfessionskundlichen Institut in Bensheim, im Alter von 96 Jahren, am 9. Februar;

Robina Winbush, Mitglied des Exekutiv- und des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), im Alter von 61 Jahren, am 12. März;

Jean Vanier, Gründer der christlichen „Arche“-Gemeinschaften, in denen Menschen mit und ohne geistige Behinderung zusammenleben, im Alter von 90 Jahren, am 7. April;

Emilianos Vafeidis, Abt des Athosklosters Simonos Petra, einer der großen Erneuerer von orthodoxem Mönchtum und Spiritualität, im Alter von 85 Jahren, am 9. Mai;

Paul-Werner Scheele, von 1975 bis 1979 Weihbischof in Paderborn und von 1979 bis 2003 Bischof von Würzburg, im Alter von 91 Jahren, am 10. Mai (s. Nachruf i. d. H., S. 372 ff).

I. Aus der Ökumene

Olav Fykse Tveit, Freedom, Love, and Justice: Christ's Love Moves the World to Reconciliation and Unity, *EcRev* 1–2/19, 4–13;

Antje Jackelén, The Need for a Theology of Resilience, Coexistence, and Hope, *ebd.*, 14–20;

Peter-Ben Smit, Sustainable Masculinity in Ecumenical Perspective: The Pilgrimage of Justice and Peace, *ebd.*, 84–100;

Martin Robra, The World Council of Churches and Pentecostals, *ebd.*, 161–174;

Derek C. Hatch, Koinonia as Ecumenical Opening for Baptists, *ebd.*, 175–188.

II. Aus der Orthodoxen Kirche

Nikolaj Thon, Organ der orthodoxen Einheit. Vor 25 Jahren wurde die KOKiD gegründet, *KNA-ÖKI* 20/19, Thema der Woche, I–IV;

Amphilochios Miltos, De l'icône à l'„ontologie iconique“ de Jean Zizioulas, *Irénikon* 4/18, 483–507;

Ciprian Costin Apintiliese, La création, moyen de la relation de Dieu avec l'homme. Aspects de la pensée de D. Stăniloae, *ebd.*, 508–532;

III. Aus der Altkatholischen Kirche

Angela Berlis, „Disrupted ecclesial internationality“: The Old Catholic „International Kirchliche Zeitschrift“ during the First World War; in: *Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History* 31 (2018), 146–168;

Urs von Arx, The compatibility of ecumenical dialogues. A case study based on the dialogue between the Mar Thoma Syrian Church and the Old Catholic Union of Utrecht viewed from an Old Catholic perspective, *IKZ* 1/19, 2–24;

Joseph Daniel, The Bonn Agreement (1931) as a key to Transitivity in Old Catholic Mar Thoma Ecumenical Relations, *IKZ* 1/19, 25–38;

Douglas Pratt, Inter-(ecclesial)cultural Learning as Receptive Ecumenism. Prospects for an Intra-Christian Dialogue, *ebd.*, 39–50;

Klaus Koschorke, „Oldest and in many ways a most important Christian community“. Die Thomaschristen in den Debatten der protestantischen Elite Südsindiens zwischen 1890 und 1910, *ebd.*, 51–61;

Isaac Mar Philoxenos, Pastoral Challenges: Diakonia and Mission today, *ebd.*, 62–72;

Adrian Suter, Ökumenische Beziehungen zwischen den altka-

tholischen Kirchen und der Mar-Thoma-Kirche. Bericht zur internationalen Konferenz (2017) und zum Rezeptionsprozess des Dialogs, ebd., 73–75.

IV. Gleichstellung der Frau in der Kirche

Charlotte Methuen, Frauenordination in der Church of England. Befürworter, Gegner und die Five Guiding Principles, MDKonfInst 1/19, 2–5;

HyeRan Kim-Cragg, An Overview of the Historical Development of the World Communion of Reformed Churches on the Ordination of Women, ebd., 6–9;

Edward McField, Women's Ordination: The Position of the 13 Divisions in the Seventh-day Adventist Church, ebd., 9–13;

Martina Aras, Die Rolle der Frau in der Syrisch-Orthodoxen Kirche, ebd., 20–23;

Sabine Demel, Power to the People. Die Mitbestimmung der Laien in der Kirche könnte sofort verbessert werden, HerKorr 5/19, 38–41;

Ofelia Ortega, The Challenge and Urgency of Gender Inclusion in Theological Education: Reflections from Latin America, EcRev 1–2/19, 56–63;

Julia-Maria Lauer, Kirche: Maria 2.0 und der Aufstand der Frauen, HerKorr 5/19, 11–12;

Andreas Otto, Volker Hase-

nauer, „Der Frust ist groß“. Kirchenstreik der Frauen von „Maria 2.0“ an hunderten Orten, KNA-ÖKI 20/19, 13–14;

Thorsten Moos, Nur die Liebe zählt. In der Ehe wird das Besondere einer Zweierbeziehung transzendiert, Zeitzeichen 4/19, 38–40;

Ruben Zimmermann, Mehr als ein „weltlich Ding“. Evangelisches Eheverständnis und die Sicht der biblischen Tradition, Zeitzeichen 5/19, 43–45;

„Auf dem Weg zu einem neuen evangelischen Eheverständnis“, Tagung an der Evangelischen Akademie Loccum, 31. August bis 1. September 2018, epd-Dok 6/19.

V. Europa in der Krise?

Josef Senft, EU zwischen Krise und Hoffnung. Das Subsidiaritätsprinzip wird zur Entsolidarisierung missbraucht, StdZ 5/19, 323–335;

Martin Maier SJ, Europawahlen in Krisenzeiten, ebd., 336–339;

Evita Armouti, Europa und Einwanderung. Migration als Crash-Test für die Zukunft der EU, ebd., 341–347;

Michael Mertes, Schoah und europäische Integration, ebd., 349–358;

Christine Globig, Provokation Lettland, MDKonfInst 1/19, 14–19.

VI. Kirchen in der Ukraine

Esther Long Ratajeski, Le paysage religieux en Ukraine. Un aperçu, *Istina* 1/19, 5–24;

Thomas Bremer/Sophia Senyk, La situation ecclésiale orthodoxe actuelle en Ukraine. Quelques remarques critiques, ebd., 25–50;

Victoriya Lyubashchenko, Les protestants dans l'Ukraine indépendante. Un premier bilan, ebd., 51–73.

VII. Interreligiöser Dialog

Anne Käfer, Hermeneutische Herausforderungen im Dialog der Religionen. Ein Versuch über interreligiöses Verstehen, *EvTh* 2/19, 102–113;

Andreas Feldtkeller, Der Gott Israels und das Volk Israel im Koran, ebd., 3/19, 165–178;

Henning Wrogemann, Kenntnis – Konsens – Kontroversität. Kirchliche Papiere zum Verhältnis Christen und Muslime und der Begriff des Dialogs, ebd., 179–192;

Amrel Sander, Salafismus/salafiyya als historische Reformbewegung und ihr Einfluss auf islamische Strömungen der Gegenwart, ebd., 193–209.

VIII. Populismus

Andreas Lob-Hüdepohl, „Brücken statt Barrieren“. Potenziale

christlicher Hoffnung gegen den Populismus von rechts, *concilium* 2/19, 196–205;

Franz Gmainer-Pranzl, Rechtspopulismus und Katholizität: Eine ekklesiologische Besinnung, ebd., 206–214;

Carmelo Dotolo, Die Paradoxe des Populismus und der Beitrag der Kirche zur Demokratie. Hypothesen für unterwegs, ebd., 215–224;

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), „Dem Populismus widerstehen“. Wegweisung für Gemeinden und kirchliche Gruppen zum Umgang mit Rechtspopulismus, 74 Seiten.

IX. Weitere interessante Beiträge

Thomas Söding, Was man von Jesus wissen kann. Alles muss kritisch geprüft werden, was die Evangelisten über den Heiland erzählen, *Zeitzeichen* 4/19, 41–43;

Thomas Kaufmann, Eine andere Schweizer Stimme. Huldrych Zwingli wurde bewundert. Wer war der Reformator Zürichs? *Zeitzeichen* 5/19, 40–42;

Dirk Sager, „Die menschliche Komödie“. Erzählende Anthropologie in 2. Samuel 9 bis I. Könige 2, *ThGespr* 2/19, 55–72;

Adolf Pohl, Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Gemeinde und ihre Bedeutung für unsere Gegenwart, ebd., 73–82;

William Schweiker, The Future of Reformation's Past, *EvTh* 2/19, 88–101.

AUF DER SUCHE NACH HEIMAT

Amélie Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig, Matthias Zeindler, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration. Theologischer Verlag, Zürich 2017. 206 Seiten. Br. EUR 26.90.

Im Jahr 2016 tauchten auf den Straßen von Budapest Plakate auf: „Wussten Sie,“ war darauf zu lesen, „dass Brüssel eine ganze Stadt illegaler Einwanderer in Ungarn ansiedeln möchte?“ Hintergrund war das letztlich ungültige Referendum um die Frage, ob Ungarn aus der gemeinsamen europäischen Migrationspolitik aussteigen solle. Wer mit ungarischen Flüchtlingsaktivist*innen über diese Zeit spricht, erfährt viel von den Ängsten in der Bevölkerung, gleichzeitig von der großen Hilfsbereitschaft, vor allem aber von den tiefen Gräben, die der Streit um die Migrationspolitik zwischen Befürwortern und Gegnern hinterlassen hat. Umso beachtenswerter sind Wortmeldungen, welche die „Demarkationslinien zwischen den kontroversen Positionen bewusst unterlaufen“ (9). Der vorliegende Band aus dem Jahr 2017 versucht genau diese Grenzüberschreitung und ist deshalb auch im Jahr 2019 noch ein wichtiger Debattenbeitrag aus der Theologie.

Brücken zwischen den Positionen baut bereits der Ansatz der Autor*innen, die bei ihrer „Theologie der Migration“ einen Begriff ins Zentrum rücken, der Einwanderungsskeptiker und -befürworter, Geflüchtete und Einheimische verbindet. Es ist die Heimat, welche die einen suchen und die anderen bedroht sehen, auf die sich aber alle berufen. Das ist ein anspruchsvolles Vorhaben in mehrerlei Hinsicht: Erstens ist auch innerhalb der Kirchen umstritten, wem die Heimat gehört, wer dort wohnen darf und wo die Grenzen der Aufnahme liegen. Zweitens ist die Migrationspolitik ein komplexes Feld, das sich einfachen Antworten verweigert, von der Fluchtursachenbekämpfung bis hin zum Verteilungsschlüssel für die in Europa Angekommenen. Und drittens scheint kaum jemand von der Theologie eine politisch tragfähige Antwort in dieser komplexen Gemengelage zu erwarten. Nicht von ungefähr weisen die Autor*innen auf ein Relevanzproblem christlicher Positionen in der Einwanderungsdebatte hin.

Gleichzeitig stellen sie sich dieser Herausforderung. Was die Autor*innen anbieten, ist keine politische Blaupause, aber eine Reflexion des Heimatbegriffs, die neue Facetten zu Tage fördert und damit die gängigen Argumentationsmuster unterbricht. Sie tun dies auf der Ba-

sis ihrer eigenen Biografien. Amélie Adamavi-Aho Ekué bringt ihre Migrations- und Re-Migrationsgeschichte, die Erfahrung des Verlustes von Heimat aber auch die der Transkulturalität mit ein. Matthias Zeindlers Lebensweg zeichnet eine große „stabilitas loci“ aus und zugleich setzt er, wie Max Frisch in seiner berühmten Rede, ein Fragezeichen hinter den Satz „Schweiz als Heimat“. Frank Mathwig schließlich knüpft an die Kriegs- und Fluchterfahrung seiner Eltern an. Allen drei Autor*innen ist das Bewusstsein gemeinsam, dass Heimat ein umkämpfter Begriff ist: Nicht nur intellektuell ist die Heimat keine Idylle, auch politische Programme zur Schaffung „vermeintlich einheitliche[r] kulturelle[r] Räume“ (26) münden regelmäßig in Gewalt. Theologie muss demgegenüber zeigen, dass die Spannung zwischen dem Wunsch nach dauerhafter Verortung und dem Neuschaffen von Heimat ohne Gewalt auszuhalten ist. Die Autor*innen kommen dem nach, indem sie Heimat als Gabe und Aufgabe zugleich begreifen. Als Gabe, weil Einheimischen wie Fremden die Heimat unverdient gegeben ist. Als Aufgabe, weil Einheimische wie Fremde sich stets neu um die Aneignung von Heimat bemühen müssen. Heimatverlust und Neuaneignung von Heimat kennzeichnet nicht allein die Existenz von Migrant*innen, sondern die eines jeden Menschen in der späten Moderne.

Amélie Adamavi-Aho Ekué er-

schließt in ihrem Beitrag „Heimat“ als Konzept für die interkulturelle Theologie. So wie sich die Theologie an den Grenzen zwischen den Kulturen verändert, so verändert sich auch das Verständnis von Heimat. Die Autorin fasst ihre interkulturelle Relektüre des Heimatbegriffs in drei Suchbewegungen zusammen. Die erste geht von einer grundlegenden Feststellung interkultureller Arbeit aus, nämlich dass unterschiedliche Erfahrungen nicht in eins zu setzen sind, Unterschiede also nebeneinander bestehen dürfen. Die zweite Suchbewegung setzt bei einer Grundkonstitution moderner Identitäten an, der Bruch Erfahrung. Fremdsein und Wanderschaft sind weder für das Volk Israel noch für das Christentum eine äußerliche Beschreibung, sondern bilden den Kern ihres Glaubens. In der dritten Suchbewegung sucht Adamavi-Aho Ekué einen Weg zur Verständigung zwischen vielfältigen und brüchig gewordenen Identitäten zu bahnen. Dazu dient ihr das Konzept der Verwundbarkeit. Nicht nur Fremde, sondern auch Einheimische sind verwundbar. In der gegenseitigen Anerkennung dieser Verwundbarkeit, im Weinen angesichts der gegenseitig mitgeteilten Flucht- und Fremdheitsgeschichten, liegt der Schlüssel zu einer Kommunikation auf Augenhöhe.

Indem sie auf die Brüchigkeit des Heimatbegriffs und die Verletzungsgeschichte ob des Verlustes

von Beheimatung hinweist, bietet die Autorin die Grundlage für Gesprächsprozesse zwischen denen, die eine neue Heimat suchen und denen, die um ihre Heimat fürchten.

Dass Amélie Adamavi-Aho Ekué vielfältige Brucherfahrungen zum Ausgangspunkt gegenseitiger Anerkennung macht, überzeugt. Dem Leser bleibt allerdings fraglich, wie angesichts der von der Autorin diagnostizierten Partikularität dieser Erfahrungen ein Erfahrungsübergreifendes anerkennendes Gespräch in Gang kommt. Ökumenisch sensible Leser*innen werden hier das ungelöste Problem der Vermittlung von Einheit und Vielfalt ausmachen.

Matthias Zeindler beginnt seinen Beitrag ebenfalls mit einer Brucherfahrung. Die biblische Schöpfungsgeschichte erzählt sowohl von einer gottgeschaffenen Heimat im Chaos als auch von deren Verlust. Daran schließen sich die Erfahrungen von Exodus, Landnahme und Landverlust an. Den Verlust der Heimat stellt Zeindler in dem Moment fest, in dem Heimat nicht als Gabe akzeptiert wird, sondern sich der Mensch anmaßt, seine Heimat selbst endgültig und losgelöst von Gott einzurichten. Er wird sie dann, so Zeindler, auf Kosten anderer besser machen, sie als knappes Gut im Kampf um Ressourcen verstehen. Der Autor mahnt deshalb, dass die „Dialektik von Beheimatung und Heimatlosigkeit“

(108) erst im Eschaton auflösbar ist, Heimat also kein abgeschlossenes, sondern ein nach vorn hin offenes Projekt ist. Dort, wo diese Eschatologie entschärft wird, entsteht Fremdenfeindlichkeit (vgl. 147).

Gerade weil Zeindler Heimat als ein unabgeschlossenes Projekt versteht, kann der Autor die gegenwärtige Debatte von dem Druck entlasten, schon jetzt eine vollendete Heimat, notfalls mit Gewalt, zu schaffen. Aus der Sicht des Rezensenten kann und darf er aber nicht die Spannung auflösen, mit der alle Entwürfe leben müssen, die sich zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“ anordnen. Das schließt auch ein Andenken an die Opfer aller gewaltsamen Versuche, Heimat zu schaffen, mit ein. Denn auch davon zeugen die biblischen Geschichten: Heimat ist immer ein höchst ambivalenter, ja gefährlicher Begriff. Er dient beispielsweise bei Esra und Nehemia nicht nur den Reinheitsphantasien der privilegierten Gruppe der Exilsrückkehrer, sondern auch der Exklusion der sozial marginalisierten kanaanäischen Frauen.

Im letzten Beitrag des Bandes geht Frank Mathwig den Suchbewegungen der Heimat nach. Er vergleicht dabei Gesellschaften mit einem Eisenbahnabteil, in das immer wieder neue Fahrgäste einsteigen. Die ursprünglichen Abteilm Bewohner betrachten den Neuankömmling so lange als Eindringling, bis wieder ein neuer Fahrgast zusteigt und

man sich gegen den fremden Dritten verbündet. So ergeht es auch dem Heimatbegriff: er dient als Abgrenzung, als „Containerbegriff, zu dem alles gehört, was in der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte unter die Räder [...] gekommen war“ (163). In einer globalisierten und sich schnell verändernden Welt, suchen Menschen nach Orten, an denen sie sich nicht erklären müssen. Mit Hartmut Rosa spricht Mathwig davon, dass Heimat dort ist, wo Resonanz geschieht, wo wir uns mit der Welt um uns herum verbunden fühlen. Das ist aus Sicht des Rezensenten freilich schwierig, ist Heimat doch gleichzeitig ein Privileg der Wenigen. Um im Bild Mathwigs zu bleiben: Nur wenige können sich das Privatabteil noch leisten, für die meisten – oder sogar für alle – findet die Reise in einem Großraumwagen ohne die das Eigene abgrenzenden Wände statt. Um dort zu leben, fordert Mathwig einen Heimatbegriff, der hegemoniale Ansprüche dezentriert. Er findet diesen in der christlichen Rede von der Heimat, welche die „eigene Existenz in einen größeren Zusammenhang“ (201) stellt, nämlich den der Heimatsuche aller. Wie auch in den beiden vorangegangenen Artikeln geht es Mathwig um eine Begegnung (scheinbar) Beheimateter und Suchender auf Augenhöhe. Mit Butler gesprochen ereignet sich für ihn Heimat „in der Wechselseitigkeit von sehen und gesehen werden“ (204).

Die Autor*innen machen es ihren Leser*innen nicht leicht. Heimat ist kein heimeliger Schutzraum vor den Unbilden der globalisierten Welt. Im Gegenteil, die christliche Heimatgeschichte erinnert zuallererst an die Suche nach Heimat und die Brüchigkeit jeder Beheimatung. Wer identitär verbrämt nach den Grenzen der Heimat ruft, wird daran ebenso scheitern wie derjenige, der die Sehnsucht nach Beheimatung stillzustellen sucht. Insofern sind die drei Beiträge ein Ausgangspunkt für die je eigene Suche nach Beheimatung. Es ließen sich weitere Perspektiven anschließen, etwa die Perspektive Geflüchteter, die die neue Heimat im Ankunftsland nicht finden (vgl. *Fatma Aydemir und Hengameh Yaghoobifarah* (Hg.): *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin 2019), oder die Sicht von Bewohner*innen der Grenzregionen, die ein Leben im Transitbereich zwischen den Kulturen führen. Die Perspektive der Politiker*innen bleibt ebenfalls außen vor, was angesichts des im Vorwort angemahnten Relevanzproblems der Theologie umso schwerer wiegt. Auch aus ökumenischer Sicht bleiben Positionen offen: Das Buch ist kein ökumenisches oder gar interreligiöses Projekt, obgleich die unterschiedlichen Konfessionen und Religionen – mit ihren je eigenen Migrations- und Integrationsgeschichten – sicher einen Beitrag dazu leisten könnten. Dennoch sind die drei Perspektiven facettenreich

genug, um daran mit weiteren Beiträgen in Zukunft anzuknüpfen.

Was die Plakate in Ungarns Hauptstadt angeht, so kam der wirksamste Protest dagegen von einer kleinen Protestpartei, die ironische Faksimiles der Botschaften kreierte: „Wussten Sie, dass Brüssel eine Stadt ist?“ Humor versucht also, worum sich auch die Autor*innen des vorliegenden Bandes bemühen. Er bricht den Kampfbegriff Heimat auf, damit etwas Neues entstehen kann.

Christian Henkel

NACHTRAG ZUM REFORMATIONSJUBILÄUM

Ulrich H. J. Körtner, *Luthers Provokation für die Gegenwart. Christsein – Bibel – Politik. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018. Pb. 176 Seiten. EUR 25,00.*

Der Autor möchte sein Buch als einen akzentuierten Nachtrag zum Reformationsjubiläum 2017 verstanden wissen. War dieses, nach seinem Eindruck, in weiten Teilen eine „Domäne der Historiker“, welche Bedenken gegen „vorschnelle Aktualisierungen“ anmeldeten, so möchte K. ausdrücklich den theologischen Charakter und Ertrag der Reformation stark machen. Seine Absicht ist, die für eine evangelische Theologie bleibende, Profil schärfende und herausfordernde

Bedeutung Luthers herauszustellen. Auch wenn Luther nicht als alleiniger und maßgeblicher Repräsentant der Reformation verstanden werden darf, so kommt ihm doch als dem, der unzweifelhaft publizistisch die meiste Aufmerksamkeit und Beachtung fand, eine besondere Stellung zu. Seine Theologie, so meint K. im Vorwort, lasse sich aber nicht nur kontextuell als „Kritik an der spätmittelalterlichen Kirche und Theologie“ lesen, sondern ebenso als „antizipierte Kritik an der Moderne“ (13). Diese perspektivische Relevanz der Theologie Luthers, will K. mit ihrer Radikalität und ihrer provokanten Störkraft gegenüber den Denkmustern der Moderne zur Entfaltung bringen. Damit möchte er zugleich einem problematischen Trivialisierungstrend und inhaltlichen Substanzverlust evangelischer Theologie begegnen.

Sieben Themenfelder stehen dabei für den Autor im Fokus seiner gegenwartsorientierten Lutherrezeption: Gottesverständnis (17–38), Freiheitsbegriff (39–57), Schriftauslegung (58–80), Menschenbild (81–106), Berufs- und Arbeitsethos (107–130) und die politische Ethik (131–153).

Eine durchgängige und fokussierende Schlüsselstellung für all diese Themenbereiche kommt der Rechtfertigungslehre zu. Sie bildet den inhaltlichen Brennpunkt von Luthers Theologie und strahlt mit ihren substantiellen Implikationen

in alle einzelnen Bereiche aus, mit richtungsweisenden Klärungen und fundamentalen Unterscheidungen. Worin sich dies für den Autor niederschlägt, soll beispielhaft an zwei zentralen Themenfeldern, „Gottesbild“ und „Menschenbild“, veranschaulicht werden.

Für das Gottesverständnis ist in Luthers Denken leitend, dass nicht abstrakt und neutral nach Gott gefragt wird, sondern nur so, dass es dabei immer zugleich um die Beziehung des Menschen zu Gott geht. „Sachgemäße Theologie handelt weder von Gott noch vom Menschen aus einer Zuschauerposition, in der allgemein über das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen räsoniert wird, sondern konkret vom Menschen vor Gott, der sich im Glauben als gerechtfertigter Sünder versteht“, stellt K. fest (27). Gottes Handeln an und im Menschen ist immer mitzudenken. Das beinhaltet auch, dass Luthers Gottesrede das „Positum der Selbstoffenbarung Gottes zur Voraussetzung hat“. Dieser offenbarungstheologisch basierte Gottesglaube ist Grund und Maß einer daraus resultierenden radikalen Religionskritik (19). Sie ist für K. von bleibender Relevanz sowohl für den interreligiösen Dialog als auch für die Auseinandersetzung mit dem Atheismus und dem postmodernen religiösen Pluralismus unserer Tage. Die biblisch bezeugte Selbstoffenbarung Gottes ist dabei gekennzeichnet durch ein paradoxes Ineinander

von Enthüllung und Verhüllung. Diese Gebrochenheit der Gottesoffenbarung ist der entscheidende Bezugspunkt des christlichen Gottesglaubens. In ihr und nicht in der allgemeinen, abstrakt-religiösen Frage einer „Abwesenheit Gottes“ liegt darum der eigentliche Grund für die Strittigkeit, den Zweifel und das Ärgernis, denen der Glaube ausgesetzt ist. Die christliche Tradition mutet uns zu, Gott nicht so sehr als den abwesenden, sondern mehr als den verborgenen und doch zugleich gegenwärtigen und wirksamen Gott zu denken (38).

Im Blick auf die Anthropologie stellt Luthers Sicht des Menschen als „gerechtfertigter Sünder“ und das damit verknüpfte „simul iustus et peccator“ für K. eine fundamentale Infragestellung des modernen Menschenbildes mit dem Streben nach Selbstoptimierung dar. Im Bereich der Biowissenschaften schlägt sich dieser Drang nach Perfektionierung besonders eindrücklich nieder. Der „neue Mensch“ als Vision des biotechnologischen Zeitalters ist theologisch gesehen der „alte Mensch“, der nach der Zusage des Evangeliums überwunden werden soll (104). Er ist ein Abbild menschlicher Versuche der Selbstvervollkommnung und Selbsterhöhung. „An der Anerkennung, dass das neue Menschsein nicht von uns zu erfinden ist, sondern als bereits vorgegebene Daseinsmöglichkeit zu ergreifen ist, hängt die Menschlichkeit des Menschen“ (105). Das

kritische Potential reformatorischer Anthropologie zeigt sich für K. gerade im Kontext des heutigen bioethischen Diskurses. Nicht die Verbesserungsbedürftigkeit, sondern die Vergebungs- und Erlösungsbedürftigkeit ist aus christlicher Sicht das Signum des Menschen. Aus diesem rechtfertigungstheologischen Ansatz resultiert für den Autor eine Verantwortungsethik der Freiheit, die heutzutage immer mehr von einem „Ethos des Sein-Lassens und der Verschonung“, der Selbstbeschränkung und Selbstbegrenzung geprägt ist. Eine solche Ethik wurzelt in der Gewissheit, dass der Mensch als von Gott gerechtfertigter Sünder sich nicht selbst verdankt und sein Dasein fragmentarisch ist und bleibt und auf eine eschatologische, „von ihm nicht selbst zu leistende Vollendung“ verweist (106).

Körtners Buch ist ein engagiertes Plädoyer für eine kritische Selbstbefragung evangelischer Theologie in Gestalt einer Erinnerung an ihre reformatorischen Wurzeln und Grundlagen. Luthers sperriges und bisweilen unmodernes Denken wird dabei zu einem provokativen Stachel für eine allzu schnelle und vermeintlich moderne Anpassungsdynamik. Die aufgezeigten Aktualisierungslinien der Theologie Luthers kommen in einer anregenden und herausfordernden Weise zur Geltung. Gelegentlich stellt sich allerdings die Frage, ob neben der theologischen Aktualität

auch die historische Verortung Luthers eine ausreichende Beachtung findet. Insgesamt ein Buch, das eine kreative Lust an Auseinandersetzung und eine produktive Nachdenklichkeit erzeugt.

Klaus Peter Voß

GEBET UND GOTTESDIENST

Hanne Lamparter, Gebet und Gottesdienst. Praxis und Diskurs in der Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2019. Br. 614 Seiten. EUR 68,00.

Die evangelische Theologin Hanne Lamparter legt mit diesem Band eine Studie zur Geschichte der ökumenischen Bewegung vor, die ein bislang nur kaum beachtetes Feld untersucht. Dabei zeigt sie, dass Gebet und Gottesdienst als Vollzüge geistlichen Lebens und als Gegenstände ökumenischer Diskussion entscheidende Motive und das entscheidende Movens der ökumenischen Bewegung darstellen.

Lamparter veröffentlicht mit diesem Band ihre Tübinger Dissertation. Diese ist klar strukturiert: Die Autorin geht chronologisch entlang der ökumenischen Konferenzen vor, begonnen mit der Vorgeschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) bis hin in dessen jüngste Vergangenheit. Mit der Weltmissionskonferenz in Edin-

burgh 1910 angefangen, umfasst die Untersuchung aller Weltkonferenzen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sowie die Vollversammlungen des ÖRK bis zu Busan 2013. Es wird jeweils die liturgische Praxis der entsprechenden Versammlung dargestellt und in einem zweiten Schritt analysiert. Sofern sich die jeweilige Konferenz nicht nur in ihrer Feierpraxis, sondern auch in ihren theologischen Papieren zum Thema Gottesdienst geäußert hat, werden diese Positionierungen in die Untersuchung aufgenommen. Ist die Studie an ihrem Material und ihrem Aufbau kirchenhistorisch ausgerichtet, so geht sie in ihrer Analyse systematisch-theologisch vor. Der Gegenstand der Arbeit ebenso wie die verarbeitete Literatur sind von praktisch-theologischer Qualität.

Die ökumenische Bewegung ist mit dem Ideal der Einheit bzw. Vereinigung der Kirchen angetreten und verstand Einheit anfangs als Frucht des Gebets. Die weitere Geschichte zeigt, dass gerade an den zentralen Formen christlicher Spiritualität die Geister aufeinanderprallen. In andauernden Wellenbewegungen wechselten sich Interesse oder Zurückhaltung, hochkirchliche oder schlichte Formen, Beteiligung oder Ablehnung, Experimente oder traditionelle Formen in gottesdienstlicher Praxis wie in gottesdiensttheologischer Reflexion ab.

Eine zentrale Schlussfolgerung Lamparters ruft die Realität neben

den Idealen auf: Ein ökumenischer Gottesdienst, der alle gleichermaßen einbindet und zur Zufriedenheit aller gestaltet wird, ist letztlich illusorisch. Im gemeinsamen Feiern wird immer auch das irdische ‚noch nicht‘, das Unvollkommene und Fragmentarische sichtbar (444). Darin ist allerdings kein Aufruf zur ökumenischen Resignation zu verstehen. Die Geschichte von Gebet und Gottesdienst in Praxis und Diskurs des ÖRK zeigt, dass Theorie und Praxis, Reflexion und spirituelle Öffnung gleichermaßen notwendig sind. Ein Rückzug auf einen der Aspekte und der Verzicht auf den jeweils anderen Part sind unmerklich. Darüberhinaus fällt auf, dass die ökumenische Bewegung, wie sie im ÖRK und seiner Vorgeschichte repräsentiert wird, ein weithin protestantisches Phänomen ist. Sowohl gottesdienstliche als auch theologische Arbeit können nicht durch Minimalkonsensus die Gräben überwinden und zur sichtbaren Einheit führen. Hier braucht es stets gegenseitiges Kennenlernen und Verstehen. Dafür allerdings sind Gebet und Gottesdienst die besten Voraussetzungen: im Leben der eigenen Tradition, im Erfahren der anderen Traditionen, im gemeinsamen Beten verschiedener Traditionen.

Markus Schmidt

Christoph Böttigheimer, Sinn[losigkeit] des Bittgebets. Auf der Suche nach einer rationalen Verantwortung. Herder Verlag, Freiburg 2018. 181 Seiten. Gb. EUR 20,00.

Ratlos, mit verzweifelter Blick und vergeblich emporgehobenen Händen – so schaut die namenlose Skulptur auf dem Buchumschlag hinauf in den Himmel, zu einem Gott, der keine Antwort gibt. Auch der Titel dieses Buches deutet an, dass es hier um schonungslose Offenheit bei einer Frage geht, die für den christlichen Glauben (und überhaupt für jede Form von menschlicher Religiosität) schlechthin fundamental ist: Die Frage, ob unser *Bittgebet* zu Gott Sinn hat oder ob sich der Verdacht der Sinnlosigkeit bewahrheitet, wird offen gelassen. Oder doch nicht? Schließlich steht der Zusatz „[losigkeit]“ hier in Klammern, und das Wort „Sinn“ erscheint fett gedruckt.

Ja, dadurch wird diese wichtige Veröffentlichung von Christoph Böttigheimer (Professor für Fundamentaltheologie an der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt) charakterisiert: Die vorbehaltlose Radikalität der Fragen – und die dazu in einem gewissen Kontrast stehende vorsichtige Traditionsgebundenheit der Antworten bzw. Antwortversuche. Seinen Untertitel trägt dieses Buch mit vollem Recht: „Auf der Suche nach einer rationalen Verantwortung“, getreu der

Aufgabe der Fundamentaltheologie: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung für jedermann, der von euch Rechenschaft fordert“ (1. Petr 3, 15). In fünf Kapiteln („Gebet als Glaubensmitte“, „Zuhören Gottes“, „Handeln Gottes“, „Wille Gottes“ und „Affizierung Gottes“) werden in jeweils zwei Teilen kritische „Anfragen“ und verschiedenste „Antwortversuche“ einander gegenübergestellt. In seiner Abhandlung konzentriert sich Böttigheimer auf das *Bittgebet* (für einen selbst, nicht in der Fürbitte für andere), denn die Probleme, die sich allgemein beim Beten stellen („Warum antwortet Gott nicht [öfter]?“), treten hier in zugespitzter Form auf: „Wenn in der Mitte des Betens die Bitte steht, kulminieren im bitten den Beten sämtliche Gebetsprobleme“ (35). Dabei verarbeitet Böttigheimer eine beeindruckende Menge an Literatur (nicht nur von katholischen, sondern auch von zahlreichen evangelischen Autoren), die in letzter Zeit zu diesem Thema erschienen ist.

Er macht deutlich, dass das Problem der nicht erfüllten Gebets-Bitten mit unserem Gottesbild zusammenhängt. Dabei steht nichts weniger als das Gottesbild des personalen Theismus auf dem Prüfstand (vgl. 39–44). Wenn wir von Gott ein „interventionistisches“ Handeln erwarten, werden wir oftmals enttäuscht. Andererseits ist es für den christlichen Glauben schwer möglich, auf diese Erwar-

tung zu verzichten, denn die Hoffnung, dass „Gott hilft“ bildet geradezu das Zentrum der biblischen Überlieferung sowohl im sogenannten Alten als auch im Neuen Testament. Die Bedeutung des hebräischen Namens Jesu („Jeschua“) ist *Gott rettet* bzw. *Gott hilft*.

Der große Vorzug von Böttigheimers Buch ist, dass er diesen Aporien nicht ausweicht, sondern sie durch immer neue, das Problem gleichsam auf die Spitze treibende Fragen klar herausarbeitet: „Hört Gott denn nicht die Bitten der Menschen? Ist er für den Menschen letztlich doch unerreichbar? Ist er überhaupt eine Person oder wohnt er nicht doch in unzugänglichem Lichte (vgl. 1. Tim 6, 16)? Folgt auf die Anrufung Gottes keine unmittelbare Resonanz bzw. vernehmbare Antwort, drängt sich unweigerlich das Gefühl auf, ins Leere bzw. ins Nichts zu sprechen. Kann das Gebet dann noch, wie so oft behauptet wird, als Kommunikation, gar als Zwiegespräch zwischen Mensch und Gott gedeutet werden? [...] Aber wie sollte man zu einem Gott beten, den man nicht mehr mit Du anreden darf? [...] Lehrt die Erfahrung aber nicht immer wieder, dass Gebetsbitten scheinbar unerhört verhallen, sie offensichtlich nicht zu Gott durchdringen und ihn nicht erreichen, da er weder antwortet noch handelt und eingreift, teils sogar das Gegenteil dessen geschieht, worum gebetet und gefleht wurde? [...] Immer wieder und nur

allzu oft passiert es, dass ,auch gläubige Menschen von ihrem Gebet allenfalls das Echo der eigenen Stimme zu hören vermeinen – als sprächen sie gegen eine Wand.“ (42–45) Diesen Fragen wird breiter Raum gegeben – so sehr, dass beim Lesen bisweilen der Eindruck einer ermüdenden Redundanz oder Zirkularität entsteht und man umso drängender nach einer Antwort verlangt. Der Versuchung, diese Antwort durch eine radikale Modifikation des Gottesbildes im Sinn der Prozess-Theologie zu finden, gibt Böttigheimer nicht nach und wahrt die Bindung an die biblische und theologiegeschichtliche Tradition. Das hat zur Folge, dass die Widersprüche in diesem Buch letztlich nicht aufgelöst werden (können), sondern stehen bleiben (vgl. 156 und 166).

Dennoch gibt es ein paar Hinweise auf die bleibende Berechtigung des Bittgebets, die angesichts des aufgezeigten Problemhorizonts umso bedeutsamer erscheinen. Böttigheimer bezieht sich dabei vor allem auf die Wirkung des Gebets für den Betenden. Er schreibt: „Recht betrachtet ist somit jedem Bittgebet eine den Bittsteller entlastende und damit verändernde Wirkung immanent. Unter diesem Gesichtspunkt kann eigentlich von keiner unerhörten Bitte gesprochen werden“ (98).

Was den theologischen Diskurs betrifft, so mündet das Problem der unerhörten Gebetsbitten letztlich in der Theodizee-Problematik. Diese

wird von Böttigheimer erörtert und im Sinn der traditionellen *free-will-defence* beantwortet. Der freie Willen des Menschen wird dabei nicht als Widerspruch zu Gottes Allmacht verstanden: „Tatsächlich ist Gottes Selbstbeschränkung um der Freiheit des Menschen willen nicht als ein Verlust seiner Allmacht aufzufassen, sondern ganz im Gegenteil als höchster Ausdruck seiner unbesiegbaren kreativen Macht, die nicht unter Ausschluss, sondern unter Einbeziehung menschlicher Freiheit ihr Ziel erreicht. Auch wenn er seine Freiheit und Macht zugunsten des freien Menschen einschränkt, so bleibt doch die Hoffnung, dass seine Liebe den Menschen werdend erreichen kann, ihn zu ergreifen und als Mitliebenden zu gewinnen vermag“ (153).

Ob dieser Antwortversuch die Last der Probleme zu tragen vermag? *Fragen über Fragen!* Im Schlusswort des Buches kommen sie jedenfalls noch einmal zur Sprache: „Am Ende drängt sich immer die quälende Frage auf, weshalb sich Gott so sehr bitten lässt, weshalb er auf die Bitten der Menschen nicht so reagiert, wie die Heilige Schrift dies für die Vergangenheit bezeugt, oder schlicht und einfach, weshalb er sich so verborgen hält, obgleich er im Bittgebet doch oftmals offensiv angegangen wird. Offene Fragen auszuhalten, kennzeichnet die Ungewissheit eines aufgeklärten Glaubens [...]. Werden Unglaube und Skepsis in das Bittge-

bet integriert, wird der Glaube sicher nicht einfacher, bestimmt aber aufrichtiger und am Ende reifer“ (167, Schlusssatz).

Jutta Koslowski

ZERSTÖRUNG DER CHRIST- LICHEN SAKRALTOPOGRAPHIE

Martin Illert, Tarek Bashour, Susanne Böhringer, Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden. Zerstörung der christlichen Sakraltopographie in Syrien. Fromm Verlag, Osnabrück 2017. 80 Seiten. Tb. EUR 12,80.

Das Buch wird eingeleitet mit einem Grußwort von Bischöfin Petra Bosse-Huber, Leiterin der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (3–4). Im darauffolgenden Vorwort gibt Tarek Bashour (5–6) dem Leser u. a. mithilfe einer Übersichtskarte (8) einen Überblick über die Städte, die im folgenden Text beschrieben werden. Das Cover des Buches ist schlicht gehalten, jedoch hochwertig produziert.

Die Autoren stellen zunächst die Stadt Homs vor (9–15) und beschreiben eindrucksvoll die Beschädigung bzw. Zerstörung von zwölf Klöstern und Kirchen aller Konfessionen. Erwähnung findet dabei Pfarrer Frans van der Lugt, der sich für Christen und Muslime in Homs einsetzte und mit ihnen die Belage-

nung durchlebte. Anschließend wird der Fokus auf die Provinz Homs und die Orte Sadad und Al-Qaryatayn gelegt (16–20). Der Text vermittelt, welchen großen Schaden islamistische Gruppen angerichtet haben. Berichtet wird ebenfalls, dass die Christen in Hama aufgrund der Angriffe vergessen haben, sich in Sicherheit zu bringen. Es folgt die Beschreibung der Zerstörung von zahlreichen Kirchen, Klöstern und Dörfern in der Provinz Idlib. Durch diese Darstellung wird nachvollziehbar, welche Auswirkungen der Krieg auf die Christen in der Stadt Idlib hatte (22–26).

Im Gebiet der toten Städte (27–28) werden verschiedene Ruinen von Sakralbauten betrachtet, die nun von islamistischen Gruppen als Wohnorte benutzt werden. Erwähnt wird weiterhin die Zerstörungen in Maalula, Yabrud, Al-Nabek, Qaraa, Deir Attiah und Saidnaya (29–41). Auch Damaskus, die Hauptstadt Syriens, und der Sitz der Patriarchen der Rum-Orthodoxen, der Römisch-katholischen und der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien wird ausführlich behandelt (42–46). Zwar ist die Stadt im Vergleich zu anderen relativ sicher, doch am Rande von Damaskus wurden viele Stadtteile von Raketen beschädigt. Die Provinzen Daraa und Al-Suwaida im Südwesten des Landes, in denen Christen, Muslime und Drusen jahrelang friedlich miteinander lebten, wurden von dem Krieg besonders stark betroffen

(47–50). Die Autoren machen dabei deutlich, dass in mehreren kleinen Dörfern heute kein Christ mehr wohnt.

Nach der Beschreibung der Zerstörung in den Provinzen Lattakia und Deir az-Zor (51–56) steht Al-Hassaqa (57–61) stärker im Fokus. Hier, im Schmelztiegel der Geschichte, lebten auch viele verschiedene ethnische Gruppen in Frieden zusammen. Die jahrhundertealten Denkmäler, Ruinen und Statuen fanden jedoch ein trauriges Ende, als die Kämpfer des Islamischen Staats in die Stadt einzogen.

Gegen Ende des Buches wird ein ausführlicher Blick auf das wirtschaftliche Zentrum Syriens, auf die Stadt Aleppo, gerichtet (62–69). In Schutt und Asche liegen nicht nur die Häuser, Fabriken und kulturellen Schätze, sondern auch zahlreiche Kirchen und Klöster. Auch hier machen die vielen Berichte von Augenzeugen das Buch so außerordentlich eindrucksvoll. Zunächst werden an dieser Stelle die Kirchen und Klöster mit ihrer jahrhundertealten Geschichte und ihren wertvollen Gegenständen ausführlich beschrieben, sodass im Anschluss deren zum Teil komplette Zerstörung noch grausamer wirkt. Das Buch endet mit einem kurzen Bericht über Al-Raqqa, die Hauptstadt des Islamischen Staats (70). Alle vier Kirchen dort wurden angegriffen und in Brand gesteckt, die verbliebenen christlichen Familien müssen unter diesen Umständen

ein Leben in ständiger Unterdrückung führen.

Im Schlusswort (71) wird deutlich, dass die Christen, die seit Anfang des Christentums in dieser Region lebten, ihr Land trotz der schwierigen Situation nicht aufgeben wollen. Für alle Leser wird so die Stärke dieser Menschen ersichtlich. Susanne Böhringers Nachwort (72–73) beendet das Buch.

Nach dem Lesen dieses Buches bleibt man sprachlos, geschockt und zutiefst berührt zurück durch die nachdrückliche Schilderung der Zerstörung der christlichen Sakraltopographie in Syrien. Noch intensiver hätte der Inhalt mit weiteren farbigen Bildern der Kirchen, Klöster und Städte – sowohl vor als auch nach der Zerstörung – vermittelt werden können. Denn oft ist dem Leser die Auswirkung der Zerstörung, der Verlust zahlreicher Ikonen, Statuen, Wandmalereien und traditionellen kulturellen Gegenständen nicht im vollen Ausmaß bewusst.

Das Buch, eine Momentaufnahme über das gegenwärtige Syrien, ist sehr empfehlenswert für alle fachlich Interessierten, aber auch für Leser weltweit.

Josef Önder

REFORMATIONSGESCHICHTE

Josef Nolte, Savonarola – Michelangelo – Luther. Ergänzungen zur Reformationsgeschichte und weiterreichende Fragen. LIT Verlag,

Berlin 2018. 240 Seiten. Gb. EUR 39,90.

Es könnte sein, dass man klarer sieht, wenn sich der Staub des Schlachtgetümmels gelegt hat, die Hitze der Auseinandersetzung im Pro und Contra ruhigerem Blut gewichen ist. Dabei war es in dem, was an Luther-Literatur bis 2017 recht reichlich auf den Markt kam, beinahe nur ein Wettkampf im Pro, nicht weniger der römisch-katholischen Autoren als der protestantischen. Allenfalls konnte man die betonte Bemühung der ersteren wahrnehmen, die jahrhundertealten Klischees der Lutherschmähung, seit Joseph Lortz überwunden, definitiv hinter sich zu lassen und die genuinen Intentionen seiner Theologie herauszuarbeiten. So etwa in der konfessionsübergreifend gemeinsamen Darstellung von Volker Leppin und Dorothea Sattler die Klarstellung – gleichsam im Namen des Ökumenischen Arbeitskreises von Theologen in Deutschland –, dass es Luther um eine soteriologische Fragestellung ging, nicht schon, wie im Vatikan sogleich unterstellt, um die ekklesiologische, genauer: die Autoritätsfragen, womit sachbezogene Antworten überflüssig erschienen. Die Protestanten hingegen, die im Lutherlob ohnehin zurückhaltenderen Reformierten eingeschlossen, bemühten sich, auch seine gravierendsten Schwachstellen nicht zu verschweigen, wie die unerträgli-

chen Polemiken gegen die aufständischen Bauern und die sich nicht zum erneuerten Christentum bekehren wollenden Juden. Hier verkam, das war anzuerkennen, die Sprachkraft des Genies zur Stammtischhetze. Aber: was war auch nach des Profanhistorikers Heinz Schilling magistraler Lutherbiographie – bereits 2014 erschienen, rasch folgten weitere Auflagen – neben gewissen veränderten Akzentuierungen, an grundlegend neuer Erkenntnis zu erwarten?

Gleichwohl ist bei Nolte Neues zu finden. Nicht nur Neues, sondern den Gesamtblick Veränderndes. Sein schmaler Band erscheint einer Wortmeldung gleich, die noch Einspruch erhebt bei schon abgeschlossen scheinender Debatte. Zumindest erhebt er den Anspruch auf eine Fußnote, die die Conclusio des Verhandlungsprotokolls noch einmal in Frage stellt. Auf diese Fußnote hat Heinz Schilling in seinem Werk (ab 3. Aufl.) ausdrücklich verwiesen.

Schon die Zusammenstellung jener drei Namen im Buchtitel lässt aufmerken. „Savonarola“? Lange nicht gehört – aber, stimmt, da war was. Ja, sogar auch – man schaut sich den dritten Namen an – mit Luther. Wir erinnern uns an das Wormser Reformationsdenkmal, an die dortigen „Vor“-Reformatoren. Und wirklich, von denen war jüngst bei all den Erkundungen über den frühen, den „katholischen“ Luther kaum bis überhaupt nicht die Rede. Was soll auch bei diesem Dominika-

nermönch sein? Gewiss, verbrannt in Florenz – aber Luther sprach doch wohl allemal von Hus, der, verbrannt auch er, ihm sein eigenes Schicksal vorgezeichnet zu haben schienen. Nein, sagt Nolte. Noch als Luther zu Hus Abstand hielt, sah er bereits den Ort von Savonarolas Scheiterhaufen in Florenz. Gerade zwei Jahrzehnte danach (erst 1898 auf der Piazza della Signoria markiert), als er dort durchkam, konnte man meinen, den Brandgeruch noch in der Nase zu spüren. Doch, ist nicht noch erstaunlicher Michelangelos Nennung? „Prophete rechts – Prophete links, das Weltkind in der Mitten“? Was sucht hier der Künstler? Nolte wird aufweisen, dass er ein Schüler war des einen dieser Propheten. Und – dass auch der andere es war.

Bei dieser Veröffentlichung handelt es sich um eine, allerdings inhaltlich sorgfältig abgestimmte, Sammlung von z. T. ungedruckten Vorträgen und Aufsätzen aus mehr als vierzig Jahren Forschungsarbeit um diese drei, wie er sie nennt, „Epochengestalten“. Verdiente diese auch, wie der Autor zugesteht, eine umfassendere monographische Darstellung, wozu er sich jetzt nicht in der Lage sehe, so ist doch dankenswert, dass die hier vorgelegten Studien, bislang, wenn überhaupt, nur verstreut und schwer zugänglich veröffentlicht, noch in eine Debatte eingeführt werden, die einer Vielzahl hier benannter Aspekte durchaus ermangelte.

Das erste der drei Kapitel gilt unmittelbar der (von seiner Kirche gleichermaßen wie vom geistesgeschichtlichen Liberalismus) „*verdrängten*“ Epochen-gestalt“ Savonarola. Hier erfolgt eine Abweisung bislang üblicher Arten der Savonarola-Kritik, wie etwa im Macchia-velli-Vergleich („Ein Prophet ohne Waffen?“) oder zu den Misserfolgen seiner Schüler in Lucca („Eine gänzlich glücklose Reformation?“) oder zu seiner Abwertung durch Goethe wie durch Nietzsche („Störenfried einer ganzen Epoche?). Nicht verwundert, dass Beiträge solcher Art im 500. Gedenkjahr seiner Hinrichtung (1998), vorgetragen wurden, wie der zuletzt genannte bei der Renaissance-Gesellschaft zu Berlin. Andererseits war, nach den (von seinen protestantischen Nachfolgern anscheinend vergessenen) großen Würdigungen Rankes, auch römisch-katholisch, wenn auch noch lange nicht, von Veränderungen des Savonarolabildes in jüngster Zeit zu reden, so in „Die Rückkehr des Verdrängten“, bei einem Konvent seines Dominkanerordens in Köln vorgetragen. Hier wurde vom Autor schon damals auf die bislang noch immer vergebliche Bemühung, auch aus Kreisen seines Ordens (eine Parallele zum Augustinereremiten Martinus?) zu einer kirchenamtlichen Neubewertung seines Verfahrens hingewiesen. Zumal, wie erinnert wird, nicht einmal die Indexkongregation Einwände gegen seine Texte vorzubringen wusste.

Nicht ursprünglich und nicht freiwillig hatte sich Nolte die Erforschung Savonarolas nahegelegt. Abgedrängt aus der röm.-kath. Theologie (er hatte gerade [1971] die wegweisende Dissertation „Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung“ veröffentlicht) widmete er sich Savonarola, in Vertiefung von bereits früherer Wahrnehmung im Kontext von Studien zum florentinischen Quattrocento. Die Gelegenheit dazu bot der Tübinger Sonderforschungsbereich „Spätmittelalter und Reformation“ in den 1970er Jahren. Hier sind bereits zwei gewichtige Beiträge entstanden, die dem zweiten Kapitel – „Savonarolas Wirkungen bei Michelangelo und Luther“ – zugeordnet sind. So die erstmals 1975 vorgetragene, 1978 im Druck erschienene, merkwürdigerweise lange unbeachtet gebliebene Studie „*Evangelicae doctrinae purum exemplum*“ über „Savonarolas Gefängnismeditationen und Luthers reformationstheologische Anfänge“. Sie enthält die – herkömmliche Ansichten in Frage stellende – These, dass eben diese Meditationen zu Ps. 51 und 31 (Vulgata), die Savonarola in den Tagen vor seiner Hinrichtung in Kerkerhaft niederschrieb, die Anfänge von Luthers neuer Theologie wesentlich prägten. Auffallen könnte ja schon, dass er, aus Italien zurückgekehrt, seinen Lehrauftrag sogleich mit Psalmenvorlesungen begann. Die Neuherausgabe

des Savonarolaschen Textes und ihre frühe weite Verbreitung sprechen ein Übriges. Schon 1977 hatte Nolte vor dem Forschungsbereich vorgetragen „Canonizat eum Christus per nos“, nach Luthers Vorwort zum Wittenberger Druck. Texte zu „Luthers Savonarola-Verehrung“ sind beigegeben. Er spricht von dem „heyiligen Manne Hieronymus Savonarola“ und nimmt sein letztes Gebet, aus dem Frühitalienischen ins Frühneuhochdeutsche übertragen, in seine Werkausgabe auf.

Ebenfalls in diesem zweiten Teil finden sich die Studien zu seiner anderen bedeutsamen Wirkungsdimension, nämlich zu Michelangelo. Ein Vortrag vor der Berliner Renaissance-Gesellschaft 1992 wies bereits auf die über engere theologische Fragestellungen hinausweisenden kulturellen Anliegen Savonarolas hin. Der bekannte „Bildersturm“ mit der Selbstkritik etwa Botticellis wird hier, anders als liberale Verurteilung ihn missverstand, als der Versuch gesehen, „eine andere Renaissance“ herbeizuführen, eine *christlich* geprägte neue Epoche. Diese Fragestellung wird weitergeführt in einem Vortrag im Benediktinerkloster Otterbeuren „Kunst über Kunst hinaus“, der „Savonarolas Echo in den Werken und Gedanken Michelangelos“ nachgeht: in der Gestaltung der Deckenfresken in der Sixtinischen Kapelle (das Cover des Buches zeigt die ergreifende Darstellung Jeremias); in den jahrzehntelangen Aus-

einandersetzungen mit seinen zumal päpstlichen Auftraggebern (Julius II., Clemens VII.); in der lebenslangen Bemühung um die Christusgestalt – von der frühen Pietà in St. Peter über den Auferstandenen in Sta. Maria sopra Minerva hin zu den Kreuzigungsgealtungen, zur (nicht vollendeten) „Deposizione dalla Croce“ vom Florentiner Dom, dem Weltenrichter an der Rückwand der Sixtina (daneben sein Selbstbildnis als neuer Bartholomaeus!) und der Pietà Rondanini. An der Hildesheimer Universität, wo er den Lehrstuhl für Europäische Kulturgeschichte innehatte, interpretierte Nolte diese als den „Versuch, das Christentum in seiner Reinheit zu fassen“. Auch Michelangelos Dichtungen geben dem Autor – eigentlich doch schon immer jedem Leser seiner Sonette, der sie ernst nimmt – beredte Hinweise auf seine tiefe reformtheologisch geprägte Frömmigkeit. Sie durchzieht das gesamte bildnerische Werk. Seine Freundschaft zu der der neuen Frömmigkeitsrichtung des „evangelismo“ nahestehenden Fürstin Colonna führte ihn, der früh in Florenz als Hörer seiner Predigten durch Savonarola geprägt wurde, von neuem in Kreise einer „anderen“ Renaissance und Frömmigkeit ein, die, was das Zeitalter bewegte, in sich bewegte.

Luther „Blind in Babylon?“, so ein weiterer Beitrag – doch gilt nicht „Blind in Rom?“ für manches „protestantische“ Auge weit mehr

als für Luther selbst, dem Sprachbildner, Kunst- und späteren Crannachfreund, dem Nolte einfach nicht zutrauen will, dass er in Rom nur Tomaten auf seinen Augen hatte. Ob er nun gar in die aktive Malereiwerkstatt in der Sixtina hineingeschaut haben mag oder nicht, mag dahingestellt bleiben. Wichtig ist allemal der Hinweis, dass er in dem „kunstfreudigen Augustinerkonvent an Sta. Maria del Popolo“ untergebracht war, der gerade dem Hause della Rovere, dem Julius II. angehörte, nahestand. Dazu kommt, dass der Augustinergeneral, den man ja in Rom im Auftrag von Staupitz aufsuchen sollte, Egidio von Viterbo, als Inspirator Michelangelos bei der Ausmalung des Deckengewölbes anzusehen ist. Soll von all dem nie auch nur ein Wörtchen gefallen sein?

Das Jubiläum der Ablassthesen gab Nolte den Anlaß, das Verhältnis der beiden – sit venia verbo – „Schüler“ des Savonarola zueinander zu bedenken. Es ist eine Fragestellung, die dem Rezensenten seit seinem ersten Italienbesuch als gerade confirmierter Lutheraner seit je am Herzen lag. Die beiden Übergroßen, der eine nördlich, der andere südlich der Alpen, deren Lebenszeit sich voll überschneidet, wobei der Jüngere, Luther, dem Älteren, Michelangelo, im Tod vorausging (1546 /1564, sie starben jeweils am selben Kalendertag: 14. Februar!) – warum trieben, historisch, ihre Welten auseinander?

Aber: könnten sie einander nicht auch begegnen? Der Beitrag (Luther) „Blind in Babylon?“ ist das Ergebnis einer sorgfältigen Recherche der Umstände seiner im Auftrag des Ordens mit einem Mitbruder zusammen durchgeführten (fußläufigen) Romreise – bislang auf 1510/11 datiert. Doch schon das Datum musste revidiert werden auf 1511/1512. Was die weiteren Erwägungen nach sich zieht, jedenfalls nicht ausschließt, die sich auf den Stand der Sixtina-Ausmalung beziehen. Auch die Topographie der Reisewege und der Übernachtungsorte (zumeist Augustinerklöster), der vorgeschriebenen Pilgerbesuche und der möglichen Begegnungen, die in den aus dem Reisebericht entstandenen Text „Luthers Rom-Aversion und Savonarola-Interesse seit 1511“ eingingen, ergeben oder zumindest erlauben neue Sichtweisen, übrigens nicht ohne Stütze in älterer Literatur, welche neuere Forschung nicht mehr wahrnahm. Der 2017 an verschiedenen Orten und anlässlich des Kirchentags in der Ernst-Moritz-Arndt Kirche Berlin gehaltene Vortrag „Luther und Michelangelo“ versucht nun, diesem Verhältnis in einer Art inhaltlicher Parallelität nachzuspüren und arbeitet „Hinweise auf die reformatorische Nähe“ zwischen beiden heraus. Und das veranlasst den Autor zugleich zu „Gedanken über das Format der Reformation überhaupt“.

So ist der dritte Teil vorbereitet:

„Weiterreichende Fragen zur Reformation Luthers und zur Reformationsgeschichtsschreibung.“ Der erste der beiden einleitenden Texte „Das eigentümliche Prinzip des Protestantismus“, bereits zum Luther-Geburtsgedenkjahr 1983 im Haus der Kirche zu Berlin vor Erwachsenenbildnern gehalten, erweitert den Blick auf den Reformator durch die Erinnerung an „Luther-Lob und Luther-Schelte seit der Aufklärung“ – vom göttlichen Luther Lessings, vom Heros der Freiheit Hegels wie Heines zum Fürstenknecht der Marxisten. Der andere, „Im Dunkel der deutschen Geschichte“, an der Universität Halle kurz nach der politischen „Wende“ von 1989 gehalten, analysiert die in Thomas Manns Roman „Doktor Faustus“ enthaltene, dem Nachkriegsdeutschland durchaus peinliche „Nietzsche-Luther-Konfiguration“, die das Dämonische streift. Was den Autor wohl am meisten beschäftigt, bedenkt er nun in einem für den Band eigens geschriebenen Beitrag: „Historia crucis“. Es ist die kritische Rückfrage an die zumal deutsch-protestantische Reformations-Geschichtsschreibung einschließlich der jüngsten, nämlich die unbarmherzige Anfrage, wie denn die von Luther in der Heidelberger Disputation ausdrücklich geforderte *theologia crucis* und Verwerfung jeglicher *theologia gloriae* gerade von seinen Lutheranern (er lehnte bekanntlich diesen Namen scharf ab) so missachtet werden konnte,

dass bis in die jüngste Zeit die Reformationsgeschichtsschreibung fast immer der Staatsmacht, mal dem Hohenzollern-Deutschland, mal gar dem NS-Staat, und noch immer der national gefärbten Konfessionskirchenhaftigkeit zugute kam.

Diese Anfrage richtet sich freilich an jede Kirchengeschichtsschreibung, die nicht nur endlich aufzuhören hat, „Befehle der Dogmatik“ (oder der jeweiligen Kirchenpolitik) zu Vergangenheitsansichten entgegenzunehmen. Allzu gerne vergisst sie die *historia crucis* und verfällt in eine ganz und gar unangebrachte *historia* der eigenen Gloria. Wann wird es eine realitätsgerechte und selbstkorrektive, der fortgehenden *historia crucis* Jesu Christi auch in seiner Kirche angemessene, bußbereite Geschichtsschreibung der *historia gratiae* geben? Und diese – das fordert dieser schmale, aber gewichtige Band – wiederum den „Dogmatismus in der Glaubensdarstellung“ durch-kreuzen?

Auch wenn es dem Autor in den hier versammelten Beiträgen nicht um eine Würdigung des Gesamtwerks von Luther ging, sondern speziell um einen Beitrag zu den „*initia reformationis*“ – der freilich für die Gesamteinschätzung Luthers nicht unerheblich sein dürfte –, erwähnt er einmal zu Recht die historisch erwiesene Problematik mangelnder Staatsresistenz der Lutherschen Sozialethik. Es geschieht dies in einer in Aufnahme von Thomas Manns „Dr.

Faustus“ (218 ff) angestellten Parallelisierung von Nietzsches „*amor fati*“ mit Luthers „Eskapade in die apokalyptische Beendigung der Welt“, indem der Autor – angesichts der unbestreitbar katastrophalen „Selbstlähmung des Luthertums“ und seines Versagens angesichts des Faschismus die Frage stellt, „ob und inwieweit Luthers Gottes- und Gnadenvorstellung überhaupt politisch relevant werden kann“. Sie enthalte eine unterschwellige Tendenz zu einem „gleichsam inwendigen Fatalismus und Irrationalismus“. Hierzu möchte der Rezensent zumindest darauf hinweisen, dass es sich offenkundig um eine spezifisch deutsche Unglückskonstellation des 19./20. Jahrhunderts handelt, mit einem revanchesüchtigen Nationalismus, am Ende gar einem den „Volks“-Begriff missbrauchenden Rassismus – welcher nicht nur Jahrhunderte einer aktiven und kreativen lutherisch bzw. reformatorisch geprägten Gesellschaftskultur vorausgingen, sondern ebenso lutherisch-widerständiges National- und Humanitätsbewusstsein in den skandinavischen Staaten (Dänemark, Norwegen, um nur von Europa zu sprechen), zur Seite und entgegenstand. Vielmehr wäre wohl die Frage zu stellen, wie überhaupt Gnadenverkündigung – gar: „das Evangelium“? – gesellschaftlich relevant werden kann, ohne in Quietismus oder Irrationalismus zu verfallen. Dies dürfte die sehr viel weiterreichende Fragestellung hierzu sein,

die sich jeder Kirche stellt – für die der Rezensent hier nur die Meinung und Hoffnung auszusprechen weiß, dass es der Christenheit allenthalben guttun dürfte, sich als die eine Weltkirche zu verstehen, die allen Arten von Nationalismen und Reduktionismen nachhaltig zu widerstehen bereit ist, um ihr Leben aus der freien Gnade Gottes zu gestalten – auch im 21. Jahrhundert.

Manfred Richter

SPIRITUALITÄT

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg), Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie. Aschendorff Verlag, Münster 2017. 308 Seiten. Gb. 29,80 EUR.

Wo hat Spiritualität ihren Ort in der Theologie?

Dieser Frage geht der Sammelband römisch-katholischer Autorinnen und Autoren nach. Spiritualität, ein „Megatrend“, phänomenal und begrifflich schwer eindeutig zu fassen und von anderen Begriffen (z. B. Religion, Frömmigkeit) abzugrenzen, wird ins Verhältnis gesetzt zu verschiedenen theologischen Disziplinen: Altes und Neues Testament, politische Theologie und Sozialethik, Fundamental- und Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte.

Gemeinsam ist den Beiträgen, dass Spiritualität aller Theologie und kirchlichen Praxis zeitlich und

sachlich vorausgeht. Spiritualität und Theologie sind bleibend miteinander verbunden und aufeinander angewiesen.

Unter den Beiträgen seien drei hervorgehoben: Ludger Schwienhorst-Schönberger reflektiert das Thema dezidiert im Kontext der westlichen modernen säkularisierten Gesellschaften und der Krise des traditionell-kirchlichen Christentums. Glaube hat mit Erfahrung zu tun, die meist „Erfahrung aus zweiter Hand ist“, vermittelt durch das volksskirchliche Christentum, die wiederum auf Erfahrung aus erster Hand zielt. Die Krise des Christentums ist bedingt durch den Verlust der kontemplativen Dimension des Glaubens. Kontemplation und *lectio divina* helfen, diese Dimension wiederzugewinnen bzw. zu stärken.

Im Blick auf die kirchliche Praxis ist von Spiritualität sinnvoll mit Katharina Karl nur im Plural zu sprechen. Mystagogie als pastorale Leitperspektive kann der Schlüssel einer biografiesensiblen Pastoral werden, für die Karl in Anlehnung an Karl Rahner plädiert.

Bemerkenswert ist schließlich der Aufsatz von Arndt Büssing, Arzt und Universitätsprofessor für Lebensqualität, Spiritualität und Coping. „Mit dem Begriff Spiritualität wird eine nach Sinn und Bedeutung suchende Lebenseinstellung bezeichnet, bei der sich der/die suchende ihres göttlichen Ursprungs bewusst ist (...) und eine Verbundenheit mit anderen, mit der Natur,

mit dem Göttlichen usw. spürt.“ (141 f)

Im Bewusstsein der Umstrittenheit und der theologisch-methodischen Schwierigkeiten erfasst Büssing empirisch mit standardisierten Messinstrumenten spirituelle Praktiken und Einstellungen und beschreibt somit Auswirkungen von Spiritualität.

Der Sammelband nimmt alle theologischen Disziplinen in die Pflicht und fragt: Wie hältst du's als Fachtheolog*in mit der Spiritualität? Eine grundsätzlich wichtige Frage. Allerdings erscheint mir der Frage- und Blickwinkel auf Spiritualität doch zu stark auf den römisch-katholischen Kontext verengt. Aspekte und Perspektiven anderer Konfessionen fehlen, sieht man einmal von den kurzen modernitäts- und protestantismuskritischen Bemerkungen Schwienhorst-Schönbergers ab. Dieses Defizit ist insofern verwunderlich, als doch alle Beiträge (christliche) Spiritualität als eine nicht in einer einzigen Religionsgemeinschaft aufgehende Größe verstehen. Befreiungstheologische und feministische Aspekte zum Thema wären ebenso wünschenswert gewesen wie außereuropäische Perspektiven.

Radio und Fernsehen, Social media und die Digitalisierung verändern Kirche, Religion und Spiritualität nachhaltig – doch dies wird nirgends reflektiert, nicht einmal als Thema genannt.

Spiritualität kann missbraucht werden, sexueller Missbrauch ist

Folge von spirituellem Missbrauch. Auch an diesem Thema kann gegenwärtig keine Publikation zu Spiritualität mehr vorbegehen. Aber mit keinem Wort ist in den Aufsätzen davon die Rede. Zweierlei wäre in diesem Zusammenhang interessant: Zum einen: ein Gespräch zwischen Spiritualität und kirchlichem und weltlichem Recht. Eine (kirchen-)juristische Perspektive fehlt in diesem Band. Zum anderen: eine Verhältnisbestimmung von Spiritualität und Sexualität. Doris Wagner und Wunibald Müller könnten auf katholischer Seite zu diesen Themen Wertvolles beitragen.

Der Sammelband ist durchaus lesenswert. Die Perspektive auf Spiritualität bleibt allerdings nach meinem Urteil zu sehr römisch-katholisch, kirchlich, klerikal und zölibatär dominiert. Fast etwas blutarm. Es gibt wenig Überraschendes. Und hat nicht gerade christliche Spiritualität mit dem *spiritus* zu tun, der staunen lässt, begeistert, Neues und Ungewohntes zeigt?

Florian Ihnen

Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, Postfach 20 07 51, 80007 München; Prof. Dr. Angela Berlis, Universität Bern, Institut für Christkatholische Theologie, Längsassestraße 51, CH-3012 Bern; Prof. Dr. Amélie Adamavi-Aho Ekué, Ecumenical Institute Bossey, P.O. Box 1000, CH-1299 Crans-près-Céligny; Dr. Verena Hammes, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Ökumenische Centrale, Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt a. M.; Dr. Christian Henkel, Eberhard Karls Universität Tübingen, Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung, Liebermeisterstraße 18, 72076 Tübingen; Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Universität zu Köln, Philosophische Fakultät, Institut für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Albertus Magnus Platz, 50923 Köln; Bischof em. Prof. Dr. Wolfgang Huber, Limastraße 23, 14163 Berlin; Pfarrer Dr. Florian Ihsen, Stellv. Beauftragter der Evang. Kirche in Bayern für Hörfunk und Fernsehen beim Bayerischen Rundfunk, Katharina-von Bora-Str. 7, 80333 München; Pfarrerin Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Gnadenthal; Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie, Ammerländer Heerstraße 114-118, 26129 Oldenburg; Dr. Dr. Josef Önder, In der Ebene 3/1, 73035 Göppingen; Pfarrer Dr. Manfred Richter, Milinowskistraße 24, 14169 Berlin; Dr. theol. Markus Schmidt, Theologische Fakultät Leipzig, Institut für Praktische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig; Dr. Pascal Schmitt, Institut für Pastorale Bildung im Karl Rahner Haus, Habsburgerstraße 107, 79104 Freiburg; Ordinariatsrat Monsignore Matthias Türk, Bischofshaus, Kardinal-Döpfner-Platz 4, 97070 Würzburg; Dr. Klaus Peter Voß, Bergstraße 61, 58579 Schalksmühle; Prof. em. Dr. Dr. hc. Michael Weinrich, Ruhr-Universität Bochum, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum.

Foto Deckblatt: Kreuzschnabel/WikimediaCommons,
Lizenz: Cc-by-sa-3.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/de/legalcode>)

Thema des nächsten Heftes 4/2019:

Taufverständnisse – kirchentrennend?

mit Beiträgen von Jörg Bickelhaupt, Fernando Enns, Dagmar Heller, William Henn, Cyril Hovorun, Friederike Nüssel, Sabine Pemsel-Maier, Oliver Pilnei

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Elzbieta Adamiak, Landau; Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Stephan von Twardowski (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Frankfurt am Main (Redaktion).

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-06272-0

www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Frankfurt a. M. (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahn

Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH

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

Geschäftsführung: Sebastian Knöfel

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

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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

E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Evangelisches Medienhaus GmbH · Rainer Ott

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

ott@ottmedia.com

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

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

Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.

Preise (Stand 1. Januar 2018, Preisänderungen vorbehalten):

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

Ausland: € 52,00 (exkl. MWSt.)

Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.

Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

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

Die nächste Ausgabe erscheint Oktober 2019.

Ökumenische Rundschau

Taufverständnisse – kirchentrennend?

mit Beiträgen u. a. von Jörg Bickelhaupt, Fernando Enns, Dagmar Heller, William Henn, Cyril Hovorun, Friederike Nüssel, Sabine Pemsel-Maier, Oliver Pilnei



Inhalt

Zu diesem Heft	411
----------------------	-----

Dagmar Heller , Die Taufe und die Ökumene. Eine Bilanz der weltweiten Diskussionen	413
--	-----

Jörg Bickelhaupt , Wo steht die Ökumene in der Frage der Taufe in Deutschland?	426
--	-----

„Die Taufe und die Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi.“
Lutherisch – mennonitisch – römisch-katholische trilaterale Gespräche
2012–2017

William Henn (r.-k.), Lernerfahrungen, Teil 1: Die Taufe in Bezug auf Sünde und Gnade	441
Fernando Enns (menn.), Lernerfahrungen, Teil 2: Gnade und Glaube – in der Taufe vermittelt?	455
Friederike Nüssel (luth.), Lernerfahrungen, Teil 3: Taufe und Nachfolge Jesu	470

Sabine Pemsel-Maier , Die Taufe zwischen Dogmatik und post-säkularer Praxis: Spannungen – Anstöße – ökumenische Herausforderungen	482
--	-----

Oliver Pilnei , Tauftheologie, Taufpraxis, Taufrealität – Überlegungen zu einem aktuellen Spannungsfeld mit ökumenischem Potenzial	489
---	-----

Cyril Hovorun , Der <i>Horos</i> von 1755 und die Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche	496
--	-----

Junge Ökumenikerinnen

Juliane Franke , Das ökumenische Potenzial des Initiationsgedankens in jüngeren evangelisch-landeskirchlich/baptistischen Dialogen – eine Darstellung	514
--	-----

Der Ritus der Tauberneuerung bzw. Taufbestätigung als Möglichkeit eines ökumenischen Aufeinanderzugehens in der Tauffrage. Ein Beitrag zum Taufdiskurs zwischen säuglingstauenden und glaubenstauenden Traditionen (Jochen Wagner)	527
--	-----

Dokumente und Berichte

Auf den Weg machen. Rückblick auf baptistisch-lutherische Sondierungsgespräche (Oliver Schuegraf)	531
Neue Perspektiven auf die Taufe. Eine gemeinsame Tagung von VEF und EKD (Jasmin Jäger und Christoph Stiba)	537
Baptistisch-methodistischer Dialog (Rosemarie Wenner)	542
Gestern – heute – morgen, Von Personen, Zeitschriften und Dokumentationen, Neue Bücher	547

Zu diesem Heft



Liebe Leserinnen und Leser,

die „eine Taufe“ (Eph 4,5) auf den Namen Gottes, „des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“, verbindet uns in der Ökumene. 2007 feierten im Magdeburger Dom elf Kirchen in Deutschland die gegenseitige Anerkennung der Taufe. Das war ein Meilenstein. Allerdings konnten damals, neben zwei alt-orientalischen Kirchen, die Kirchen der täuferischen Tradition (vor allem Baptisten und Mennoniten) diese Anerkennung nicht aussprechen. Aber die Kirchen sind hier nicht stehen geblieben. Enorme Anstrengungen werden seither unternommen, um die theologischen Differenzen in Bezug auf das jeweilige Taufverständnis, das Taufritual und die jeweils zugrunde liegende Tauftheologie zu verstehen; letztlich um zu überprüfen, ob diese Fragen weiterhin Kirchen trennend bleiben müssen.

Diese Gespräche – in unterschiedlichsten Zusammensetzungen – sind keineswegs auf die Kirchen in Deutschland beschränkt. Grund genug für die Ökumenische Rundschau, mit diesem Heft den Stand der Diskussion wiederzugeben und weiterführende Diskussionsbeiträge bereit zu stellen. Es wird rasch deutlich, dass die ökumenischen Verständigungen zur Taufe weitere Dimensionen der Theologie berühren, allen voran die Ekklesiologie. Und insofern geht es hier um ein zentrales Element Ökumenischer Theologie.

Dagmar Heller zeichnet zunächst den internationalen Diskussionsgang nach, ausgehend von den in vielerlei Hinsicht bahnbrechenden Lima-Dokumenten zu „Taufe, Eucharistie, Amt“ der ÖRK-Kommission für Glauben



und Kirchenverfassung. Die daraus erwachsene, gemeinsame Vorstellung, dass Taufe die „Initiation“ in einen Prozess des lebenslangen „Hineinwachsens in Christus“ markiert, hat sich als äußerst fruchtbar für alle weiteren Dialoge erwiesen. Dies wird auch im Beitrag von *Juliane Franke* deutlich, eine „junge Stimme“ der Ökumene. Durch den Beitrag von *Jörg Bickelhaupt* wird der Blick dann auf die wiederkehrenden Fragestellungen des umstrittenen Verhältnisses von Taufe und Glaube sowie Taufe und Kirchenverständnis fokussiert. Der Verweis auf die Vielstimmigkeit der biblischen Zeugnisse sowie deren Interpretationsvarianten hinsichtlich der Begründungen von unterschiedlichen Taufpraktiken hilft, simplifizierenden Argumentationen entgegenzutreten.

Persönliche Lernstücke aus der konkreten Erfahrung eines internationalen, trilateralen Dialogs zur Frage des Taufverständnisses bieten die drei folgenden Beiträge. Gezielt haben wir einen Katholiken, eine Lutheranerin und einen Mennoniten gebeten, Teile des aktuellen Gesprächs zwischen diesen drei Weltgemeinschaften zu kommentieren, die aus der Perspektive ihrer eigenen Tradition womöglich die größte Herausforderung sein könnten. *William Henn*, *Friederike Nüssel* und *Fernando Enns* zeigen in ihren persönlich gehaltenen Beiträgen die Innenperspektive von Gesprächsteilnehmenden, wobei auch die Besonderheit der bisher wenig erprobten trilateralen Zusammensetzung bewertet wird.

Man darf gespannt sein, welche Schritte daraus für die beteiligten Kirchen erwachsen werden, denn gerade dieses Gespräch wird vermutlich nicht ohne Auswirkung bleiben auf die Dialoge, die gerade stattfinden – von einigen wird hier unter der Rubrik „Dokumente und Berichte“ berichtet.

Drei zusätzliche, sehr unterschiedliche Zugänge zum Thema haben wir aufgenommen: *Sabine Pemsel-Maier* zeigt praktisch-theologische Fragen im säkularen Kontext auf; *Oliver Pilnei* plädiert für eine Konzentration auf die Taufpraxis; und *Cyril Hovorun* zeigt in seiner geschichtlichen Analyse die Genese einer Vielfalt innerhalb der orthodoxen Tradition auf. – Diese Beiträge demonstrieren die Weite der Fragen, die sich uns in allen Kirchen und in der Ökumene gemeinsam durch die Verbundenheit in der „einen Taufe“ stellen.

*Mit dem Wunsch ertragreicher Lektüre
und ökumenischen Grüßen,
im Namen der gesamten Redaktion,
Fernando Enns und Oliver Schuegraf*

Die Taufe und die Ökumene

Eine Bilanz
der weltweiten Diskussionen



Dagmar Heller¹

Texte wie die Magdeburger Erklärung zur Taufe² von 2007 sind wichtige Fortschritte für die ökumenischen Beziehungen zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen. Allerdings muss dabei auch immer im Blick behalten werden, was trotz der erreichten Fortschritte noch nicht erreicht ist. Bei der Erklärung von Magdeburg z. B. wird deutlich, dass nicht alle Kirchen in Deutschland unterschrieben haben, also vieles noch zu tun bleibt, um auch Kirchen, die nur die Erwachsenentaufe anerkennen, mit in einen Konsens hinein zu nehmen. Was ich hier für die ökumenische Situation in Deutschland kurz zusammengefasst habe, gilt in weit größerem Maße auch für die ökumenischen Beziehungen der Christen weltweit.

Im Folgenden möchte ich einen Überblick geben über die multilaterale Diskussion zur Taufe im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, eine systematische Zusammenfassung der theologischen Probleme, die sich dabei herauschälen, und einen Überblick über ähnliche Taufanerkennungserklärungen weltweit.

1. Die Überlegungen des Limadokuments zur Taufe

Vor 40 bis 50 Jahren beschäftigte sich der Ökumenische Rat der Kirchen intensiv mit den theologisch strittigen Fragen zwischen den Kirchen

¹ Pfarrerin Dr. Dagmar Heller ist Wissenschaftliche Referentin für Orthodoxie am Konfessionskundlichen Institut in Bensheim.

² Siehe www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/Taufanerkennung_2007.pdf, oder: www.ekd.de/pm86_2007_wechselseitige_taufanerkennung.htm (aufgerufen am 25.07.2019).

und versuchte Lösungswege aufzuzeigen, die eine gegenseitige Anerkennung der Kirchen voranbringen könnten. Diese Arbeit führte 1982 zur Veröffentlichung eines Dokuments mit dem Titel „Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen“³, auch bekannt unter dem Namen „Lima-Text“⁴. Dieses Werk wurde seither zu einem Referenzrahmen für alle weiteren Diskussionen um diese drei Themenbereiche und hat Standards gesetzt für die weitere ökumenisch-theologische Arbeit auf bilateraler wie multilateraler Ebene. Um nun die weltweite ökumenische Diskussion zur Taufe darlegen zu können, soll zunächst die im Lima-Dokument gelegte Grundlage in Erinnerung gerufen werden.

Das Dokument erhebt den Anspruch, Konvergenzen zwischen den Kirchen aufzuzeigen. Dies bedeutet zweierlei: es werden zum einen Aussagen gemacht, die die gemeinsame Auffassung der Kirchen – jedenfalls nach Meinung der Autoren des Textes – zum Ausdruck bringen, und es werden zum anderen konkrete Vorschläge gemacht, was unternommen werden sollte, um sich im Hinblick auf weiterhin bestehende und als trennend wahrgenommene Unterschiede einander anzunähern. Zur Frage der Taufe sieht dies konkret folgendermaßen aus: Als allen Kirchen gemeinsame Grundlage für das Verständnis der Taufverständnisse wird die Einsetzung der Taufe durch Jesus Christus (Lima-Taufe, Par. 1) festgestellt, die in Mt 28,18–20 dokumentiert ist.⁵ Die Bedeutung der Taufe (Teil II.), die von den Autorinnen und Autoren ebenfalls als allen Kirchen gemeinsam verstanden wird, wird in fünf Aspekten verdeutlicht: als a) Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu, b) Bekehrung, Vergebung, Waschung, c) Gabe des Geistes, d) Eingliederung in den Leib Christi und e) Zeichen des Gottesreiches.⁶ Vor allem das Verständnis der Taufe als ‚Eingliederung in den Leib Christi‘ unterstreiche die Tatsache, dass Christen „ein Volk (sind) und be-rufen, einen Herrn an jedem Ort und auf der ganzen Welt zu bekennen und ihm zu dienen“.⁷ Daher stellt der Text in einem Kommentar fest: „Die Unfähigkeit der Kirchen, gegenseitig ihre verschiedenen Taufpraktiken als Teilhabe an der einen Taufe anzuerkennen, und ihre fortdauernde Trennung trotz gegenseitiger Anerkennung ihrer Taufe machen das gebrochene

³ Online abrufbar unter: www.theology.de/downloads/limapapier.pdf (aufgerufen am 25.07.2019).

⁴ Benannt nach Lima/Peru, wo die Endfassung des Dokuments von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verabschiedet wurde.

⁵ Limatext zur Taufe (im Folgenden: Lima-Taufe), Par. 1.

⁶ Lima-Taufe, Par. 2–7.

⁷ Lima-Taufe, Par. 6.

Zeugnis der Kirche tragisch sichtbar.“⁸ In einem eigenen Abschnitt (III.) wird schließlich ein Hauptgrund für die unterschiedliche Auffassung von der Taufe aufgenommen, nämlich der Zusammenhang von Taufe und Glauben. Als Übereinstimmung in allen Kirchen wird die Taufe gleichzeitig als Gabe Gottes und als menschliche Antwort darauf beschrieben und festgestellt: „Die Notwendigkeit des Glaubens für den Empfang des Heils, wie es in der Taufe verkörpert und dargestellt ist, wird von allen Kirchen anerkannt.“⁹ Gleichzeitig wird die Taufe als ein „lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“¹⁰ verstanden. Im IV. Teil¹¹ geht es um zwei unterschiedlich gehandhabte Aspekte der Taufpraxis: den Gegensatz von Kindertaufe und Gläubigentaufe¹² und die unterschiedliche Praxis im Hinblick auf den Zusammenhang von Taufe und Konfirmation. Was die Feier der Taufe (V.) angeht, zeigt sich für die Autoren eine unbestrittene Gemeinsamkeit darin, dass sie in allen Kirchen mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen wird. Es werden weiterhin Empfehlungen gemacht, welche Elemente in einer umfassenden Taufliturgie enthalten sein sollten¹³ und dass die Taufe „normalerweise während eines öffentlichen Gottesdienstes vollzogen werden“¹⁴ sollte.

Der Text vermittelt auf den ersten Blick den Eindruck, als bestünde im Hinblick auf die Taufe große Übereinstimmung unter den verschiedenen Kirchen. Das Dokument stellt eine Konvergenz zwischen den Kirchen im Hinblick auf die Taufe vor allem durch vier Dinge dar: a) Die verschiedenen Praktiken werden nebeneinander gestellt und in der Gemeinsamkeit zusammengefasst, dass „alle ... darin überein (stimmen), dass die christliche Taufe im Wasser und im Heiligen Geist geschieht“.¹⁵ Die sichtbaren Unterschiede zwischen denen, die Säuglinge (und Erwachsene) taufen und denen, die nur Erwachsene bzw. Gläubige taufen, werden zu überwinden versucht, indem sie b) als unterschiedliche Praktiken dargestellt werden und indem c) deutlich gemacht wird, dass in beiden Taufformen die Initia-

⁸ Lima-Taufe, Kommentar zu Par. 6.

⁹ Lima-Taufe, Par. 8.

¹⁰ Lima-Taufe, Par. 9.

¹¹ Lima-Taufe, Par. 11–14.

¹² In der auf die Veröffentlichung des Lima-Dokumentes folgenden Diskussion wurde deutlich, dass der Begriff „Gläubigentaufe“ im Gegensatz zur Kindertaufe problematisch ist, da in der Praxis der Kindertaufe auch Kindern Glauben zugestanden wird. Der Alternativbegriff „Erwachsenentaufe“ ist ebenfalls problematisch, weil er in Kirchen, die Kinder taufen, nicht als Gegensatz verstanden wird und gleichzeitig in Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen, nicht das Erwachsensein das Kriterium für die Taufe ist.

¹³ Lima-Taufe, Par. 20.

¹⁴ Lima-Taufe, Par. 23.

¹⁵ Lima-Taufe, Par. 14.

tive bei Gott allein liegt, zu der eine Antwort auf Seiten des Menschen notwendig ist.¹⁶ Schließlich werden, um die Kirchen einander näher zu bringen, d) sowohl für Kirchen, die die Säuglingstaufe praktizieren als auch für Kirchen, die nur die Gläubigentaufe akzeptieren, konkrete Veränderungsvorschläge gemacht: „Um ihre Unterschiede zu überwinden, sollten Anhänger der Gläubigentaufe und diejenigen, die die Kindertaufe üben, bestimmte Aspekte ihrer Praxis neu überdenken. Erstere könnten sich darum bemühen, die Tatsache sichtbarer zum Ausdruck zu bringen, dass Kinder unter den Schutz der Gnade Gottes gestellt sind. Letztere müssten sich gegenüber der Praxis einer offensichtlich unterschiedslosen Taufe schützen und ihre Verantwortung ernster nehmen, getaufte Kinder zu einer bewußten Verpflichtung Christus gegenüber hinzuführen.“¹⁷ Auffällig bleibt, dass im Hinblick auf die Konfirmation nur auf die unterschiedliche Auffassung hingewiesen wird, in welcher liturgischen Handlung die Gabe des Heiligen Geistes deutlich gemacht wird.

2. Reaktionen auf das Limadokument

Die offiziellen Reaktionen der Kirchen auf das Limadokument¹⁸ zeigen, dass die Unterschiede im Taufverständnis im ökumenischen Miteinander der Kirchen wesentlich größer sind, als oft angenommen wird, wenn die Taufe als gemeinsame Grundlage für die Einheit der Kirchen dargestellt wird¹⁹.

¹⁶ Lima-Taufe, Par. 12: „Wenn jemand, der für sich selbst antworten kann, getauft wird, bildet das persönliche Glaubensbekenntnis einen integralen Bestandteil des Taufgottesdienstes. Wenn ein Säugling getauft wird, wird die persönliche Antwort zu einem späteren Zeitpunkt gegeben werden. In beiden Fällen wird die getaufte Person im Verständnis des Glaubens wachsen müssen.“ Siehe auch den Kommentar zu Par. 12: „Der Unterschied zwischen Säuglings- und Gläubigentaufe wird weniger scharf, wenn man anerkennt, dass beide Formen der Taufe Gottes eigene Initiative in Christus verkörpern und eine Antwort des Glaubens, die innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben wird, zum Ausdruck bringen.“

¹⁷ Lima-Taufe, Par. 16.

¹⁸ Veröffentlicht in 6 Bänden (nur auf Englisch): *Max Thurian* (ed.): *Churches Respond to BEM. Official responses to the 'Baptism, Eucharist and Ministry' text*, Vol I–VI (Faith & Order Papers No. 129, 132, 135, 137, 143, 144), Genf 1986–1988.

¹⁹ So wird die Taufe oft bezeichnet, beispielsweise in der Ökumene-Fibel des Erzbischöflichen Ordinariats, München 2010, 10f. Vgl. www.erzbistum-muenchen.de/cms-media/media-34311020.pdf (aufgerufen am 25.07.2019) oder auch in einer Predigt des damaligen Landesbischofs der Evangelischen Kirche in Baden von 2010, vgl. www.ekiba.de/html/aktuell/aktuell_u.html?&m=31&artikel=1717&cataktuell=136 (aufgerufen am 25.07.2019).

Man kann diese Reaktionen im Hinblick auf die Frage der Taufe in ihren wichtigsten Punkten folgendermaßen zusammenfassen:

Obwohl die meisten Kirchen den Limatext grundsätzlich begrüßen, gibt es doch auch Kritik, die nicht übersehen werden kann.

- Von Seiten der Kirchen, die nur die Gläubigentaufe praktizieren ist eine der hauptsächlichen Kritiken, dass Gläubigentaufe und Kindertaufe nicht einfach als zwei unterschiedliche Praktiken der „einen Taufe“ und als „gleichberechtigte Alternativen“ gesehen werden können.²⁰ Außerdem ist nach der Auffassung vieler dieser Antworten im Limadokument die Taufe zu stark sakramental verstanden. Sie müsse hingegen als menschlicher Akt des Bekenkens gesehen werden. Kindertaufe sei unbiblisch.
- Hingegen sind die katholische Kirche sowie orthodoxe, lutherische und reformierte Kirchen mit dieser Gleichstellung von Kinder- und Erwachsenentaufe sehr einverstanden.²¹
- Von Seiten der Orthodoxen wird allerdings moniert, dass der Zusammenhang von Taufe, Konfirmation (bzw. Firmung) und Eucharistie²² und damit der Zusammenhang von Taufe und Ekklesiologie nicht berücksichtigt seien.

Heute, 37 Jahre nach der Veröffentlichung des Limapapiers müsste man als weitere Kritik hinzufügen, dass die Auffassung und die Praktiken der Taufe bei afrikanisch-unabhängigen und neo-pentekostalen Kirchen allgemein in diesem Dokument nicht berücksichtigt sind.

Damit zeigt sich zum ersten, dass das Lima-Dokument noch nicht unbedingt wirklich eine Konvergenz zum Ausdruck bringt. Zum einen besteht – wenn man diese Reaktionen zugrunde legt – weiterhin eine Kluft zwischen Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen und denen, die sie praktizieren. Und zum zweiten deuten sich zwei weitere Gräben an, die im Limadokument nicht wirklich behandelt werden: Die eine betrifft die Orthodoxen Kirchen, die eine unklare Haltung im Hinblick auf die Anerkennung der Taufe in anderen Kirchen an den Tag legen. Die zweite betrifft neue Kirchen der neo-pentekostalen Bewegung, für die die Taufe des Hl. Geistes meist eine wesentlich wichtigere Rolle als die Wassertaufe spielt.

²⁰ Siehe die Analyse der Antworten in: *Ökumenischer Rat der Kirchen/Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (Hg.): Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit, Frankfurt/Paderborn 1990, 51 (Par. 18). Vgl. dazu meine Zusammenfassung; in: *Dagmar Heller: Baptized into Christ*, Genf 2012, 119–132.

²¹ Ausdrücklich erwähnt wird dies in verschiedenen orthodoxen und lutherischen Antworten (vgl. *Heller, Baptized*, 121 und 126).

²² *Heller, Baptized*, 122.

Um die genannten Gräben besser zu verstehen, werde ich hier die theologischen Hintergründe kurz darlegen.

3.1 Die Kontroverse um die Kindertaufe

Die Kontroverse zwischen Kirchen, die die Kindertaufe praktizieren und Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen (im Folgenden kurz „Täuferkirchen“ genannt), ist hinlänglich bekannt. Die hauptsächlichen theologischen Fragen an dieser Stelle sind einerseits die Auslegung der Schrift (a), andererseits die Bestimmung des Zusammenhangs von Taufe und Glauben (b).

a) *Auslegung der Schrift*

Die Position der Täuferkirchen wird begründet mit den einschlägigen Berichten im Neuen Testament, die nur Taufen Erwachsener erwähnen (z. B. Apg 8,36–38, Apg 9, 17–19 etc.). Die Argumentation der Befürworter der Kindertaufe hingegen beruft sich auf Stellen wie Apg 16,15 oder Apg 16,33, in denen von der Taufe eines „Hauses“ oder „Haushaltes“ die Rede ist, woraus indirekt gefolgert werden kann, dass auch Kinder unter den Täuflingen waren.

b) *Taufe und Glauben*

Aus den biblischen Grundlagen (z.B. Mk 16,16, Apg 10,44–48 etc.) wird auch deutlich, dass mit der Taufe immer der Glaube verbunden ist. Über diese Tatsache bestehen auch keine Kontroversen. Zwei Fragen allerdings führen zu unterschiedlichen Positionen: zum einen die Frage, inwieweit der Glaube Voraussetzung für die Taufe im Sinne eines chronologischen Nacheinanders ist und zum anderen die Frage, wie Glaube als solcher verstanden wird, d. h. ob Glaube nur die Sache des einzelnen Individuums ist oder ob mit Glaube der Glaube der Kirche gemeint ist.²³

3.2 Die Kontroverse zwischen Orthodoxen und Nicht-orthodoxen Kirchen

Im Falle der Kontroverse zwischen den orthodoxen Kirchen einerseits und den Nicht-orthodoxen andererseits im Hinblick auf die Taufe ist das

²³ Täuferkirchen tendieren zum erstgenannten Verständnis von Glauben, weshalb auch der Bekenntnisaspekt des Taufaktes im Vordergrund steht. Bei der Kindertaufe herrscht die Auffassung vor, dass der Täufling in die Kirche als Leib Christi hineingetauft wird und damit in den Glauben der Kirche, in den er/sie danach noch hineinwachsen muss.

theologische Problem ein anderes: Nach orthodoxer Auffassung ist die Taufe *per definitionem* eine Handlung der Kirche. Streng gesehen ist eine Taufe, die außerhalb der orthodoxen Kirche vollzogen wurde, keine Taufe. Die Geschichte des Umgangs in der Orthodoxie mit der Aufnahme von Heterodoxen ist allerdings sehr komplex, da sich die Orthodoxie nie gemeinsam darauf verständigt hat, wie Konvertiten aus den anderen Kirchen zu behandeln sind. Kurz gesagt: Zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen orthodoxen Landeskirchen wurden Katholiken und Protestanten unterschiedlich behandelt. Manchmal wurden Katholiken ein zweites Mal getauft, meist wurde ihnen nur die Myronsalbung (= Firmung) gegeben oder aber sie wurden nur zum Bekenntnis des rechten Glauben aufgefordert.²⁴ Lutheraner wurden manchmal wieder getauft, oft aber nur durch Myronsalbung in die Orthodoxie aufgenommen. Dies hängt damit zusammen, dass in der orthodoxen Theologie die drei Sakramente Taufe, Myronsalbung (Firmung) und Eucharistie – in dieser Reihenfolge – untrennbar zusammengehören.²⁵

Das theologische Grundproblem ist in dieser Kontroverse letztlich das Verständnis von Kirche, die Ekklesiologie.

3.3 Die Kontroverse um die Geist-Taufe

Auch die Kontroverse um die Geist-Taufe hat ihren Grund im biblischen Zeugnis. Vor allem unter Berufung auf Apg 1,5 oder Stellen wie Apg 8,16f oder Apg 19,1–6 wird in pentekostalen Kreisen für die Unterscheidung von Wasser- und Geisttaufe argumentiert.²⁶ Von der Gegenseite werden andere Interpretationen der entsprechenden Stellen angeführt in dem Sinne, dass Wasser- und Geisttaufe zusammengehören und die Gabe des Geistes z. B. in der Handauflegung während der Taufe geschehe.²⁷ Für die Reformationskirchen ist z. B. 1. Kor 12,13 ein Beweis dafür, dass Geisttaufe

²⁴ Zu diesem Thema vgl. den Artikel von Cyril Hovorun (i. d. H., S. 496 ff) oder *Alexej Veselov*: Konversion zur Orthodoxie: Die Aufnahme von westlichen Christen in die Orthodoxe Kirche – Theologie und Geschichte, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2016.

²⁵ Daher ist auch für Orthodoxe die römisch-katholische Umkehr der Reihenfolge dieser drei Sakramente (Taufe – Erstkommunion – Firmung) ein Problem.

²⁶ Vgl. *James D. G. Dunn*: Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today, London 1970.

²⁷ Vgl. z. B. *Kilian McDonnell/George Montague*: Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries, Collegeville 1994, 38 ff.

und Wassertaufe ein- und dasselbe sind.²⁸ Auch Karl Barth hat zwar zwischen beiden unterschieden, aber ihre Zusammengehörigkeit vertreten.²⁹

Dahinter steht ein unterschiedliches Verständnis der Rolle des Heiligen Geistes in der Taufe und damit ein unterschiedliches Verständnis des Begriffs „Sakrament“. Während für die „traditionellen“ Kirchen die Gabe des Heiligen Geistes mit der Wassertaufe verbunden ist,³⁰ wird bei den Pfingstkirchen die Wassertaufe stärker zu einem öffentlichen Glaubensbekenntnis des Täuflings, während das wichtigere Ereignis die Geisttaufe ist.³¹

3.4 Weitere Kontroversen

Im Hinblick auf die Taufe gibt es noch einige weitere Kontroversen, die ich hier nur zusammenfassend erwähnen, nicht aber tiefgehend diskutieren kann.

Es gibt eine Kontroverse um die Taufformel, da manche Gruppierungen – aus verschiedenen Gründen³² – nicht die trinitarische Formel verwenden, sondern „Im Namen Jesu“ taufen, oder andere, die zwar an der Trias festhalten, aber die maskuline Sprache vermeiden wollen und deswegen die Formel „Schöpfer, Erlöser und Erhalter“ o.ä. benutzen.

Auch die Frage, auf welche Weise in der Taufe Wasser angewandt wird, hat zu Kontroversen geführt: Für manche ist nur eine Taufe durch Untertauchen gültig, andere übergießen nur den Kopf des Täuflings oder aber der Taufkandidat wird nur besprenkelt.

Schließlich hat die Frage nach der Inkulturation des Taufritus, d. h. die Einbeziehung örtlicher kultureller Riten oder Bräuche in die Taufliturgie, zu Differenzen geführt, vor allem in Afrika und Asien.³³

²⁸ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 129 n42. Vgl. auch Edmund Schlink: *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969, 53–63, speziell 54.

²⁹ KD IV, 4, 37.

³⁰ Allerdings in differenzierten Auffassungen: Für Orthodoxe wird der Geist bei der Myronsalbung (Firmung) verliehen, für Protestanten oft in der Handauflegung des Priesters. Im katholischen Bereich ist die Geistverleihung an zwei Stellen verortet, nämlich bei der Handauflegung während der Wassertaufe und bei der Firmung.

³¹ Vgl. Daniel Albrecht: *Witness in the Waters. Baptism and Pentecostal Spirituality*; in: Thomas F. Best (ed.): *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications of Our Common Baptism* (Faith and Order Paper No. 184), Genf 1999, 147.168.

³² Zum Teil handelt es sich um Gruppen, die gerechte Sprache im liturgischen Bereich konsequent umsetzen wollen, zum Teil um Gruppierungen, die sich auf die biblische Stelle Apg. 19,5 („Als sie das hörten, ließen sie sich taufen auf den Namen des Herrn Jesus.“) berufen, weil diese Formel die ursprünglichere sei. Vgl. dazu mehr in: Heller, *Baptized*, 186–189.

³³ Mehr dazu in: Heller, *Baptized*, 191–194.

Und es gibt inzwischen neo-pentekostale Gruppen oder unabhängige Gemeinden, die jeden, der zu ihnen kommt, taufen, selbst wenn er oder sie bereits in einer anderen pentekostalen oder unabhängigen Kirche getauft wurde. Hier zeigt sich ein Verständnis von Taufe, das die Taufe auf den Akt des Kirchen- oder Gemeindeintritts reduziert.

4. *Neuere Ansätze in der weltweiten ökumenischen Diskussion*

Bisher wurde in den ökumenischen Gesprächen vor allem die Kontroverse um die Kindertaufe aufgenommen. Dies hat sich bereits im Lima-Dokument gezeigt. Die anderen Kontroversen³⁴ sind m. W. bisher wenig oder gar nicht diskutiert worden. Dennoch ging die Arbeit auf internationaler Ebene weiter. Auf der multilateralen Ebene hat sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bis vor wenigen Jahren neu mit der Frage der Taufe beschäftigt, außerdem gibt es weltweit inzwischen konkrete multilaterale Vereinbarungen zur Taufe, die ich kurz skizziere. Auf der bilateralen Ebene gibt es in verschiedenen Gesprächen, in denen Baptisten eingebunden sind, interessante Fortschritte. Ich möchte dazu zwei interessante Beispiele vorstellen,³⁵ die Vereinbarung zwischen den Waldensern und Methodisten mit den Baptisten in Italien sowie die Ekmeneiakyrkan in Schweden.

4.1 *Die weitere multilaterale Diskussion bei Glauben und Kirchenverfassung*

Nach dem Diskussionsprozess, der durch das Limadokument ausgelöst worden war, nahm die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung das Thema Taufe noch einmal unter einem neuen Ansatz neu auf. Man hatte bereits im Hinblick auf die Eucharistie die Grundstruktur (*ordo*) des Gottesdienstes als Ausgangspunkt gewählt³⁶ und wandte dies nun auf die Taufe an³⁷ auf dem Hintergrund der Feststellung im Lima-Dokument, dass

³⁴ Vor allem die oben unter 3.3 und 3.4 genannten.

³⁵ Ein drittes interessantes Beispiel ist das Ergebnis des Dialogs zwischen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern und dem Landesverband Bayern im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten) (BALUBAG), das Gegenstand des Artikels von Jörg Bickelhaupt (i.d.H., S.426 ff) ist und daher hier nicht diskutiert wird.

³⁶ Thomas F. Best/Dagmar Heller (eds.): *So We Believe, So We Pray. Towards Koinonia in Worship* (Faith and Order Paper No.171), Genf 1995, 6 f.

³⁷ Thomas F. Best/Dagmar Heller (eds.): *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of our Common Baptism* (Faith and Order Paper No. 184), Genf 1999, 74-97.

die Taufe „auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“³⁸ bezogen ist. „Die Taufe rekapituliert den *ordo*. Und der *ordo* rekapituliert das christliche Leben.“³⁹ Die Taufe wird als Prozess verstanden, als eschatologisches Ereignis und als ein Grundmuster des ganzen Lebens. In einem 2011 veröffentlichten Studententext zu „One Baptism. Towards Mutual Recognition“⁴⁰ wurde dies noch weiter entwickelt und die Taufe im Zusammenhang des christlichen Initiationsprozesses diskutiert und überlegt, inwieweit dieses weitere Verständnis für die gegenseitige Anerkennung der Taufe fruchtbar gemacht werden könnte. Letztlich geht es um die Frage, ob eine gegenseitige Anerkennung dann möglich wäre, wenn die Elemente von Initiation und Wachsen in Christus jeweils in den anderen Kirchen erkannt werden können, ohne dass sie auf eine bestimmte chronologische Reihenfolge festzulegen sind.

4.2 Konkrete Vereinbarungen gegenseitiger Taufanerkennung

a) Multilateral

Ähnlich wie in Deutschland mit der Magdeburger Erklärung⁴¹ wurden in verschiedenen Ländern weltweit multilaterale gegenseitige Vereinbarungen zur Taufanerkennung unterzeichnet. In Großbritannien gibt es seit den 1970er Jahren ein gemeinsames Taufzertifikat in den Mitgliedskirchen des British Council of Churches⁴², einschließlich der Römisch-katholischen Kirche. In Australien gibt es ein solches Zertifikat seit 1979, das gemeinsam herausgegeben wird von der Anglikanischen, zwei griechisch-orthodoxen (Patriarchate Antiochien und Konstantinopel), der Armenisch-apostolischen, der Kongregationalistischen, der Lutherischen, der Römisch-katholischen, der Rumänisch-orthodoxen, der Uniting Church und der Presbyterianischen Kirche.⁴³ In Chile wurde 1999 eine Vereinbarung zur gegenseitigen Taufanerkennung von der Römisch-katholischen Kirche, der Orthodoxen Kirche von Antiochien, der Anglikanischen, der Lutherischen, der Reformierten, der Methodistischen, den Brethren und einigen Pfingstkirchen unterzeichnet.⁴⁴ In Polen besteht seit 2000 eine gemeinsame Er-

³⁸ Lima-Taufe, Par. 9.

³⁹ *Best/Heller*, *Becoming a Christian*, 80.

⁴⁰ Nur auf Englisch. Faith and Order Paper No. 210, Genf 2011.

⁴¹ Vgl. den Artikel von *Jörg Bickelhaupt* i. d. H., S. 426 ff.

⁴² Heute: Churches Together in Britain and Ireland.

⁴³ Commission on Faith and Unity, 74; siehe www.ncca.org.au/files/Working_Papers_pt2_73-140.pdf (aufgerufen am 25.07.2019).

⁴⁴ Siehe www.iglesia.cl/594-documento-de-santiago-acuerdo-sobre-el-bautismo.htm (aufgerufen am 25.07.2019).

klärung (Unterzeichner: Lutheraner, Methodisten, Römisch-katholische Kirche, Reformierte, Polnisch-katholische Kirche, Altkatholiken und Orthodoxe) und in Brasilien seit 2007 (Unterzeichner: Anglikaner, römische Katholiken, Lutheraner, Presbyterianer, Syrisch-Orthodoxe). In den USA gibt es seit 2010 ein gemeinsames Taufzertifikat⁴⁵ zwischen der Christian Reformed Church in North America, der Presbyterian Church, der Reformed Church, der Römisch-katholischen Kirche und der United Church of Christ.

Diese Vereinbarungen sind meist kurz und gehen nicht in die theologischen Details. Aber alle erwähnen ausdrücklich – und dies wird damit zur Voraussetzung für die gegenseitige Anerkennung –, dass die Taufe mit Wasser durchgeführt und auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendet wird. Auffällig ist allerdings, dass nur in einem der genannten Beispiele (Chile) sich Kirchen an einer solchen Vereinbarung beteiligt haben, die die Kindertaufe ablehnen (Brethren und Pfingstkirchen).

Es bleibt also als ökumenische Herausforderung die Frage, wie auch Kirchen, die die Kindertaufe nicht anerkennen, sozusagen mit ins Boot gebracht werden können.

b) Bilateral

Dazu sind die im Folgenden dargestellten bereits bestehenden Vereinbarungen mit solchen Kirchen interessant. Zum einen handelt es sich hier um eine Vereinbarung von 1990 in Italien zwischen den Waldensern und Methodisten einerseits und den Baptisten andererseits.⁴⁶ Das zweite Beispiel ist die *Equmeniakyrkan* in Schweden, in der sich 2011 Baptisten, Methodisten und die Schwedische Missionskirche zu einer neuen Kirche zusammenschlossen.

Obwohl die italienischen Baptisten sich nicht in der Lage fühlen, die Kindertaufe anzuerkennen, ist der damit verbleibende Unterschied zwischen beiden Seiten kein Hindernis für die volle Gemeinschaft.⁴⁷ Den Durchbruch hierzu bildet offensichtlich der Rückgriff auf das NT im Hin-

⁴⁵ Siehe www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/reformed/upload/common-agreement-on-baptism-sample-baptismal-certificate.pdf (aufgerufen am 25.07.2019).

⁴⁶ Documento sul 'Reciproco riconoscimento' fra chiese batiste, metodiste e valdesi in Italia; deutsche Übersetzung bei *Cornelia Nussberger* (Hg.): Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa (Texte der Ev. Arbeitsstelle Ökumene Schweiz No.16), Bern 1992, 155–167.

⁴⁷ Siehe dazu: *Heller, Baptized*, 223–226.

blick auf eine – in der bisherigen Diskussion eher ungewöhnliche – Feststellung, nämlich dass dort mehr Wert auf die „Früchte der Taufe“ gelegt werde als auf die Form der Taufe. Daher erklären sich die Baptisten bereit, eine Person in jeder Hinsicht als Mitglied ihrer Gemeinschaft zu akzeptieren, „wenn in jener Person die Wirklichkeit der Früchte der Taufe festzustellen ist, unabhängig von deren Form und vom Zeitpunkt ihres Vollzuges“. ⁴⁸ Freilich stellt sich hier die Frage, was die Kriterien sind, um die „Früchte der Taufe“ zu erkennen und wer die Entscheidungsgewalt darüber hat. ⁴⁹ Ähnlich kann man auch in der Ekkumeniakyra feststellen, dass die Frage der Anerkennung der Kindertaufe theologisch nicht geklärt wurde, sondern man einen *modus vivendi* gefunden hat: „Baptistische Gemeinden akzeptieren kindgetaufte Mitglieder (als Erwachsene, nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis mit Taufbestätigung) und fordern keine ‚erneute‘ Taufe ...“. ⁵⁰

D.h. für beide Beispiele: de facto vollziehen die Baptisten keine (Wieder)Taufe, was aber nicht bedeutet, dass sie die Kindertaufe anerkennen würden. Mit anderen Worten, es stellt sich die Frage, ob sie nicht auf die Konsequenz ihrer eigenen Theologie verzichten. Dies scheint mir nur deshalb möglich zu sein, weil dem Bekenntnis (und als solches wird die Taufe auf baptistischer Seite verstanden) bzw. den „Früchten der Taufe“ (im Falle der italienischen Vereinbarung) mehr Bedeutung zugemessen wird als dem Ritus der Taufe. Allerdings bedeutet dies gleichzeitig eine Anerkennung dessen, dass in der Kindertaufe irgendetwas geschieht, sonst würde die Bedeutung der Taufe für die Mitgliedschaft in der Ekkumeniakyra nicht so hervorgehoben. ⁵¹ Letztlich wird in beiden Fällen anerkannt, dass die betreffende Person zur Kirche (Leib Christi) gehört, ohne dass festgelegt wird, wie diese Zugehörigkeit zustande kommt (durch Taufe oder durch Ablegen eines Glaubensbekenntnisses etc.).

⁴⁸ Par. 3.10 in: *Nussberger* (Hg.), *Wachsende Kirchengemeinschaft*, 155–167, 163.

⁴⁹ Dazu auch *Jörg Bickelhaupt*: *Taufe, Glaube, Geist*, Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion, Leipzig 2015, 36 f.

⁵⁰ *Bickelhaupt*, *Taufe, Glaube, Geist*, 143.

⁵¹ Siehe Theologische Grundlage: „Theologisk Grund för Ekkumeniakyra“ (<https://ekkumeniakyra.se/var-tro/theologisk-grund/>, aufgerufen am 25.07.2019).

Dieser teilweise skizzenhaft bleibende Überblick hat gezeigt, dass in der ökumenischen Diskussion die Suche nach einer Lösung im Hinblick auf die gegenseitige Anerkennung der Taufe zwischen Kirchen, die Kinder taufen und Kirchen, die die Kindertaufe ablehnen, bisher im Vordergrund stand. Es gibt Lösungsansätze theoretischer und praktischer Art. Erstere wurden in der Praxis zum Teil aufgenommen, aber die bisher existierenden konkreten Vereinbarungen zur Anerkennung der Taufe scheinen eher pragmatisch zu sein. Auf der anderen Seite sind die ekklesiologischen Fragen, die vor allem im Hinblick auf eine Anerkennung von Taufen anderer Kirchen durch die orthodoxen Kirchen noch nicht geklärt. Und die Fragen, die sich in der Begegnung mit Pfingstkirchen und neo-pentekostalen Bewegungen stellen, sind praktisch noch kaum in den Blick gerückt.

Wo steht die Ökumene in der Frage der Taufe in Deutschland?



Jörg Bickelhaupt¹

Der weithin bis heute für die ökumenische Praxis der Taufe hierzulande virulente Stand in dieser Frage lässt sich am besten anhand der „Magdeburger Taferklärung“ (MT) von 2007 aufzeigen – anhand jener Kirchen, die sie unterschrieben bzw. nicht unterschrieben haben.²

Rund Zweidrittel der damaligen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) haben in der MT tauftheologische Grundkonvergenzen³ formuliert und ihre Taufen wechselseitig anerkannt. Zieht man in Betracht, dass innerhalb der Orthodoxen Kirchen die Frage der Anerkennung einer außerhalb der Orthodoxie vollzogenen Taufen zuvor unterschiedlich gehandhabt wurde (und mancherorts außerhalb Deutschlands bis heute wird), so einen zwei Merkmale alle Unterzeichnenden:

- a. Es sind Kirchen, die in ihrer Praxis überwiegend Säuglinge und Kleinkinder taufen.
- b. Diese haben ihre Taufen auch schon vor 2007, etwa bei Übertritten, wechselseitig dadurch de facto anerkannt, indem sie sie nicht – zumindest nicht generell, etwa *sub conditione*⁴ – wiederholt haben.

¹ Pfarrer Dr. Jörg Bickelhaupt ist Referent für interkonfessionellen Dialog im Zentrum Ökumene der EKHn und der EKKW und Vorsitzender der ACK Hessen-Rhein Hessen.

² Vgl. hierzu: www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Stellungnahmen/Anerkennung_der_Taufe.pdf (aufgerufen am 02.05.2019).

³ Die MT formuliert keinen vollständigen tauftheologischen Konsens, m. a. W.: ein solcher ist zu einer wechselseitigen Anerkennung nicht notwendig; selbstverständlich bedarf es bestimmter inhaltlicher Grundkonvergenzen – solche ansatzweise zu skizzieren, unternehme ich unter der Überschrift „Wo also steht die Ökumene?“

⁴ Hiermit ist z. B. nicht die Bestimmung des CIC Can. 869 gemeint, die sich ja nur auf Fälle bezieht, bei denen es fraglich ist und bleibt, ob überhaupt eine Taufe gespendet

Jene wechselseitige Taufanerkennung haben seinerzeit Kirchen aus zwei (resp. drei) unterschiedlichen Traditionen nicht unterschrieben:

- die täuferischen evangelischen Freikirchen – konkret: der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten) und die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland;
- eine ACK-Mitgliedskirche ohne eigene sakramentale Praxis – die Heilsarmee;
- zwei der orientalisch-orthodoxen Kirchen – die Koptisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien in Deutschland.

Während man im Blick auf die Heilsarmee konstatieren kann, dass eine Unterschrift der MT aus dem oben genannten Grund wenig Sinn ergeben hätte, so liegen die Gründe im Falle der Kirchen bzw. Gemeindebünde aus den beiden anderen Traditionen in zwei unterschiedlichen, dennoch miteinander inhaltlich verbundenen, tauftheologischen Grundsatzfragen, die aus der Sicht der betreffenden Kirchen nicht zureichend geklärt waren: dem Verständnis und Verhältnis von *Taufe und Glaube* sowie dem von *Taufe und Kirche*.⁵

Taufe und Glaube

Dass Taufe und Glaube untrennbar zusammen gehören – über diese Aussage wäre ökumenisch sehr schnell und leicht eine Konvergenz zu erzielen.

Sehr viel komplizierter wird es bereits, wenn man Taufe und Glaube je für sich zu verstehen sucht – also: Handelt es sich bei der Taufe im Kern um das äußere Zeichen eines inneren menschlichen Bekenntnisaktes oder um ein göttliches Zueignungsgeschehen?⁶ Geht es hinsichtlich des Glau-

wurde resp. ob sie im Blick auf Form und Materie gültig gespendet wurde, sondern eine früher zuweilen geübte Praxis, aus „heterodoxen“ christlichen Gemeinschaften Übertretende generell via Konditionaltaufe aufzunehmen.

⁵ Beide thematischen Zusammenhänge werde ich im Folgenden kurz darstellen; ich werde versuchen, offene ökumenische Grundfragen herauszuarbeiten, im Wesentlichen am Beispiel je eines repräsentativen Textes resp. Gesprächsprozesses – eine textlich umfassende und zugleich inhaltlich gründliche Darstellung ist in diesem begrenzten Format eines Aufsatzes nicht möglich; ich entscheide mich daher für eine zumindest gewisse inhaltliche Präzisierung der offenen Fragen.

⁶ Diese noch sehr grobe Unterscheidung wäre natürlich noch ausdifferenzieren – als eine erste Leitdifferenzierung sei die Distinktion zwischen einem nicht sakramentalen und einem sakramentalen Grundverständnis der Taufe festgehalten.

bens im Taufvollzug um das (ggf. stellvertretende) Bekennen seines Inhaltes oder um die Befähigung zu einem persönlichen Glaubensakt?⁷

Dieser Dissens entfaltet – jedenfalls bislang – kirchentrennenden Charakter, wenn man, eingedenk jener differenzierten Grundverständnisse von Taufe und Glaube, beides aufeinander beziehen will. Während für die eine Seite ohne die *fides propria vel explicita* des Täuflings von einer Taufe überhaupt keine Rede sein kann, ist es für die andere Seite sehr wohl möglich, den expliziten Ausdruck des Glaubens im Taufvollzug stellvertretend darzustellen, durch das „Credo“ von Eltern, Pat*innen und Gemeinde in der Taufliturgie. Letztlich geht es hier im Hintergrund um die alte Unterscheidung von Gültigkeit und Heilswirkung der Taufe – ich komme darauf zurück. Und selbstverständlich sind die Auffassungen komplexer und differenzierter als ich es hier darstellen kann, auf allen Seiten. Mit dieser Polarität will ich nicht Komplexität reduzieren, sondern ökumenisch zu klärende Grundfragen identifizieren.

„Taufe und Glaube“ ist und war von jeher der thematische Fokus des tauftheologischen Diskurses zwischen den sog. „täuferischen Kirchen“ und jenen Kirchen, die die Kindertaufe praktizieren – beginnend mit der blutigen Konfliktgeschichte um die reformatorischen Täufer im bzw. ab dem 16. Jahrhundert. Das Anliegen jener Täuferbewegungen war es im Ursprung jedoch nicht, die Taufe von Kindern wegen ihres fehlenden persönlichen Glaubens infrage zu stellen – das erfolgte erst im zweiten Schritt –, sondern mittels der „rechten Taufe“ die „rechte Kirche“ zu konstituieren. Wir erkennen auch hier die Koinzidenz unserer beiden Grundsatzfragen.⁸

Ausgehend von der Studie „Taufe, Eucharistie und Amt“ der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahr 1982 – bekannt als „Lima-Dokument“⁹, fanden seit den späten 1980-er Jahren zahlreiche bilaterale Dialoge statt, die sich (auch) der Taufe widmeten.¹⁰ Da sich mein Aufsatz auf Deutschland bezieht,

⁷ Es geht nicht darum, *fides qua* und *fides quae* zu trennen – ein Glaubensakt ohne Inhalt wäre sinnlos, ein Inhalt ohne Akt leblos –, sondern um die Beobachtung, dass unter den verschiedenen kirchlichen Traditionen unterschiedliche tauftheologische Deklinationen im Blick auf den „Glauben“ anzutreffen sind – von seinem Gehalt oder seiner Gestalt ausgehend.

⁸ Vgl. Jörg Bickelhaupt: Taufe, Glaube, Geist. Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion, Leipzig 2015, 397 ff.

⁹ Siehe www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text?set_language=de (aufgerufen am 04.05.2019).

¹⁰ Die Dialoge auf Weltebene sind dokumentiert in DWÜ 2, 189 ff, 374 ff sowie DWÜ 3, 183 ff. Daneben ist zu nennen das „Documento sul reciproco riconoscimento“ (vgl. Bi-

illustriere ich die mir gestellte Frage anhand des sogenannten „BALUBAG-Papiers“¹¹ sowie der auf ihn folgenden und bis in die Gegenwart reichenden Diskurse.

Spätestens mit dem Konvergenzpapier „Documento sul ‚Reciproco riconoscimento‘ fra chiese battiste, metodiste e valdesi in Italia“ (DSRR)¹² der „Chiesa Evangelica Valdese – Unione delle chiese metodiste e valdesi“ (CEV) sowie der „Unione Cristiana Evangelica Battista d’Italia“ (UCEBI) in Italien aus dem Jahre 1990 stand die Überwindung der innerreformatorischen Trennung infolge der Differenzen im Taufverständnis auf der ökumenischen Agenda. Was im darauf folgenden Dialog zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und der Europäisch-Baptistischen Föderation¹³ noch an den spezifischen Herausforderungen der Taufanerkennung in der gemeindlichen Praxis gescheitert war, wollte BALUBAG erreichen: die Überwindung der kirchentrennenden Differenz in der Frage der Taufanerkennung, ja – in Anknüpfung an die Leuenberger Konkordie – gar die Erklärung von „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“¹⁴.

Auch nur die innerdeutsche Rezeption dieses Dokuments im Einzelnen nachzuzeichnen, würde diesen Aufsatz sprengen. Die ebenso heterogenen wie differenzierten Stellungnahmen zu BALUBAG¹⁵ weisen jedoch auf zwei grundsätzlich noch zu klärende Sachverhalte hin:

ckelhaupt, Taufe, 42 ff) sowie die Dialoge zwischen Lutherischem Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz (vgl. *Bickelhaupt*, Taufe, 111 ff).

¹¹ „Voneinander lernen – miteinander glauben, ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘“ (Eph 4,5) – Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) – Siehe [www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf) (aufgerufen am 04.05.2019).

¹² Eine deutsche Übersetzung findet sich in *Cornelia Nussberger* (Hg.): *Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa*, Bern 1992, 155–167.

¹³ Vgl. *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck* (Hg.): *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zur Lehre und Praxis der Taufe*; in *Leuenberger Text 9*, Frankfurt am Main 2005.

¹⁴ Vgl. Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG) „Voneinander lernen, miteinander glauben“, hier: 1. Einleitung.

¹⁵ Vgl. exemplarisch die Stellungnahmen

a. des Theologischen Seminars Elstal (www.th-elstal.de/fileadmin/the/media/dokumente/Kollegium_ThS_Stellungnahme_BALUBAG.pdf, aufgerufen am 07.05.2019),
b. der Kirchenleitung der VELKD (www.velkd.de/data/6e88efa5929273aa2ffc4ec29f8f7b92_600.pdf, aufgerufen am 07.05.2019);
c. von Erich Geldbach (www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Dr-Erich-Geldbach-Zum-Konvergenzdokument-der-Bayerischen-Lutherisch-Baptistischen-Arbeitsgruppe-BALUBAG.pdf, aufgerufen am 07.05.2019).

Vgl. auch die Darlegung bei *Bickelhaupt*, Taufe, 91–110.

Die Frage aus Elstal, „wo sich das wirksame Gnadenhandeln Gottes vollzieht – in der Taufe oder im Glauben“¹⁶ zielt auf die unterschiedlichen fundamentaltheologischen Bestimmungen von Taufe und Glaube. Wo geht es um das menschliche Bekenntnis, und was wird als wirksames Zeichen des Gnadenhandelns Gottes verstanden? Recht betrachtet wird man sich im ökumenischen Diskurs hierbei jedoch kaum auf das „Oder“ zurückziehen können: dass der Glaube keine Möglichkeit des Menschen aus sich selbst ist, dürfte nicht nur innerprotestantisch unbestritten sein; das sollte jedoch ebenfalls für die Einsicht gelten, dass die Taufe als „wirksames Zeichen“ zu bestimmen ist und man sie – etwa vor dem Hintergrund von Röm 6,1–4 – nicht auf einen menschlichen Bekenntnisakt und Gehorsamsschritt reduzieren kann.

Eng mit diesen notwendigen fundamentaltheologischen Grundkonvergenzen¹⁷ verbunden ist die Sicht auf das in BALUBAG 5.1.4. vorgestellte *Procedere* im Blick auf den „klassischen Konfliktfall, (das) Taufbegehren eines Menschen, der als Säugling getauft wurde, aber erst in einer Baptisten-gemeinde eine bewusste Beziehung zu Kirche und Glauben entwickeln konnte und sich im Bewusstsein des eigenen Glaubens in einer baptistischen Gemeinde taufen lassen möchte“¹⁸.

Auch wenn BALUBAG intendiert, die Gläubigentaufe seitens der Gemeinde nicht mehr verpflichtend zu fordern und mit dem beschriebenen Modus restriktiv umzugehen, so fragt sich doch, ob dies theologisch und gemeindepraktisch eine Lösung sein kann?

Zudem weist Erich Geldbach¹⁹ mit Recht darauf hin, dass die kongregationalistische Verfassung im Baptismus eine weithin kongruente Praxis gerade an diesem zentralen Punkt als wenig wahrscheinlich erscheinen lässt. In diesem Zusammenhang ist außerdem zu beachten, dass Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit quasi zur DNA täuferischer Kirchen zählt, für sie von grundlegender Bedeutung ist, unser Thema ist historisch aufgeladen. Allein schon aus ihren überlieferten Erfahrungen heraus, können täuferische Gemeinden mit dem oben beschriebenen klassischen Konfliktfall – aus meiner Sicht ist es das zentrale Hindernis für innerreformatori-

¹⁶ Ebd.

¹⁷ M.E. ist an dieser Stelle kein Konsens in deren theologischer Entfaltung notwendig – konkret: auch wenn man die Taufe als „wirksames Zeichen“ versteht, entsteht damit keine Pflicht zur Säuglingstaufe – im Gegenteil: gerade bei einer Gläubigentaufe kann dann der rechtfertigungstheologisch zentrale Aspekt des göttlichen Gnadenhandelns stärker betont werden – es hängt dann nicht mehr alles „von mir“ ab, denn „am Glauben fehlt es immerdar“ (WA 26,144–174).

¹⁸ BALUBAG, 5.1.4.

¹⁹ Ebd. (vgl. Anm. 15 c.).

sche Kirchengemeinschaft – aus ihrer Perspektive kaum anders umgehen als einem solchen Wunsch im konkreten Fall zu entsprechen.

Ich habe hierfür keine Lösung, möchte aber auf zwei Dinge hinweisen: Ökumenisch förderlich ist es in jedem Fall, wenn dieser Wunsch nicht von der Gemeinde formuliert oder forciert wird, gar als Bedingung für eine Mitgliedschaft. Die theologische Frage nach der Bedeutung der Religions- bzw. Gewissensfreiheit im Kontext der Valenz des Glaubens für die Taufe ist damit jedoch noch nicht beantwortet: Baptistische Gemeinden erkennen die in einer anderen Kirche vollzogene Gläubigentaufe ja an und verweigern in solchen Fällen (zu Recht!) das Wiederholen, auch wenn sich die Person hier auf ihre Gewissensfreiheit beruft.

Und schließlich: das Verlagern dieser Frage (im Kontext einer vorgängigen Kindertaufe) in die menschliche Subjektivität ist schwierig. In manch transkonfessionellen Kontexten ist eine „Taufpraxis“ anzutreffen, die überhaupt nicht mehr darauf rekurriert, ob bereits eine Taufe stattgefunden hat, sondern ggf. auch eine Gläubigentaufe wiederholt, als je und je neues Ritual von individuellem Bekenntnis und Bekehrung im Rahmen eines Gemeindebeitritts. Tauftheologische Reflexion wird hier faktisch stillgestellt; das individuelle Gewissen ist nicht mehr nur *fundamentum*, also grundlegender Bezugspunkt religiöser Praxis, sondern *absolutum*. Wird die Taufe als *reiner* Bekenntnisakt angesehen, so ist sehr schnell auch ihre Einmaligkeit nicht mehr unmittelbar plausibel.

Würde eine jede Taufe dagegen auch als wirksames Handeln Gottes verstanden, so könnte es an dieser Stelle um einen Akt der Taufbegründung gehen²⁰ – das sollte dann aber auf jeden Fall auch geschehen, gerade in (auch) Kinder taufenden Kirchen mit ihrer Problematik eines häufigen Auseinanderfallens von Taufe und glaubender Lebenspraxis!

Es war und ist notwendig, dass der Taufdiskurs – innerprotestantisch wie gesamtökumenisch – weitergeführt wird.

Seit 2017 führen die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) und der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), sich auch auf BALUBAG rückbeziehend, einen theologischen Dialog zur Taufe (s. Beitrag Oliver Schuegraf i. d. H., S. 531 ff).

Die gemeinsame Konsultation der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) unter dem Titel „Neue Perspektiven auf die Taufe“ im März 2019 in Reutlingen²¹ war

²⁰ Vgl. hierzu die Überlegungen in *Ekumeniakyrkan* in Schweden (vgl. Beitrag von *Dagmar Heller* i. d. H., S. 423 f, ferner *Bickelhaupt*, Taufe, 125 ff).

²¹ Vgl. www.vef.de/aktuelles/meldung/neue-perspektiven-auf-die-taufe/ (aufgerufen am 07.05.2019). S. auch Bericht i. d. H., S. 537 ff.

hierfür ebenfalls ein wichtiger Schritt und (noch mehr) ein ökumenisches Signal: konvergente Entwicklungen wurden ebenso deutlich wie Differenzen, die auf absehbare Zeit nicht lösbar erscheinen. Gerade an dieser Stelle wurde deutlich: vor dem inhaltlichen Diskurs steht die persönliche Begegnung; natürlich ersetzt diese jenen nicht, sie bringt jedoch ins Bewusstsein, dass wir Teil einer Geschichte sind, die über uns hinausweist – einer Verfolgungsgeschichte täuferischer Christ*innen über Jahrhunderte hin. Das „Healing of memories“ steht darum am Anfang, paradigmatisch bei unserem Thema in der Vergebungsbite des Lutherischen Weltbundes gegenüber der Mennonitischen Weltkonferenz auf seiner Vollversammlung in Stuttgart 2010.²²

Taufe und Kirche

Mit der wechselseitigen Taufanerkennung von Magdeburg 2007 (MT) rückte das zentrale Ziel der ökumenischen Bewegung in den Mittelpunkt, die Einheit der Kirche – hier vor allem in Gestalt der Frage der Anerkennung.

Eine Taufanerkennung impliziert unmittelbar die Aussage, dass eine getaufte Person Glied am Leib Christi ist, auch ohne dass sie der eigenen Kirche angehört. Damit sind wiederum *zwei ekklesiologische Grundaussagen* verknüpft, die die fundamentale ökumenische Bedeutung einer solchen wechselseitigen Anerkennung über die einzelne Person hinaus festhalten – ungeachtet der konfessionellen Unterschiede in den theologischen Zugängen sowie den Einschätzungen über die ekklesiale Reichweite einer Taufanerkennung:

Ganz offensichtlich impliziert die formelle Anerkennung einer Taufe „extra ecclesiam nostram“ eine, wie auch immer theologisch gefüllte, *Differenzierung* zwischen der Kirche Christi und der eigenen Kirche – eine strikte Gleichsetzung scheidet jedenfalls aus, es sei denn, man bestritte den ekklesiologischen Charakter der Taufe.

Damit einher geht darum also auch eine *faktische Anerkennung* des ekklesialen Charakters der taufenden Gemeinschaft – natürlich weder im Sinne von „voller Kirchengemeinschaft“ noch von formeller „ekklesialer Anerkennung“. Diese De-Facto-Anerkennung gründet nicht nur in der Diktion, wer tauft tue, was die Kirche tut; vielmehr ist das Geschehen der Taufe selbst nicht nur für die getaufte Person bedeutsam. Indem diese nämlich in die Kirche Christi eingegliedert wird, wird sie zugleich in die be-

²² Näheres vgl. *Bickelhaupt*, Taufe, 111 ff.

treffende Kirche vor Ort (resp. Gemeinde) aufgenommen. Taufe ereignet sich ja nicht im luftleeren Raum einer *ecclesia abscondita*, sondern macht diese in ihrer jeweils konkreten Gestalt der gottesdienstlichen *congregatio fidelium* sowie in der konkreten Ortskirche als *ecclesia particularis* sichtbar.²³

Was bedeutet dies nun im Blick auf eucharistische Teilhabe und ekklesiale Anerkennung? Diese Fragen stellen sich in der theologischen Folge einer wechselseitigen Taufanerkennung, sie liegen mit der MT auf dem Tisch der Ökumene. Es ist nicht meine Aufgabe, sie im Zusammenhang dieses Aufsatzes zu erörtern – aber der Hinweis auf sie sei mir gestattet, wie auch der Verweis auf die anstehenden (von dieser Voraussetzung ausgehenden) Dialoge zwischen dem Päpstlichen Einheitsrat und (einerseits) der GEKE zum Thema „Kirche und Kirchengemeinschaft“ sowie (andererseits) dem Lutherischen Weltbund zu „Eucharistie, Kirche und Amt“.²⁴

Taufe und Kirche gehören ebenso zusammen wie Taufe und Glaube. Davon ausgehend, Taufe als wirksames Zeichen des Handelns Gottes im Heiligen Geist zu verstehen, wird die Taufe weder durch *meinen* Glauben konstituiert noch durch die taufende Kirche. An dieser Stelle ist darum eine in der Ökumene mancherorts geübte Praxis zu hinterfragen, die außerhalb der eigenen (Kirchen)Gemeinschaft geübte Taufen grundsätzlich nicht anerkennt und sie „wiederholt“ – etwa in manchen, nicht jedoch allen altorientalischen Kirchen.

In den differenzierten Sachverhalten, dass zwei altorientalische Kirchen die MT unterschrieben haben, zwei andere dagegen nicht und dass auch die Unterschrift der Orthodoxen Kirchen in Deutschland keine generelle Wirkung entfaltet im Blick auf die entsprechende Praxis in manchen ihrer Herkunftsländer, manifestieren sich alte kirchliche Geschichten, Entwicklungen und Konflikte. Ähnlich wie die Verfolgung der reformatorischen Täuferbewegungen und die nachreformatorische Unterdrückung von täuferischen Gemeinden eine wichtige Folie ist, um die Thematik „Taufe und Glaube“ heute sachgemäß zu erfassen und zu bearbeiten, so stehen die Nachwehen des altkirchlichen Häretikertaufstreits, in Verbindung mit den unterschiedlichen theologischen Ansätzen und der sich über Jahrhunderte entwickelnden Entfremdung zwischen den Kirchen des Orients und des Okzidents hinter der Thematik „Taufe und Kirche“.

²³ Genau deshalb ist eine zuweilen geübte Taufpraxis, die nicht in eine konkrete Gemeinschaft hineinführt, theologisch hochproblematisch.

²⁴ Während die Äthiopisch-Orthodoxe und die Armenisch-Apostolische Kirche die MT unterschrieben haben, taten es ihnen die Syrisch-Orthodoxe und die Koptisch-Orthodoxe Kirche nicht gleich.

Hinter der im kirchlichen Westen nicht, im Osten auch nur teilweise rezipierten Auffassung Cyprians von Karthago im altkirchlichen Streit um die Gültigkeit der Taufe in häretischen Gemeinschaften²⁵ steht schlussendlich die Identifikation von rechter Taufe und rechter Kirche. Nur in der Kirche, die den rechten Glauben bewahrt hat, die Gott darum in der rechten Weise verehrt und den Gottesdienst in rechter Weise feiert, in der Einheit von Glaubensregel, Doxologie und Liturgie – κανὼν τῆς πίστεως, δόξα und λειτουργία – sind danach die Mysterien (Sakramente) wirksam und kräftig.²⁶

Hierzu eine Überlegung für den ökumenischen Dialog:

Das Leben aus den Sakramenten ist für die Kirche essentiell. Dabei ist die Kirche jedoch stets Empfangende; sie bringt die Sakramente nicht aus sich selbst hervor, sondern lebt aus den Mysterien und wird durch sie je und je erneuert.

Bereits Augustinus hatte – im Zusammenhang der Donatistischen Streitigkeiten – auf die Probleme und Aporien verwiesen, die entstehen, wenn die Taufe an der Würdigkeit der taufenden Person oder der Rechtgläubigkeit der taufenden Gemeinschaft hängt. Noch mehr als es bei Cyprian der Fall war, stellte ihm der Donatismus die Gefahr vor Augen, dass die Getauften im Grunde dann stets mit der (wenn auch nicht sehr wahrscheinlichen) Möglichkeit rechnen müssen, gar keine gültige Taufe empfangen zu haben. Sein Ansatz beim Taufgeschehen selbst, mit der ihm immanenten Differenzierung von *consecratio* und *sanctificatio*, Gültigkeit und Heilswirkung der Taufe,²⁷ erscheint auch darum im Blick auf die heutige ökumenische Rezeption wie die kirchliche Praxis adäquat, weil so das Sakrament die Kirche konstituiert – nicht umgekehrt – und Gott wiederum das Sakrament!

Bei einem Fokus auf der rechten Kirche als validierendem Kontext besteht nämlich (sehr salopp gesagt) die Gefahr, dass dann tauftheologisch der Schwanz mit dem Hund wackelt.

Trotz aller ihrer Entstellungen wirkt der Heilige Geist in der Kirche und an ihr – weckt er den Glauben auch an Orten, die man (aus der eigenen Perspektive) mit Kirche nicht verbinden mag – in den Sakramenten, der Verkündigung, in Zeugnis und Dienst.

²⁵ Vgl. hierzu *Bickelhaupt*, Taufe, 228.

²⁶ Vgl. hierzu die Polemik Cyprians in Ep. 73,II (CSEL IIIc, 530–532).

²⁷ Vgl. hierzu *Bickelhaupt*, Taufe, 246 ff.

Wo steht die Ökumene in der Frage der Taufe in Deutschland? – Unsere Ausgangsfrage hat uns an den Punkt gebracht, an dem deutlich wird, dass und auf welche Weise die beiden oben erörterten tauftheologischen Grundfragen inhaltlich koinzidieren. Ich gehe so weit zu sagen: Ohne eine Gesamtperspektive – also eine ekklesiologische Explikation der innerreformatorischen Dialoge um Taufe und Glaube sowie die Anerkennung, dass sich der Glaube auch in als heterodox angesehenen Kontexten finden lässt und dies von tauftheologischer Relevanz ist – springen die ökumenischen Diskurse wie auch die kirchliche Praxis in der Frage der Anerkennung der Taufe zu kurz.

Bereits vor der MT erschien die Dokumentation einer (zweiten) Gesprächsrunde zwischen evangelischen Freikirchen und römisch-katholischer Kirche in Deutschland, deren Ergebnisse in einem Sammelband in Aufsatzform vorliegen.²⁸ Obwohl sich der Titel explizit nur auf das eine tauftheologische Grundthema bezieht, so ist die ekklesiologische Perspektive in den meisten Aufsätzen mit Händen zu greifen.

Burkhard Neumanns Ansatz bei der Taufe als „sacramentum fidei“ stellt aus römisch-katholischer Perspektive die Extreme „Taufe als“ „reines Bekenntniszeichen“ bzw. „reines instrumentum der Gnade Gottes, das die Dimension der Glaubensantwort des Menschen ausschließt“²⁹ einander gegenüber. Seine, an Augustinus anschließende, Darlegung der Differenzierung zwischen Gültigkeit und Heilswirkung der Taufe³⁰ führt ihn zu der Aussage, dass die Kirche, genauer der Glaube der Kirche, nicht jener des Einzelnen „konstitutiv für das Wesen der Taufe“³¹ sei.

Im selben Band beschreibt Manfred Marquardt Taufe und Glaube im Zusammenhang der religiösen Sozialisation hinsichtlich der spezifischen Formen von Kirchenzugehörigkeit in der Evangelisch-methodistischen Kirche.³² Mit der Differenzierung zwischen *Kirchenangehörigen* (getaufte Kinder) und *Kirchengliedern* (nachgängiger Bekenntnisakt zur Kinder-

²⁸ Walter Klaiber/Wolfgang Thönissen (Hg.): Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Göttingen/Paderborn 2005.

²⁹ Burkhard Neumann: Die Taufe als Sakrament des Glaubens; in: Klaiber/Thönissen (Hg.), Glaube und Taufe, 71–89, hier 73 f.

³⁰ Ebd., 79–83.

³¹ Ebd., 85.

³² Manfred Marquardt: Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche; in: Klaiber/Thönissen (Hg.), Glaube und Taufe, 135–153.

taufe bzw. zusammen mit der Taufe ps.[pater spiritualis] Glaubender) ist die Gemeinde „als Lern- und Weggemeinschaft“³³ in den Lebens- und Interaktionsaktionszusammenhang von Taufe und Glaube strukturell einbezogen.

In seiner Darstellung expliziert Marquardt einen Zentralbegriff des jüngeren tauftheologischen Diskurses, den der englische Baptist Paul S. Fiddes in den ökumenischen Dialog eingebracht hat: Initiation – genauer: die Bestimmung von Taufe und Glaube im Rahmen eines Prozesses christlicher *Initiation*. Dieser Begriff dient als hermeneutischer Schlüssel, um neue Perspektiven auf den Zusammenhang von Taufe, Glauben und Kirche zu erschließen; er findet sich auch in den etwa zeitgleichen Texten auf europäischer und deutscher Ebene³⁴ sowie in den meisten der Beiträge des angesprochenen Sammelbandes, zum Teil in den Aufsatztiteln selbst.

Volker Spangenberg's Beitrag³⁵ greift dies der Sache nach auf und weist auf die spezifisch baptistischen Herausforderungen hin, die sich für religiöse Sozialisation im Blick auf Taufpraxis und Gemeindemitgliedschaft ergeben. Die Bedeutung der (in baptistischer Diktion) „Gemeinde“ – die Reflexion geht stets von der konkreten Ortsgemeinde aus – für den Zusammenhang von Taufe und Glaube ist evident.

Während Spangenberg zur Zeit des Aufsatzes noch davon ausging, dass in der großen Mehrzahl der Gemeinden im BEFG die Gläubigentaufe verpflichtende Voraussetzung für die Gemeindemitgliedschaft war,³⁶ so hat sich dies in den 15 Jahren seit der Veröffentlichung des Bandes dahingehend verändert, dass eine zunehmende Zahl baptistischer Gemeinden Formen von (assoziiierter) Mitgliedschaft auch ohne Gläubigentaufe in ihre Gemeindeordnungen aufgenommen haben; die konkreten Benennungen sowie die Reichweiten der Mitgliedsrechte unterscheiden sich.

³³ Ebd., 147 ff.

³⁴ „Initiation“ ist ein zentraler hermeneutischer Schlüsselbegriff; in: *Hüffmeier/Peck* (Hg.), *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) sowie im Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)*; vgl. [www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf) (aufgerufen am 04.05.2019).

³⁵ *Volker Spangenberg: Religiöse Sozialisation, Taufpraxis und Gemeindemitgliedschaft – Kinder und Heranwachsende in baptistischen Gemeinden*; in: *Klaiber/Thönissen* (Hg.), *Glaube und Taufe*, 155–171.

³⁶ Vgl. ebd., 168.

Nun, sie steht nicht, schon gar nicht in unserer Frage, sondern befindet sich auf einem durchaus verheißungsvollen Weg. Die am tauftheologischen Diskurs beteiligten Kirchen und Gemeindebünde sind durch die neueren Entwicklungen, Dialoge und Texte herausgefordert, die derzeit noch offenen ökumenischen Grundfragen in einer Weise zu klären, dass *modi vivendi* für sich in der Praxis bewährende, dort gelebte Gemeinschaft gefunden werden können – das Beispiel von Equmeniakyrkan in Schweden, das Dagmar Heller in ihrem Beitrag (s. S. 423 f) vorstellt, könnte in diese Richtung führen.

Was ist notwendig?

a. Fähigkeit und Bereitschaft zum Perspektivenwechsel

Das tauftheologische Begriffsfeld der „Initiation“ ist vor allem darum wichtig, weil damit die alten Kontroversfragen und -themen, die auch in diesem Aufsatz weiter oben als Überschriften zu finden sind, aus neuen Perspektiven betrachtet werden können, und zwar gemeinsam!

Das bedeutet mitnichten Gleichmacherei – die individuellen Wahrnehmungen werden durchaus unterschiedlich sein und bleiben, wie auch die theologischen Einschätzungen. Gemeinsame Zugänge und Fragestellungen können aber einen Prozess in Gang setzen – resp. ihn weiter fördern, denn er ist bereits in Gang –, in dem alle Beteiligten zum einen die eigenen Vorstellungen und Überzeugungen im und für den Diskurs genau auf den Punkt bringen können und müssen und zum anderen die Sichtweisen und die daraus abgeleiteten Überzeugungen der ökumenischen Geschwister besser verstehen. Diese Fähigkeit zum Perspektivenwechsel ebnet selbstverständlich nicht die Differenzen ein, sondern erweitert und vertieft das wechselseitige Verstehen und damit die Gemeinschaft.

Auch in einer mir zutiefst fremden, ja mich abstoßenden religiösen Praxis kann Gott wirken. Man muss hierzu gar nicht das Diktum Paul Claudels bemühen, dass „Gott (–) auch auf krummen Linien gerade (schreibt)“³⁷, die biblische Tradition hält etwa in der Samariaperikope (Apg 8,14 ff) selbst ein Beispiel bereit, wie mit einer „tief unordentlichen Taufpraxis“ umzugehen sei: eben nicht mit einer erneuten Taufe, sondern einer Ergänzung des Fehlenden – dies könnte für uns heute heißen: Taufbegründung statt „erneuter“ Taufe.³⁸

³⁷ Paul Claudel: Der seidene Schuh, Einsiedeln 2003.

³⁸ Vgl. die entsprechende Praxis in Equmeniakyrkan (vgl. Bickelhaupt, Taufe, 125 ff).

A propos „tief unordentlich“ – dieses bekannte Diktum aus Karl Barths Tauflehre³⁹ sollte alle Beteiligten mahnen, den Diskurs mit tauftheologischer Selbstkritik zu beginnen:

- Die biblischen Geschichten sind Legion, die sich mit dem (im Kontext der Säuglingstaufe leider häufig anzutreffenden) Auseinanderfallen von göttlicher Zusage und gelebtem Glauben befassen und dies scharf kritisieren, ja Gericht predigen.⁴⁰
- An manche täuferischen Geschwister zwei Bitten im Blick auf die biblische Rezeption im Kontext tauftheologischer Erörterungen: a. „Die biblische Tauflehre“ gibt es nicht im Singular; b. Die „Mündigen- oder Unmündigentaufe“ ist ein neuzeitliches Konstrukt; sie steht im Kontext der Entwicklungen von bzw. der Diskurse über Personalität und Mündigkeit. Biblisch bezeugt sind in der Apg *Missionstaufen* – keine Gläubigentaufen in unserem heutigen Sinne und schon gar keine *Mündigentaufen*.⁴¹

b. Suche nach notwendigen Grundeinverständnissen bezüglich Taufe, Glaube, Kirche

In der Frage des theologischen Zusammenhangs von Glaube, Taufe und Kirchengemeinschaft sind wir nach meiner Überzeugung auch in Deutschland nur wenige Schritte entfernt von praktikablen und vor allem auch theologisch verantwortbaren Modellen.

Die Magdeburger Taufklärung weist auch im Blick auf die nicht-unterzeichnenden Kirchen darauf hin, dass es zu wechselseitiger Anerkennung keiner identischen Tauftheologie bedarf – also keines umfassenden Lehrkonsenses – wohl aber zeigt sich vor allem im Diskurs der bzw. mit den täuferischen Kirchen: gewisser Grundeinverständnisse, analog etwa des Textes der MT, bedarf es sehr wohl. Ich mache es an einem Punkt fest:

Wir müssen nicht bis ins Letzte im Konsens beschreiben, was in der Taufe geschieht oder gar eine identische Taufpraxis entwickeln – aber ob in der Taufe etwas geschieht oder eben nicht (bei einem Verständnis der Taufe als reiner menschlicher Bekenntnisakt) – diese Differenz wirkt in ihren ekklesiologischen Konsequenzen darum trennend, weil auf dieser Grundlage keine Basis für eine Anerkennung in der Praxis erkennbar ist⁴².

³⁹ Karl Barth: KD IV/4, München 1967; vgl. meine Kritik in: *Bickelhaupt*, Taufe, 567 ff.

⁴⁰ Etwa die „Interaktion“ Gottes mit seinem Volk auf der Wüstenwanderung (Ex – Dtn), das ganze Richterbuch handelt von dieser Thematik – als Bsp. aus dem NT nenne ich exemplarisch Mk 12,38 f parr.

⁴¹ Zur Erläuterung vgl. hierzu *Bickelhaupt*, Taufe, 633– 637.

⁴² Konkret geht es hier um gemeinsame notwendige Grundlinien in den fundamentaltheo-

Dennoch wiederholen Gemeinden mit einer solchen Tauftheologie eine Gläubigentaufe nicht – an dieser Stelle müssten wir über das Warum vertieft ins Gespräch kommen.

c. Religions- und Gewissensfreiheit: Fundamentum gesellschaftlichen Umgangs mit religiöser Praxis

Ganz abgesehen vom Taufdiskurs ist die Verteidigung von Religionsfreiheit und Menschenrechten gemeinsamer Auftrag (nicht nur) der Christenheit.

Die Religions- und Gewissensfreiheit bezieht sich u.a. auf das Recht, die eigenen religiösen Überzeugungen ohne Nachteile auszudrücken und nach ihnen zu leben, privat und öffentlich, allein und in Gemeinschaft. Die Geschichte der Täuferbewegungen (und nicht nur sie!) zeigt, wie zentral und grundlegend dieses Recht ist, und zugleich wie gefährdet und an vielen Orten infrage gestellt, bis heute!

Gewissens- oder Religionsfreiheit bedeutet jedoch nicht, dass ich meine Überzeugungen zum Maßstab machen kann, an dem sich andere (z.B. eine Gemeinde oder Kirche) in der Weise zu orientieren hätten, dass sie sie als Praxis bei sich selbst ermöglichen müssten.⁴³ Man kann und darf mit ihr also nicht die theologische Reflexion und Verantwortung stillstellen – gerade auch wenn dies im Einzelfall zum Konflikt führt.

Perspektiven und Herausforderungen

Unter Bezugnahme auf BALUBAG führen VELKD und BEFG gegenwärtig einen theologischen Dialog zur Taufe. Ohne in diesen involviert zu sein und Inhalte zu kennen, dürften auch die oben angeschnittenen Fragen in ihm eine Rolle spielen.

Bereits 2015 hatte das Präsidium des BEFG den baptistischen Gemeinden empfohlen, ihre Satzungen zu ändern: Ein Übertritt sollte aufgrund eines persönlichen Glaubenszeugnisses, das auf die geschehene Taufe Bezug nimmt, ohne erneute Glaubenstaufe möglich sein.

logischen Bestimmungen hinsichtlich dessen, was in der Taufe als *signum* und *res* gelten soll, was in welcher Weise wirkt oder bezeichnet.

⁴³ Ein Beispiel: Es ist jeder/jedem unbenommen, antitrinitarisch zu glauben – aber niemand könnte verlangen, dass eine christliche Gemeinde eine solche Religionspraxis in ihrer Mitte zuzulassen hätte. – Natürlich verhält es sich mit der Tauffrage noch einmal anders; der Konfliktpunkt liegt nach meiner Überzeugung dann jedoch im Umgang mit dem ggf. ja auch mit der Gewissensfreiheit begründeten Wunsch, nicht nur eine Säuglings- sondern ggf. auch eine Gläubigentaufe zu „wiederholen“.

Diese Empfehlung ist, *cum grano salis* gesprochen, ganz sicher hilfreich und zielführend für den Dialog und das ökumenische Miteinander: Dazu bedarf es Formen wechselseitiger Anerkennung, nicht jedoch einer identischen Tauftheologie oder -praxis.

Die „beiden Körnlein Salz“ finden sich jedoch

a. zum einen in der Tatsache, dass es in einem kongregationalistisch verfassten Gemeindebund zur Freiheit der Gemeinden gehört, einer solchen Empfehlung zu folgen oder eben auch nicht;

b. zum anderen in der weiter bestehenden Möglichkeit für Übertretende, dies eben doch auf dem Weg der Gläubigentaufe zu vollziehen.

Hier geht es um bestehende Weichenstellungen zu unseren Grundthesen –

„Taufe und Kirche“: Eine für ökumenische Konvivenz wichtige konvergente und verlässliche Praxis lässt sich so (a.) jedenfalls nur schwer erreichen.

„Taufe und Glaube“: Kann man sich hierfür (b.) wirklich auf die Gewissensfreiheit als Fundamentum beziehen?⁴⁴ Anders gefragt: Ist die empfohlene Praxis im Blick auf den Gemeindebeitritt, die ja die Frage der Gläubigentaufe (nach vorangegangener Säuglingstaufe) in die menschliche Subjektivität verlagert, theologisch konsistent?

Ich persönlich bin sehr gespannt, zu welchen praktischen Konsequenzen der ökumenische Taufdiskurs im Allgemeinen und der innerprotestantische im Besonderen führt. Die Perspektive möglicher wechselseitiger Anerkennungen in Form, etwa einer Adaption oder Erweiterung der MT – war noch nie so konkret.

Dazu bedarf es auf der einen Seite des Mutes, in einer aus eigener Perspektive abzulehnenden Praxis die eine christliche Taufe wieder zu erkennen, auf der anderen der Einsicht in die Notwendigkeit, Formen und Rituale der Tauferinnerung und -begründung noch viel stärker als bisher in gemeindliche und gottesdienstliche Praxis zu implementieren.

Nutzen wir diese Chance – allein schon um der Glaubwürdigkeit des gemeinsamen Zeugnisses willen!

⁴⁴ Einer solchen Argumentation würde man im BEFG bei einer vorangegangenen Gläubigentaufe ja nicht entsprechen.

„Die Taufe und die Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi“

Lutherisch – mennonitisch –
römisch-katholische
trilaterale Gespräche 2012–2017

Lernerfahrungen, Teil 1: Die Taufe in Bezug auf Sünde und Gnade



William Henn OFM Cap.
(römisch-katholisch)¹

„Die heilige Taufe ist die Grundlage des ganzen christlichen Lebens, das Eingangstor zum Leben im Geiste (*vitae spiritualis ianua*) und zu den anderen Sakramenten. Durch die Taufe werden wir von der Sünde befreit und als Söhne Gottes wiedergeboren; wir werden Glieder Christi, in die Kirche eingefügt und an ihrer Sendung beteiligt: „Die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt durch das Wasser im Wort“ (Catech. R. 2,2,5).²

Diese Sätze aus dem Katechismus der Katholischen Kirche geben eine kurze Beschreibung, wie Katholiken das Verhältnis der Taufe zur Sünde und Gnade verstehen. Während „Sünde“ hier explizit erwähnt wird, geht es in einem anderen Absatz explizit um die Auswirkungen der Taufgnade:

„Die heiligste Dreifaltigkeit gibt dem Getauften die *heiligmachende Gnade*, die Gnade der Rechtfertigung, die

– ihn durch die *göttlichen Tugenden* befähigt, an Gott zu glauben, auf ihn zu hoffen und ihn zu lieben;

¹ Fr. William Henn, OFM Cap., lehrt an der Päpstlichen Universität Gregoriana Ekklesiologie und ökumenische Theologie. Er ist Berater des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und katholischer Vertreter in zahlreichen Dialogen mit anderen Kirchen.

² Katechismus der Katholischen Kirche, Leipzig 1993, Nr. 1213, 341.

- ihm durch die *Gaben des Heiligen Geistes* ermöglicht, unter dem Ansporn des Heiligen Geistes zu leben und zu handeln;
- ihn durch die *sittlichen Tugenden* befähigt, im Guten zu wachsen.³

Diese Zeilen aus dem *Katechismus* können als kurze Darstellung des katholischen Glaubens hinsichtlich Taufe, Sünde und Gnade dienen. Dies war mein Ausgangspunkt, als ich das Privileg bekam, an den fünfjährigen Gesprächen mit Lutheranern, Mennoniten und anderen Katholiken teilzunehmen, die schließlich zu dem Bericht *Die Taufe und die Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi. Lutherisch – mennonitisch – römisch-katholische trilaterale Gespräche 2012–2017* führten.⁴ Das Ziel der vorliegenden kurzen Überlegungen ist es nicht, zusätzliche katholische Aussagen über die Taufe zu treffen, sondern das zu benennen, was ich durch diese trilateralen Gespräche gelernt habe. Ich wurde gebeten, mich auf das erste Kapitel unseres Berichts zu konzentrieren, ein Kapitel mit dem Titel „Die Taufe in Bezug auf Sünde und Gnade“, und einige der Lernerfahrungen zu schildern, die ich im Hinblick auf dieses Thema machen durfte.

Zunächst sind einige einleitende Bemerkungen darüber angebracht, dass unsere Gespräche aufgrund ihres Charakters als ökumenischer Dialog zwangsläufig eine Lernerfahrung darstellten. Jede jährliche, einwöchige Sitzung beinhaltete die Diskussion von Präsentationen von Vertreter*innen unserer Gemeinschaften. Die Vorbereitung dieser Präsentationen erforderte Forschungsarbeit und eine neu erarbeitete Darstellung, wie jede Gemeinschaft die Taufe versteht und ihre Theologie der Taufe in die Praxis umsetzt. In diesem Austausch lernt man, wie die anderen Kirchen die Taufe verstehen und feiern, welche autoritativen Quellen jede Gemeinschaft heranzieht und wie sie diese interpretiert. Eine meiner Lernerfahrungen war es, eine neue Einsicht der Tatsache zu gewinnen, dass wir, obwohl unsere drei Gemeinschaften einige sehr wichtige gemeinsame Quellen teilen – wie die Schrift und einige der frühen Zeugnisse des christlichen Glaubens vor unseren Trennungen –, auch spezifische konfessionelle Quellen haben, denen wir nicht alle die gleiche Autorität zuweisen würden. Darum erhält zum Beispiel jede Gemeinschaft im ersten Kapitel unseres Berichts einen Abschnitt, in dem sie ihre Theologie über das Verhältnis der Taufe zur Sünde und Gnade erläutern kann. Während der katholische Teil patristische, konziliare und lehramtliche Texte zitiert, bevorzugt der lutherische Teil die Schriften von Martin Luther und verschiedene

³ Ebd., Nr. 1266, 352.

⁴ Bisher unveröffentlichter Bericht. Zitate aus der vorläufigen Übersetzung ins Deutsche.

lutherische Bekenntnisse, und der mennonitische Teil zitiert die Aussagen vieler täuferischer und mennonitischer Führungspersonen sowie verschiedene täuferische und mennonitische Bekenntnisse oder Glaubensaussagen. Manchmal können Quellen, die für eine bestimmte Gemeinschaft spezifisch sind, einer anderen Gemeinschaft gegenüber sehr kritisch sein. Welche Autorität kann ein Gesprächspartner Quellen zuerkennen, die für eine andere Gemeinschaft spezifisch sind, insbesondere wenn einige dieser Quellen die eigene Gemeinschaft kritisieren? Obwohl diese Frage bereits bis zu einem gewissen Grad erörtert worden ist, scheint es mir, dass es nach wie vor ein sehr wichtiges Thema ist, das einer weiteren Untersuchung bedarf.⁵

Unsere Diskussionen ermöglichten es uns, nicht nur die Sichtweise der beiden anderen Gesprächspartner kennenzulernen, sondern auch deren Fragen und Beobachtungen bezüglich unserer eigenen Tradition anzuhören.⁶ Aufgrund dessen können diese ökumenischen Gespräche jeder unserer Gemeinschaften helfen, ihre eigene Theologie und Praxis der Taufe besser zu formulieren. Kapitel 1 unseres trilateralen Berichts ist nach einem kurzen einleitenden Teil (Nr. 7) in drei Hauptabschnitte unterteilt, in denen Katholiken (Nr. 8–21), Lutheraner (Nr. 22–29) und Mennoniten (Nr. 30–41) jeweils ihr besonderes Verständnis des Verhältnisses der Taufe zur Sünde und Gnade beschreiben, gefolgt von einem vierten Abschnitt, der das Kapitel mit dem Aufzeigen gemeinsamer Perspektiven und von Unterschieden abschließt (Nr. 42–52). Bei der Beschreibung meiner Lernerfahrungen zum Thema „Taufe in Bezug auf Sünde und Gnade“ werde ich mich an dieser Gliederung des Kapitels 1 unseres Berichts orientieren.

Das katholische Verständnis

Einer der katholischen Vorträge im Jahr 2015 zitierte Susan Wood, die die Meinung äußerte, dass Katholiken noch viel über die Taufe lernen müssten, auch durch eine weitergehende Reflexion ihrer eigenen Tradition. Wood schreibt:

⁵ Siehe z.B. *Karl Lehmann/Wolfgang Pannenberg* (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Freiburg 1988, sowie auch die gemeinsame Relektüre der im Zeitalter der Reformation stattgefundenen Diskussionen, die in dem lutherisch-katholischen Bericht „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ (hg. vom *Lutherischen Weltbund* und dem *Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Leipzig 2013) dokumentiert wird.

⁶ Im Schlussteil des trilateralen Berichts heißt es in § 114: Eines der Ziele unserer Gespräche war es, dass alle Beteiligten versuchen, ihre jeweils eigene Tradition durch die Augen der Gesprächspartner neu zu betrachten.“

„Die Frage ‚Was macht die Taufe?‘ hat mich während eines Großteils meiner theologischen Laufbahn verfolgt. In gewisser Weise kann jeder katechisierte Christ die Frage beantworten, aber aus der Perspektive der systematischen Theologie bleibt die Antwort schwer fassbar und komplex. Der Grund dafür ist, dass die Taufe, das Sakrament, das zum Christen macht, an der Schnittstelle aller großen Themen der Theologie liegt: Christologie, Pneumatologie, Erlösung, Glaube, Kirche, Rechtfertigung und christliche Nachfolge. Doch die mittelalterlichen Bemühungen, die für die sakramentale Gültigkeit und Wirksamkeit notwendigen Mindestelemente zu bestimmen, berühren kaum die Vielzahl dieser Themen. Umgekehrt spielt die Taufe in der systematischen und dogmatischen Behandlung solcher Themen oft keine Rolle.“⁷

Ein früherer katholischer Beitrag aus der ersten Sitzung unserer Gespräche im Jahr 2012 enthielt ein Zitat, das sich mit Woods Ratlosigkeit zu befassen schien und schließlich in den katholischen Teil von Kapitel 1 aufgenommen wurde. Ich fand es sehr hilfreich, da es verdeutlicht, wie die Taufe, soweit sie als Heilmittel für die Erbsünde dient, tief mit der Christologie und der Soteriologie verbunden ist.

„Die Lehre von der Erbsünde [oder Ursünde] ist gewissermaßen die ‚Kehrseite‘ der frohen Botschaft, dass Jesus der Retter aller Menschen ist, dass alle des Heils bedürfen und dass das Heil dank Christus allen angeboten wird. Die Kirche, die den ‚Sinn Christi‘ hat [vgl. 1. Kor 2,16], ist sich klar bewusst, dass man nicht an der Offenbarung der Erbsünde rühren kann, ohne das Mysterium Christi anzutasten.“⁸

Dass es einen tiefen Zusammenhang gibt zwischen der Lehre von der Erbsünde und dem, was die Christen über Christus glauben, verdeutlicht, warum die Katholiken sich verpflichtet sehen, die Taufe allen noch nicht Getauften, auch Säuglingen, anzubieten, eine Verpflichtung, die sie übrigens mit den Lutheranern teilen.

Meiner Erinnerung nach war einer der schwierigsten Diskussionspunkte in unseren Gesprächen gerade die Frage der Möglichkeit der Erlö-

⁷ Susan Wood: *One Baptism*, Collegeville, Minnesota, 2009, xi.

⁸ Nr. 389 des Katechismus der Katholischen Kirche, S. 130; zitiert in §9 des trilateralen Berichts. Diese Verbindung zwischen dem Heil in Christus und der Überwindung der Erbsünde gilt natürlich auch für die tatsächliche Entwicklung der Heilsgeschichte nach dem Fall der ersten Menschen. Es stellt nicht die Rechtmäßigkeit der Ansicht in Frage, dass Gottes Heilsplan die Inkarnation eingeschlossen hätte, selbst wenn die Menschen nicht gesündigt hätten.

sung für diejenigen, die nicht getauft sind. Mein Eindruck war, dass die große Sensibilität einiger Teilnehmer*innen für die Schwere der Erbsünde, insbesondere auf lutherischer Seite, sie dazu veranlasste, eine Klärung der im Zweiten Vatikanischen Konzil bekräftigten katholischen Lehre zu fordern, dass auch ungetaufte Nichtchristen oder Nichtgläubige gerettet werden könnten. Wie kann man die Aussagen des Neuen Testaments, dass einerseits Jesus der einzige Erlöser aller Menschen ist (vgl. Apg 4,12) und dass Glauben und Taufe für die Erlösung erforderlich sind (vgl. Mk 16,16) mit der Aussage in Einklang bringen, dass andererseits Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1.Tim 2,4)? Das Ergebnis dieser Diskussion veranlasste die Katholiken, den folgenden Absatz für ihren Teil von Kapitel 1 zu formulieren:

„In ihrem zeitgenössischen Verständnis vom Verhältnis zwischen Taufe, Sünde und Gnade betont die katholische Kirche, ihr Verständnis der Erbsünde könnte missverstanden werden, wenn es so interpretiert werde, als impliziere es, dass es möglich sei, den universellen Umfang der Sünde getrennt von den Lehren des Neuen Testaments über den universalen Heilswillen Gottes zu betrachten. Eine beträchtliche Anzahl Menschen ist in der Vergangenheit nicht getauft worden und viele werden höchstwahrscheinlich auch in Zukunft nicht getauft werden. Es wäre eine Fehlinterpretation und ein Missverständnis des katholischen Glaubens hieraus zu schließen, dass während die Ausdehnung der Erbsünde universell sei, das Heilmittel für diese Situation nur beschränkt auf alle christlich Getauften bliebe. Gott führt sein erlösendes Wirken durch die Sakramente herbei; aber sein erlösendes Wirken ist nicht beschränkt auf diese besonderen Hilfsmittel, mit denen die Kirche betraut wurde. Gottes universeller Heilswillen kann auch wirken ohne dass wir wirklich wissen wie.“⁹

Meiner Meinung nach bietet diese Formulierung aus Abschnitt 21 des Berichts eine ausgezeichnete und realistische Möglichkeit, die scheinbar widersprüchlichen Lehren des Neuen Testaments über das Verhältnis zwischen Taufe, Erlösung in Christus, Überwindung der Sünde und Verleihung der Gnade in Einklang zu bringen.

⁹ § 21 unseres trilateralen Berichts, der auch *Gaudium et spes* 22 (Vatikan II.) zitiert, wonach der Heilige Geist allen Menschen die Möglichkeit anbietet, dem österlichen Geheimnis in einer nur Gott bekannten Weise verbunden zu sein. Ähnliches findet sich in *Joseph Ratzingers* Aufsatz „Kein Heil außerhalb der Kirche?“; in: *ders.*: Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1970, 339–361.

Für mich war eine der hilfreichsten Lernerfahrungen unserer Gespräche die Art und Weise, wie der lutherische Teil von Kapitel 1 die Sünde beschreibt. Eine sorgfältige Unterscheidung zwischen einem „theologischen Konzept“ und einem „moralischen Konzept“ der Sünde ist die Grundlage dieser lutherischen Erklärung.

„Das lutherische Verständnis von Sünde legt den Schwerpunkt auf die Herzenshaltung, das innere Selbst, das Wesen des Menschen, das Ausgangspunkt für alle bewussten Handlungen des Menschen ist. Sündhaftes Handeln wird als Frucht der Sünde des Menschen verstanden, die Sünde im eigentlichen Sinn ist [...] Dies zeigt deutlich, dass der lutherische Glaube eine strikt theologische Vorstellung von Sünde hat, die sich von einer moralischen Vorstellung von Gut und Böse unterscheidet. Aus moralischer Sicht ist eine bewusste Handlung dann gut, wenn der praktische Grund für die Handlung einschließlich ihrer Zielsetzung als richtig zu beurteilen ist, die Umstände und Bedingungen berücksichtigt werden und die Handlung getan wird, weil sie gut ist [...]

Im Gegensatz dazu sieht ein theologischer Ansatz Gott sowohl als oberstes Ziel wie auch als Ausgangspunkt für all unser Handeln. Augustinus hat gezeigt, dass das oberste Ziel menschlichen Handelns entweder Gott oder wir selbst sind, und er hat argumentiert, dass in einem theologischen Sinn nur die Liebe zu Gott um Gottes selbst willen unser Handeln richtig und gut macht. Luther versteht die Liebe der Menschen zu Gott als oberstes Ziel und verweist auf Jesu Verständnis von der Erfüllung der Gebote Gottes: „Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft“ (Mk 12,30).¹⁰

Die Unterscheidung zwischen einem theologischen und moralischen Konzept der Sünde wird weiter erläutert im Hinblick auf das höchste Gebot, Gott nicht nur mit dem eigenen Willen, sondern mit dem ganzen Sein zu lieben und den eigenen Nächsten wie sich selbst zu lieben.

„Während das Gebot, Gott zu lieben, im Verständnis der Theologen der Scholastik einen Willensakt erforderte, war Luther der Auffassung, dass es die Hingabe der ganzen Person verlange und nicht nur den Willen. Die Gesamtheit einer Person umfasst dabei auch ihre Wünsche, ihre Liebe, ihre Emotionen und ihre Sehnsüchte. All dies ist in uns vorhanden bevor wir eine Willensentscheidung treffen können, und sie

¹⁰ Zitate aus den §§ 22 und 23 des trilateralen Berichts.

werden sichtbar in unseren Einschätzungen und Bewertungen von Dingen und Menschen in der Welt, in der wir leben, und in unserem Verhältnis zu diesen [...] Ausgehend von Jesu Erläuterungen zum Gebot der Gottesliebe betont Luther, dass Gott sich unsere bedingungslose Hingabe an ihn und seinen Willen wünscht, wir aber für uns selbst feststellen, dass wir Gott dies nicht geben können. Wir haben nicht die uneingeschränkte Macht über unsere Person als Ganze, zu der auch unsere Emotionen, Wünsche und Sehnsüchte zählen. Kein Theologe der Scholastik hatte dies geltend gemacht. Sie hatten nur verlangt, dass wir uns nicht von dem bösen Verlangen in uns verleiten lassen, indem wir unsere Triebe zügeln und diese nicht zu Willensakten werden lassen ...“¹¹

Es wäre anmaßend von mir, zu hinterfragen, wie die katholische Moraltheologie die Realität der Sünde mit freien Willensakten in Verbindung gebracht hat, eine Beziehung, die meiner Meinung nach auch durch verschiedene Bibelstellen gestützt werden kann. Nichtsdestotrotz bietet die oben formulierte lutherische Sichtweise einen differenzierten Blick darauf, wie man einen oft mit der lutherischen Theologie verbundenen Satz verstehen kann, wonach man nach der Taufe „*simul iustus et peccator*“ bleibt. Oft haben Katholiken wie ich diese Sichtweise so interpretiert, dass sie einen Mangel an Glauben an die Kraft Gottes widerspiegelt, die Verwandlung der die Taufe empfangenden Person zu bewirken. Dazu erklären die Lutheraner, dass das Überwinden der Sünde erfordert, „dass die Person stirbt und wiederaufersteht; und genau das geschieht in der Taufe [...]. Und dennoch ist diese Verwandlung so lange wir leben niemals abgeschlossen, wir kommen niemals an den Punkt, an dem wir uns in unserer Gesamtheit als Person Gott hingeben können – und genau das ist Sünde. Aus diesem Grund hat Luther gesagt: Der gerechte Mensch ist zugleich auch Sünder“ (§ 25). Es folgt eine hilfreiche Erklärung: „Für Luther bedeutet Rechtfertigung – das muss immer wieder betont werden – auch immer eine Verwandlung der Person. Rechtfertigung ist nicht nur Gottes rechtfertigendes Urteil, das außerhalb einer Person bleibt und diese Person nicht verändert, vielmehr verändert die Verbindung von der Zusage der Sündenvergebung und der Gemeinschaft und des Glaubens eine Person tiefgreifend“ (§ 26). Vergleicht man dieses Verständnis mit dem katholischen Verständnis von Begierde, so kann man erkennen, dass sowohl Lutheraner als auch Katholiken daran festhalten, dass die Taufe durch Gottes Gnade eine

¹¹ § 23 des trilateralen Berichts.

bedeutende Verwandlung bewirkt, dass diese Verwandlung aber nicht vom lebenslangen Kampf gegen die Sünde befreit. Beide Sichtweisen konvergieren in der Erkenntnis, dass nach der Taufe die allgemeine Erfahrung von Christen, auch von hoch verehrten Heiligen, einen fortwährenden Prozess der Umkehr und des Widerstands gegen die Sünde beinhaltet.

Das mennonitische Verständnis

Der mennonitische Teil des ersten Kapitels beginnt mit dem Hinweis, dass bei Täufern und Mennoniten das Thema Sünde normalerweise mit dem Sieg der Gnade Gottes über die Sünde und das Böse in Christus am Kreuz verbunden ist. Die Erbsünde hatte nicht den Vorrang, den die anderen Kirchen des 16. Jahrhunderts ihr gaben, und bei den verschiedenen Vertretern der „Radikalen Reformation“ (vgl. § 30) lassen sich unterschiedliche Ansichten über die Erbsünde finden. Nichtsdestotrotz hatte Menno Simons ein starkes Gespür für den sündhaften Zustand der Menschheit und scheute sich nicht vor dem Begriff „Erbsünde“ (vgl. § 31). Diese Aussagen deuten für mich darauf hin, dass man bei der Beschreibung dessen, was mit dem Begriff „Erbsünde“ gemeint ist, ein gewisses Maß an Bescheidenheit an den Tag legen muss; eine gewisse Vielfalt im christlichen Denken darüber kann legitim sein. Eine meiner Lernerfahrungen bei den Gesprächen, die sich hier im mennonitischen Teil des ersten Kapitels wiederfindet, betrifft die Kriterien zur Bestimmung, welche Vielfalt als „legitim“ gilt. Bei unserem Treffen in den Niederlanden im Jahr 2015 hatten wir die Gelegenheit, einige historische Stätten im Zusammenhang mit Menno Simons zu besuchen und eine Darstellung nicht nur der mennonitischen Geschichte, sondern auch der heutigen Situation der mennonitischen Gemeinden in diesem Land zu erhalten. Diese Darstellung motivierte mich, eine Frage über die Ergebnisse der moralischen Urteilsbildung in mennonitischen Gemeinden zu aktuellen Themen wie Homosexualität oder Abtreibung zu stellen. Ich verstand die Antwort so, dass jede Gemeinde das Vorrecht hat, ihre eigene Position zu solchen Themen zu bestimmen, auch wenn solche Beurteilungen im Widerspruch zueinander stehen. Dies brachte für mich zwei Fragen auf den Punkt: a) Wie und mit welcher Autorität erkennt eine Gemeinschaft den Willen Gottes in moralischen Fragen? und b) inwieweit kann die volle Einheit zwischen christlichen Gemeinschaften mit widersprüchlichen Positionen zu bestimmten moralischen Fragen aufrechterhalten werden? Mein Eindruck ist, dass unter den Mennoniten selbst starke Unterschiede in zumindest einigen moralischen Fragen nicht als kirchentrennend angesehen werden. Dieses Thema erscheint

mir als eines, das im Rahmen des ökumenischen Dialogs weiter eingehend behandelt werden muss.¹² Was die moralische Urteilsbildung betrifft, so fand ich zwei Aspekte des mennonitischen Abschnitts des ersten Kapitels sehr begrüßenswert: a) den wiederholten Bezug auf die Bergpredigt als grundlegende Leitlinie für das christliche Verhalten (vgl. §§ 34 und 38) und b) Gewaltlosigkeit als „Lackmustest“ für das, was es bedeutet, ein Jünger Jesu Christi zu sein (vgl. § 39).

Der mennonitische Teil von Kapitel 1 des trilateralen Berichts verleiht der Überzeugung Ausdruck, dass

„Verwandlung durch Gnade möglich ist, die ‚natürliche Person‘ also in eine ‚spirituelle Person‘ verwandelt wird. Dies bedeutet: wer in Selbstliebe auf sich selbst ausgerichtet ist, kann sich nach außen wenden und seine oder ihre Liebe zu Gott, zu den Nächsten und selbst zu den Feinden kann wachsen [...] Die Wiedergeburt ist für Menno ‚wahrlich weder Wasser noch Worte, sondern als eine himmlische, lebendige und bewegende Kraft Gottes in unseren Herzen, welche von Gott ausgeht und welche durch die Predigt des göttlichen Wortes, wenn wir dasselbe durch den Glauben annehmen, unsere Herzen rührt, erneuert, durchschneidet und verändert, bis wir [...] aus der bösen Natur Adams in die gute Natur und Art Jesu Christi versetzt werden‘.“¹³

Eine zentrale Frage, die Lutheraner und Katholiken den Mennoniten stellten, war, in welchem Maße diese Verwandlung durch die Taufe herbeigeführt wird. § 40 scheint direkt darauf Bezug zu nehmen:

„Für Mennonitinnen und Mennoniten geschieht die Eingliederung in den allumfassenden Leib Christi durch die Taufe in einer lokalen Gemeinde, wo der Bund mit Christus und den Glaubensbrüdern und -schwestern praktisch gelebt wird. Die Taufe steht dabei für beides: ‚So ist die Taufe ein Zeichen, das sich sowohl auf Gottes Tat der Erlösung von Sünde und Tod als auch auf das Handeln desjenigen Menschen be-

¹² Ein Studiendokument zu diesem wichtigen Thema wurde von der theologischen Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahr 2013 mit dem Titel „Moralisch-ethische Urteilsbildung in den Kirchen“, Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Nr. 215, erarbeitet (siehe www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/moral-discernment-in-the-churches-a-study-document?set_language=de, aufgerufen am 14.08.2019). Während ihres derzeitigen Mandats setzt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihre Arbeit zu diesem Thema fort, das auch in verschiedenen bilateralen Berichten und in einem Text der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des ÖRK aufgegriffen wurde.

¹³ § 37 des trilateralen Berichts.

zieht, der Gott gelobt, Jesus Christus innerhalb des Leibes Christi, seiner Gemeinde, nachzufolgen.' Sie ist ein nach außen gerichtetes und öffentliches Zeugnis für die innere Taufe des Heiligen Geistes. Die Taufe verkörpert (*enacts*) die Ablehnung des Bösen durch die Gläubigen, Buße, Vergebung und den Tod der Sünde durch Gnade."

Sätze wie „die Eingliederung geschieht durch die Taufe“, „die Taufe steht dabei für beides: ‚Gottes Tat der Erlösung von Sünde und Tod als auch das Handeln desjenigen Menschen ‘...“, und „Die Taufe verkörpert die Ablehnung des Bösen durch die Gläubigen, Buße, Vergebung und den Tod der Sünde durch Gnade“ deuten alle auf eine gewisse Verwandtschaft mit der lutherischen und katholischen „sakramentalen“ Auffassung hin, die die Taufe als ein wirksames Zeichen sieht, in dem Gott am Werk ist. Dies führt jedoch nicht dazu, dass die Mennoniten an ihrer auf ihr Verständnis des Neuen Testaments gründenden Überzeugung zweifeln, dass der Taufe ein persönliches Glaubensbekenntnis vorausgehen muss und dass daher Säuglinge nicht getauft werden sollten. Ihre Betonung der Liebe Gottes zu Kleinkindern, auch wenn sie nicht getauft sind, kann meiner Meinung nach denen, die auf der Notwendigkeit der Kindertaufe bestehen, viel zu denken geben.

Gemeinsame Perspektiven und Unterschiede

Dieser letzte Abschnitt des Kapitels „Die Taufe in Bezug auf Sünde und Gnade“ hat vier Unterpunkte.

1) Der erste betrifft die Sprache, mit der die Übertragung der Ursünde beschrieben wird, die sich insbesondere auf den Römerbrief stützt. In § 45 des trilateralen Berichts heißt es: „Angesichts dieser richtigen Übersetzung von Römer 5,12 muss das Konzept der ‚ererbten Sünde‘ aufgegeben werden. Die Aufgabe dieses Konzepts entkräftet die Lehre des Paulus über die ‚Erbsünde‘ jedoch keineswegs, sondern korrigiert vielmehr eine Fehldeutung.“¹⁴ Vielleicht beschreibt das folgende Zitat auf eine hinreichend nuancierte Weise die Übertragung der Erbsünde:

¹⁴ Dieses Kapitel hatte zuvor Papst Johannes Paul II. in einer Fußnote zitiert („Enzyklika Redemptor hominis“ [4. März 1979], Text verfügbar unter http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html, aufgerufen am 07. Januar 2019), in der dieser anerkennt, dass Röm 5,12 in der Vergangenheit falsch übersetzt worden zu sein scheint. Dennoch, so fügt er hinzu, war und ist die Grundidee des heiligen Paulus, dass die Sünde unserer ersten Eltern Folgen für die ganze Menschheit hatte.

„Die Weitergabe der Erbsünde ist jedoch ein Geheimnis, das wir nicht völlig verstehen können. Durch die Offenbarung wissen wir aber, dass Adam die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht für sich allein erhalten hatte, sondern für die ganze Menschennatur. Indem Adam und Eva dem Versucher nachgeben, begehen sie eine persönliche Sünde, aber diese Sünde trifft die Menschennatur, die sie in der Folge im gefallenem Zustand weitergeben (vgl. Konzil von Trient, DS 1511–1512). Sie ist eine Sünde, die durch Fortpflanzung an die ganze Menschheit weitergegeben wird, nämlich durch die Weitergabe einer menschlichen Natur, die der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ermangelt.“¹⁵

Zu meinen Lernerfahrungen aus diesem Teil gehört ein neues Verständnis der Grenzen der Sprache, die Lehren der offenbarten Wahrheit auf völlig angemessene Weise zu formulieren.

2) Der Bericht kommentiert dann „Gottes versöhnende Gnade und Bekehrung“ und stellt fest:

„Katholische, lutherische und mennonitische Gläubige sind sich einig, dass Sünde nur durch Gnade, durch göttliches Wirken, durch den Heiligen Geist überwunden werden kann. Menschen allein können die Hoffnungslosigkeit des Lebens unter dem Einfluss der Sünde aus eigener Kraft nicht hinter sich lassen. Das göttliche Wirken war immer und ist nach wie vor ein grundlegendes Element unserer jeweiligen Theologien der Taufe.“¹⁶

Der Text greift weiterhin Passagen aus der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* auf, um darzulegen, wie alle drei Gemeinschaften ein gewisses Maß an Übereinstimmung finden können, um ihre unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen bei der Beschreibung des Verhältnisses zwischen der Verleihung der Gnade Gottes und ihrer Annahme durch den Menschen in Einklang zu bringen, und legt nahe, dass die Gemeinsame Erklärung einen „differenzierten Konsens“ in dieser Frage erreicht haben könnte. Für mich ergibt sich daraus die Möglichkeit, dass vielleicht das Konzept des „differenzierten Konsenses“ geeignet sein könnte, das Ergebnis dieser trilateralen Gespräche zumindest teilweise zu beschreiben.

¹⁵ Nr. 404 des Katechismus der Katholischen Kirche, S. 34, zitiert in § 19 des trilateralen Berichts.

¹⁶ § 65 des trilateralen Berichts.

3) „Gnade in der Taufe weitergeben“ greift zwei Themen auf, die unter den Christ*innen der täuferisch-mennonitischen Tradition einerseits und der lutherischen und römisch-katholischen Tradition andererseits trennend waren: a) die sakramentale Wirksamkeit der Taufe und b) das Erfordernis, vor der Taufe ein persönliches Glaubensbekenntnis zu verlangen oder stattdessen die Möglichkeit, die Taufe an Säuglinge durchzuführen, mit der Wahrscheinlichkeit, dass ihr persönliches Bekenntnis später unter der Obhut der Glaubensfamilie erfolgen wird. Was das erste dieser Themen betrifft, heißt es: „Es herrscht unter uns zudem Einigkeit, dass die allumfassende Gnade Gottes in Christus durch den Heiligen Geist an alle Menschen vermittelt wird, und dass die Taufe unter den verschiedenen Möglichkeiten, diese Gnade zu vermitteln, eine zentrale Rolle spielt.“ Darüber hinaus sind sich katholische, lutherische und mennonitische Gläubige einig, „dass der Heilige Geist in der Taufe wirkt und den Menschen die Gnade weitergibt. Eingesetzt wurde sie von Jesus selbst“.¹⁷ Meiner Meinung nach deutet das auf eine wichtige Konvergenz beim ersten dieser beiden Themen hin. Allerdings bestehen nach wie vor Unterschiede im Hinblick darauf, wer die Taufe empfangen darf. Eine meiner Lernerfahrungen zu diesem Thema war die Erkenntnis, dass es gute, biblisch fundierte Gründe geben kann, die auch von beiden Seiten zum Thema Kindertaufe angeführt wurden. Ich finde die Formulierung in § 49 sehr hilfreich:

„Hinsichtlich der Notwendigkeit, Säuglinge für ihre Erlösung taufen zu müssen, hat sich die Beziehung zwischen katholischen und lutherischen Gläubigen einerseits und mennonitischen Gläubigen andererseits nachhaltig verändert. Keine der Gesprächsparteien will Erlösung nur den Getauften vorbehalten. Weil Jesus seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern befohlen hat, alle Völker zu Jüngerinnen und Jüngern zu machen und sie zu taufen, kann sicher davon ausgegangen werden, dass die Taufe die von Gott gewollte Erlösung verwirklicht. Gott mag andere Möglichkeiten und Wege als die Taufe haben, Säuglingen Erlösung zu bringen, auch wenn die Taufe von gläubigen Katholikinnen und Katholiken und Lutheranerinnen und Lutheranern nach wie vor als der beste Weg für ihre Kinder angesehen wird.“

4) Die letzten Absätze des ersten Kapitels – „Verwandlung und die fort-dauernde Notwendigkeit zu vergeben“ – beginnen mit der Bekräftigung, dass sich alle drei Glaubensgemeinschaften einig sind, „dass die im Glauben empfangene (oder später im Glauben zu eigen gemachte) Taufe die

¹⁷ § 47 des trilateralen Berichts für beide Zitate.

Vergebung der Sünden darstellt und zu einer Verwandlung der getauften Person führt (Apg 2,38; 22,16)“.¹⁸ Der Bericht verwendet dann einige der traditionellen Terminologien jeder Gemeinschaft, um jeweils zu beschreiben, wie jede den fortwährenden Kampf gegen die Sünde versteht. Ich sehe eine ziemlich vollständige Übereinstimmung zwischen den drei Dialogpartnern zu diesem Thema.

Schlussbemerkungen

Man lernt durch den ökumenischen Dialog. In den „Schlussfolgerungen“ zum gesamten Bericht *Die Taufe und die Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi* heißt es:

„Wir wollten nicht einfach unsere Differenzen und gegensätzlichen Positionen wiederholen, die schon in der Vergangenheit Grund für Spaltungen gewesen sind, sondern haben versucht, uns der Wahrhaftigkeit bewusst zu werden, die in dem Verständnis von der Taufe und der Taufpraxis der jeweils anderen liegt, und diese zu würdigen. Dies bedeutet, dass wir über die Überzeugungen gesprochen und berichtet haben, die unsere jeweils eigene Tradition bewahrt hat, aber auch dass wir die Gaben entgegengenommen haben, die die jeweils anderen zwei Glaubensgemeinschaften zu unserem Dialog beigetragen haben, und von ihnen profitiert haben. So konnten wir den anderen dabei helfen, in ihrem Glauben an Jesus Christus zu wachsen, während wir uns gleichzeitig den Herausforderungen aus Seelsorge und Mission in unserer Taufpraxis und unserem Verständnis von der Taufe in der heutigen Zeit, gestellt haben.“¹⁹

Meine denkwürdigste Lernerfahrung aus den fünf Jahren der Gespräche zwischen Mennoniten, Lutheranern und Katholiken, in denen die Taufe mit drei Hauptthemen in Beziehung gesetzt wurde – Sünde und Gnade (Kapitel 1), die Kirche als Glaubensgemeinschaft (Kapitel 2) und christliche Nachfolge (Kapitel 3) – ist die Erkenntnis, wieviel diese Gemeinschaften gemeinsam haben. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils fasziniert mich seit langem, dass es in der christlichen Lehre eine Ordnung oder Hierarchie der Wahrheiten gibt, das heißt, dass einige Wahrheiten enger mit den Grundlagen des christlichen Glaubens verbunden

¹⁸ § 50 des trilateralen Berichts.

¹⁹ § 113 des trilateralen Berichts.

sind als andere. Könnte der vorliegende trilaterale Bericht nicht als Aufdeckung einer Übereinstimmung darüber angesehen werden, was einige der grundlegendsten christlichen Überzeugungen über die Taufe sind? Wenn ja, könnte er nicht dazu beitragen, einen „differenzierten Konsens“ unter uns festzuhalten über den Befehl Jesu, hinzugehen und alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen (vgl. Mt 8,19)?

Übersetzung aus dem Englischen: Wolfgang Neumann

Lernerfahrungen, Teil 2: Gnade und Glaube – in der Taufe vermittelt?



Fernando Enns (mennonitisch)¹

Nachdem im ersten Kapitel des Berichts des trilateralen Dialogs zum Taufverständnis und zur Taufpraxis die jeweilige Verhältnisbestimmung von Taufe zu Sünde/Gnade in den drei Traditionen – römisch-katholisch, lutherisch, mennonitisch – untersucht wurde,² geht es im zweiten Teil um die Klärung der Frage: Was passiert eigentlich in der Taufe? Als größerer Deutungsrahmen bietet sich hier der ekklesiologische Rahmen an: die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe. Folgende Fragen stehen dabei im Vordergrund: Wie wird dieser Taufritus im lebenslangen Prozess eines christlichen Lebens verortet? Wird in der Taufe Gnade „vermittelt“? Ist die Taufe daher heilsnotwendig? Und inwiefern spielt die Glaubensvermittlung hier eine Rolle? Schließlich: Wie wird das angemessen gefeiert, im Ritus, in der Liturgie?

*Die Taufe – eine entscheidende Wegmarke im lebenslangen
„Pilgerweg des Glaubens“, der Nachfolge Jesu*

Die in früheren Dialogen bereits festgehaltene gemeinsame Erkenntnis, dass die Taufe in allen christlichen Traditionen nicht losgelöst von ihrer Einbettung in die umfassendere Vorstellung vom Leben eines/r Christen/in

¹ Fernando Enns ist Professor für (Friedens-)Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Vrije Universiteit Amsterdam und Inhaber der Stiftungsdozentur der Arbeitsstelle „Theologie der Friedenskirchen“ am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg, stellv. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland.

² Vgl. den Beitrag von William Henn in diesem Heft, S. 441 ff.

verstanden werden kann, das viele weitere Elemente voraussetzt oder folgen lässt, öffnete gleich mehrere Möglichkeiten der Verständigung und verhinderte althergebrachte Missverständnisse sowie simplifizierende Stereotypisierungen der jeweils anderen Tradition. Gerade auf mennonitischer Seite wird ja immer wieder der Vorwurf erhoben, Lutheraner und Katholiken würden „unterschiedslos“ Säuglinge taufen, die dann oft gar nicht den Weg in ein aktives Leben innerhalb einer christlichen Gemeinde finden oder den eigenen Lebensweg nicht wirklich als ein Streben nach der Nachfolge Jesu gestalten würden. Somit werde die Taufe dann auf eine kirchlich-kulturelle Handlung reduziert, die ohne Folgen bleibe. – Hierher rührt sicherlich auch die große Skepsis gegenüber einem sakramentalen Verständnis der Taufe, was bereits in der Reformation des 16. Jahrhunderts zur kirchentrennenden Frage wurde.

Im jetzt vorliegenden Bericht greifen wir zunächst auf Erkenntnisse früherer Dialoge zurück:

Der bilaterale Bericht „Heilung der Erinnerungen“ stellt fest, die „Taufe ist ein Ereignis in einem bestimmten Moment im Leben eines Menschen, aber die Taufe zu empfangen und in ihr zu leben, ist die lebenslange Aufgabe des Christen. [...] Mennoniten wie Lutheraner stimmen darin überein, dass die Taufe nicht als ein isoliertes Ereignis gesehen werden kann“.³ Auch katholische Gläubige teilen diese Ansicht. In „Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein“ erklären sie, dass die Taufe der Beginn und die Grundlage des gesamten Lebens als Christin oder Christ sei.⁴ (§ 56)

³ „Heilung der Erinnerungen – Versöhnung in Christus. Bericht der Internationalen lutherisch-mennonitischen Studienkommission“, Genf 2010, 100–102. Text auch enthalten in: *Fernando Enns* (Hg.): *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene*, Frankfurt a. M./Paderborn 2008; der erste Teil des Zitats ist dem lutherischen Teil des Berichts entnommen, der zweite Teil belegt die Zustimmung der mennonitischen Seite.

⁴ *Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein. Bericht über den Internationalen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Mennonitischen Weltkonferenz 1998–2003*. Text enthalten in: *Enns* (Hg.), *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft*, § 115. Auch in: *Johannes Oeldemann, Friederike Nüssel, Uwe Swarat, Athanasios Vletsis* (Hg.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Band 4, 2001–2010, Paderborn und Leipzig 2012, 679–758.

„Unsere drei Kirchen erkennen die Vorrangstellung der von Liebe und Gnade geprägten Initiative Gottes in diesem Prozess an“ (§ 57).⁵ Für uns Mennoniten – eine Kirche der täuferischen Tradition – galt es, diese Bedingung erneut zu bestätigen, um den altbekannten Vorwurf, dass durch unser Bestehen auf ein persönliches Bekenntnis vor der Taufe durch jene, die die Taufe begehren, die Entscheidung des Menschen in Konkurrenz treten könnte zur vorauslaufenden Wirksamkeit dieser Gnade Gottes. Dass gerade die Kindertaufe diesen Aspekt eines bedingungslosen Versprechens und Geschenks der Gnade, durch das jede Taufe erst möglich wird, und auf welches man sich ein Leben lang verlassen kann, wunderbar zum Ausdruck bringt, erkennen auch Mennoniten inzwischen.

Für uns Mennoniten war es dann aber wichtig – zum Teil auch neu – zu erfahren, welch hohen Stellenwert die anderen Traditionen, die eben auch Säuglinge taufen, dem persönlichen (!) Glaubensbekenntnis im späteren Leben der Getauften beimessen. Und es war den Anderen wichtig, diesen Aspekt der Taufe uns gegenüber zu bekräftigen. Das persönliche Bekenntnis antwortet auf die bedingungslos geschenkte Gnade Gottes. Diese *eine* Bewegung kommt in der Taufe zum Ausdruck. Gemeinsam konnten wir daher jetzt festhalten:

„Sowohl der lutherische als auch der katholische Glaube stimmt mit dem mennonitischen dahingehend überein, dass der Heilige Geist eine solche persönliche Antwort im Glauben eines Individuums möglich macht und dass ein solches persönliches Glaubensbekenntnis und eine solche persönliche Hingabe für eine aufrichtige Nachfolge unbedingt notwendig sind. Ohne sie kann die Taufe nicht die Früchte tragen, die Christus bestimmt und vorgesehen hat“ (§ 62).

Hierzu war eine gemeinsame Entfaltung all der verschiedenen Aspekte der Taufe äußerst hilfreich, um jeweils zu erkennen, wie und an welcher Stelle im Leben der anderen Glaubensstradition die gemeinsam für wichtig erachteten Elemente aufscheinen und zur Geltung gebracht werden: die Bereitschaft zur Buße, die Unterweisung im Glauben und die Katechese,

⁵ Bisher unveröffentlichter Bericht. Zitate aus der vorläufigen Übersetzung ins Deutsche. Vgl. hierzu auch § 62: „... Alle drei Glaubensgemeinschaften bekräftigen nachdrücklich das Geschenk und den Vorrang der Gnade Gottes, diese Verwandlung anzustoßen und zu fördern. Alle drei bekräftigen ebenfalls die Notwendigkeit, dass der Mensch im Glauben, der allein durch die Gnade möglich ist, auf diese göttliche Initiative reagiert ...“

der „Wasserritus“ der Taufe in der Gottesdienst feiernden Gemeinde, das Bekenntnis des Glaubens sowie die Willensbekundung, ein Leben in der Nachfolge Jesu – ein geheiliges Leben – zu führen, zu dem auch ein öffentliches Bekennen des Glaubens („Zeugnis geben“ in Wort und Tat) gehört. „Ziel dieses lebenslangen Prozesses der christlichen Nachfolge ist ihre endgültige Erfüllung eines ewigen Lebens in Fülle, das uns verheißen und in Jesu Sieg über Sünde und Tod verwirklicht wurde“, bekennen wir gemeinsam (§ 57).

Im Dialog erläuterten wir dann gegenseitig, welche Reihenfolge dieser Elemente wir im Leben eines/r jeden Glaubenden als angemessen – evangeliumsgemäß! – sehen. Wir Mennoniten betonten, warum wir meinen, dass Verkündigung und Buße dem Taufritus vorausgehen sollten, damit nach dem Bekenntnis in der Taufe tatsächlich auch ein Leben in der Nachfolge Jesu als „Frucht der Taufe“ erkennbar werden kann. Lutheraner betonten wiederum die Zusage Gottes in der Taufe, „einen Menschen als sein Kind in die Gemeinschaft mit ihm aufzunehmen und dem Getauften alle seine Sünden zu vergeben“. Das Vertrauen in diese Zusage sei daher „die erste und grundlegende Antwort auf die Taufe“ (§ 59). Und die Katholiken wiederholten ihre Ordnung der Elemente, wie sie es bereits im mennonitisch-katholischen Dialog erklärt hatten: „1) Die Taufe ist der Beginn des christlichen Lebens und das Tor zu den anderen Sakramenten; 2) sie ist die Grundlage des gesamten christlichen Lebens; 3) die grundsätzlichen Wirkungen der Taufe sind Reinigung und Neugeburt; 4) durch die Taufe werden wir Glieder Christi, werden in seine Kirche eingegliedert und werden zu Teilhabern an ihrer Sendung; 5) die Firmung, welche die Taufe vollendet, vertieft den Taufcharakter und stärkt uns für den Dienst; und schließlich 6) sind die Gefirmten als treue Zeugen Christi strenger verpflichtet, den Glauben durch Wort und Tat zu verbreiten und zu verteidigen“ (§ 60).⁶

Wir stellten nun fest, dass diese verschiedenen Zuordnungen der gemeinsam für wichtig erachteten Elemente (die wir in unseren jeweiligen Traditionen unterschiedlich zu bezeichnen gelernt haben) nicht etwa zufällig sind, sondern vor allem durch unterschiedliche theologische Verhältnisbestimmungen zustande gekommen sind. Das kann durchaus als gemeinsamer Lernprozess beschrieben werden:

„Das Einvernehmen darüber, dass die christliche Nachfolge ein lebenslanger Prozess ist und dass die Taufe eines der wichtigen Ereignisse innerhalb dieses Prozesses ist, ließ die traditionelle Kontroverse über die

⁶ Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein, § 115.

Reihenfolge der verschiedenen Elemente des Prozesses auf dem Weg hin zum Christsein in einem neuen Bezugsrahmen erscheinen“ (§ 62).

Zum einen geht es also nicht einfach um eine willkürlich wählbare Reihenfolge in der Gestaltung der Aspekte, zum anderen erkennen wir aber an, dass alle Aspekte, die in unserer eigenen Tauftheologie eine wichtige Rolle spielen, auch in den je anderen Tauftheologien eine niemals zu unterschätzende Rolle spielen.

Der Taufritus – gemeinsame Elemente, unterschiedliche Gestaltung

Auch im Taufritus selbst teilen wir die verschiedenen Elemente, wie etwa „die Verkündigung des Wortes Gottes, die Abkehr von der Sünde und das öffentliche Bekenntnis zum Glauben sowie die Taufe mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (§ 63). Wenn das nicht hinreichend ist für eine gegenseitige Anerkennung des Getaufteins der Anderen, was bedarf es mehr? – so frage ich mich. Eine zusätzliche, moralische Überprüfung der ethischen Lebensgestaltung der Getauften kann es ja nicht sein, denn wer wollte hier richten? Freilich, die Ansprechbarkeit auf das persönlich formulierte Bekenntnis sowie die Verantwortung für die Glaub-Würdigkeit der geschenkten Gnade und Liebe Gottes kann gerade im öffentlichen, politischen Raum wichtig werden und – im Extremfall – zur Infragestellung der Ernsthaftigkeit einer vollzogenen Taufhandlung führen. – Aber dieser Diskussion hinsichtlich einer Lebensgestaltung als Getaufte haben wir ein eigenes Kapitel, d.h. auch ein ganzes Jahrestreffen der Delegationen, gewidmet.⁷

Auch hier gibt es trotz der gemeinsam geteilten Elemente wieder deutlich erkennbar verschiedene Ausgestaltungen. Um das Ausmaß dieser Differenzen wahrnehmen zu können und um zu überprüfen, welche Haltungen oder theologischen Überzeugungen dabei zum Vorschein gebracht werden, hatten wir uns zu Beginn der Gespräche auf einen wichtigen methodischen Schritt verständigt: Wir wollten uns Zeit nehmen, während eines jeden jährlichen Treffens gegenseitig von kontextspezifischen Taufriten zu erzählen. Rasch wurde deutlich, wie unterschiedlich Erfahrungen und Ausgestaltungen selbst innerhalb einer konfessionellen Familie sein können. Ich wusste vorher nicht, dass Mennoniten in Kenia so ganz andere Elemente (und damit verbunden auch andere Konnotationen) in der Feier

⁷ Vgl. den Beitrag von *Friederike Nüssel* in diesem Heft, S. 470 ff, im Anschluss an diesen Beitrag.

der Taufe erleben als Mennoniten etwa in Paraguay oder in Kanada. – Dieses Phänomen der Vielfalt innerhalb der jeweils konfessionell zusammengesetzten Delegationen des Dialogs tauchte auch an anderen Stellen auf, was sich durchaus auch in den theologischen Argumentationen niederschlägt. Innerhalb der eigenen Konfessionsfamilien sind wir diese Vielfalt gewöhnt, aber in der speziellen Zusammensetzung eines trilateralen Dialogs führt dies durchaus auch zu aufregenden und mitunter aufgeregten Debatten unter den Delegierten ein und derselben Konfession, da die Differenzen nun in der Gegenwart der jeweils anderen ausgetragen werden – *coram publicum*, sozusagen. In diesen Momenten war es erfrischend zu erkennen, dass auch die jeweils Anderen Differenzen untereinander haben und dass keine unserer vorgetragenen Lehren oder Auffassungen als die allein oder absolut gültige für eine Tradition gehört werden muss. Die Tatsache, dass jeweils Interpretationsspielräume und zumindest Varianten einer offiziellen Lehre und deren legitimen Interpretation existieren, förderte bei mir die Bereitschaft, genauer hinzuhören. – Womöglich lernen wir ja mehr voneinander und übereinander anhand der bestehenden Differenzen sowie der Art und Weise der Austragung bzw. Tolerierung solcher Differenzen innerhalb einer Konfessionsfamilie, als an den vermeintlich „reinen Lehren“.

Mennoniten kennen den liturgischen Reichtum der Feier des katholischen Sakraments der Taufe oft nicht (von dem die lutherische Tradition viele Teile beibehalten hat oder wiederum neue und andere hinzufügte, wie etwa Luthers „Sintflutgebet“), und daher erscheint uns dieser Ritus bei den Anderen zunächst oft „überfrachtet“:

„... das Kreuzzeichen wird auf die Stirn der zu taufenden Person gezeichnet; ... Exorzismen symbolisieren, dass die jeweilige Person von der Sünde und der Macht des Bösen befreit wird; die Salbung mit heiligem Öl und die ausdrückliche Abkehr vom Bösen; ... die Salbung mit Chrisamöl bringt zum Ausdruck, dass die Neugetauften nun Mitglied des priesterlichen, prophetischen und königlichen Volkes Gottes sind; das weiße Taufkleid symbolisiert, dass Christus als Gewand angelegt wird; das Übergeben der Taufkerze, die an der Osterkerze angezündet wurde, symbolisiert, dass der Täufling von Christus, der das Licht der Welt ist, erleuchtet wurde; während des Effata-Gebets, mit dem um die Gnade gebeten wird, das Wort Gottes zu hören und zu verkündigen, werden Ohren und Mund des Täuflings berührt ...“ (§ 64).

Zunehmend erkennen wir aber – und erkennen daher an – dass diese uns oft so fremden liturgischen Elemente je eigene theologische Aussagen kommunizieren wollen, die wir dann durchaus teilen. Zudem scheint diese

Art der katholischen Tauffeier den ganzen Menschen anzusprechen und die verwendeten äußeren Elemente machen diese Einsichten auch körperlich spürbar, erlebbar. Die manchmal beklagte Nüchternheit und „Verkopftheit“ unserer Gottesdienste erfährt hier den Anstoß, dass eine Fülle von Möglichkeiten in der gemeinsamen christlichen Tradition aufzuspüren ist, an die sich zumindest anknüpfen ließe.

Auch das individuelle Patenamnt kennen wir Mennoniten nicht so, wie es bei Lutheranern und Katholiken verstanden wird und eingeführt ist:

„Die Paten begleiten die Neugetauften mit der Hilfe der ganzen Christengemeinschaft auf ihrem Weg der Nachfolge. Bei der Taufe eines Säuglings kommt den Eltern und Paten die wichtige Rolle zu, dem Kind mit der Hilfe des Heiligen Geistes persönlich zu helfen, allem Bösen zu widerstehen, den Glauben an Jesus Christus zu bekennen und sich selbst zu einem Leben der aktiven christlichen Nachfolge in der Kirche zu verpflichten“ (§ 65).

„Das brauchen wir nicht, da wir ja keine Babys taufen“ – so lautet manchmal die lapidare Reaktion vonseiten der Mennoniten. In manchen Mennonitengemeinden ist aber diese persönlich ausgesprochene und individuell verantwortete Begleitung eines Täuflings – neben der begleitenden Fürsorge durch die gesamte Ortsgemeinde – in ihrem Wert erkannt. Sicherlich hat hierzu auch die wachsende Erfahrung vieler Mennoniten beigetragen, bei Kindertaufen eingeladen worden zu sein, ein Patenamnt zu übernehmen (in der Regel reicht hierzu der Nachweis, dass man selbst getauft und Mitglied einer Kirche ist). Und vereinzelt gibt es sogar Mennonitengemeinden, die ein individuell verantwortetes Patenamnt eingeführt haben.

Der Streit um den evangeliumsgemäßen Zeitpunkt des Taufritus im Leben der Glaubenden

Kristallisationspunkt der Diskussionen war selbstverständlich wieder der angemessene *Zeitpunkt* des Taufritus – wobei es hierbei freilich um viel mehr, ja um das gesamte Taufverständnis selbst zu gehen scheint. Wir berufen uns auf je unterschiedliche Zeugnisse des Neuen Testaments, was wiederum erkennbar werden ließ, dass frühere gegenseitige Vorwürfe einer Leugnung der vermeintlichen Eindeutigkeit der Schrift weder angemessen noch weiterführend sind. Vielmehr galt es jetzt, die unterschiedlichen Interpretationen sowie Gewichtungen der gemeinsamen Quellen nüchtern wahrzunehmen. – Gerade hier wünschte ich, wir hätten uns mehr Zeit genommen für die gemeinsame exegetische Arbeit an den Tex-

ten. Das hatten wir uns beim ersten Treffen in Rom (2012) eigentlich auch vorgenommen, als wir entschieden, dass wir an den Beginn eines jeden Jahrestreffens ausführliche Bibelarbeiten stellen wollten. Und obwohl wir das auch verwirklicht haben, blieb dieses gemeinsame Bibelstudium – in dem der Reichtum vor allem der unterschiedlichen kulturellen Kontexte, aus denen wir kommen, deutlich zum Tragen kam und für manche Überraschungen sorgte – seltsam unverbunden mit den anschließenden theologischen Diskussionen, in denen die traditionellen Denksysteme wieder den Vorrang erhielten. Das ist bedauerlich, denn so blieb der Blick auf den Reichtum der biblischen Zeugnisse während mancher Diskussionen wieder seltsam verstellt durch konfessionell gewachsene Traditionsbrillen, durch deren Linsen bisher unentdeckte Interpretationsangebote kaum wahrgenommen werden konnten. Ich hatte mir gerade von der gemeinsamen Exegese mehr gemeinsame neue Erkenntnisse erhofft, die die Dynamik unseres ökumenischen Dialogs dann entsprechend auffrischen würden.

Nicht unerwähnt bleiben darf hier, dass wir Mennoniten wahrgenommen haben, welch hohen Stellenwert die Erwachsenentaufe (!) im Leben und in der Theologie der römisch-katholischen Tradition genießt. Dies könnte gerade in der Verständigung über die Streitfrage „des angemessenen Zeitpunktes“ zumindest die Wahrnehmungen voneinander schärfen:

„... katholische Theologinnen und Theologen (haben) erklärt, dass der ‚christliche Initiationsritus für Erwachsene‘⁸ ihrer Kirche als ‚normativer‘ Ausdruck der Initiation verstanden werden kann, denn auch wenn die meisten katholischen Gläubigen als Säuglinge getauft würden, sei es die Form des Initiationsritus für Erwachsene, die die Bedeutung der Taufe erst vollständig zum Ausdruck bringt. Die Getauften sollen sich mit der unersetzbaren Hilfe und Gnade des Heiligen Geistes freiwillig von der Sünde abwenden, an Jesus Christus glauben und sich der vollständigen, bewussten und treuen Teilhabe am Leben der christlichen Gemeinschaft widmen“ (§ 79).

In diesem Zusammenhang ist es für Mennoniten weiterhin wichtig, die theologischen Argumente der Anderen für die *Unwiederholbarkeit des Taufritus* zu verstehen. Für Katholik*innen kann es keine „Wiedertaufe“

⁸ Erläuterung in Fn. 98 des § 79: „Ordo Initiationis Christianae Adulorum (OICA) – wurde 1972 als Teil des ‚Rituale Romanum‘ im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil verkündet. ... Bis 1969 gab es einen einfachen Taufritus für alle, im Rahmen dessen der Priester den Säugling ansprach wie einen Erwachsenen und die Paten im Namen des Kindes antworteten. ... Die Geschichte zeigt allerdings deutlich, dass der Ritus für Erwachsene das Vorbild für den Prozess der Taufe ist.“

geben, da Christus selbst die Taufe spendet – „ein Mensch kann dieses Handeln Christi nicht ‚aufheben‘, indem er einen anderen Menschen ein zweites Mal tauft“ (§ 68). Und für Lutheraner*innen „würde eine ‚Wiedertaufe‘ bedeuten, dass Gottes Versprechen misstraut wird, dass er alle Getauften in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen hat ...“ (ebd.). Verständlich also, dass nach katholischem wie lutherischem Verständnis nicht nachvollziehbar ist, warum mennonitische Gemeinden manchmal erneut taufen, wenn bereits als Säuglinge Getaufte Mitglied in einer Mennonitengemeinde werden.

Zunächst müssen wir Mennoniten festhalten, dass wir beide genannten theologischen Argumente teilen! Darum kann der Streit also nicht gehen. Daher haben wir Mennoniten betont, dass es sich bei dieser Praxis des nochmaligen Taufens keineswegs um eine Mehrheit unserer Kirchen handelt – so weit wir das in einer kleinen Umfrage über Gemeinden und Verbände der Mennonitischen Weltkonferenz feststellen konnten. Zum anderen werden diese Gemeinden natürlich weiterhin bestreiten, dass es sich hierbei um „Wiedertaufen“ handelt, da die ursprüngliche (Säuglings-) Taufe ja nicht als gültig „anerkannt“ wird. Aber es hilft im Dialog nicht weiter, wenn die Perspektive der jeweils Anderen nicht zumindest in ihrer Plausibilität nachvollzogen und die darin enthaltene theologische Infragestellung durch die Handlung der Anderen gesehen wird. – Die Tatsache, dass manchmal auch als Erwachsene getaufte Mennoniten sich in manchen anderen Freikirchen dann nochmals taufen lassen und das Erstaunen hierüber in mancher unserer Kirchen – nicht nur in Südamerika – wurde nicht weiter thematisiert. Ich meine aber, dass so zumindest ein gewisser „Schmerz“ nachvollziehbar wird, von dem Lutheraner und Katholiken uns gegenüber schon seit längerer Zeit sprechen und den wir ernst nehmen müssen.

Die Taufe – ein Sakrament? – Annäherungen an einen „beladenen“ Begriff

Was in der Taufe geschieht, das haben wir alle vielfältig beschrieben. Interessant ist hier nun festzuhalten, dass alle drei Traditionen der gemeinsamen Überzeugung sind, dass etwas geschieht, das über die subjektiven Anteile des Erlebbaren und Erfahrbaren hinaus reicht.

„Nach lutherischem, mennonitischem und katholischem Verständnis sind drei Akteure an der TaufLiturgie beteiligt – Gott, die zu taufende Person und die Gemeinschaft der Gläubigen ... Gleichzeitig aber gibt es unterschiedliche Nuancierungen und Abstufungen im Verständnis der jeweiligen Kirchen davon, was tatsächlich geschieht“ (§ 69).

So näherten wir uns der alten Streitfrage nach den unterschiedlichen Sakramentsverständnissen (Lutheraner und Katholiken), bzw. der generellen Ablehnung von „Sakramenten“ (Mennoniten). Traditionelles Lehrgut wird hier wiederholt.⁹ Mennoniten sind allerdings längst von ihrer rigiden „antisakramentalen“ Haltung abgerückt, halten aber fest, dass „die Umwandlung durch die Taufe in und durch den Ritus nur denkbar (ist), falls und wenn sie in Glaube und Leben des einzelnen, der die Taufe empfängt, und der taufenden Gemeinde bewahrheitet wird“.¹⁰

Gemeinsam kann immerhin die „objektive Seite“ des Geschehens (das Wirken Gottes, weil das Zeichen von Christus selbst eingesetzt ist) als geglaubt bestätigt werden. Interessant ist hier eine Fußnote zur Diskussion, da sie m. E. wunderbar zeigt, dass sich gerade für Mennoniten hier eine beträchtliche Klärungsaufgabe stellt:

„Unsere Diskussionen haben jedoch gezeigt, dass auch einige Vertreterinnen und Vertreter aus der mennonitischen Familie der Vorstellung zustimmen können, dass die Taufe Gnade vermittelt“ (§ 70, Fn. 82).

Solche wachsenden Einsichten sind auch durch die multilateralen ökumenischen Prozesse möglich geworden. Unser Bericht greift hier – wie an anderen Stellen auch – die wichtige Studie zur Taufe der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf:

„Die meisten Traditionen bekräftigen jedoch – unabhängig davon, ob sie den Begriff ‚Sakrament‘ oder den Begriff ‚Ordnung‘ verwenden –, dass das Ereignis sowohl ‚instrumentell‘ (in dem Sinne, dass Gott es nutzt, um eine neue Wirklichkeit zu schaffen) wie auch ‚expressiv‘ (über eine bereits existierende Wirklichkeit) ist. Einige Traditionen betonen den instrumentellen Aspekt ... Andere betonen den ‚expressiven‘ Aspekt.“¹¹

⁹ Von Lutheranern etwa: „Es ist nicht das Wasser, das erlöst, sondern das Wort Gottes, das zusammen mit dem Wasser das Sakrament bildet“ (§ 66 – auf Luthers Großen Katechismus zurückgreifend). Und von Katholiken: Sakramente sind ein Werk Christi selbst: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft (vgl. *Augustinus*: „In Ioannis Evangelium Tractatus“ VI., cap. I, n. 7). [...] Durch sinnenfällige Zeichen wird in [der Liturgie] die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen.“ „Sacrosanctum concilium“, Konstitution über die Heilige Liturgie, 4. Dezember 1963, § 7.

¹⁰ Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein, § 123.

¹¹ One Baptism: Towards Mutual Recognition. Studie der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* 210, Genf 2011. Deutsche Übersetzung unveröffentlicht.

Allerdings kann auch hier – wie bereits bei der Frage des angemessenen Zeitpunktes des Taufritus – die Frage nicht derart isoliert werden, als ob man nur noch um Begriffe oder deren Definitionen streiten würde. Nein, diese Frage konnten ja in der Vergangenheit gerade so aufgebläht werden, weil sie für eine tiefer liegende, echte theologische Kontroverse steht: Die Heilsnotwendigkeit der Taufe! Wird diese unbedingt geglaubt, dann tauft man freilich so früh wie möglich im Leben eines Menschen. Und diese Argumentation offenbart dann eben einen sehr starken Akzent auf den instrumentellen Charakter der Taufe: die Gnade zur Befreiung aus der Erbsünde wird im Ritus vermittelt. Mennoniten gehen hingegen fest davon aus, dass Kinder auch ohne Taufe von/vor Gott „gerettet“ sind, weil sie als Unmündige weder haftbar gemacht werden können noch die Fähigkeit besitzen, ein eigens verantwortetes Bekenntnis zu formulieren. Hier liegt das Gewicht eindeutig auf dem expressiven Charakter der Taufe.

Es fällt uns Mennoniten immer noch schwer zu verstehen, inwiefern der Glaube der/des Täuflings auch bei einem so instrumentellen Verständnis – das mit der Säuglingstaufe korreliert – dennoch als so wichtig angesehen wird. Folgende Zeilen unseres Berichts zeigen aber die Richtung des gegenseitigen Verstehens auf:

„Diese Unterschiede müssen jedoch im Zusammenhang mit der Tatsache verstanden werden, dass unsere drei Glaubensgemeinschaften der Überzeugung sind, dass der Glaube der Einzelnen Teilhabe am Glauben der gesamten Kirche ist. Alle drei Glaubensgemeinschaften sind sich einig, dass der Glaube zum Zeitpunkt der Taufe mit der Hilfe der Glaubensgemeinschaft – durch Katechese, Studium der Bibel, geschwisterliche Zurechtweisung und geschwisterliche Ermutigung – kultiviert und gepflegt werden und heranreifen muss. Alle drei sind davon überzeugt, dass die kirchliche Gemeinschaft im Leib Christi, in den alle Gläubigen durch die Taufe aufgenommen werden, das wichtigste Umfeld für lebenslanges Wachstum bietet, das genährt wird durch die Verkündigung und Reflexion des Wortes Gottes, durch die Feier des Abendmahls und anderer Riten oder Sakramente, durch die in der Gemeinschaft geleistete Seelsorge und durch das anhaltende Engagement der Gläubigen in Gottesdienst, Zeugnis und Dienst am Nächsten. Der Glaube der Kirche und der Glaube einer und eines jeden einzelnen Gläubigen treibt all jene an, die getauft wurden, um an der Mission Christi teilzuhaben und an der Erlösung der Menschheit mitzuwirken“ (§ 75).

Die Inblicknahme des weiteren ekklesiologischen Kontextes eröffnet hier demnach wieder Verstehensmöglichkeiten. Nicht die schlichte Aus-

sage „die Eltern und Paten glauben stellvertretend für das Baby“ überzeugt hier, wohl aber die Überlegung, dass der Glaube eines jeden und einer jeden Einzelnen immer als Teilhabe an dem gemeinsam geteilten Glauben der Kirche verstanden werden kann, wenn es denn ein Ausdruck des Glaubens an Jesus Christus ist, dessen „Leib“ die Gemeinschaft aller Getauften verkörpern. – Womöglich müssen gerade wir Mennoniten die ekklesiale Dimension in der Tauftheologie der Anderen noch genauer wahrnehmen und besser verstehen lernen. Haben wir uns getäuscht? Während wir immer meinten, die Anderen verstünden das Heilsversprechen in der Taufe zu individuell, und die Gemeinschaft der Glaubenden – in die hinein getauft wird – sei bei ihnen „unterbelichtet“, ist es womöglich genau umgekehrt: Unser Beharren auf das individuelle, persönliche Glaubensbekenntnis vor der Taufe könnte dazu verleiten, die damit eingegangene Beziehung zu den Schwestern und Brüdern innerhalb des ganzen „Leibes Christi“, der *einen* Kirche, zu wenig hervorzuheben. – Die wenig praktizierte Übung des gemeinsamen Sprechens eines Glaubensbekenntnisses bei Mennoniten ist ein Hinweis darauf.

Wie bringen wir zum Ausdruck, dass wir teilhaben an ein und demselben Glauben? Die Feier des Abendmahls könnte hier genannt werden. Und so würde man nun gern an den Dialogtisch zurückkehren und die Katholiken fragen, warum wir bei all der Betonung der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Glauben durch die eine Taufe, das Abendmahl nicht gemeinsam feiern können sollten? – Das soll hier keinesfalls als Provokation verstanden werden, sondern als ehrliche Frage des weiter Denkens von neu gelernten theologischen Argumentationswegen („Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“¹², § 76).

Hinsichtlich der Heilsnotwendigkeit der Taufe muss noch ergänzt werden:

„... wir alle vertrauen (darauf), dass all jene, die ohne eigenes Verschulden ungetauft sind, nicht als ausgeschlossen angesehen werden von den unerforschlichen Wegen der Liebe und Barmherzigkeit Gottes (vgl. Röm 11,33), der will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1. Tim 2,4)“ (§ 75).

Es war für einige von uns Mennoniten eine große Hilfe zu erkennen, dass sowohl Lutheraner, aber vor allem auch Katholiken keineswegs der Meinung sind, dass Gottes Heilswirken auf die Sakramente der Kirche beschränkt sei. Hier hilft ein genaues Studium der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils – idealerweise in Anwesenheit der Lese- und Interpretationshilfe durch katholische Glaubensgeschwister.

Bilaterale Dialoge sind wir inzwischen gewohnt und die Methodik hat sich eingeschliffen. Das ist einerseits wertvoll, andererseits liegt darin aber auch eine Gefahr: Die Institutionalisierung und Ritualisierung von etwas, das eigentlich als Instrument zu mehr Bewegung und Veränderung erdacht war. Ähnliches kann in der multilateralen Ökumene beobachtet werden. Hier nun hatten wir die einmalige Chance, im Auftrag von gleich drei kirchlichen Gemeinschaften ein Thema zu diskutieren, das wir jeweils bereits bilateral behandelt hatten. Mehrere Dynamiken änderten sich dadurch: Eingeschliffene Argumentationsketten gegenüber einem bestimmten Anderen konnten manchmal heilsam unterbrochen werden, weil der Dritte das nicht mehr nachvollziehen konnte oder darauf verwies, dass die gerade Diskutierenden ihm gegenüber auch schon anderes formuliert hatten. – So lässt sich durchaus auch die Kohärenz der unterschiedlichen bilateralen Dialoge überprüfen.

In der Präsenz eines Dritten formuliere ich anders, verhalte mich vielleicht auch anders, weil meine Beziehung auch zu diesem Dritten sowie seine Beziehung zu meinem Gegenüber buchstäblich „im Raum präsent“ ist. Zuweilen konnte dann der jeweils Dritte sogar eine Mediatoren-Rolle für Konflikte zwischen den anderen beiden übernehmen. Dabei war zu beobachten, dass diese verschiedenen „Rollen“ während der Gespräche ständig wechselten. Zu keiner Zeit ergaben sich feste Konstellationen (weder Koalitionen noch Polarisationen), die Beziehungen blieben dynamisch, bis in die einzelnen Delegationen hinein. Dies ist sicherlich auch der multikulturellen Zusammensetzung jeder der Delegationen zu verdanken – und nicht zuletzt der stets gemeinsam praktizierten Andachten und Gebete während unserer Treffen.

Meine Selbstkritik richtet sich zum einen auf das oben bereits erläuterte Versäumnis, exegetische Erkenntnisse noch stärker in die gemeinsame theologische Arbeit einfließen zu lassen. Zum zweiten meine ich, dass wir es uns in diesen ökumenischen Gesprächen inzwischen durchaus leisten könnten, verstärkt dem Ansatz des *Receptive Ecumenism* zu folgen: Nicht immer wieder versuchen, die anderen von der Richtigkeit meiner traditionellen, theologischen Lehren zu überzeugen, sondern eher bei den eigenen Schwächen zu beginnen.¹³ Sich verwundbar zu machen ge-

¹² Unitatis redintegratio, § 22.

¹³ Vgl. Paul D. Murray (Hg.): *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford 2008.

genüber den anderen, indem man die eigenen Schmerzpunkte benennt – im Vertrauen darauf, dass die Anderen dies nicht ausnutzen zu einer überheblichen Selbstdarstellung, sondern nun ihrerseits auch offen legen, mit welchen theologischen Fragen oder Differenzen sie es in ihrer eigenen Konfession zu tun haben, oder welche Praktiken doch als fraglich erscheinen. Ein solcher Ansatz hat das Potential, die gesamte Atmosphäre zu verändern – und in der Folge auch den Gesprächsverlauf – und ist dann in der Lage, durchaus noch andere Einsichten hervorzubringen. Ich meinte ursprünglich, dass die durch die vorigen bilateralen Dialoge erarbeiteten und gefeierten soliden Grundlagen ein ausreichendes Fundament für ein solches Vertrauen bieten würden. Und hier und da schien dies auch durchaus auf. Aber die alten Reflexe der Verteidigung klarer Abgrenzungen, fast so als müsse man an dem Anderssein der Anderen festhalten, um das Eigene überhaupt beschreiben zu können, holte uns auch hier immer wieder ein.

Die Ablehnung *der Praxis* der Kindertaufe in der mennonitischen Tradition bleibt weiterhin eine kirchentrennende Frage. Da diese Praxis aber theologische Grundüberzeugungen zum Ausdruck bringt, von denen durchaus gesagt werden kann, dass diese zumindest „konvergieren“, sich annähern, in Teilen auch ergänzen, aber dann auch wieder unterschiedliche theologische Verhältnisbestimmungen verdeutlichen, bleibt es eine vielversprechende Aufgabe, hierüber weiter im Gespräch zu bleiben. – Das mag in manchen Kontexten mittlerweile als „Glasperlenspiel“ von Theolog*innen abgetan werden, von dem sich niemand eine tatsächliche Änderung der Beziehungen untereinander verspricht. In anderen Kontexten wiederum beginnen Christ*innen aber gerade erst, sich gegenseitig als eben solche – Getaufte – wahrzunehmen.

Dieser trilaterale Dialog empfiehlt nicht die gegenseitige Anerkennung der Taufe, ebnet aber den Weg zur gemeinsamen Anerkennung des großartigen Geschenks der *einen* Taufe, die von Christus selbst ausgeht. Aus Gnade können wir teilhaben an dem einen Glauben und Teil werden in dem *einen*, ungeteilten Leib Christi. Wir werden nicht mennonitisch, lutherisch oder katholisch getauft, sondern im Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, in die *eine* Kirche, freilich in ihre unterschiedlichen, konkreten und historisch gewachsenen Gestalten. Wenn das gemeinsam bekannt und in allen drei Glaubensgemeinschaften auch so kommuniziert wird, sollen wir es dann zulassen, dass die „Platzierung“ des Taufritus selbst – im lebenslangen Prozess eines/r Glaubenden, wie im System unserer historisch gewachsenen Dogmen und Lehrauffassungen – uns weiterhin voneinander trennt? – Am Ende des zweiten Kapitels unseres Berichtes haben wir gemeinsam eine Hoffnung formuliert:

„Es ist unsere Hoffnung, dass der vorliegende Bericht unseren Glaubensgemeinschaften helfen wird, darüber nachzudenken, ob die Unterschiede in unseren jeweiligen Praktiken der Taufe als hinnehmbare Vielfalt verstanden werden können, die an sich kein unüberwindbares Hindernis für eine größere Einheit unter uns darstellt“ (§ 82).

Lernerfahrungen, Teil 3: Taufe und Nachfolge Jesu



Friederike Nüssel (lutherisch)¹

Der Dialog zwischen Mennoniten, Katholiken und Lutheranern (2012–2017) ist in mehrfacher Hinsicht ein bedeutsames ökumenisches Ereignis. Er setzt den Versöhnungsprozess zwischen Lutheranern und Mennoniten fort, der nach einer geschichtlichen Aufarbeitung der Erinnerung an Verfolgung und Ausgrenzung der Täufer*innen auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Stuttgart 2010 zur Vergebungsbitte der Lutheraner gegenüber den Mennoniten geführt hat. Zugleich ist er neuartig durch die Dreierkonstellation, die vor allem auf internationaler Ebene so noch nicht praktiziert wird. Alle drei Partner des Dialogs hatten bereits miteinander bilaterale Dialoge geführt. Nun kommen sie in dem Dialog über die Taufe zusammen. Die Taufe als Thema gilt allen drei Partnern als grundlegendes Thema der christlichen Existenz, bei dem sich Fragen des Gnaden- und Sakramentsverständnisses, der Anthropologie und der Ekklesiologie stellen. Kontrovers ist insbesondere das Verhältnis von Taufe und Glaube und die Praxis der Kindertaufe. Für die Gestaltung des Dialogs über die Grundfragen des Taufverständnisses war dabei entscheidend die Zielsetzung. Es ging darum, Gemeinsamkeiten und Unterschiede präzise im Rekurs auf die historische Genese der Lehrtraditionen und die jeweils aktuelle Auslegung zu vermessen. Ziel war es nicht, ein Konsensdokument zu verfassen, das eine wechselseitige Anerkennung der Taufe ermöglichen würde.

¹ Friederike Nüssel ist Professorin für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg und Direktorin des Ökumenischen Instituts.

William Henn, Fernando Enns und ich sind als Teilnehmer an dem Dialog von römisch-katholischer, mennonitischer und lutherischer Seite in diesem Band der ÖR eingeladen, unsere Lernerfahrungen aus diesem Dialog für unsere konfessionelle Perspektive zu reflektieren. Dies geschieht im Rekurs auf die drei Kapitel des Berichtes *Die Taufe und die Eingliederung in die Kirche als den Leib Christi*². Mir wurde das dritte Kapitel über „Die Taufe in der Nachfolge praktisch leben“ zugedacht. Im Hintergrund dürfte dabei die Beobachtung gestanden haben, dass dieses Thema mit Blick auf die traditionelle lutherische Lehre von Rechtfertigung und Heiligung und die sog. Zwei-Reiche-Lehre und Praxis dieses Thema für die Lutheraner im Dialog eine besondere Herausforderung darstellt und mit der intensivsten Lernerfahrung verbunden sein würde. In der Tat liegt der Akzent der lutherischen Tauflehre eher auf den Fragen, die in den ersten beiden Kapiteln des Dialogs Gegenstand sind: also das Verhältnis von Sünde und Gnade (Kapitel 1) und das Verhältnis von Gnade und Taufe in Verbindung mit der Sakramentalität der Taufe (Kapitel 2).

1. Zum lutherischen Verständnis der Taufe

Nach lutherischem Verständnis liegt die Heilsbedeutung der Taufe in der individuellen Zueignung der Gnadenverheißung, die die Zusage der Sündenvergebung und die Aufnahme in die Gotteskindschaft umfasst und dem Menschen mit seinem ganzen Leben gilt. Diese im Wasserritus symbolisierte Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus und Eingliederung in den Leib Christi ist Grund und Gegenstand des Vertrauens auf Gott, zielt auf lebenslange Aneignung des Taufglaubens und bietet Halt und Trost in der Anfechtung, in der Christ*innen in die Taufe zurückkriechen können und sollen. Charakteristisch für das lutherische Taufverständnis ist dabei zum einen, dass die Taufe Vergebung der Erbsünde bedeutet, aber nicht deren Beseitigung. Getaufte Glaubende sind zwar durch die Verheißung Gottes gerecht vor Gott, aber losgelöst davon in ihrer irdischen Lebenswirklichkeit sind sie der Macht der Sünde doch nicht entzogen und nehmen sich, wenn sie nur auf sich selbst schauen, als Sünder wahr. Diese doppelte Selbstwahrnehmung wird mit Luthers Formel *simul iustus et peccator* plakativ zusammengefasst. In Verbindung mit dem radikalen Verständnis der Sünde, wonach der Mensch durch die Sünde unfrei ist und nicht von sich aus zum Glauben kommen kann, hebt sich die lutherische Anthropologie deutlich von den anderen christlichen Konfessionen ab.

² Bisher unveröffentlichter Bericht. Zitate aus der vorläufigen Übersetzung ins Deutsche.

Das zweite Charakteristikum besteht damit verbunden in der Zuordnung von Gnadenverheißung und Glaube in der Taufe. Die Annahme der Taufe erfolgt allein im glaubenden Vertrauen auf die Zusage der Taufe. In diesem Glauben ist der Mensch gerecht vor Gott, weil er dem Gott, der ihm Gnade verheißt, vertraut. In der Annahme der Gnade Gottes entspricht der Glaube der gnädigen Zusage Gottes und ist darin allein das Gott gerecht werdende Gottesverhältnis. Er ist die Anerkennung und das Vertrauen darauf, dass Gott die Gerechtigkeit im Glauben ohne Verdienste schenkt. Im Glauben verzichtet der Mensch darauf, sich selbst vor Gott durch Werke zu rechtfertigen. Demgegenüber bedeutet der Versuch der Selbstrechtfertigung vor Gott eine Verkennung der Gnade Gottes und damit verbunden zugleich die Verkennung der menschlichen Situation unter den Bedingungen der Sünde. Der Akzent der lutherischen Tauflehre liegt auf der unverdienten und nicht verdienbaren Zusage der Gerechtigkeit und Wiedergeburt, die auf die Annahme im Glauben zielt und sich darin realisiert. Ausgehend von der Einsicht in den Gnadencharakter der Taufe als individueller Zueignung der Rechtfertigung und als Geschehen der Wiedergeburt ging es lutherischen Theologen in der Reformationszeit und im konfessionellen Zeitalter in den Auseinandersetzungen mit Katholiken, Reformierten, Spiritualisten und Taufgesinnten stets darum, jede Form von Werkgerechtigkeit auszuschließen und die reine Gnade Gottes im Geschehen der Rechtfertigung zu verteidigen.

Aus diesem Grund war es auch von zentraler Bedeutung, deutlich zwischen der Rechtfertigung als Gnadenhandeln Gottes und der Heiligung des Menschen in einem Gott entsprechenden Leben zu unterscheiden. Die Heiligung kann nach lutherischem Verständnis niemals Bedingung, sondern nur Folge der Rechtfertigung des Menschen durch Gott sein. Denn erst durch Gottes Rechtfertigung wird es möglich, gute Werke im Vertrauen auf Gott zu tun und darin dem Willen Gottes zu entsprechen. Die Nachfolge in der Erfüllung des Willens Jesu und in Orientierung an Jesus war diesem soteriologischen Thema in der theologischen Argumentation nachgeordnet. Gleichwohl gehört aber die Heiligung in Gestalt der Nachfolge Jesu nach lutherischem Verständnis konstitutiv und notwendig zu dem neuen Leben, das Gott in der Taufe schenkt. Im Kleinen Katechismus schreibt Martin Luther, dass durch die Taufe „der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten“ und es solle „wiederum täglich herauskommen und aufstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebe“. (Antwort auf die vierte Frage in der Auslegung der Taufe im Kleinen Katechismus.) Aus lutherischer Sicht hat der Dialog wesentlich dazu beigetragen, die Bedeutung der Taufe für das Leben in der Nachfolge

im Rekurs auf die lutherische Tradition und im Austausch über spezifische Akzentsetzungen in der mennonitischen und römisch-katholischen Lehre neu zu durchdenken und darzulegen.

2. Übereinstimmungen und konfessionelle Akzentsetzungen

Es war für uns als Dialogteilnehmer*innen selbst überraschend feststellen zu können, dass gerade bei dem Thema „Taufe und Nachfolge Jesu“ die Differenzen als geringer bewertet wurden als in Bezug auf das Thema der Sünde im ersten Kapitel und das Thema der sakramentalen Heilsmittlung im zweiten Kapitel. Im ersten Paragraphen des dritten Kapitels wird festgehalten:

„Im Gegensatz zu den vorhergehenden Kapiteln, in denen einige Differenzen schwer vereinbar schienen, sind sich unsere drei Glaubensgemeinschaften voll und ganz einig, dass die Taufe kein isoliertes und in sich abgeschlossenes Ereignis ist, sondern ein wichtiger Moment, der während des gesamten eigenen Lebens praktisch gelebt und umgesetzt werden muss. Nach Gottes Willen soll die Taufe Menschen zu einem Leben in der Nachfolge befähigen und solches hervorbringen“ (§ 83).

In den folgenden Paragraphen wird gemeinsam die transformierende Bedeutung der Taufe aus dem Neuen Testament erhoben (vgl. §§ 84–88), ausgehend von dem Verständnis der Taufe als Neugeburt, neuer Schöpfung und als durch den Geist vermittelte Gotteskindschaft, in der die getauften Glaubenden Gott nachfolgen und in seinem Geist wandeln. Gemeinsam kann gesagt werden, dass das biblische Zeugnis die Basis für die Übereinstimmung darin begründet, dass jede*r Getaufte in die Fußstapfen Jesu treten und ihm nachfolgen solle (§ 88). Christusbefolgung könne dabei nur in der Gemeinschaft mit den Mitschwestern geschehen und bedeute, den Glauben auch über die Grenzen der christlichen Gemeinschaft hinaus zu bezeugen. Der Taufglaube habe damit nicht nur persönliche, sondern ekklesiale und öffentliche Bedeutung. Diese drei Dimensionen der Nachfolge – die persönliche, die ekklesiale und die öffentliche – werden sodann gemeinsam entfaltet.

Übereinstimmend wird in Bezug auf die *persönliche* Dimension der Nachfolge festgehalten, dass mit der Wiedergeburt ein Prozess der lebenslangen Aneignung beginnt, der durch Buße, Bekehrung und Erneuerung gekennzeichnet ist. Er wird in allen drei Gemeinschaften durch gemeinsame Vertiefung in die christliche Lehre auf Basis der Schrift und verschiedene Formen der Taufferinnerung und Bekräftigung der Taufverpflichtung

unterstützt (vgl. § 89). Auf Basis dieser gemeinsamen Überzeugung werden sodann die unterschiedlichen Akzente in der Entfaltung der Nachfolge in der römisch-katholischen, in der mennonitischen und in der lutherischen Tradition entfaltet. Von römisch-katholischer Seite wird die Bedeutung der Sakramente für die Gestaltung des christlichen Lebens in der Nachfolge betont und die Nachfolge konkretisiert durch die Analogie zum dreifachen Amt Christi als Prophet, Priester und König (vgl. § 90). Entsprechend geht es in der persönlichen Christusnachfolge um das Zeugnis des Wortes (prophetisches Amt), um die Hingabe des Lebens als geistliches Opfer (priesterliches Amt) und um den Einsatz für das Reich Gottes in der Gesellschaft (königliches Amt). Für das mennonitische Verständnis steht demgegenüber im Vordergrund die Bereitschaft zur bedingungslosen Nachfolge auch unter der Bedrohung von Folter und Tod (vgl. § 92) und die Verantwortung, füreinander einzustehen und Wohlstand für alle zu befördern. Ähnlich wird von lutherischer Seite betont, dass die personale und gemeinschaftliche Dimension der Nachfolge zusammengehören. Für die Christusnachfolge ist zum einen die Orientierung an den Zehn Geboten wesentlich, die in Luthers Katechismen ausgelegt werden, zum anderen und damit verbunden die Teilhabe am Priestertum Christi, welche für die Taufe begründet wird. Das Priestertum aller getauften Glaubenden impliziert die Berufung zur Verkündigung des Evangeliums und das Gebet für andere sowie die Zuwendung zum Nächsten (vgl. § 93). Weil aber mit dem Versuch, den Geboten Gottes und der priesterlichen Berufung zu folgen, realistischerweise auch die Erfahrung des Scheiterns und der Anfechtung verbunden ist, gehört zur persönlichen Christusnachfolge nach lutherischem Verständnis wesentlich das immer neue „Zurückkriechen“ in die Taufe. Vergleicht man diese Akzentuierungen der Traditionen, so ist deutlich, dass sie sich nicht wechselseitig ausschließen, dass aber die Bedingungslosigkeit der Nachfolge in der mennonitischen Tradition stärker betont und gefordert wird, während in der römisch-katholischen und in der lutherischen Tradition der Fall des Scheiterns in der Bestimmung zur Nachfolge stärker bedacht und die (sakramentale) Zusage der Vergebung betont wird.

Im Blick auf die *ekklesiale* Dimension der Nachfolge bekräftigen alle drei Traditionen übereinstimmend, dass das Leben in der Nachfolge in der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft als Gemeinschaft der Liebe wurzelt. Gemeinsam wird formuliert: „Die Kirche als Gemeinschaft der Liebe bildet den Rahmen für gegenseitige Rechenschaftspflicht, geschwisterliche Zurechtweisung und vielerlei Formen der christlichen Bildung“ (vgl. § 94). Ebenso kann übereinstimmend eingestanden werden, dass zwischen dem Ideal der christlichen Erziehung und der effektiven Verwirklichung in den persönlichen Lebensentwicklungen oft eine Lücke klafft. Bei

der konkreten Entfaltung der ekklesialen Dimension der Nachfolge sticht die mennonitische Position besonders heraus. Denn hier wird festgehalten, dass die Erlösung niemals privat geschehe, sondern stets und nur in der Gemeinschaft der Glaubenden geschieht (vgl. § 96). Das Verhältnis der Einzelnen zur Gemeinschaft der Glaubenden sei konstitutiv für die Erlösung: „Es gibt keinen Frieden mit Gott solange es keinen Frieden mit den eigenen Schwestern und Brüdern gibt, keine Gemeinschaft mit Gott ohne dass Besitztümer geteilt werden, keine Vergebung von Gott ohne die Bereitschaft, auch anderen Menschen zu vergeben, die sich schuldig gemacht haben“ (§ 96). Entsprechend wird die Kirche wesentlich als sichtbare Kirche verstanden, die als Gemeinschaft in der Nachfolge die neue Menschheit im Reich Gottes antizipiert. In der kirchlichen Gemeinschaft übernehmen die Glieder gegenseitig Verantwortung für die Christusnachfolge im Glauben.

Demgegenüber werden von lutherischer und römisch-katholischer Seite die Konfirmation bzw. die Firmung als wesentliches Element der ekklesialen Dimension der Taufe hervorgehoben, insofern Konfirmation und Firmung der Bekräftigung des Taufglaubens und der vollen Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche dienen. Von lutherischer Seite wird die ekklesiale Dimension der Nachfolge die Konfirmation und die damit verbundene Anforderung an die Bewährung des Glaubens konkretisiert mit dem Hinweis auf die Situation junger Christ*innen in der Nazi Herrschaft und in der DDR (vgl. § 99). Von römisch-katholischer Seite schließlich wird neben der ekklesialen Bedeutung der Firmung die Rolle lehramtlicher Verlautbarungen für die gemeinsame Nachfolge der Kirche herausgestellt (vgl. § 100).

Auch in Bezug auf die *öffentliche* Dimension der Nachfolge wird im Anschluss an Lk 4,18f; Lk 4,21 und Röm 14,17 grundlegende Übereinstimmung im Verständnis derselben formuliert. Nach gemeinsamer Überzeugung treibt die Taufe dazu an, „sich an der Mission der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens zu beteiligen, die Jesus begonnen hat, und so die eigenen Zeitgenossen einzuladen, Jesus Christus kennenzulernen und die Freude zu erfahren, die mit dem Glauben an ihn und seiner Botschaft einhergeht“ (§ 101). Zum öffentlichen Zeugnis des Glaubens in der Nachfolge gehört dabei insbesondere die Praxis der Nächstenliebe in Gestalt des Einsatzes für humanitäre Aufgaben.

Bei der Darstellung der konfessionellen Akzentuierungen wird in diesem Abschnitt zuerst die lutherische Sicht vorgestellt, die durch die in der Geschichte vielfach problematische Zwei-Reiche-Lehre gekennzeichnet ist (vgl. § 105). Es wird zunächst unterschieden zwischen dem öffentlichen Glaubens- und Lebenszeugnis in der Gesellschaft insgesamt und der damit

verbundenen, aber doch zu unterscheidenden Frage nach dem Verhältnis nach Kirche und Staat. In Hinsicht auf diese zweite Frage wird selbstkritisch eingestanden, dass die Zwei-Reiche-Lehre im Verlauf der Kirchengeschichte mehrfach und insbesondere im 20. Jahrhundert dazu führte, politische und soziale Konstellationen als von Gott gegeben hinzunehmen und nicht zu hinterfragen. Zugleich wird aber klargestellt, dass Luthers Unterscheidung der beiden Reiche nicht einer blinden Unterordnung unter die staatliche Gewalt das Wort reden wollte, sondern darauf abhob, die Kirche von den Verstrickungen mit der weltlichen Herrschaft und weltlichen Interessen zu befreien und ihre im Evangelium gründende geistliche Herrschaft klar und deutlich von der politischen Gewalt zu unterscheiden (vgl. § 104). In der Confessio Augustana wird in Artikel 16 „Von der Polizei (Staatsordnung) und dem weltlichen Regiment“ mit Bezug auf Apg 5,29 ausdrücklich die Grenze der Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit markiert: „Wenn aber der Obrigkeit Gebot ohne Sünde nicht befolgt werden kann, soll man Gott mehr gehorchen als den Menschen.“³ Was die erste öffentliche Dimension der Nachfolge im Dienst für die Gesellschaft betrifft, so wird an die lutherische Lehre von den drei Ständen (*status oeconomicus*, *status politicus*, *status ecclesiasticus*) erinnert, die darauf abhebt, dass Christen in allen drei Bereichen der Gesellschaft ihre Teilhabe am Priestertum Christi und Berufung praktizieren sollen und können. Nach dieser Lehre bleibt die Christusbefolgung also nicht auf die private Sphäre im Familienleben und auf den kirchlichen Raum beschränkt, sondern ist auch politische Aufgabe. Vor allem aber wird das Handeln in der Orientierung am Willen Gottes in allen drei Bereichen der Gesellschaft als ein der Gesellschaft dienendes verstanden und darin indirekt als ein öffentliches Zeugnis qualifiziert. Welchen Stellenwert die öffentliche Dimension der Nachfolge für die lutherischen Kirchen im 20. Jahrhundert gewonnen hat, kann man dabei auch an der Entwicklung des Lutherischen Weltbundes ablesen, dessen Arbeit seit seiner Gründung nicht nur der Förderung der Gemeinschaft lutherischer Kirchen untereinander dient, sondern insbesondere der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums, dem Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und humanitäre Lebensbedingungen und der konzertierten Wahrnehmung diakonischer Aufgaben.

Von römisch-katholischer Seite wird in Bezug auf die öffentliche Dimension der Christusbefolgung insbesondere die Entwicklung der katholi-

³ Vgl. Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, hg. v. von *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche*, Hannover 2013, und auch www.velkd.de/theologie/augsburger-bekenntnis.php (aufgerufen am 12.08.2019).

schen Sozialdoktrin und das 2005 veröffentlichte Kompendium der Sozialdoktrin der Kirche zur Geltung gebracht (vgl. § 106). Von mennonitischer Seite wird als die zentrale Aufgabe der Nachfolge in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit das Friedenstiften herausgestellt. „Die missionarische Aufgabe der Kirche ist es, über die eigenen Grenzen hinaus Vergebung, Versöhnung und Heilung anzubieten und zu schenken“ (§ 107). Was das bedeutet, wird mit einem Zitat aus dem Quellenband von Walter Klaassen konkretisiert:

„Wehrlosigkeit heißt nicht einfach, es abzulehnen, in Zeiten des Krieges zu den Waffen zu greifen, auch wenn das gewiss ein Teil davon ist. Es geht vielmehr um eine komplett neue Lebenshaltung, in der alle zwischenmenschlichen Beziehungen geprägt sind von Geduld, Verständnis, Liebe, Vergebung und dem Wunsch nach Erlösung, selbst der Erlösung des eigenen Feindes. Sie ist Teil der neuen Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen im Kontext des neuen Bundes.“⁴

3. Unterschiede und gemeinsames Zeugnis

Mit der Gewaltfreiheit als Form der Nachfolge ist die für die mennonitische Tradition konstitutive Auslegung der Friedensbotschaft Jesu benannt, die sich sowohl vom römisch-katholischen wie vom lutherischen Verständnis deutlich abhebt. Am Ende des Kapitels über die Nachfolge wird die Differenz klar benannt: „Wir stimmen nicht darin überein, dass die christliche Gemeinschaft berufen ist, Kirche des Friedens zu sein im Sinne eines strikten Pazifismus unter allen Umständen“ (§ 110). Im Trialog wurde bewusst keine neue Auseinandersetzung über Sinn und Recht des Verbots von Waffengewalt geführt. Alle Seiten gingen davon aus, dass die Argumente für und wider in den früheren bilateralen Dialogen bereits wechselseitig bedacht worden sind und dass eine trilaterale Erörterung weit über das Thema der Taufe hinausführen würde. Mit dem zitierten Satz „wir stimmen nicht darin überein ...“ wird der Dissens in Bezug auf den Gewaltverzicht einerseits klar und deutlich formuliert. Andererseits ist die Pointe dieser Aussage aber nicht, die Differenz festzuschreiben, sondern vielmehr die Möglichkeit der friedensethischen und humanitären Zusammenarbeit trotz des Dissenses zu markieren. Gemeinsam wird bekräftigt, dass die Kirchen in Situationen, die friedensethisches Engagement erfor-

⁴ Walter Klaassen: *Anabaptism in Outline. Selected Primary Sources*, Kitchener, Ont. 1984, 264. (Übersetzung in § 107 des Berichts.)

dern, nicht getrennte Wege gehen, sondern vielmehr nach Möglichkeiten der Zusammenarbeit suchen sollen: „Auch wenn hinsichtlich der Notwendigkeit, Friedenskirche zu sein, keine Einigkeit herrscht, können christliche Gemeinschaften trotzdem weiterhin zusammenarbeiten, um Frieden zu fördern und Gewalt zu entschärfen, indem wir danach streben, die Grundursachen dafür zu überwinden“ (§ 110). Dies gelte ebenso auch für andere ethische Dissense wie insbesondere die Frage der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft. Trotz der Unterschiede in der ethisch-theologischen Bewertung und Praxis können die Kirchen gemeinsam für die Würde jedes einzelnen Menschen eintreten. Besonders wichtig erscheint mir bei der Frage nach dem Umgang mit Differenzen in der ethischen Urteilsbildung die folgende Einsicht: „Selbst wenn wir den Erwägungen und Entscheidungen anderer Christinnen und/oder Christen nicht zustimmen, können wir trotzdem anerkennen, dass sie bemüht sind, ihre Taufe in der Nachfolge praktisch umzusetzen“ (§ 110). Welche Rolle die Unterschiede in ethischen Fragen für kirchliche Gemeinschaft und Einheit haben, wurde im Trialog allerdings nicht eingehender erörtert, weil dies nicht Teil des Auftrages für den Trialog war und den Fokus auf den Grundfragen des Taufverständnisses gesprengt hätte. Gemeinsam kann aber formuliert werden:

„In der Annahme, dass die unterschiedlichen Weisen, die Taufe praktisch umzusetzen, aber in dem gemeinsam Glauben an Jesus Christus – der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6) – verankert sein wollen, und die unterschiedlichen Arten, das Evangelium mit der Unterstützung des Heiligen Geistes praktisch zu leben, ist es dann aber auch gerechtfertigt zu hoffen, dass viele der Differenzen einander nicht nur ergänzen, sondern sogar gegenseitig bereichern“ (§ 111).

Dass und wie diese Einsicht von den beteiligten Trialogpartnern geteilt werden kann, wird im Schlussteil des Berichts konkretisiert in einer wechselseitigen Beschreibung der Gaben, die die Partner im Trialog austauschen konnten und empfangen haben (vgl. §§ 112–162), und der Anerkennung der Herausforderungen, die damit jeweils verbunden sind.

4. Lernerfahrungen

Ziel der drei Reflexionen zum Trialog über die Taufe ist es, jeweils einen Teil desselben vorzustellen und persönliche Lernerfahrungen aus dem Trialog zu skizzieren. Von zentraler Bedeutung für das ökumenische Lernen war natürlich an erster Stelle die Reflexion der Tauftheologien in Rücksicht auf das Verhältnis von Sünde und Gnade, auf den sakramentalen Charakter der Taufe und das Verhältnis von Glaube und Taufe und auf das

Verhältnis von Taufe und Nachfolge. Aus meiner Sicht war es sehr aufschlussreich, im Vergleich der Traditionen sehen zu können, wie sich die unterschiedlichen Akzentuierungen im Verständnis von Taufe und Nachfolge aus den jeweiligen Auffassungen von Sünde, Gnade, Glaube, Taufhandlung und Kirchenverständnis ergeben. Gegenüber bilateralen und multilateralen ökumenischen Gesprächen entwickelte das trilaterale Gespräch eine eigene, produktive Dynamik. Neben wesentlichen Übereinstimmungen im Verständnis der christologischen und trinitätstheologischen Fundierung der Taufe manifestierten sich im Gespräch wechselnde Konstellationen der Nähe und Differenz zwischen den Traditionen. Dabei war es wichtig zu sehen, dass die Nähe zwischen Katholiken und Mennoniten etwa im Verständnis von Sünde und Willensfreiheit, in der Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Erneuerung oder in der Betonung der ekklesiologischen Rolle der Taufe im Gegenüber zur lutherischen Tradition jeweils einhergehen mit deutlichen Unterschieden. Das Gleiche gilt für die Übereinstimmung in der Kindertaufpraxis zwischen Lutheranern und Katholiken im Gegenüber zu den Mennoniten. Die trilaterale Gesprächssituation erlaubt und fordert es, die Unterschiede präziser und detaillierter wahrzunehmen, als dies in multilateralen Gesprächen möglich ist. Zugleich führen gerade die wechselnden thematischen Nähen auch dazu, die theologischen Anliegen differenzierter zu beschreiben, als dies in bilateralen Gesprächen nötig ist. Da es nicht Ziel des Trialoges über die Taufe war, einen differenzierenden Konsens zu formulieren, stand auch die methodische und hermeneutische Herausforderung nicht an, wie sich ein solcher Konsens in der trialogischen Konstellation formulieren ließe. Aber für künftige Gespräche könnte hier eine spannende Aufgabe liegen.

Was speziell das Verhältnis von Taufe und Nachfolge betrifft, so gab es für Lutheraner in der ökumenischen Bewegung und insbesondere für Lutheraner aus Deutschland bereits einen längeren Lernprozess. Schon in der Reformationszeit und sodann in verschiedenen ökumenischen Dialogen wurde lutherische Theologie von verschiedenen Seiten mit der Anfrage, ob die Bedeutung von Nachfolge und Heiligung für das Christsein der Christ*innen nicht unterbestimmt sei. Damit verbunden richten sich nicht zuletzt im Kontext der deutschen Geschichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts grundlegende Anfragen an die lutherische Zwei-Reiche-Lehre. Diese Anfragen sind längst zur Selbstanfrage geworden, jedenfalls im nordeuropäischen und nordamerikanischen Luthertum, während sie für Lutheraner aus dem sog. globalen Süden nicht die gleiche Brisanz haben. In der Trialogsituation war interessant zu sehen, dass sich die Anfragen von Seiten der Trialogpartner durch die vorangehenden Dialoge zwischen Lutheranern und Katholiken (seit dem Zweiten Vatikanum) und zwischen

Mennoniten und Lutheranern (seit den 1980er Jahren) und angesichts der Aktivitäten des Lutherischen Weltbundes in den letzten Jahrzehnten in der Wahrnehmung bereits ein Stück weit entschärft hatten. Selbst- und Fremdwahrnehmungen verschieben sich, und damit verbunden verschieben sich auch die Akzente in der Lehre und Praxis. Dass zur Taufe nicht nur der Glaube, sondern die Nachfolge auch in der Lebensführung gehört, wird von lutherischer Seite entschiedener betont, und die Sorge vor Aussagen, die in Richtung einer Werkgerechtigkeit verstanden bzw. missverstanden werden können, ist zurückgegangen. Mehr Erklärungsleistung ist noch in Bezug auf die Zwei-Reiche-Lehre zu erbringen, aber auch in diesem Punkt haben innerlutherische Klärungen stattgefunden.⁵

Neben diesen Veränderungen in den Fremd- und Selbstwahrnehmungen und den damit korrelierenden Handlungen gab es vielfältige inhaltliche Lernerfahrungen. In der Begegnung mit den mennonitischen Dialogteilnehmer*innen war es für mich wichtig und lehrreich, die mennonitische Taufpraxis nicht nur anhand der Auslegung der Lehre, sondern auch durch eindrucksvolle Berichte der mennonitischen Dialogteilnehmer*innen besser kennen zu lernen. Es war für die lutherische Seite wichtig zu verstehen, dass in der mennonitischen Tradition die Entscheidung für die Taufe, für das damit verbundene öffentliche Bekenntnis und die Verpflichtung auf den entsprechenden Lebenswandel eingebunden ist in ein Gemeinschaftsleben, in dem die Täuflinge zur eigenen Taufentscheidung geführt werden. Insbesondere unter den volksgemeinschaftlichen Bedingungen in Deutschland und den Tendenzen zur innerkirchlichen Säkularisierung ist dies Ansporn, entschiedener dafür zu sorgen, dass der Kindertaufe eine christliche Erziehung folgt, die das Hineinwachsen in die Taufe fördert. Ebenso eindrucksvoll ist die konsequente Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft, die im Gewalt- und Waffenverbot gipfelt und die Lutheraner in der Versöhnung 2010 erfahren durften.

In der Begegnung mit den römisch-katholischen Dialogteilnehmer*innen lag die Lernerfahrung weniger auf der Ebene des Taufverständnisses selbst, das mir durch die Nähe zur lutherischen Sicht und durch andere Dialogerfahrungen gut vertraut ist. Eindrucksvoll waren für mich hier insbesondere die Entfaltung der universalkirchlichen Dimension der Nachfolge im Rekurs auf die katholische Sozialdoktrin, die Betonung der einen Taufe als Band der christlichen Gemeinschaft und der konsequente Einsatz für ökumenische Dialoge seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

⁵ Vgl. insbesondere die Erklärung des Lutherischen Weltbundes „Kirche im öffentlichen Raum“ https://de.lutheranworld.org/sites/default/files/documents/council_2016_-_public_statement_church_in_public_space_de.pdf (aufgerufen am 14.08.2019).

Das gemeinsame Ziel des Trialogs war – wie gesagt – nicht die wechselseitige Anerkennung der Taufe, sondern ein vertieftes Verständnis für die Tauflehren und die Taufpraxis der jeweils anderen Gemeinschaften und die Stärkung der Treue in der jeweiligen Tauftradition. Damit wurde von vorneherein eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit der Taufauffassungen für möglich gehalten und ins Auge gefasst. Entsprechend wurden im Trialog auch die Differenzen in der Gestaltung der Nachfolge auf Basis der differierenden ethischen Erkenntnis nicht als Hindernis für einen gemeinsamen Einsatz für Frieden und Humanität angesehen, sondern die Möglichkeit der Zusammenarbeit auch angesichts der Differenzen betont. Der Trialog war eine tiefe Begegnung im gemeinsamen und versöhnungsbereiten Nachdenken über die Taufe und darin selbst ein Geschenk. Er lebte von einer Dialogpraxis, die in vielen Dekaden der ökumenischen Bewegung entwickelt und eingeübt worden ist. Die ökumenische Bewegung entstand „von unten“, aus Jugendbewegungen und aus Missionserfahrungen. Heute sind es Delegierte der Kirchen, die ökumenische Dialoge führen dürfen. Aber es ist zu wünschen, dass die Dialogpraxis weiter und weiter ausstrahlt, dass sich Gemeinden kennenlernen und versöhnen. Die ökumenische Bewegung ist bedroht, nicht nur durch Säkularisierung und Pluralisierung der Weltanschauungen, sondern auch durch die Erwartung an Erfolgsmeldungen derer, die an ihr teilnehmen. Unser Trialog war von vorneherein nicht darauf aus, solche Erwartungen zu bedienen. Aber das Gespräch war ein voller Erfolg im wechselseitigen Verstehen und in der gemeinsamen Einsicht in die grundlegende Bedeutung der Taufe.

Die Taufe zwischen Dogmatik und post-säkularer Praxis: Spannungen – Anstöße – ökumenische Herausforderungen



Sabine Pemsel-Maier¹

Willkommens-, Geburts- und Namensfest: Wünsche von Eltern

„Ich glaube, neutral betrachtet bin ich sogar ein ganz guter Christ. Allerdings finde ich einige Dinge, die von der Institution Kirche und ihren Vertretern seit Jahrhunderten propagiert werden so ganz und gar nicht unterstützenswert. Kurzum: ich möchte damit eigentlich nichts mehr zu tun haben und deshalb auch mein Kind nicht taufen lassen. (...) Trotzdem finde ich die Tradition der Taufe schön, dass die ganze Familie sich zu einem Fest trifft, um ein neues Mitglied im Leben willkommen zu heißen. Auch für meine Großeltern, die natürlich an dieses Fest seit jeher gewöhnt sind, wäre es schwer zu verstehen, warum das bei unserem Kind nicht so sein sollte. Also haben wir beschlossen, stattdessen eine Willkommensfeier oder Namensgebungsfeier für unser Baby in Bayern zu veranstalten.“² Aus den Worten des jungen Vaters, der in einem Internetblog Erfahrungen mit seinem Neugeborenen mit anderen teilt, spricht nicht nur Distanzierung von der Kirche, sondern zugleich das Bedürfnis nach einer Tauffeier für sein Kind. Damit und mit seiner Suche nach Alternativen steht er stellvertretend für zunehmend mehr Eltern, die, obwohl selbst getauft und teilweise auch noch Mitglied ihrer Kirche, die traditionelle christliche Taufe durch ein individuelles Fest ersetzen wollen oder sie weniger oder gar nicht als Eingliederung in die Kirche, sondern als individuelles Fest verste-

¹ Dr. Sabine Pemsel-Maier ist Professorin für katholische Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg.

² Vgl. <https://rubbelbatz.de/namensgebungsfeier-baby-ideen-alternative-zur-taufe> (aufgerufen am 04.07.2019).

hen: als Geburtsfest, als Begrüßungs- und Willkommensritual für das Baby, das zu dem Anlass offiziell präsentiert wird, als Feier der Familie und für die Familie, die zeigt, „dass die Kleine nicht nur Mama und Papa hat, sondern dass da ein ganzes Netz von Menschen ist, die sie lieben und sich um sie kümmern werden“³, als „Namensfest (...), für ein Kind ein einzigartiges und einmaliges Fest, das es in der Gesellschaft und vor allem in der Familie willkommen heißt“⁴, auch als Dank für das neue Leben, auf das Eltern womöglich lange gewartet haben. An Ritualen dafür ist kein Mangel: Schwimmkerzen, Luftballons, vorgefertigte Hand- und Fußabdrücke des Kindes, ein Baum wird gepflanzt, die Gäste hängen Wunschkarten auf.⁵ Anleihen bei christlichen Ritualen scheuen die „Freie Taufe“⁶ oder „Taufe ohne Taufe“⁷ so wenig wie die Anleihe des Begriffs und propagieren „Tauf“kerze, „Tauf“sprüche und -reden sowie „Lebenswegpaten“, die feierlich benannt werden, während das Begießen mit Wasser, die Salbung mit Öl oder das Taufkleid keine Rolle spielen.

Belegt durch zahlreiche Studien: In Spannung zur christlichen Tauftheologie

Dass die Wünsche von Eltern nach einem in die Zukunft weisenden Ritual in unübersehbarer Spannung zu den Erwartungen der Kirche nach christlicher Erziehung, Gemeindezugehörigkeit und christlicher Lebenspraxis stehen, ist durch zahlreiche Studien für den evangelischen und katholischen Kontext belegt.⁸ Die Diskrepanz ist Ausdruck eines veränderten

³ Vgl. www.urbia.de/forum/9-baby/936587-begrueessungsritual-statt-taufe (aufgerufen am 04.07.2019).

⁴ Vgl. www.mummyandmini.com/namensfest-fuer-laurenz (aufgerufen am 04.07.2019).

⁵ Vgl. www.abenteuerfreundschaft.de/tauffeier-ideen (aufgerufen am 04.07.2019).

⁶ Vgl. www.desired.de/mami/baby/die-freie-taufe; www.dietraueung.de/freie-taufe (aufgerufen am 04.07.2019).

⁷ Vgl. <https://bfriends.brigitte.de/foren/reine-familiensache/181876-ideen-gesucht-fuer-taufe-ohne-taufe.html> (aufgerufen am 04.07.2019).

⁸ Die zunehmende Verortung der Taufe in der Familie zeichnet sich bereits ab bei *Christian Grethlein*: Taufpraxis heute. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Gestaltung der Taufpraxis im Raum der EKD, Gütersloh 1988, sowie bei *Claudia Hofrichter*: Leben – Bewusstwerden – Deuten – Feiern. Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen“, Ostfildern 1997; später vielfach durch empirische Erhebungen in den beiden Großkirchen – Untersuchungen für die Orthodoxie fehlen – belegt bei *Markus Schwaigkofler*: Das Drama der Missverständnisse. Zur Grammatik kirchlichen Begegnungshandelns im Kontext der Taufpraxis der Katholischen Kirche Vorarlbergs (Kommunikative Theologie – interdisziplinär Bd. 4), Berlin u. a. 2005; *Regina Sommer*: Kindertaufe. El-

Stellenwertes von Kindern und Kindheit, vor allem aber Ausdruck der Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen der postmodernen Gesellschaft, auf die besonders die Sinus-Milieustudien aufmerksam gemacht haben.⁹ Allein dass die Diskussionen über Taufe vermehrt in Internetforen und immer weniger im Kontext christlicher Gemeinden laufen, ist bereits aufschlussreich. Das theologische Taufverständnis ist nur noch für einen Teil der Eltern von Relevanz, vor allem für Angehörige traditioneller Milieus, die prozentual eine Minderheit ausmachen.

Der Aspekt der Gemeinschaft steht in alternativen Formen und Umdeutungen der Taufe nach wie vor im Zentrum. Doch es findet insofern eine Privatisierung statt, als der Platz der Gemeinde durch Familie und Freundeskreis ausgefüllt wird; die ekklesiologische Dimension erscheint vielen eher unbedeutend, wird in Kauf genommen oder bei den freien Taufen explizit negiert. Die christologische Perspektive wird durch eine allgemein menschliche ersetzt, die Taufe säkularisiert: An die Stelle christlicher Erziehung tritt die Unterstützung durch Verwandte und Freunde, an die Stelle Jesu das Kind, an die Stelle des neuen Lebens auf der Spur Christi die Zukunft des Neugeborenen, an die Stelle des Paten der/die Lebensbegleiter*in, an die Stelle der Tauftheologie Anthropologie.

(Hinter-)Gründe

Diskrepanzen zwischen individuell-familiär-biographischen Erwartungen und kirchlicher Theologie sind ein gängiges Merkmal der Kasualpraxis. Sie spitzen sich dann zu, wenn es sich bei den Kasualien zugleich um Sakramente handelt und das Bewusstsein für den sakramentalen Charakter – wie im Fall der Taufe – zunehmend zurücktritt.¹⁰ Ähnliches wird durch

ternverständnis und theologische Deutung, Stuttgart 2009; *Johannes Först/Joachim Kügler* (Hg.): Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, 2. erweiterte Auflage, Berlin u. a. 2010; *Bettina Kaul*: Taufpastoral – zwischen kirchlicher Tradition und menschlicher Erfahrung. Pastoraltheologische und liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, Tübingen 2011; jüngst *Bettina Kaul*: Der Ritus der Taufe als Maß-Gabe. Taufpastoral zwischen kirchlicher Tradition und elterlicher Taufdeutung; in: *Lebendiges Zeugnis* 72 (2017), H. 3 (Taufe), 176–182.

⁹ Vgl. *Heinzpeter Hempelmann/Benjamin Schließer* (Hg.): Handbuch Taufe, Neukirchen-Vluyn 2013, das die Taufe aus der Sicht der einzelnen Sinus-2010-Milieus betrachtet und Impulse für eine milieusensible Taufvorbereitung und -gestaltung gibt.

¹⁰ Vgl. *Kaul*, Taufpastoral, 21: „In der doppelten Bestimmung der Taufe als Kasualie und Sa-

Studien auch für die Ehe¹¹, Erstkommunion¹², Konfirmation¹³ und Firmung¹⁴ erhellt.

Neue Festkulturen und Familienrituale, wie sie sich besonders im Kontext der Taufe herausbilden, allerdings nur als Beweis für die Verdunstung des Glaubens und Auswuchs des Zeitgeistes zu deklarieren, greift zu kurz. Denn darin spiegelt sich das Fehlen eines kirchlichen Rituals oder, in katholischer Diktion, einer Sakramentalie und auch einer damit verbundenen pastoralen Begleitung am Lebensbeginn wider. Da die frühkirchliche Praxis der Erwachsenentaufe ganz auf das neue Leben in und mit Christus, aber nicht auf den biologischen Lebensbeginn abzielte und diese Deutung später auch die Kindertaufe bestimmte, und weil die westlichen Gesellschaften kein eigenes Ritual am Lebensbeginn entwickelten, füllte die Taufe das gesellschaftliche Vakuum und wurde zum Ritual der Geburt und des Übergangs zu Elternschaft und Familie.

Vermittlungsversuche und ihre Grenzen

Angesichts dessen plädiert die gegenwärtige Theologie konfessionsübergreifend für eine Vermittlung zwischen elterlichen und kirchlichen Taufmotiven, indem die Taufe auf die Grundfragen menschlicher Existenz bezogen wird, besonders auf die Sehnsucht nach Sinn und nach etwas, das Eltern ihren Kindern nicht geben können – Franziska Beetschen untersucht und spricht sich aus für alternative Taufen, die in einem anderen

krament zeigt sich, dass die in der Praxis empfundene Spannung verschiedener Deutungs- und Erwartungsperspektiven der Taufe selbst inhärent ist. Die Diskrepanz der Taufdeutungen lässt sich somit nicht nur als eine zwischen Taufeltern und Pfarrerinnen und Pfarrern, sondern als eine die Taufe selbst charakterisierende Spannung beschreiben.“

¹¹ *Haringke Gregor Fugmann*: Von Wendepunkten und Zeremonienmeistern. Kasualtheorien im Lichte zweier empirischer Untersuchungen, Frankfurt 2009.

¹² Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“: Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, Berlin/Heidelberg 2015, 191–193; 276 f. Für die Kinder ist demnach die Erstkommunion einem religiösen Kindergeburtstag vergleichbar.

¹³ *Friedrich Schweitzer* u. a.: Konfirmandenarbeit im Wandel – neue Herausforderungen und Chancen. Perspektiven aus der zweiten bundesweiten Studie (Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten Bd. 6), Gütersloh 2015, 140–144.

¹⁴ *Jesaja Langenbacher*: Firmung als Initiation in Gemeinschaft. Theologie von Firmlingen – eine Herausforderung und Bereicherung für die Lebens- und Glaubenskommunikation in der Kirche (Kommunikative Theologie – interdisziplinär 13), Berlin 2010, 135–139.

Rahmen gefeiert werden.¹⁵ Christoph Müller sieht in der Vermittlung die große Aufgabe für die Pfarrer*innen.¹⁶ Bettina Kaul sucht die Spannung mit einem symboltheoretischen Modell der symbolisch-rituellen Erfahrung zu lösen und hebt auf die Vieldimensionalität des Taufrituals ab.¹⁷ Als gemeinsame Schnittmenge zeichnet sich die Bedeutung menschlichen Angenommenseins und die durch Menschen vermittelte Liebe und Zuwendung heraus, die auf Erfahrungen des Angenommen- und Getragenseins durch Gott verweisen. Angesichts dessen fragt bereits vor Jahren Peter Cornehl, bei aller Zustimmung, kritisch an, „ob die fast ausschließliche Konzentration auf diesen einen (in der Tat zentralen) Aspekt nicht auch damit zusammenhängt, dass es uns so wenig gelingt, die anderen dogmatischen Topoi in überzeugender Weise hermeneutisch zu erschließen“.¹⁸ Im Gegenzug macht er die Vielfalt der biographischen Erfahrungsfelder geltend, die dazu beitragen können, den Reichtum der biblisch-theologischen Tauffassungen neu zu entdecken. Angesichts des dringenden Wunsches vieler Eltern, „dem Täufling Orientierung und Rückhalt anzubieten und damit seine/ihre Zukunft abzusichern“¹⁹, wäre besonders das Bedürfnis nach der Zusage göttlicher Fürsorge und Lebensbegleitung zu entfalten.

Entwicklung neuer Formen am Lebensbeginn

Um- und Neuinterpretationen der Taufe können und sollen den Kirchen zum Anlass werden, neue Formen, Rituale, Segenshandlungen oder dergleichen zu entwickeln, die ein niederschwelligeres Angebot darstellen als das Sakrament, das Geschenk des neuen Lebens, das Kind und die Familie in den Mittelpunkt stellen und so den „Knotenpunkt“ des Lebensbeginns ausdeuten. Die weitgehend entkonfessionalisierten Landeskirchen und Diözesen im Osten Deutschlands haben Mut und Innovationsgeist gezeigt mit den Feiern der Lebenswende anstelle der Jugendweihe, die offener gehalten und weniger kirchengebunden sind als Firmung und Konfir-

¹⁵ *Franziska Beetschen*: Alternative Taufe: Möglichkeiten und Grenzen aktueller Taufpraxis, Heidelberg 2019, vgl. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/25979> (aufgerufen am 04.07.2019); vgl. auch *dies./Christian Grethlein/Fritz Lienhard* (Hg.): Taufpraxis. Ein interdisziplinäres Projekt, Leipzig 2017.

¹⁶ *Christoph Müller*: Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals, Stuttgart 2010.

¹⁷ *Kaul*, Taufpastoral, 204–218.

¹⁸ *Peter Cornehl*: Stärker als der Tod. Über die Verschränkung von Eschatologie und Alltag; in: PTh 81 (1992), 80–97.

¹⁹ *Beetschen*, Alternative Taufe, 90.

mation. In diesem Sinne wäre eine „Feier des Lebensbeginns“ oder eine „Feier der Geburt“ ein neu zu kreierendes Angebot.

Was die Gestaltung solcher Feiern betrifft, dürften sie der „Festlichkeit“ einer Taufe nicht nachstehen, müssten sich von einer Tauffeier klar unterscheiden und grundsätzlich auf eine spätere sakramentale Taufe hin offen sein, ohne diese notwendigerweise von Anfang an einzufordern. Ob solche Willkommensfeiern tatsächlich den Elternerwartungen entsprechen und auf Resonanz stoßen, wäre auszuloten, ebenso wie die Frage, ob diese den Unterschied zwischen einem solchen Segensritual und der Taufe nachvollziehen können und wollen.²⁰ Auf Dauer Willkommens- und Namensgebungsfeiern freien Theolog*innen und Ritendesigner*innen zu überlassen, ist freilich keine tragfähige Lösung.

Ökumenische Herausforderungen

Die gegenwärtigen Tendenzen zur Umdeutung der Taufe und die Entwicklung alternativer Feiern und Rituale stellen ökumenisch keine geringe Herausforderung dar, insofern sie die Diskussion um Kinder- oder Erwachsenentaufe neu befeuern können. Da die Diskrepanzen zwischen Elternerwartung und Tauftheologie untrennbar mit der Kindertaufe verbunden sind, stellt sich das Problem für diejenigen (Frei)Kirchen, die die Erwachsenentaufe favorisieren, nicht. Nicht oder kaum stellt es sich auch für die orthodoxen Kirchen: Entsprechende Studien fehlen zwar, doch aufgrund der Minderheitensituation der Orthodoxie in Deutschland, ihrer eigenen konfessionskulturellen Prägung und der gemeinsamen Spendung aller Initiations sakramente am Lebensbeginn erscheint die Tauftradition in orthodoxen Familien bislang weitgehend ungebrochen.

Freikirchen praktizieren anstelle der Säuglingstaufe zum Teil die Segnung von Kindern, die bisweilen zu diesem Anlass der Gemeinde vorgestellt werden. Angesichts der konfessionell unterschiedlichen Traditionen und Rituale sind Anleihen bei Kindersegnungen für die Entwicklung neuer Formen nicht ohne weiteres möglich. In der katholischen Tradition sind Kindersegnungen nicht ausschließlich an Lebensanfang und Geburt gebunden, sind auch für getaufte Kinder, zum wiederholten Mal und zu verschie-

²⁰ Dass die Unterschiede verschwimmen, zeigen Äußerungen wie: „Ist doch kein Problem, dass es ‚nur‘ symbolisch ist, ist ja eine echte Taufe – auch ein symbolischer Akt“; in: www.eltern.de/foren/mein-baby-da-april/369329-kindersegnung-vs-taufe-lang.html (aufgerufen am 04.07.2019).

denen Anlässen möglich, etwa bei der Einschulung und auch im Rahmen der Taferinnerung; zudem ist die Form durch das *Rituale Romanum* relativ klar vorgegeben. Auch in der Orthodoxie kann die Kindersegnung sowohl mit der Geburt als auch mit anderen Anlässen verbunden werden; Taufsakrament und Kindersegnung stehen dabei in keinerlei Konkurrenzverhältnis. Innerhalb der evangelischen Kirche wurde in den neunziger Jahren die Alternative von Kindersegnung und Kindertaufe intensiv diskutiert. Die EKD betrachtet die Kindersegnung als eigenständige gottesdienstliche Handlung überaus skeptisch, weil sie die Gefahr der Verwechslung mit der Taufe und die Abwertung dieses Sakraments befürchtet.²¹ Erwogen werden zwei Möglichkeiten bzw. Motive, „bei denen eine Kindersegnung in der Unterscheidung zur Taufe liturgisch klar darstellbar und begründet ist: 1. beim Wunsch, die Taufe zwar zu einem späteren Zeitpunkt mit der Möglichkeit zum bewussten Erleben der Taufe zu vollziehen, aber den künftigen Täufling in der Zeit bis zur Taufe nicht ohne Segen zu wissen, sowie 2. beim Dank für die Geburt bzw. die Existenz eines Kindes und dem Wunsch nach Segen für dieses Kind“.²² Dabei wird festgehalten: „Diese Segnung wäre dann keine Alternative zur Taufe, sondern die Eröffnung des Taufweges, der dem altkirchlichen Katechumenat (Taufvorbereitung) entspricht.“²³ – „Die liturgische Durchführung muss jeden Anschein eines Taufersatzes vermeiden.“²⁴

Eine theologisch angemessen gestaltete Willkommensfeier kann und will jedoch gerade kein „Taufersatz“ sein, sondern eine Alternative, die angesichts wachsender Säkularisierung die Chance bieten könnte, den noch bestehenden dünnen Faden zu Glaube und Kirche nicht ganz abreißen zu lassen. An der Erhaltung und Stärkung dieses Fadens müssen im Grunde alle christlichen Konfessionen interessiert sein.

²¹ *Kirchenamt der EKD* (Hg.): Die Taufe. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche, vorgelegt vom Rat der EKD, Gütersloh 2008, 46.

²² *Kirchenamt der EKD* (Hg.): Die Taufe. Taufbuch für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD, Agende III, Teilband 1 der VELKD. Entwurf zur Erprobung für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Hannover 2018, 27.

²³ Ebd., 270.

²⁴ Ebd., 271.

Tauftheologie, Taufpraxis, Taufrealität – Überlegungen zu einem aktuellen Spannungsfeld mit ökumenischem Potenzial



Oliver Pilnei¹

Die Praxis der christlichen Taufe steht wie das gesamte kirchliche Leben in einem Strom von gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, der diverse Herausforderungen mit sich bringt. Die wirkmächtigen Faktoren dieses Wandels sind die typischen Kennzeichen einer individualistischen, (post)-säkularen Gesellschaft: ein Schwund institutioneller und konfessioneller Bindekräfte bei eher steigendem Interesse an Spiritualität, eine steigende Zahl religiös-konfessioneller Patch-Work-Biographien, die Wahrnehmung und Beurteilung des kirchlichen Angebots unter Kriterien des Konsums, die allgemeine Individualisierung und Pluralisierung der Lebensverhältnisse u. a. m. Sie führen im Zusammenhang zu einem Auseinandertreten von drei originär zusammengehörenden Aspekten: theologischer Theorie, erwünschter und zumeist schriftlich empfohlener kirchlicher Praxis und tatsächlich erlebter Realität. Diese drei Aspekte nenne ich im Folgenden Tauftheologie, Taufpraxis und Taufrealität. Die Termini Tauftheologie und Taufpraxis sind in der Literatur gang und gäbe und werden entsprechend ausführlich reflektiert. Den Begriff der Taufrealität von dem der Taufpraxis abzugrenzen, mag irritieren, da Praxisfragen rund um die Taufe zumeist unter dem Begriff der Taufpraxis zu stehen kommen. Mir scheint aber eine Differenz zwischen der theologisch-kirchenleitend beschriebenen, erwünschten und empfohlenen Taufpraxis und den vor Ort erlebten Herausforderungen stattfindenden Vollzügen vorzuliegen, die hier begrifflich markiert wird. Die *Taufrealität* blitzt literarisch oft nur dezent

¹ Dr. Oliver Pilnei ist Leiter der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal.

in Fußnoten auf, wird aber explizit in empirischen Untersuchungen thematisiert und theologisch reflektiert.² Wer sie selbst aufsucht, erlebt höchst Unterschiedliches und wird nicht von der Hand weisen können, dass Tauftheologie, -praxis und -realität ein Spannungsfeld darstellen. Wie sich dieses zeigt, welche Probleme diagnostiziert und welche Empfehlungen mitgegeben werden, das hängt von der jeweiligen konfessionellen Brille ab, mit der der Betrachter unterwegs ist. Das gilt auch für die folgenden Beobachtungen und Überlegungen. Der Verfasser ist mit einer baptistischen Brille unterwegs und nimmt Entwicklungen in der eigenen und in anderen Kirchen aus der Perspektive einer täuferischen Kirche wahr, in der ausschließlich die Glaubens- bzw. Bekenntnistaufe praktiziert und die Praxis der Säuglingstaufe problematisiert wird. Was zeigt sich beim Blick mit dieser Brille auf das skizzierte Spannungsfeld?

Konfessionell übergreifend ist die Wahrnehmung, dass die oben angeführten Veränderungen die jeweilige konfessionelle Idealgestalt von Tauflehre und -praxis herausfordern und Reaktionen erfordern. Exemplarisch lässt sich dies im evangelisch-lutherischen Bereich zeigen, in dem zuletzt verstärkt zu Themen der Taufpraxis publiziert wurde. Dort wird bei einer insgesamt (noch) hohen Bereitschaft, das eigene Kind taufen zu lassen, eine Zunahme der Vielfalt von Taufen konstatiert.³ Maßgeblich für die neue Pluriformität sei eine gestiegene Zahl von Kirchenmitgliedern, die ihr Neugeborenes nicht taufen lässt, z. B. mit der Begründung, die persönliche Haltung des Kindes in die Taufentscheidung einzubeziehen. Das befördert eine Taufvielfalt (Taufbegehren durch Angebote in Kindergarten und Grundschule bzw. im Zusammenhang des Konfirmandenunterrichts), die das lutherische Ideal der Säuglingstaufe herausfordert und vor neue Fragen stellt. Als mögliche Gründe für den zunehmenden Taufaufschub werden benannt: eine nachlassende Wirkung der alten augustinischen Erbsündenlehre, eine Verkomplizierung der Organisation von Tauffeiern (keine Paten, verstreut wohnende Familien u.ä.), Schwierigkeiten mit der kirchlichen Verwaltung bei alternativen Tauforten, die Entfremdung zwischen Gemeindegliedern und Ortsgemeinden. „Eltern, denen ihr erstes Kind geboren wurde, haben oft wenig Beziehung zur Gemeinde vor Ort. Häufig kennen sie die Kirche und die Gemeinde, zu der sie gehören, nicht. Die Taufe nö-

² So jüngst *Franziska Beetschen*: Alternative Taufe. Möglichkeiten und Grenzen aktueller Taufpraxis, Heidelberg 2019, http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/25979/1/Beetschen_Alternative_Taufe_2019.pdf (aufgerufen am 29.07.2019).

³ Vgl. z. B. *Matthias Kreplin*: Veränderungen bei der Kasualie Taufe und angezeigte kirchliche Reaktionen; in: *Franziska Beetschen/Christian Grethlein/Fritz Lienhard* (Hg.): Taufpraxis. Ein interdisziplinäres Projekt, Leipzig 2017, 17–38.

tigt aber zur Kontaktaufnahme mit dem zuständigen Pfarramt, dessen Lage – gerade in der Stadt – oft nicht bekannt ist.“⁴ Aber auch andere Faktoren machen sich bemerkbar: die hohe (im Osten) bzw. die zunehmende (im Westen) Zahl von Konfessionslosen, die Konversionen unter Geflüchteten, die Eventisierung des Lebensgefühls und der damit einhergehende Wunsch, die Taufe mit einem besonderen Ort und einer besonderen Erfahrung zu verbinden.⁵ Diese sogenannten „alternativen Taufen“ (z. B. ökumenisches Tauffest, regionaler Tauftag u. a.) sind in der Form neu, weisen aber klassische Motive auf (z. B. Aufnahme in eine Gemeinschaft), die Anknüpfungspunkte für die traditionelle Taufpraxis bieten.⁶ Die Empfehlungen legen nahe, den Entwicklungen mit einer flexiblen Kasualpraxis zu begegnen, den Dienstleistungscharakter von Kasualien zu stärken, Taufanlässe jenseits des klassischen Gemeindegottesdienstes zu fördern und dabei den Gemeindebezug – ohne eine Engführung des Kirchenverständnisses auf die Ortsgemeinde – im Blick zu behalten.⁷

Die skizzierten Entwicklungen haben auch Einfluss auf die Taufrealität täuferischer Kirchen. Die dort geführten Diskussionen um eine ökumenische Öffnung in der Tauffrage bezogen sich meist auf die Frage nach der Notwendigkeit der Glaubenstaufe angesichts einer zuvor vollzogenen Säuglingstaufe. Was aber, wenn der Täufling sich als Fünfjähriger bei einem Tauffest taufen ließ, sich nun aber seiner damaligen Glaubensentscheidung nicht mehr sicher ist? Was, wenn eine Ärztin, die die Taufe pro forma an sich vollziehen ließ, um den Arbeitsplatz in einem kirchlichen Krankenhaus zu erhalten, nun eine echte Hinwendung zum Glauben erlebt und sich taufen lassen möchte? Diese Taufrealität, die es in verschiedenen Spielarten gibt, wird bislang kaum diskutiert.

Auf der Ebene der Tauftheologie wird im evangelisch-lutherischen Bereich eine Verschiebung der Taufe in den ersten Glaubensartikel diskutiert, die zu einer Verlagerung aus der Soteriologie in die Schöpfungslehre und damit zu einer schöpfungstheologischen Überfrachtung des Taufgesche-

⁴ Ebd., 30. Einem Vertreter der “believers church” mutet eine solche Problemskizze befremdlich an. Der heutigen Generation junger Eltern, die einen Großteil der praktischen Lebensorganisation mit dem Smartphone vornimmt, ist es zuzutragen, durch entsprechende Anwendungen auch die Lage des örtlichen Pfarramts zu eruieren – wenn es denn ein irgendwie geartetes Interesse daran gibt.

⁵ Vgl. die anschaulichen Beispiele vielfältiger Taufwünsche bei *Michael Herbst*: Taufe und Katechumenat aus praktisch-theologischer Perspektive; in: *Christine Axt-Piscalar/Claas Cordemann* (Hg.): Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Zum theologischen Sinn der Taufe, ihrer ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Bedeutung, Leipzig 2017, 114 ff.

⁶ Vgl. *Beetschen*, Alternative Taufen, bes. 45–96, 139–187, 196 ff.

⁷ Vgl. z. B. *Kreplin*, Kasualie Taufe, 29 ff.

hens führe. Diese zeige sich z. B. in einer auffälligen Betonung der Taufe als Segenshandlung, als schützendes Ritual oder als Begründung der individuellen Identität des Menschen.⁸ Nachvollziehbar sei diese Akzentverlagerung aufgrund der Sinnlogik, die der Taufe als Kasualie der Geburt innewohne. Die Verortung der Taufe am Lebensbeginn und der Vollzug an einem Menschen, der sich in der Situation zu dem Geschehen in keiner Weise verhalten kann, führe zwangsläufig dazu, dass das Phänomen des Lebensanfangs in den Fokus rückt, statt der Erneuerung des Lebens seine Annahme betont wird und anstelle des Getauften die Taufeltern bzw. Paten zu Adressaten der Verkündigung werden. Die Bewertung dieser Entwicklung reicht im evangelischen Bereich von Zustimmung, über Problematisierung bis hin zu scharfer Kritik.⁹ Den Versuch einer Zusammenschau beider Aspekte unternimmt Martin Laube, der die kasuelle und sakramentale Sinnlogik als genuine Doppelcodierung der Taufe versteht und die sakramentale Pointe des Taufgeschehens nicht in der „Darstellung des *Gegebenseins des Lebens*“, sondern im „Zuspruch der *Geschöpflichkeit des Lebens*“ erblicken will.¹⁰ Im Blick auf die Glauben wirkende Effektivität der Taufe als *verbum visibile* hält er fest, dass Gottes Wort Glauben schafft – „und dieser Glaube besteht in der nachvollziehenden, die eigene Existenz neu bestimmenden (An)-Erkenntnis, dass Gott in der Person Jesu Christi für den Menschen gehandelt hat. Der Glaubende wird gerade dadurch erneuert, dass er sich als denjenigen *erkennt*, der in Christus bereits erneuert *ist*“.¹¹

Darüber ist ökumenisch zu reden. Und doch stehen diese systematisch-theologisch veritablen Ausführungen quer zur Taufrealität. Das tritt zu Tage, wenn man sie einmal bewusst neben eine Episode stellt, die im gleichen Band nur wenige Seiten vorher zu lesen ist. Ein Pfarrer berichtet über den „Crash“, den eine Dreijährige bei der Taufe verursachte und schlussfolgert: „Bei älteren Kindern, die getauft werden sollen, habe ich – aus leidvoller Erfahrung eines sich heftig wehrenden dreijährigen Kindes am Taufstein – angefangen, die Taufe mit den Kindern zusammen intensiv in der Kirche vorzubereiten.“¹² Vergleichbare, den tauftheologischen Anspruch sprengende Erfahrungen gibt es auch in anderen Konfessionen. Im baptisti-

⁸ Vgl. Martin Laube: Die Taufe. Überlegungen aus systematisch-theologischer Sicht; in: Beetschen u. a. (Hg.), Taufpraxis. Ein interdisziplinäres Projekt, Leipzig 2017, 67 ff.

⁹ Besonders kritisch Günter Thomas: Was geschieht in der Taufe? Das Taufgeschehen – zwischen Schöpfungsdank und Inanspruchnahme für das Reich Gottes, Neukirchen-Vluyn 2011.

¹⁰ Laube, Taufe, 94.

¹¹ Laube, Taufe, 88.

¹² Kreplin, Kasualie Taufe, 29 f.

schen Kontext ist es das für die Praxis der Glaubenstaufe wichtige Taufzeugnis, das mitunter auffällig hinter dem tauftheologischen Anspruch (Erkenntnis der Sündenvergebung und bewusste Hinwendung zu Gott) zurückbleibt. Ich erinnere ein solches Zeugnis, bei dem die Glaubensentscheidung an dem Schneefall festgemacht wurde, für den die Person zuvor gebetet hatte. Beide Beispiele verweisen auf eine erhebliche Kluft zwischen Tauftheologie, (kirchenleitend empfohlener) Taufpraxis und Taufrealität. Der theologische und ökumenische Diskurs beschäftigt sich mit dieser Kluft und den durch sie entstehenden Herausforderungen bislang eher peripher. Ein Großteil der Energie wird darauf verwendet, die jeweilige konfessionelle Idealgestalt theologisch zu legitimieren¹³ und in einem zweiten Schritt mit der Idealgestalt einer anderen Kirche in Einklang zu bringen¹⁴. Bisher unternommene Versuche haben ökumenisch keinen echten Durchbruch erzielt. Es wäre vielleicht theologisch angemessener und ökumenisch verheißungsvoller, die Taufrealität in den Blick zu nehmen und die Herausforderungen, die sich für alle Kirchen dort stellen im ökumenischen Gespräch gemeinsam zu reflektieren. Dies würde vermutlich zu einer ökumenischen Demut beitragen, die den Blick für die allen gemeinsamen Herausforderungen schärft und dazu beiträgt, bestehende Hindernisse zu überwinden.

Eine verheißungsvolle Spur klingt in der oben zitierten Taufepisode an, wenn der Pfarrer betont, von nun an die Taufe mit den Kindern intensiv vorzubereiten. Der theologische Fachbegriff dafür lautet: Taufkatechumenat. Dieser ist tief in der Geschichte der christlichen Kirche verankert. Seine altkirchlichen Wurzeln werden durch die volkskirchlichen Erosionsprozesse neu entdeckt, bisher aber unterschiedlich rezipiert und umgesetzt. Im evangelisch-lutherischen Bereich hat jüngst Michael Herbst für eine Belebung des Taufkatechumenats plädiert, ohne schlicht antike Muster in die spätmodernen Verhältnisse zu kopieren. Die von ihm angeführten Argumente sind gewichtig und stichhaltig: Der Katechumenat könne und müsse eine „Einübung in Formen des geistlichen Lebens“ bieten, „Aspekte der Lehre mit Fragen der Alltagsbewältigung“ verbinden, „die Taufe mit ihrem unbedingten Zuspruch der Gnade Gottes in Jesus Christus

¹³ Legitimationsversuche gibt es sowohl für das Ideal der Säuglingstaufe und der Volkskirche als Kasualkirche als auch für das Ideal Glaubenstaufe und der Freikirche als Gemeinde der Entschiedensten.

¹⁴ Exemplarisch dafür steht das ökumenisch ehrenvolle Anliegen, sich im Blick auf die Taufe an der „Bestgestalt der anderen Konfession als Ausgangspunkt der theologischen Argumentation“ zu orientieren. „Voneinander lernen – miteinander glauben. ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘“ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BAUBAG); in: ZThG 15 (2010), 325.

ins Zentrum rücken und zugleich ernsthaft zu einem Leben in der Nachfolge rufen“, ein „Reframing [...], eine Neudeutung des Lebens aus der Perspektive des Glaubens“ vollziehen und so ein Ort der „Vergewisserung und Entscheidung sein, unabhängig davon, ob Menschen sich auf dem Weg zur Taufe befinden oder von der Taufe herkommen“. ¹⁵ Aus baptistischer Perspektive ist dem durchweg zuzustimmen. Neue Ausführungen aus täuferischer Feder liegen zu diesem Thema – soweit ich sehe – nicht vor, was vermutlich auch damit zu tun hat, dass täuferische Kirchen ihre Praxis der Glaubenstaufe und die Vorbereitung der Täuflinge durch Taufkurse und Gespräche mit Taufbegleitern als eine Aktualisierung der altkirchlichen Praxis deuten. Gleichwohl stünde auch ihnen eine kritische Sichtung von Tauftheologie, empfohlener Praxis und tatsächlicher Taufrealität gut an. Bemerkenswert ist, dass im deutschen Katholizismus der Katechumenat zu einem Fokus für den innerkirchlichen Diskurs über Tauftheologie und -praxis geworden ist ¹⁶ und eine entsprechende kirchenleitende Handreichung für die Gestaltung der diözesanen Praxis vorliegt ¹⁷. Dieses Dokument beschreibt den Katechumenat detailliert. Die Ansprüche an die Katechumenen fordern eine so große Ausdauer und Entschiedenheit, dass sich die Frage meldet, wie die dort beschriebenen Ansprüche eigentlich bei den säuglingsgetauften Kindern nachgehalten werden. Davon abgesehen ist die Richtung nachhaltig gewiesen: Der Katechumenat wird im Blick auf Tauftheologie und -praxis zum Dreh- und Angelpunkt – mit großer Nähe zur erlebten Realität. Die katholische Kirche trägt so auch dem schon im letzten Jahrhundert formulierten Hinweis von Walter Kardinal Kasper Rechnung, dass die Taufe eines Unmündigen einen „dogmatischen Grenzfall“ darstellt und die Kirche eine Taufspendung, „die als Grenzfall grundsätzlich möglich ist, zum praktischen Normalfall gemacht hat“. ¹⁸

In der Tat hat eine Wiedergewinnung des Taufkatechumenats große Stärken und ökumenisches Potenzial. Er lenkt zunächst den Blick weg von traditionellen Sackgassen ökumenischer Argumentation und zu kurz gri-

¹⁵ *Herbst*, Taufe und Katechumenat, 128 f.

¹⁶ *Walter Kasper* u. a. (Hg.): *Weil Taufe Zukunft gibt – Wegmarken für eine Weiterentwicklung der Taufpastoral*, Ostfildern 2011.

¹⁷ CHRIST WERDEN. Der Katechumenat Erwachsener. Ordnung für den Katechumenat im Bistum Hildesheim. Siehe www.bistum-hildesheim.de/fileadmin/dateien/migrated/10/pdf/k/katechumenat_broschuere_30116009025196168926.pdf (aufgerufen am 29.07.2019).

¹⁸ *Walter Kasper*: *Glaube und Taufe*; in: *ders.* (Hg.): *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?*, Mainz 1970, 157.

¹⁹ *Paul M. Zulehner*: *Pastoraltheologie – Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*, Düsseldorf 1989, 193 f.

fenden Paradigmen (z.B. Taufe als Sakrament und Kasualie), die letztlich auf eine Legitimation der etablierten Praxis zulaufen. Dann öffnet er den Blick für den elementaren Sachverhalt, dass die christliche Taufe irreduzibel in ein prozessuales Geschehen des Christwerdens eingebettet ist und ihr Vollzug noch nicht einfach dieses Geschehen in Gänze ist, vielmehr ein konstitutives, fundamentales, also die christliche Existenz fundierendes Geschehen, das aber „auf die existenzbestimmende Aneignung des Evangeliums im persönlichen Glaubensvollzug“¹⁹ zielt. Dieser Prozess kann als Prozess christlicher Initiation verstanden und gedeutet werden, den der englische Baptist Paul Fiddes als „process of sacramental initiation“²⁰ beschreibt. Über die Bedeutung von Sakramentalität und Prozessualität ist ökumenisch zu diskutieren. Die nötige Konkretion erfährt dieser Ansatz, wenn der Katechumenat nicht gleich sakramental domestiziert wird, also Glaubensbiographie, katechetisches Handeln und sakramentales Geschehen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Wer die „biographiebezogene Deutung“²¹ des Glaubens und der Taufe nicht als unsachgemäß abweist, wie es noch – die lutherische Sicht prägend – Gerhard Ebeling tat,²² wird im ökumenischen Kontext weiterführende Themenfelder erschließen, wie z.B. die Beschreibung von Ritualen, die auf Vergegenwärtigung und Aneignung der Taufe zielen, damit das Sakrament nicht „unfruchtbar“²³ bleibt. Ein konkretes, bis in die Formen und liturgischen Vollzüge hineinreichendes Nachdenken über Tauferinnerung, Taufvergegenwärtigung oder – wenn man diesen Begriff wagen will – Taufvollendung könnte dort, wo das Taufverständnis immer noch trennt, weiterführende Aspekte erschließen. Das Spannungsfeld verschwindet damit nicht, aber eine „*Konzentration auf die Taufpraxis*“²⁴, die sich der *Taufrealität* theologisch stellt, ist in vielerlei Hinsicht verheißungsvoll.

²⁰ Paul Fiddes: Baptism and the Process of Christian Initiation; in: Stanley E. Porter/Anthony R. Cross (eds.): Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies (JSNT 234), London 1999, 294.

²¹ Christian Grethlein: Taufpraxis in Geschichte, Gegenwart und Zukunft, Leipzig 2014, 193.

²² Gerhard Ebeling: Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1963, 217.

²³ Walter Kardinal Kasper: Elementarisierung tauftheologischer Grundlagen für die Katechese; in: ders. u. a. (Hg.), Zukunft, 13 f.

²⁴ Grethlein, Taufpraxis, 193.

Der *Horos* von 1755 und die Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche



Cyril Hovorun¹

Die orthodoxe Sicht auf die lateinische Taufe bis zum 18. Jahrhundert

Für die Aufnahme in die Orthodoxe Kirche gibt es drei Wege:

1. durch die Abkehr vom Irrglauben und das Bekennen des orthodoxen Glaubens,
2. durch die Abkehr vom Irrglauben, das Bekennen des orthodoxen Glaubens und die Myronsalbung,
3. durch die Taufe.

Vor dem Fall Konstantinopels (1453) verfügte die Ostkirche über keine ausdrücklichen Beschlüsse bezüglich der Aufnahme der Lateiner in die Orthodoxie. Es wurden alle drei Möglichkeiten praktiziert, auch die der Taufe. So erhob Kardinal Humbert 1054 Einspruch dagegen, dass die Griechen „rebaptizant in nomine sancte Trinitatis baptizatos, et maxime Latinos“². Denselben Vorwurf machte der Ostkirche auch das Laterankonzil im Jahre 1215.³ Andererseits schrieb Theodor Balsamon um 1190, dass man von den Lateinern nur das Ablegen des Irrglaubens und das Bekennen des orthodoxen Glaubens verlangen müsse.⁴ Die Praxis änderte sich zum

¹ Archimandrit Cyril Hovorun ist Professor für Orthodoxe Theologie an der Loyola Marymount University in Los Angeles.

² Incipit brevis et succinta commemoratio eorum quae gesserunt apocrisarii sanctae Romanae et apostolicae sedis in regia urbe, et qualiter anathematizati sunt Michael cum sequacibus suis, PG, vol. CXLIII, 1003B (vgl. *Timothy Ware*: Eustratios Argenti, A Study of the Greek Church under Turkish Rule, Oxford 1964, 66 [im Folgenden: *Ware*]).

³ Canon IV (*Mansi*, vol. XXII, col. 990).

⁴ PG, vol. CXXXVIII, 968B.

15. Jahrhundert: Markos von Ephesus schreibt, dass die Lateiner zu seiner Zeit durch Myronsalbung aufgenommen wurden.⁵

Konziliar wurde diese Frage zum ersten Mal auf dem Konzil von Konstantinopel 1484 geregelt, als die Praxis der Myronsalbung und der Abkehr vom Irrglauben samt dem Bekennen des orthodoxen Glaubens für die Aufnahme von lateinischen Christen festgelegt wurde.⁶

Die Entscheidungen dieses Konzils wurden mehr oder weniger bis ins 17. Jahrhundert befolgt, als man im Osten wieder damit begann, Katholiken in einzelnen Fällen erneut zu taufen. So beginnt Caucius, der lateinische Erzbischof der Insel Korfu (Kerkyra), seine Liste über den „Irrglauben heutiger Griechen“ wie folgt: „Sie taufen alle Lateiner wieder, die sie in ihre Gemeinschaft aufnehmen.“⁷ Dasselbe wird auch von dem französischen Priester François Richard (1657) bezeugt.⁸

In der Russischen Kirche jedoch entwickelte sich die Praxis anders. Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts herrschte hier dieselbe Unbestimmtheit wie in der Kirche im Osten allgemein: Manchmal wurden Katholiken durch Taufe, häufiger jedoch durch Myronsalbung oder einfach nur durch das Bekenntnis des Glaubens aufgenommen. Nach dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1439) jedoch begannen sich die Fälle von Wiedertaufen zu häufen, bis das Konzil von Moskau 1620 die Praxis der Aufnahme durch die (Wieder)Taufe endgültig festlegte. Diese Entscheidung wurde im Konzil von 1667 revidiert, das sich auf die Entscheidungen des oben genannten Konzils von Konstantinopel von 1484 stützte.

Nochmal anders war die Praxis in der Kiewer Metropole, die sich in der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats befand. Während im Moskauer Reich Lateiner wiedergetauft wurden, folgte man hier der Praxis des Konzils von Konstantinopel von 1484 und ging zur Mitte des 17. Jahrhunderts noch weiter: Im Trebnik (Kasualienbuch) von Petro Mohyla wird angeordnet, dass Katholiken sogar ohne Myronsalbung aufgenommen werden sollen. Hier werden folgende Möglichkeiten der Aufnahme von Gläubigen aus den anderen christlichen Konfessionen angegeben:

1. Durch Taufe: die Sozinianer und Wiedertäufer.
2. Durch Myronsalbung: Lutheraner und Reformierte.

⁵ Vgl. *Ioannis Karmiris*: Ta dogmatika kai symbolika mnimeia tis Orthodoxou Katholikis Ekklesias, Bd. 1, Athen 1960, 425 (im Folgenden: *Karmiris*).

⁶ Vgl. *Karmiris*, Bd. 2, 987–989.

⁷ *Richard Simon*: The Critical History of the Religions and Customs of the Eastern Nations, London 1685. Zit. nach: *Ware*, 67.

⁸ *François Richard*: Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Sant-Erini, isle de l'Archipel, depuis l'établissement des Pères de la Compagnie de Jésus en icelle, Paris 1657. Zit. nach: *Ware*, 67.

3. Durch Abkehr vom Irrglauben: Katholiken, Griechische Katholiken, Armenier.⁹

Was die Protestanten betrifft, beschloss der Patriarch von Konstantinopel Parthenios II. 1644, dass sie wiedergetauft werden sollen.¹⁰ Das Konzil von Jerusalem 1672 beschloss jedoch, dass sie nicht wiedergetauft werden sollen. In Russland beschloss das Konzil von 1667 gar nichts in Bezug auf die Protestanten, so dass man fortfuhr, sie wie früher durch die Taufe aufzunehmen. Erst 1718 schrieb Zar Peter I. an den Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias III., einen Brief, in dem er die Frage nach der Gültigkeit der evangelischen Taufe stellte. Die Antwort war, es sei ausreichend, Protestanten durch Myronsalbung aufzunehmen.¹¹ So liefen alle gängigen Praktiken der Russischen und der Griechischen Kirchen gemeinsam darauf hinaus, dass sowohl Protestanten als auch Katholiken nur durch Myronsalbung aufgenommen werden sollten. Charakteristisch ist, dass die Kiewer Metropole des Ökumenischen Patriarchats in diesem Sinne die größte Offenheit an den Tag legte und, wie man es heute formulieren würde, sich am ökumenischsten verhielt: Seit 1646 wurden hier Katholiken (allerdings nicht Protestanten) nur durch das Bekennen des Glaubens aufgenommen.

Expansion des Westens in den Osten

Im 17. Jahrhundert überschwemmte den griechischen Osten eine Welle von Missionaren, deren Ziel es war, die „griechischen Schismatiker“ zum päpstlichen Stuhl zurückzuführen. Als Ergebnis, so schreibt Metropolit Kallistos (Ware), wurde „im Laufe des 17. Jahrhunderts innerhalb der Orthodoxen Kirche eine mächtige kryptokatholische Partei geschaffen, ‚un noyau catholique‘, wie sie Vr. Charon nannte. Unter den Kryptokatholiken war auch eine gewisse Anzahl von griechischen Bischöfen“¹². Dazu gab es bestimmte Voraussetzungen. Wie Metropolit Kallistos schreibt, herrschten in dieser Zeit „Intrigen, Simonie und Korruption im Milieu der obersten Kirchenverwaltung. Jeder Patriarch von Konstantinopel, der gewählt wurde, benötigte den Berät des Sultans, d.h. ein Dokument, das seine geistliche und weltliche Autorität bestätigte. Zur regulären Praxis wurde

⁹ Mehr dazu siehe *Antoine Wenger*: La réconciliation des hérétiques dans l'Église russe; in: *Revue des Études Byzantines* 12 (1954), 144–175.

¹⁰ *Martinus Jugie*: *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris 1926–1935, vol. III, 95. Siehe *Ware*, 69.

¹¹ *Karmiris*, Bd. 2, 1019. Siehe *Ware*, 69 (Anm. 6).

¹² *Ware*, 25.

sehr bald die Erhaltung der offiziellen Anerkennung durch große [finanzielle] Abgaben, deshalb war die Regierung daran interessiert, die Inhaber des Patriarchenthrons so oft wie möglich zu wechseln. Unter den Metropolit, die die Heilige Synode bildeten, war es üblich, sich in eine große Anzahl von Parteien zu unterteilen, von denen eine jede versuchte, den Patriarchenthron für ihren Kandidaten zu sichern“¹³.

Vor dem Hintergrund eines großen Einflusses religiöser Missionen in Konstantinopel versteht sich deren Erfolg in der Eroberung der Sympathien von Seiten der Bischöfe und Patriarchen. Von diesem Erfolg zeugen allein folgende Daten, die Metropolit Kallistos anführt.¹⁴ Im Jahre 1608 schickte Patriarch Neophytos II. Papst Paul V. heimlich ein eigenhändig unterschriebenes Bekenntnis (*Professio fidei*) des katholischen Glaubens.¹⁵ Timotheos II. (1612–1620) war gegenüber Rom ebenfalls sehr freundlich gestimmt: „bene de fide catholica setit, nos amat“, wie ihn ein Jesuit charakterisierte. Im März 1615 schrieb Timotheos Paul V. einen Brief, in dem er erklärte, dass er ihn als sein „Haupt“ anerkenne und ihm in allem Gehorsam leiste. Er schickte ihm allerdings kein „Glaubensbekenntnis“¹⁶. Auch Gregorios IV. (12. April bis 18. Juni 1623) unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu den Katholiken.¹⁷ Athanasios III. Patellaros, der nur 40 Tage lang Patriarch war (1634), veröffentlichte nach seiner Amtserhebung eine Urkunde über seine Unterwerfung unter Rom (21. Oktober 1635). Kyrillos II. schickte, als er faktisch Patriarch war, sein „Glaubensbekenntnis“ nach Rom (15. Dezember 1638). Ebenso ausgesprochen loyal in Bezug auf Rom war Joannikios II., der im Laufe von zehn Jahren den Patriarchenthron in Konstantinopel vier Mal innehatte (1646–1656). Der zukünftige Patriarch von Konstantinopel, Parthenios II., schrieb 1640 als Metropolit von Chios an Papst Urban VIII.: „[...] Eurer Seligkeit bringe ich meinen ganzen Gehorsam und meine Unterwerfung, indem ich Euch als den wahren Nachfolger des Apostelhauptes und als den Hirten der Katholischen Kirche in der ganzen Welt erachte. Mit jeder Ehrfurcht und mit dem Gehorsam falle ich zu Euren heiligen Füßen und küsse sie und bitte Euch um Euren Segen, denn Ihr führt die gesamte Herde Christi. So ist mein Bekenntnis und mein Glaube, und ich bemühe mich mit Eifer darum, dass auch meine Untergebenen so sind wie ich. Ich sehe sie fleißig darin und

¹³ Ebd., 3 f.

¹⁴ Ebd., 23 ff.

¹⁵ S. auch: *Georg Hofmann*: Griechische Patriarchen und Römische Päpste, *Orientalia Christiana* 1928–1934, vol. XXV, no. 76, 43–46.

¹⁶ Ebd., 51, 55.

¹⁷ *Hofmann*, Griechische Patriarchen, *Orientalia Christiana*, vol. XV, no. 52, 46.

führe sie auf den Wegen der Frömmigkeit, denn es gibt nicht wenige solche, die so denken, wie ich handle.“¹⁸

Der Widerstand der Orthodoxen

Es gab jedoch auch orthodoxe Hierarchen, die gegenüber Rom feindlich gesinnt waren. Der auffälligste unter ihnen war Patriarch Dositheos von Jerusalem (1669–1707). Im Volk erhielt er den Spitznamen „Peitsche der Lateiner“. Franziskaner nannten ihn „infensissimus Latinae ecclesiae hostis“¹⁹. Dositheos wurde im Alter von 11 Jahren zum Diakon geweiht, mit 25 wurde er Metropolit und mit 28 Patriarch. 1682 organisierte er in Iași eine Druckerei, in der er antilateinische Bücher – auf Griechisch, Slawisch, Bulgarisch, Türkisch und Arabisch – drucken ließ. Die Bücher wurden oft gratis verteilt. Über seine Haltung gegenüber den Lateinern schreibt John Covel: „In einem der Briefe, über die ich verfüge, nennt er den Papst ‚ein Tier, wilder Bär, Greuel der Verwüstung an der heiligen Stätte‘ und an einer anderen Stelle beschreibt er ihn auf folgende Weise: ‚kein Vater, sondern ein Schänder des christlichen Geschlechts‘. Lateinische Mönche nennt er ‚wilde Tiere, unbarmherzigste Menschenmörder, Dämonen‘.“²⁰

Ein anderer Gegner der Lateiner war Kyrillos V., der 1748 zum Patriarchen von Konstantinopel installiert wurde. Er hielt seine negative Meinung über die Lateiner nicht zurück: Im Schreiben an die Bewohner der Inseln Sifnos und Mykonos 1749 sowie im Schreiben an die Bewohner von Aleppo aus den 1750er Jahren warnte er vor einem gewissen Maximus, dem lateinischen Kandidaten für den Bischofsstuhl. Ein weiterer Angriff gegen die Lateiner bestand in seinem Erlass, sie nur durch Taufe in die Orthodoxie aufzunehmen. Dies geschah vor folgendem Hintergrund: Im 18. Jahrhundert gab es zahlreiche Konversionsfälle von Griechen, die auf den Ionischen Inseln lebten, die damals unter italienischer Herrschaft standen. Diese Griechen traten zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Gründen, von denen der wichtigste die venezianische Herrschaft war,

¹⁸ *Georg Hofmann*: Der Metropolit von Chios, Parthenios; in: *Ostkirchliche Studien*, vol. I (1952), 297–299.

¹⁹ *Joseph de Hammer*: *Histoire de l'Empire Ottoman*, vol. XII, Paris 1838, 548. Zit. nach *Ware*, 31 mit Anm. 3.

²⁰ *John Covel*: *Some Account of the Present Greek Church. With Reflections on their Present Doctrine and Discipline; Particularly in the Eucharist, and the Rest of their Seven Pretended Sacraments*, Cambridge 1722. Zitiert nach *Ware*, 32.

zum Katholizismus über. Dann aber – entweder aufgrund von Ehen mit Orthodoxen oder aus Überzeugung – kehrten sie zum Glauben der Väter zurück. Manchmal nahm dieser Prozess den Charakter von Massenübertritten an.

Im Fall von Kyrillos stand im Hintergrund seiner Entscheidung bezüglich der Wiedertaufe von Lateinern der Wunsch einer Gruppe von katholisierten Griechen aus Galatien, in den Schoß der Orthodoxen Kirche aufgenommen zu werden.²¹ Seine Entscheidung hatte zur Folge, dass die Synode des Patriarchats von Konstantinopel sich sofort gegen ihn stellte. Steven Runciman meint, dass ihre Mitglieder keine Latinophilen waren, sondern aus praktischen Gründen gegen Kyrillos auftraten, nämlich um des Friedens mit den katholischen Missionen, den europäischen Botschaften und türkischen Behörden willen.²² Die Metropolen waren allerdings gegen Kyrillos auch wegen der von ihm begonnenen Reformen. Als Kyrillos Patriarch geworden war, unternahm er eine Reihe von Maßnahmen, um die wirtschaftliche Lage des Patriarchats zu verbessern. Dafür hat er die Steuer für reichere Eparchien erhöht und für ärmere heruntergesetzt.²³ All dies bewegte die Mitglieder der Synode dazu, nach Wegen zu suchen, Kyrillos zu stürzen, was sie 1751 auch tatsächlich erreichen konnten.

In dieser Zeit tauchte ein gewisser Mönch Auxentios auf, der beim Volk als Heiliger verehrt wurde. Er begann, mit großer Energie öffentlich gegen die lateinische Taufe aufzutreten. Seine Gegner nannten ihn „die Waffe des Satans“, „Pseudomönch und Pseudoanachoret, Pseudoasket und Pseudoheiliger“²⁴. Patriarch Paisios, der Kyrillos auf dem Patriarchenthron folgte, sowie die Synode versuchten, Auxentios zum Schweigen zu bringen. Alle Versuche waren jedoch umsonst. Dann gaben sie im Juli oder August 1752 einen offiziellen Brief heraus, der die Predigt des Auxentios verurteilte und die frühere Praxis der Aufnahme der Lateiner in die Orthodoxie, also die Aufnahme ohne Wiedertaufe, bestätigte. Auxentios schenkte dem Brief keine Beachtung. Dann mischten sich die türkischen Behörden ein und nahmen Auxentios fest. Als seine Anhänger von seiner Festnahme erfuhren, machten sie einen Aufstand und gingen nach Konstantinopel in der Annahme, dass er dorthin gebracht würde. Sie gingen zu Patriarch Paisios und riefen: „Wir wollen dich nicht! Du bist ein Armenier! Warum taufst du sie nicht wieder?! Du bist ein Franke! Warum taufst du sie

²¹ Siehe *Ph. Baphidis: Ekklesiastiki Istoria*, t. G2, Alexandria 1928, 146 ff.

²² *Steven Runciman: The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968, 618.

²³ Ebd., 292.

²⁴ Siehe z.B.: *Desalleux Palmieri, Revue de l'Orient chrétien*, vol. VIII (1903), 129. Siehe *Ware*, 71 mit Anm. 6.

nicht wieder? Wir wollen dich nicht!“²⁵ Die Meute schleppte den Patriarchen auf die Straße; vom Tode wurde er nur durch die Einmischung der Türken gerettet. Die türkischen Behörden erschrakten vor derartigen Entwicklungen und beschlossen nachzugeben. Sie fragten die Aufständischen, wen sie als Patriarchen wollen. Sie antworteten: „Kyrillos“. Vor diesem Hintergrund wurde Kyrillos von der Insel Chalki zurückgebracht, wo er in der Verbannung lebte, und ins Patriarchenamt erhoben.

Auf den Patriarchenthron zurückgekehrt, begegnete Kyrillos erneut der Feindschaft von Seiten der Metropolen bzw. der Mitglieder der Synode. Nichtsdestotrotz änderte er seine Position nicht, was das von ihm im Januar 1755 herausgegebene Rundschreiben bezeugt, das wahrscheinlich von ihm selbst verfasst wurde.²⁶ Die Enzyklika lautete, dass die Taufen der Armenier und der Katholiken ungültig seien, und dass diese deshalb neu getauft werden müssten, wenn sie zur Orthodoxie übertreten.

Die Antwort ließ nicht lange auf sich warten. Am 28. April desselben Jahres traten die Metropolen gemeinsam gegen den Patriarchen auf, indem sie ein „Synodales Dekret“ veröffentlichten.²⁷ Das Dekret kritisierte das Buch eines weiteren Polemist, der für die Wiedertaufe der Katholiken auftrat: des Chrysostomos von Etolia.²⁸ Diese Kritik stellte jedoch eine indirekte Verurteilung der Handlungen des Kyrillos selbst dar. In diesem Dekret warfen die Metropolen den Initiatoren der neuen Praxis zur Aufnahme von Katholiken (also Patriarch Kyrillos) vor, die Kirchenruhe in der Zeit gestört zu haben, als die Kirche sie am meisten brauchte, denn das Patriarchat hatte damals große Schulden. Sie drohten weiterhin, dass diese Entscheidung „eine Entehrung und Verspottung der Orthodoxen sowie Hass, Feindschaft und Verfolgungen“ zur Folge haben würde.²⁹ Als Antwort wurde im Juli desselben Jahres jener berühmte Horos herausgegeben, der von drei östlichen Patriarchen unterschrieben wurde: von Kyrillos von

²⁵ Ware, 72 mit Anm. 6.

²⁶ Zur Geschichte dieses Beschlusses siehe: *Mansi*, vol. 38, Graz, Austria, coll. 575–634: Synodi Constantinopolitanae de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium (siehe Ware, 72). Der Text der Enzyklika von Kyrillos V. siehe ebd.: coll. 605–610: Cyrilli patriarche decretum quo Latinorum mysteria exploditur 1755, mense ianuario.

²⁷ *Mansi*: coll. 609–618. Decretum synodale quo damnatur libellus a Christophoro adversus Latinorum baptismum. Siehe Ware, 73 f.

²⁸ Wahrscheinlich meinten sie Randismou Stiliteusis, obwohl seine wirkliche Zugehörigkeit sich kaum bestimmen lässt. In jedem Fall spielte dieses Buch eine wichtige Rolle in der Polemik. Seine erste Ausgabe erschien in Konstantinopel unter dem Titel: „Biblion kaloumenon Randismou Stiliteusis“. Die zweite Ausgabe erschien in Leipzig 1758, aber schon in drei Sprachen: auf Griechisch, Lateinisch und Italienisch (siehe Ware, 76).

²⁹ *Mansi*: v. 38, col. 602.

Konstantinopel, Matthäus von Alexandrien und Parthenios von Jerusalem.³⁰

Der Horos vermochte allerdings nicht, die Metropoliten zu einer Meinungsänderung zu bewegen. Kyrillos griff dann zur Hilfe der weltlichen Behörden. Er zwang die Metropoliten, Konstantinopel zu verlassen und in ihre Eparchien zurückzukehren. Jene hielten sich aber ihrerseits nicht mit Antwortmaßnahmen zurück und konnten bald die Absetzung von Kyrillos (Januar 1757) durchsetzen.³¹

Zum Nachfolger des Kyrillos wurde Kallinikos IV., der Anführer von dessen Gegnern. Nach der Einschätzung von Kallistos Ware³² war er ein ungelehrter Mann. Das Volk war sofort gegen ihn eingestellt, so dass er sich weder bei einer Liturgie noch in der Öffentlichkeit ohne Leibwache sehen lassen konnte. Am Tag seiner Inthronisierung wurde er angegriffen mit den Rufen: „Gehe weg mit den Franken!“ und beinahe umgebracht. Er galt als Verräter der Orthodoxie und geheimer Papist, was seine freundschaftlichen Beziehungen zu vielen Katholiken Konstantinopels zu bestätigen schienen. Bald war er auch für seine ehemaligen Verbündeten in der Synode nicht mehr recht, so dass er im Juli 1757 abgesetzt wurde, nach weniger als sechs Monaten. Der nächste Patriarch war Seraphim II., der eine Versöhnungspolitik verfolgte und dabei zum Teil erfolgreich war. Der Horos von 1755 blieb auch in seiner Amtszeit gültig sowie in der Amtszeit der nächsten Patriarchen, obwohl er nicht immer mit der vollen Strenge angewandt wurde.³³

Für seine polemische Tätigkeit benötigte Kyrillos eine Person, die die theologische und kanonische Begründung der Wiedertaufe an Lateinern liefern konnte, da er selbst offenbar dazu nicht imstande war. Er wurde fündig: Der Patriarch von Alexandrien, Matthäus, schlug ihm Eustratios Argenti vor. Eustratios wurde zwischen 1685 und 1690 auf der Insel Chios geboren; seine Eltern waren Hadzi-Loukis und Viola. Er besuchte zunächst eine der damals besten Schulen von Chios, anschließend die Patriarchenakademie in Konstantinopel. Wie die meisten Griechen jener Zeit, die eine gute Bildung erhalten wollten, ging Eustratios nach Europa. Er lebte ungefähr zehn Jahre in Deutschland und Italien. In der Zeit erlernte er Latein, Italienisch, Deutsch und ein wenig Hebräisch und Arabisch. In Europa studierte er Theologie und Medizin und wurde so ein „iatriphilosophos“, wie

³⁰ *Mansi*, v. 38, coll. 617–621.

³¹ Siehe *Skouvaras*, *Stileutika keimena tou XVIII aionos (Kata anabaptiston)*; in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 20 (1970), 50–227.

³² Vgl. *Ware*, 77 f.

³³ Vgl. *Ware*, ebd.

man damals jene nannte, die sich zugleich mit der Theologie und Medizin befassten.³⁴ Um das Jahr 1720 kehrte Eustratios zurück auf Chios, wo er die darauf folgenden 25 Jahre als Arzt tätig war.³⁵ Bald nach seiner Rückkehr heiratete er eine gewisse Leonu, mit der er zwei Kinder hatte: Johannes und Neophytos.³⁶

Parallel zu seiner Tätigkeit als Arzt lehrte er wahrscheinlich in der Schule von Chios und predigte in Kirchen.³⁷ Theologische Traktate zu verfassen, begann er höchstwahrscheinlich in der späteren Phase seines Lebens. Eines seiner ersten Bücher war eine kleinere Abhandlung „Über die fehlerhafte Fehlerlosigkeit des Römischen Papstes“. Jedoch schon vor seiner schriftstellerischen Tätigkeit war er außerhalb von Chios bekannt.³⁸ Der oben bereits erwähnte Patriarch Matthäus (1746–1766) war ein persönlicher Freund von Eustratios. Auf seine Einladung kam Eustratios mit seinem Sohn Johannes – nicht später als im Frühling 1748 – nach Ägypten und blieb hier drei Jahre.³⁹

Obwohl das Patriarchat von Alexandrien damals schwere Zeiten durchlebte (laut der Mitteilung des russischen Mönchs Arsenij Suchanov, der 1651 Kairo besuchte, gab es hier nur circa 600 orthodoxe Griechen und Araber), war der katholische Einfluss hier sehr schwach: Wahrscheinlich unterschrieb nur der eine Patriarch – Samuel Kapasulis (1710–1724) – die geheime Akte über seine Unterwerfung unter den Papst.⁴⁰ In anderen Fällen war man gegenüber dem Lateinertum mehr oder weniger feindlich, so dass noch 1562 der lateinische Missionar, der Jesuit Christopher Rodriguez schrieb: „Die Griechen sind dermaßen hartnäckig in ihrer Häresie und ihrem Hass gegenüber der Römischen Kirche, dass sie, nach ihrem eigenen Gestehen, eher Türken werden, als sich der Heiligen Römischen Kirche unterwerfen.“⁴¹

In Ägypten half er dem Patriarchen bei der Einrichtung von Schulen und bei der Abwehr lateinischer Einflüsse. 1751 verließ Eustratios Ägypten und kehrte in die Heimat zurück, wo er sich in der Metochie des St. Johannes-Klosters niederließ mit dem Wunsch, den Rest seines Lebens hier

³⁴ Vgl. ebd., 43–46.

³⁵ Vgl. ebd., 46.

³⁶ Vgl. ebd., 48.

³⁷ Vgl. ebd., 48.

³⁸ Vgl. ebd., 49.

³⁹ Vgl. ebd., 50.

⁴⁰ Vgl. Hofmann, Griechische Patriarchen, *Orientalia Christiana*, vol. XXXVI, Nr. 97, 41–60. Siehe Ware, 51.

⁴¹ *Antonine Rabbath: Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en orient*, Paris et Beirut, 1905–1921, 302. Siehe Ware, 51.

zu verbringen, jedoch ohne sich zum Mönch weihen zu lassen.⁴² Ein Jahr später war er gezwungen, das Kloster zu verlassen und sich dem aktiven Kampf gegen das Lateinertum anzuschließen, diesmal an der Seite des Patriarchen Kyrillos V. Mit diesem Ziel verfasste er 1754 oder 1755 seinen berühmten „Leitfaden zur Taufe“. Dieser wurde 1756 in der Patriarchendruckerei in Konstantinopel gedruckt und ein Jahr darauf in Leipzig nachgedruckt.⁴³ Die polemische Tätigkeit des Eustratios dauerte diesmal nicht lange und fand mit seinem Tod ein Ende, wahrscheinlich 1757.⁴⁴

An der Seite des Patriarchen von Konstantinopel trat zur Verteidigung des Horos also Eustratios Argenti auf. Seine Argumentation war jedoch nicht so sehr kanonistisch, sondern vielmehr theologisch. Gründlicher näherten sich dieser Frage die Vertreter der sogenannten „Kollyvaden-Bewegung“, des wichtigsten geistlichen Phänomens der Ostkirche aus der Zeit der Türkenherrschaft, das in der Mitte des 18. Jahrhunderts aufkam und gewissermaßen bis heute existiert.

*Die Kollyvaden*⁴⁵

Die Kollyvaden traten an der Seite des Patriarchen Kyrillos V. auf und untermauerten ihre Position mit gewichtigen historisch-kanonischen Argumenten. Es bleibt jedoch bisher unklar, wer die Frage nach der lateinischen Taufe als erster stellte: Kyrillos V. und Eustratios Argenti oder die Kollyvaden. Sicher bleibt, dass die Kollyvaden zur Lösung unserer Fragen einen entscheidenden Beitrag lieferten. Zum Thema Wiedertaufe der Katholiken schrieben von den Kollyvaden Neophytos Kavsokalyvites (1713[?]-1784), der hl. Athanasios Parios (1721[2] -1813) sowie der hl. Nikodemos Hagioretes (1749-1809).

Neophytos Kavsokalyvites verfasste „Die kurze Darlegung der Heiligen Kanones“⁴⁶. Von besonderem Interesse sind hier das erste und das zweite Kapitel: „Über die zur Orthodoxie Übertretenden“ und „Über den Kanon 7 des II. Ökumenischen Konzils und den Kanon 95 des VI. Ökumenischen Konzils“.

⁴² Vgl. Ware, 59.

⁴³ Vgl. ebd., 60 f.

⁴⁴ Vgl. ebd., 63.

⁴⁵ Der Name „Kollyvaden“ war ursprünglich ein ironisch gemeinter Name für eine Gruppe von streng der Tradition folgenden Gläubigen und Theologen, die u. a. die Segnung der Weizenspeise für das Totengedenken (Kollyva) nur Samstags gestatten wollten, um den Sonntag zu heiligen (gegen diejenigen, die den Samstag für Geschäfte nutzen wollten).

⁴⁶ Sie befindet sich in der Handschrift Nr. 222 (=295) der Akademie der Wissenschaften in Bukarest, fol. 2a-1227, siehe *Constantin Litzica: Catalogul Manuscriselor Grecesti*, Bu-

Der hl. Athanasios widmete dieser Frage zwei Werke: 1) „Kurze Darlegung der Göttlichen Dogmen des Glaubens“, Leipzig 1806; und 2) „Darüber, dass sich die von den Lateinern Zurückkehrenden bedingungslos, unbedingt und notwendig taufen lassen müssen“. Die Publikation enthält auch große Passagen aus dem ersterwähnten Buch des hl. Athanasios, das in Leipzig gedruckt wurde. Der Hl. Nikodemos Hagiores betachtet das Problem der Konversionen in seinem „Pedalion“⁴⁸.

Kanonische Voraussetzungen für die Aufnahme von Heterodoxen in die Kirche

In Bezug auf die Art und Weise der Aufnahme von Heterodoxen und Schismatikern in die orthodoxe Kirche gibt es zwei kanonische Traditionen. Laut der ersten werden die Sakramente, die außerhalb der Kirche vollzogen werden, als ungültig betrachtet; vor diesem Hintergrund heißt es, dass Häretiker, die in die Kirche eintreten, (wieder)getauft werden müssen.⁴⁹ Laut der anderen Tradition können manche ohne (erneute) Taufe in die Kirche aufgenommen werden.

Die erste Tradition lässt sich in den Apostolischen Regeln Nr. 46, 47, 50 und 68 finden. In der Anmerkung zur Regel 46 schreibt der hl. Nikodemos,⁵⁰ dass sie zur Grundlage des Konzils von Karthago wurde, das unter Cyprian von Karthago stattfand, der durch sein Prinzip „außerhalb der Kirche kein Heil“ bekannt wurde.⁵¹ Diese Tradition setzt sich in den Regeln 18 und 19 des I. Ökumenischen Konzils fort. Im ersten Fall werden die Novatianer (Katharer) ohne Wiedertaufe aufgenommen, weil sie keine Häretiker sind, sondern Schismatiker, während die Paulikianer – als Häretiker – getauft werden sollen. Diese Tradition wird in den Regeln 1 und 47 von Basilius dem Großen bestätigt.

curesti 1909, 150; *Theodoritos monachos*: Nomokanon Neophytou tou Kausokalybitou, Koinonia XVIII (1975), 197–206; *Georgiou Metallinoú*: Hologó én váptisma, Athen 1996, 16.

⁴⁷ Diese Abhandlung befindet sich in der Handschrift Nr. 88 des Klosters Xenophontos, 394–397, und wurde vom Mönch Theodorites (Monachismos kai eresis, Athen 1977 – weiter: *Athanasios*) herausgegeben.

⁴⁸ *Pedalion*, die erste Ausgabe. – Leipzig 1800. In der vorliegenden Arbeit beziehe ich mich auf die achte Ausgabe, Athen 1976.

⁴⁹ Wir möchten hier hervorheben, dass wir das Wort „Wiedertaufe“ eigentlich nicht benutzen, weil die Kirche niemals eine Wiedertaufe kannte, sondern nur die eine Taufe, die als gültig oder als nicht gültig betrachtet werden kann.

⁵⁰ *Pedalion*, 1.

⁵¹ Sendschreiben 73,21; 69,1.2; 10,11. Siehe auch *Tertullian*: De baptismo, 15.

Die zweite Tradition wird durch die Kanones vertreten, die es erlauben, nicht nur Schismatiker, sondern auch Häretiker ohne Taufe aufzunehmen. Dies ist erstens die 7. Regel des II. Ökumenischen Konzils, die sie fast vollständig wiederholende Regel 95 des Trullanums, sowie die Regeln 7 und 8 des Konzils von Laodizäa und die Regel 57 des Konzils von Karthago.

So besteht zwischen den beiden Traditionen offensichtlich ein Widerspruch, vor allem zwischen den Apostolischen Regeln 46 und 47 und der Regel 7 des II. Ökumenischen Konzils. Viele Kanonisten unternahmen Versuche, diesen Widerspruch zu lösen. Manche von ihnen erklärten ihn damit, dass die Regeln der Ökumenischen Konzile eine größere Autorität hätten als die anderen Regeln und dass der Zuspruch einer gesamtkirchlichen Bedeutung, die diese letzten von Seiten der Ökumenischen Konzile erhalten haben, noch nicht eine Bestätigung der dabei entstehenden Widersprüche bedeuten würde. Johannes Zonaras schreibt z.B., dass die Entscheidung des II. Ökumenischen Konzils in diesem Fall „überwiegt“, „sowohl weil es später stattfand, als auch weil es ein ökumenisches Konzil war, auf dem entweder Patriarchen oder Patriarchatsverweser anwesend waren“⁵².

Diese Interpretation wurde jedoch von den Kollyvaden kritisiert: „Zwischen ihnen [den Kanones] ist kein Widerspruch zu sehen“, schreibt der hl. Nikodemus.⁵³ Außerdem dürfe man in Bezug auf die Kanones der Apostel, der Heiligen Väter, der Ortskonzilien und der Ökumenischen Konzilien keine Hierarchie denken, sie seien ihrer Geltung nach alle gleich.⁵⁴

Neophytos Kavsokalyvites einerseits und der hl. Athanasios und hl. Nikodemus andererseits finden verschiedene Lösungen dieses Widerspruchs, der jedoch bestehen bleibt und durch die oben beschriebene Lage erst vertieft wird.

Neophytos Kavsokalyvites war der einzige von den orthodoxen Theologen des 18. Jahrhunderts, der die Authentizität der Regel 7 des II. Ökumenischen Konzils bestritt.⁵⁵ Zum ersten Mal wurde sie durch den englischen Kanonisten G. Beveridge (Beveregius) in Frage gestellt⁵⁶, der davon ausging,

⁵² PG 137, 1103.

⁵³ *Pedalion*, 54.

⁵⁴ Ebd., 52, 119.

⁵⁵ Siehe dazu das Kapitel in seinem Traktat mit dem Titel „Vom Kanon 7 des II. Ökumenischen und vom Kanon 95 des VI. Ökumenischen Konzils“.

⁵⁶ *Synodikon sive Pandectae canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum, nec non canonicarum SS. Patrum epistolarum; una cum scholiis antiquorum, singulis eorum annexit, et scriptis aliis huc spectantibus; quorum plurima e bibliothecae bodleianae aliarumque mss codicibus nunc primum edita; reliqua cum iisdem mss summa fide et diligentia collata. Totum opus in duos tomos divisum*, Guilielmus Bever-

dass der Text im 5. Jahrhundert entstanden sei. Mit den Darlegungen von Beveridge und anderen westlichen Gelehrten im Hintergrund kam Neophytos zum Schluss, dass sowohl die Regel 7 des II. Ökumenischen Konzils als auch die Regel 95 des Trullanums Interpolationen aus dem Sendschreiben an Martyrios von Antiochien sind. Er konnte die Interpolationen nicht datieren, meinte jedoch, dass sie schon in der Zeit vor Photios und dem Mönch Arsenios gemacht wurden, die diese Kanones schon unter den anderen anführten.⁵⁷ Dieses Sendschreiben, dessen Verfasser unbekannt ist, beschreibt, so Neophytos, einen partikularen Brauch der Wiedertaufe in Konstantinopel; deshalb kann es keine gesamtkirchliche Geltung erlangen.⁵⁸

Jedoch das, was er später entdeckte, zerstörte sein ganzes Beweissystem. So fand er im 4. Dekret des VII. Ökumenischen Konzils, dass die Väter dieses Konzils die Regel 102 des Trullanums aus dem Original vorlasen. Ebenso wird im 6. Dekret klar gesagt, dass das Trullanum „bis 102 Kanones“ formuliert hat, was auch Photios bestätigt. So stellt sich heraus, dass die Regel 95 des Trullanums doch authentisch ist, was wiederum bedeutet, dass auch die Regel 7 des II. Ökumenischen Konzils authentisch ist, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass laut dem VII. Ökumenischen Konzil⁵⁹ die Arianer mit den Heiden gleichgesetzt werden, die früheren Konzilien aber, deren Entscheidungen das VII. Ökumenische Konzil bestätigt, es erlauben, die Arianer durch Myronsalbung aufzunehmen. So konnte Neophytos keinen Ausweg aus der entstandenen Sackgasse finden und schrieb nichts mehr zu diesem Thema.

Nikodemos und Athanasios fanden eine eigene Lösung des Dilemmas. Für sie besteht kein Widerspruch zwischen den beiden Traditionen, wenn man beachtet, dass die Kirche zwei kanonische Praktiken kennt: die sogenannte „akribia“ und die „oikonomia“, d.h. „Exaktheit, Strenge“ und „Zweckmäßigkeit, Nachsicht“⁶⁰. Der hl. Nikodemos schreibt, dass das II. Ökumenische Konzil „diesen Kanon teilweise befolgt hat“⁶¹, indem es sich „an die Ökonomie und Nachsicht“ gehalten hat⁶². Die Oikonomia

egius Ecclesiae Anglicanae presbyter, recensuit, prolegomenis munivit, et annotationibus auxit Oxonii, e theatro Sheldoniano, sumptibus *Guilielmi Wells* et *Roberti Scott* bibliop. Lond. MDCLXXII. Siehe Bd. II, 98 f. Siehe auch *Mansi*, t. III, coll. 563–564, Anm. 3; *Karl Josef Hefele*: Conciliengeschichte, 2. Aufl., Freiburg i Br. 1856, 12, 27.

⁵⁷ Siehe Nomokanon des *Photios*, Titel 4, Kap. 14; *Arsenios der Mönch*: Synopse der Kanones, Kap. 35 und 144.

⁵⁸ *Neofýtou Kafsokalyvítou*: Epitómí tón Ierón Kanónon, hg. v. *Theodóritos Agioreítis*, Athen 2002, 147.

⁵⁹ *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series secunda, vol. II, p.1, hg. von *Rudolf Riedinger*, Berlin 1990, 170–180.

⁶⁰ *Pedalion*, 53, 368, 587 u. a.

⁶¹ Ebd., 370.

wurde laut dem hl. Nikodemos aufgrund der entstandenen historischen Umstände angewandt: Die Arianer waren zahlreich und hatten viel Macht.⁶³ Deshalb zeigten die Väter Nachsicht, um sie „für die Orthodoxie zu gewinnen und leichter zu verbessern“, sowie auch damit sie „nicht noch mehr gegen die Kirche und die Christen erboht sind, wodurch ein größerer Schaden entstanden wäre“⁶⁴. So ist die Antinomie zwischen den Kanones bezüglich der Wiedertaufe der Häretiker eine scheinbare. Die Kanones werden von zwei Grenzen bestimmt, zwischen denen die Praxis schwanken kann, die immer von einer konkreten Situation und der pastoralen Zweckmäßigkeit und Überlegung ausgeht.

Es sei betont, dass die Kollyvaden die Oikonomia „nur im Vergleich zur kirchlichen Akribie als Nachsicht, d.h. als eine Tat der pastoralen Zweckmäßigkeit“ gedeutet haben, und „die Akribie als ein theologisches Kriterium, das die kanonische Praxis der Kirche ausmacht“ ansahen.⁶⁵ „Die Akribie ist für sie eine Kirchenpraxis, die aus deren Selbstverständnis hervorgeht, laut dem es außerhalb ihrer weder die Sakramente noch das Heil gibt.“⁶⁶ Nach dem hl. Nikodemos Hagiores kann man „die Oikonomia, die manche von den Vätern manchmal angewandt haben, weder als ein Gesetz noch als ein Vorbild ansehen“⁶⁷. Wenn es darum geht, über die Art und Weise der Aufnahme von Heterodoxen zu entscheiden, ist sie nicht mit der Akribie gleichwertig; sie ist jedoch gleichwertig in ihrer liturgischen Wirkung. Das heißt, dass das Ergebnis der Aufnahme sowohl nach der Akribie als auch nach der Ökonomie gleich ist: Die Übertretenden werden zu wahren Gliedern der Kirche. Als Akribie kann hier die Wiedertaufe gelten und als Ökonomie die Myronsalbung.

⁶² Ebd., 53.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Darüber schreibt *Vlassios Phidas*: „Wenn es darum geht, die Kanones, insbesondere die von der gleichen Art, auszulegen, muss man zwischen jenen Kanones unterscheiden, die eine Kanones-Verletzung als solche (Häresie, Schisma, Spaltung in Fraktionen, ungesetzliche Versammlung, lasterhafte moralische Lehre) verurteilen, und jenen, die eine Schaffung von kanonischen Voraussetzungen für die Rückkehr der Büßenden in den Schoß der Kirche im Blick haben. Im ersten Fall wird normalerweise die kirchenrechtliche Akribie angewendet; jene, die gegen die Kircheneinheit auftreten, werden strenger bestraft. In Bezug auf die Büßenden wird immer die kirchliche Oikonomie angewendet: sowohl für die Stärkung der Einheit als auch für Erlösung der Büßenden mithilfe der Heilmittel. So drückt die kirchenrechtliche Akribie, einerseits, die absolute Natur und das Wesen des Sakraments der Kirche aus, die kirchliche Oikonomie aber stellt die pastorale Anwendung des Sakraments der Kirche für jeden Fall dar“ (*Vlassios Pheidias*: *Ieroi kanones kai katastatiki nomothesia tis Ekklesias tis Ellados*, Athen 1997, 74.)

⁶⁶ *Metallinoú*, *Hologó én váptisma*, 52.

⁶⁷ *Pedalion*, 371.

Auch mit der Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen Akribia und Oikonomia entwickelte die Theorie der Wiedertaufe im 18. Jahrhundert eine Nuance. Denn sowohl die Regel 7 des II. Ökumenischen Konzils als auch die Regel 95 des Trullanums erlauben es, die Häretiker nur in dem Fall ohne Wiedertaufe aufzunehmen, dass die Taufe, die sie in ihrer Gemeinschaft erhielten, recht – d. h. unter dem dreifachen Untertauchen und unter der Anrufung des Namens des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes – vollzogen wurde. Genau aus dem Grund müssen nach den Kanones nicht alle Häretiker neugetauft werden. Wie der hl. Nikodemos schreibt, werden solche Häretiker (Eunomianer, Montanisten, Sabellianer und „alle anderen Häresien“) als „Hellenen“ in die Kirche aufgenommen, weil sie „entweder gar nicht getauft waren, oder, wenn sie getauft waren, dann nicht richtig und nicht so, wie die Orthodoxen getauft werden. Deshalb gelten sie als ganz ungetauft“⁶⁸. Da aber die Arianer und die Pneumatomachen die mit den Orthodoxen gemeinsame Taufpraxis bewahrt haben, können sie durch Myronsalbung aufgenommen werden.

Nach Meinung der Kollyvaden wichen die Katholiken von der orthodoxen Praxis der Taufe durch dreifaches Untertauchen ab und ersetzten sie durch eine bloße Besprengung. Deshalb können sie in die Kirche nicht einmal als Häretiker, sondern nur als „Hellenen“ aufgenommen werden, insbesondere nach dem Tridentinum (1545–1563), das die Besprengungspraxis allorts eingeführt hat. Der hl. Nikodemos schreibt, dass die Taufe der Lateiner nicht als Taufe bezeichnet werden könne.⁶⁹ „Da die Lateiner nicht zusammen mit dem Getreide der zwei Naturen – Christus – im Wasser der Taufe keimen, werden weder ihr Leib noch die Seele vergöttlicht. Einfach gesagt: Sie können nicht keimen, sondern trocknen aus und kommen um.“⁷⁰ „Der Herr“, fährt der hl. Nikodemos fort, „legte die Geburt durch Wasser und Geist fest; gebären kann aber nicht das versprengte Wasser, sondern das im Leib getragene. Genau so wird nicht die besprengte, sondern die im Leibe getragene Frucht geboren“⁷¹.

Der hl. Athanasios Parios schreibt, dass sich die Lateiner in einem noch schlimmeren Zustand befinden als die Eunomianer, die die Taufe zwar durch ein einmaliges Untertauchen, aber immerhin durch Untertau-

⁶⁸ *Pedalion*, 55, 164, 587 f.

⁶⁹ Ebd., 55–56.

⁷⁰ Ebd., 65.

⁷¹ Ebd., 147.

chen vollzogen.⁷² Deshalb, sagt er an einer anderen Stelle, „gebührt es sich für die von den Lateinern Zurückkehrenden, sich bedingungslos, unbedingt und notwendig taufen zu lassen“⁷³. Auch der hl. Nikodemos sagt: „Die Taufe der Lateiner ist eine Pseudotaufe, deshalb ist sie weder nach der Akribia noch nach der Oikonomia zu akzeptieren.“⁷⁴ Mit ihnen ist auch Eustratios Argenti einig, der sagt, dass die Taufe der Lateiner nicht einmal der Oikonomia nach akzeptiert werden kann, weil sie eine falsche Taufpraxis – durch Besprengung – haben.⁷⁵

Dieselben Überlegungen werden im Horos von 1755 angeführt, in dem es u. a. heißt: Wir „nehmen die von denen [Häretikern] Kommenden als Ungeweihte und Ungetaufte, indem wir unserem Herrn Jesus Christus folgen, der seinen Jüngern gebot, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen; [wir folgen auch] den heiligen und göttlichen Aposteln, die gebieten, die Kommenden durch dreimaliges Untertauchen zu taufen und bei jedem Untertauchen jeweils einen Namen der Heiligen Dreifaltigkeit anzurufen [...]; [wir folgen weiterhin] dem II. Ökumenischen Konzil und dem Quinisextum, die vorschreiben, jene, die nicht durch dreifaches Untertauchen, sondern auf eine andere Weise getauft wurden, als Ungetaufte in die Orthodoxie aufzunehmen“⁷⁶.

Die Geschichte nach dem Horos von 1755

Die Entscheidungen des Konzils von 1755 beeinflusste die russische Praxis der Aufnahme von Katholiken in keiner Weise. Im Gegenteil: Nur zwei Jahre nach dem Horos – 1757 – begann die Russische Kirche, sich an die Prinzipien des Trebniks von Petro Mohyla zu halten.⁷⁷

Die Griechische Kirche folgte aber, wenn auch mit wenigen Ausnahmen, weiterhin dem Horos von 1755. So wurde der unierte Metropolit aus

⁷² Athanasíou: Ti oi apó Latínou epistréfantes anantirritós, aparaitítos kaí anankaíous prépei ná vaptízontai; in: *Theodorítou monachou*: Monachismós kaí Aíresis, Athen 1977, 265.

⁷³ In: *Theodorítou*, Monachismós kaí Aíresis, 263.– und bei dem hl. Nikodemos: *Pedalion*, 589, 605.

⁷⁴ *Pedalion*, 55; siehe auch bei dem hl. Athanasios Parios; in: *Theodorítou*, Monachismós kaí Aíresis, 263. Dasselbe schreibt auch Argenti, siehe Ware, 90.

⁷⁵ Athanasíou: Oti oi apó Latínou epistréfantes anantirritós, aparaitítos kaí anankaíous prépei ná vaptízontai; in: *Theodorítou*, Monachismós kaí Aíresis, 7–8.

⁷⁶ *Mansi*, v. 38, col. 619.

⁷⁷ Siehe *Jugie*, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris 1926–1935, vol. III, 116. Siehe Ware, 101.

512 Syrien Makarios von Dijarbakr 1846 samt einem bedeutsamen Teil seiner Gläubigen beim Übertritt zur Orthodoxie getauft.⁷⁸

Fünf Jahre später, 1851, gab es noch einen Fall, als das Mitglied des Magdalen College der Universität von Oxford, der anglikanische Diakon William Palmer, der aus seinem berühmten Briefwechsel mit A. S. Chomjakov bekannt ist, zur Orthodoxie übertreten wollte. Ihn beunruhigte jedoch der Umstand, dass er sich in der Russischen Kirche nicht taufen lassen müsste, während es in der Griechischen notwendig wäre. In diesem Zusammenhang schreibt er dem Patriarchen von Konstantinopel ein „Memorial“, in dem er u. a. sagt, dass die griechische Praxis relativ neu (er meinte das Jahr 1755) sei und sich von der russischen unterscheide. Deshalb würde er die griechische Taufe gegebenenfalls als formal ansehen. Die Antwort des Patriarchen war wie folgt: „Es gibt nur eine Taufe. Wenn die Russen irgendeine andere anerkennen, wissen wir nichts davon. Unsere Kirche kennt nur eine Taufe, ohne jegliche Kürzung, Hinzufügung oder Änderung.“⁷⁹ Ende 1855 wurde Palmer katholisch.

Ein anderer Anglikaner jedoch – Stephan Hatherly – wurde 1856 in der griechischen Kirche Londons durch die Taufe aufgenommen. 1871 wurde er in Istanbul zum Priester geweiht und kehrte nach England zurück, wo er die Englische Orthodoxe Mission gründete.⁸⁰ 1870 gab es einen anderen Fall der Wiedertaufe, nämlich während des Besuchs des Erzbischofs der Insel Siros und Tinos Alexander (Likurgos) in England: Er taufte und weihte aufs Neue den Pastor der Protestantischen Episkopalen Kirche Amerikas James Chrystal.⁸¹ Dabei begründete Erzbischof Alexander diesen Schritt im Geiste des Eustratios Argenti und der Kollyvaden.⁸²

In Griechenland war um diese Zeit auch eine andere Praxis bekannt. So wird in einem der Briefe Palmers an Chomjakov ein Vorfall in Athen erwähnt, wo Konvertiten nur durch Myronsalbung aufgenommen wurden.⁸³ Im Jahre 1860 wurde eine Gruppe von syrischen Unierten durch Myronsalbung in die Orthodoxie aufgenommen. Der Patriarch von Konstantino-

⁷⁸ Siehe Ware, 103.

⁷⁹ *William Palmer: Dissertations on subjects relating to the “Orthodox” or “Eastern-Catholic” Communion*, London 1853. Siehe Ware, 104.

⁸⁰ Vgl. *Georges Florovsky*; in: *Ruth Rouse/Stephen Charles Neill: A History of the Ecumenical Movement*, London 1954, 206. Siehe Ware, 104.

⁸¹ Vgl. Ware, 104–106.

⁸² Laut den Angaben, die Metr. Kallistos in seinem Buch anführt, befindet sich ein Exemplar des Buches von *Eustratios Argenti: „Gegen die Azymen“* in der Public Library von New York (aus dem Jahr 1845). Damals gehörte es James Chrystal (Ware, 105).

⁸³ Siehe *William John Birbeck: Russia and the English Church*, London 1895, 149. Siehe Ware, 106.

pel gab schließlich einen Erlass heraus, laut dem die Wiedertaufe als nicht zwingend notwendig erachtet werden musste: „Es kann auch die Oikonomia angewandt werden.“⁸⁴ Dieselbe Entscheidung wurde auch 1903 von der Kirche von Griechenland getroffen.⁸⁵ Die Synode des Patriarchats von Antiochien beschloss 1933 hingegen, dass alle Konvertiten wiedergetauft werden müssen.⁸⁶

Fazit

Die orthodoxe Praxis der Aufnahme von Konvertiten war nie einheitlich. Es stand auch nie eine einheitliche Theologie dahinter. Im Gegenteil, die theologischen und liturgischen Vorstellungen unterteilen sich diesbezüglich in offenere und reserviertere. In der Frühen Neuzeit gehörten zu den ersteren nur recht wenige Patriarchen und Metropolitane des Ökumenischen Patriarchats sowie auch z. B. die Kirche von Kiew, die 1686 aus der Jurisdiktion von Konstantinopel unter die Jurisdiktion von Moskau übergang. Einige östliche Patriarchen und die meisten monastischen Kreise, einschließlich der Kollyvaden-Bewegung, blieben konservativ. Sie versuchten, ihren Konservatismus im Hinblick auf die Taufe theologisch zu begründen wie im Fall von Eustratios Argenti. Dieselbe Meinungsverschiedenheit lässt sich auch heute beobachten. Einerseits akzeptierten nur wenige Theologen und Hierarchen das grundlegende ökumenische Dokument über die Taufe, den sogen. „Lima-Text“ zu „Taufe, Eucharistie und Amt“, das 1982 von der Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung veröffentlicht wurde. Gleichzeitig taufen die Mönche vom Berg Athos alle Christen wieder, die sich der Orthodoxie anschließen wollen. Aufgrund der fehlenden Übereinstimmung im Hinblick auf die Praxis und Theologie der Taufe sprach die Synode von Kreta (2016) diese Frage nicht an, obwohl es vorkonziliare Arbeiten dazu gegeben hatte. Es besteht jedoch immer noch Hoffnung darauf, dass die Orthodoxen eines Tages zu einer Einigung in der Frage kommen, wie die Taufe der anderen Christen zu behandeln ist, und dass diese Übereinstimmung im Geiste der Ökumene erreicht wird.

Übersetzung aus dem Russischen: Anna Briskina-Müller

⁸⁴ Michael G. Theotokas: *Nomologia tou Oikoumenikou Patriarcheiou*, Konstantinopel 1897. Siehe Ware, 106.

⁸⁵ Vgl. Ieronymos Kotsonis: *Kanoniki apopsis peri tis epikoinonias meta ton eterodoxon* (Intercommunio), Athen 1957, 124–126. Siehe Ware, 106.

⁸⁶ Vgl. *Échos d'Orient*, vol. XXXIII, Paris 1934, 99. Siehe Ware, 106.

Das ökumenische Potenzial des Initiationsgedankens in jüngeren evangelisch-landeskirchlich/baptistischen Dialogen – eine Darstellung

Juliane Franke¹



1. Einleitung

Die Frage nach Tauftheologie und -praxis stellt seit Entstehung der Freikirchen ein unüberwindbares Hindernis für die gegenseitige Anerkennung von traditionellen Kirchen und Täuferkirchen dar. Bei den vermehrten ökumenischen Bemühungen besonders seit den 1980er Jahren ist immer wieder der Gedanke der Initiation aufgekommen, der verschiedene Taufverständnisse zusammenbringen sollte. Mit der Formulierung des „Anfangs des Christseins“ soll demnach ausgedrückt werden, dass verschiedene Komponenten unverzichtbar zum „Christwerden“ dazugehören, es sich dabei aber um einen Prozess handelt, dessen Dauer und innere Reihenfolge variieren kann. Durch diese Sichtweise soll ein gemeinsamer Kompromiss möglich werden.

Dieser Beitrag untersucht zwei Dialoge aus den Jahren 2005 und 2009, bei denen Vertreter der Baptisten und der evangelischen Landeskirchen über die Tauffrage diskutiert haben.² In beiden Gesprächen kommt auch der Initiationsgedanke zur Sprache. Was verspricht der Gedanke zu leisten und wo stößt er dabei auch an seine Grenzen? Bezieht sich das Pro-

¹ Juliane Franke studiert Evangelische Theologie an der Universität Greifswald.

² Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck (Hg.): Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a. M. 2005 (im Folgenden: EBF-GEKE); „Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe““ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe: [www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf) (aufgerufen am 23.05.2019) (im Folgenden: BALUBAG).

blem der gegenseitigen Anerkennung letzten Endes überhaupt auf tauftheologische Fragen oder steckt in Wirklichkeit ein weitaus tieferer, ekklesiologischer Konflikt dahinter?

2. Tauftheologische Problemstellung

Die Kontroverse, die Lutheraner und Baptisten von einer gegenseitigen Anerkennung abhält, gründet letztlich in der konkreten Taufpraxis. Baptisten erkennen die Säuglingstaufe nicht als rechtmäßige Taufe an, da der für sie unbedingte Zusammenhang von Bekenntnis, Taufe und Nachfolge, wie sie ihn innerbiblisch begründet sehen, nicht gegeben ist. Bei der Säuglingstaufe fehlt die für sie obligatorische menschliche Antwort auf die göttliche Gnadenhandlung. Deshalb werden in Baptistengemeinden Menschen getauft, die bereits als Säuglinge getauft wurden.³ Diese Taufpraxis verstehen die evangelischen Landeskirchen als unrechtmäßige Wiedertaufe, die ihre eigene Taufpraxis als ungültig bewertet. Nach ihrem Verständnis unterscheidet sich die heutige Situation von der biblischen Missionssituation, in der die Weitergabe des Glaubens an nachfolgende Generationen nicht weiter konkretisiert wird. Zentraler ist für sie die vorausgehende Gnade Gottes, die unabhängig von zukünftigen Entscheidungen des Säuglings über dessen Leben ausgesprochen wird. Dabei würden sie keineswegs bestreiten, dass im späteren Verlauf des Lebens noch eine menschliche Antwort erfolgen muss.⁴ Dieser Beitrag soll aufzeigen, inwieweit mit dem Initiationsgedanken eine Möglichkeit besteht, die Kontroverse zwischen den Denominationen aufzulösen.

³ Eine Einführung in Entstehungsgeschichte und Taufverständnis der Baptisten bieten u. a.: *Markus Iff*: Die evangelischen Freikirchen; in: *Johannes Oeldemann* (Hg.): *Konfessionskunde*, Paderborn/Leipzig 2015, 296–390 und *Herbert Stahl/Friedrich Heyer*: *Weltbund der Baptisten*; in: *Friedrich Heyer* (Hg.): *Konfessionskunde*, Berlin/New York 1977, 615–632.

⁴ Eine Einführung in das lutherische Taufverständnis bietet: *Gunther Wenz*: *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988.

3. *Analyse vorliegender Dialoge: EBF-GEKE und BALUBAG*

3.1 *Herangehensweisen*

3.1.1 *Herangehensweise von EBF-GEKE*

EBF-GEKE ist durch ein versöhnliches Anliegen innerhalb eines europaweiten Kontextes motiviert und ernsthaft bemüht, bestehende Vorurteile und falsche theologische Vorstellungen des Gegenübers aus dem Weg zu räumen. Dieses Bemühen um Verstehen soll durch eine theologisch differenzierte Darstellung der jeweiligen Positionen erreicht werden und auch durch die nüchterne Erkenntnis, dass Verstehen und Konsens nicht über bestimmte Punkte hinaus erreicht werden können. Allem zugrunde liegt eine geistliche Dimension.

3.1.2 *Herangehensweise von BALUBAG*

Wie ernsthaft das Bemühen um Verständnis auch bei BALUBAG ist, zeigt eine Methode, die in diesem Dialog erstmalig begegnet und bemerkenswertes Engagement ausdrückt: So soll bei den jeweiligen Themen die Position des Gegenübers so lange dargestellt werden, bis das Gegenüber mit der Darstellung zufrieden ist und sich sachgemäß vertreten fühlt.⁵ Um die Tiefe der Argumente zu begreifen und auf Anliegen und Ursprünge zu stoßen, die den Standpunkten zugrunde liegen, sollen auch Praxis-Fälle auf ihre jeweilige Theologie hin geprüft werden.⁶

Insgesamt lässt sich bei BALUBAG mehr noch als bei EBF-GEKE ein großer Wille zu gegenseitigem Verstehen, Respekt und der rechtmäßigen Darstellung der Positionen erkennen. Gerade auch der zeitliche Aufwand und die neuen Methoden zeigen das große Bemühen um eine Annäherung zwischen den Konfessionen auf. Auch hier spielt die geistliche Dimension eine tragende Rolle, wenn auch nicht so explizit formuliert wie bei EBF-GEKE.

⁵ Vgl. BALUBAG, 3 f.

⁶ Vgl. ebd., 4.

3.2 Ergebnisse

3.2.1 Ergebnisse von EBF-GEKE

An EBF-GEKE wird deutlich, dass der bemüht offene, respekt- und vertrauensvolle Umgang durchaus Früchte getragen hat. So zeigen sich die Vertreter überrascht darüber, dass im Bereich der Ekklesiologie mehr Gemeinsamkeiten bestehen als erwartet, und dass in Bezug auf Evangelium und Glaube das Verständnis weitgehend untereinander übereinstimmt.⁷ Durch die Entdeckung dieses Konsenses auch in vielen Aspekten der Taufe konnte der Dissens genauer eingegrenzt und formuliert werden. Obwohl also in der „Frage nach der rechten Verwaltung der Taufe“⁸ keine Einigung erreicht werden konnte, werden die Konfessionen in dem Dokument dazu aufgefordert, weiterhin für sich zu prüfen, was Taufe ist, besonders unter dem Aspekt der Stellung des menschlichen Glaubens im Taufereignis.⁹

Auch der Dissens, der in Bezug auf das Kirchenverständnis blieb, führte zum Blick auf eine weitere, eschatologische Perspektive. Wenn auch GEKE und Baptisten unterschiedliche Vorstellungen davon haben, wie Einheit unter Christen konkret aussieht, sind sie sich doch darin einig, dass die vollendete Einheit „erst bei Jesu Wiederkunft“ offenbar wird.¹⁰ Deshalb solle man sich nicht gegenseitig verurteilen, sondern eigens danach streben, Christus widerzuspiegeln.¹¹

Neben dem respektvollen Umgang untereinander zeigt sich hier auch die Tragfähigkeit der geistlichen Perspektive. In diesem Sinne wird aufgrund der weitläufigen Übereinstimmung auf die Möglichkeit und Notwendigkeit gemeinsamer Mission verwiesen.¹² Als dann kurz darauf bedauert wird, dass die Baptisten die Akzeptanz der Säuglingstaufe nicht für möglich erachten, schließt sich daran gleich die Aufforderung an, die eucharistische Gastbereitschaft dennoch weiterzuführen.¹³

⁷ Vgl. EBF-GEKE, 48.

⁸ Ebd., 40.

⁹ Vgl. ebd., 45.

¹⁰ Vgl. ebd., 47.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. ebd., 48.

¹³ Vgl. ebd., 49.

Die erreichten Annäherungen, aber auch die bestehenden Dissense bilden das Ergebnis von EBF-GEKE. So haben die Dialoge alles erreicht, was zu dem Zeitpunkt möglich schien, sie zeigen aber anhand von Ausblick und Anweisungen, dass sie der weiteren Entwicklung der Zusammenarbeit hoffnungsvoll entgegenblicken und die Ergebnisse jetzt auf kleinerer Ebene weiterentwickelt und umgesetzt werden müssen.¹⁴

Konkrete Aufgaben, die EBF-GEKE nach außen trägt, sind

1. der Auftrag an die einzelnen Christen der jeweiligen Gemeinden, „in jeder verantwortbaren Form zusammen zu arbeiten, um [den] [...] missionarischen Auftrag zu erfüllen“¹⁵;
2. die eucharistische Gastbereitschaft weiter fortzusetzen;¹⁶
3. „die gegenseitige Akzeptierung der Ämter in praktischer und pastoraler Hinsicht auf lokaler, nationaler oder transnationaler Ebene zu sichern, zu erweitern oder zu ermöglichen“;¹⁷
4. die Aufgabe der theologischen Weiterarbeit an der Möglichkeit, dass beide Konfessionen die Taufe als ein Ereignis sehen, das zu unterschiedlichen Zeiten als Teil der christlichen Initiation einzuordnen ist;¹⁸
5. an die Baptisten gerichtet: die Überlegung, die Säuglingstaufe nicht grundsätzlich infrage zu stellen;¹⁹
6. an die Kirchen der GEKE gerichtet: die Überlegung, wie Getaufte zuverlässiger unterwiesen werden können;²⁰
7. die Pflege der engeren Beziehungen zwischen GEKE und EBF auf Ebene der Mitgliedskirchen.²¹

Auf die Bedeutung der einzelnen Ergebnisse soll etwas später noch eingegangen werden.

¹⁴ Vgl. ebd., 35 f, wörtlich: „Die beiden Delegationen haben mit der Weiterleitung des Schlussberichts an die jeweiligen Gremien ihre Aufgabe zunächst erfüllt. Das weitere Verfahren liegt nun wieder in der Hand der Auftraggeber.“

¹⁵ EBF-GEKE, 48.

¹⁶ Vgl. ebd., 49.

¹⁷ Ebd., 50.

¹⁸ Vgl. ebd., 50.

¹⁹ Ebd., 51.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. ebd.

3.2.2 Ergebnisse von BALUGAG

BALUBAG greift die Ergebnisse von EBF-GEKE direkt auf. Dass EBF-GEKE in der Frage von „Verständnis und Praxis der Taufe“ zu keiner Lösung kam, wird mit dem heterogenen europäischen Kontext begründet.²² BALUBAG hingegen sei „aufgrund des theologisch breit angelegten Gesprächs und des gewählten hermeneutischen Ansatzes einerseits sowie des überschaubaren nationalen Kontextes andererseits“²³ über die Ergebnisse von EBF-GEKE hinausgelangt. Während dort von baptistischer Seite keine Möglichkeit in der Annahme der Säuglingstaufe gesehen wurde, verkündet BALUBAG, dass die „nachgeholte‘ Gläubigentaufe“²⁴ für die baptistische Identität nicht zwingend erforderlich sei und damit „kein Hindernis für eine vertiefte Zusammenarbeit unserer Kirchen oder eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ mehr besteht.²⁵ Als Grund für diesen erreichten Konsens nennt BALUBAG die Sichtweise, dass die „Annahme des Evangeliums nicht nur einen einmaligen Vorgang darstellt, der punktuell und damit isoliert für sich zu betrachten wäre, sondern im Rahmen der biografischen Einbettung eines Glaubenslebens und daher in seinem Prozesscharakter verstanden werden muss“²⁶.

Der Initiationsgedanke, den EBF-GEKE schon als mögliches Modell der Vereinigung der verschiedenen Sichtweisen vorgeschlagen hatte, wird bei BALUBAG also möglich. Dieses Ergebnis solle nun von „unseren Kirchenleitungen, unseren Gemeinden und der ökumenischen Öffentlichkeit“²⁷ geprüft werden, man solle aufeinander zugehen und Gemeinsamkeiten konkret gestalten.

3.3 *Das Potential des Initiationsgedankens – eine erste Einschätzung*

Sowohl EBF-GEKE als auch BALUBAG präsentieren den Initiationsgedanken als (potenziellen) Schlüssel für die gegenseitige Anerkennung von Lutheranern und Baptisten. Bemerkenswert ist deshalb, dass die Ausfüh-

²² Vgl. BALUBAG, 24.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ BALUBAG, 25.

²⁷ Ebd.

rung dieses Gedankens neben einer Reihe weiterer Bemerkungen und Ratschläge jeweils recht kurz ausfällt und mit Blick auf zurückliegende Dialoge auch kein neuer Gedanke ist. Auch die Herangehensweise beider Dialoge lässt erkennen, dass hinter den Gesprächen mehr steckt als die Formulierung eines derartigen Kompromisses. Dass der Initiationsgedanke als Schlüssel der gegenseitigen Anerkennung fungiert, ist an Bedingungen geknüpft. Dies soll im Folgenden noch genauer entfaltet werden.

Zunächst einmal besteht die Definition des Initiationsgedankens in der Aussage, dass Bekehrung kein punktuell Ereignis ist, sondern vielmehr ein Prozess, der den Beginn des Christseins beschreibt und zu dem mehrere Ereignisse zwangsläufig dazugehören, nämlich neben Taufe noch Buße, christliche Unterweisung, persönliches Bekenntnis, Aussendung und Abendmahl.²⁸ Indem man also von einem Prozess spricht, ist die Dauer und die genaue Reihenfolge der Ereignisse innerhalb der Initiation nicht weiter festgelegt. Solange alle Komponenten des Prozesses zu irgendeinem Zeitpunkt erfolgen, kann man von einem rechtmäßigen Glaubensanfang sprechen. Dieser Gedanke ist deshalb hilfreich für das Gespräch zwischen Täuferkirchen und solchen, die vorwiegend Säuglinge taufen, weil damit einander zugestanden wird, dass in beiden Modellen sowohl die vorausgehende Gnade Gottes als auch die Antwort des Menschen eine Rolle spielen.

Das kann deutlicher werden, wenn man sich die Konfliktsituation aus der tauftheologischen Problemstellung noch einmal vor Augen führt. Dass der Initiationsgedanke den Zeitpunkt der Taufe unbestimmt lässt, ermöglicht zum einen die Säuglingstaufe und somit auch die besondere Betonung der vorausgehenden Gnade Gottes lutherischerseits. Gleichzeitig wird er dem baptistischen Anliegen gerecht, dass eine Taufe stets mit einer persönlichen Antwort des Menschen auf Gottes Gnade verbunden sein soll.

Somit könnte der Initiationsgedanke nahelegen, dass der Konflikt zwischen den Konfessionen allein durch die verschiedenen Zeitpunkte der Taufe bedingt ist, indem diese nun aber als wenig relevant herausgestellt wurden, auch nicht weiter besteht. Der Konflikt würde sich also allein auf tauftheologischer Ebene abspielen. Das wäre allerdings zu kurz gegriffen. Das eigentliche Problem liegt deutlich tiefer und hängt mit einem starken Misstrauen der Konfessionen untereinander zusammen. Dazu sollen beide Positionen kurz beleuchtet werden.

²⁸ Vgl. EBF-GEKE, 41.

Die Baptisten haben sich ursprünglich von den großen Kirchen entfernt, weil sie ihnen Kulturprotestantismus vorwarfen. Damit war auch die Kindertaufe verknüpft. Da diese nicht an ein persönliches Zeugnis gebunden ist, werden dadurch leicht neue Mitglieder gewonnen und damit wird implizit ein Glaube gefördert, der ohne persönliches Glaubenszeugnis existieren kann. Wiewohl die Situation heute eine andere ist, lässt sich nicht bestreiten, dass auch heute noch durch Säuglingstauften viele Menschen Mitglieder der Kirche sind, die kein persönliches Glaubenszeugnis abgelegt haben oder ablegen würden. Das widerspricht dem Kirchenverständnis der Baptisten. Polemisch ausgedrückt lautet das Misstrauen gegenüber den Lutheranern: Euch geht es doch gar nicht um das persönliche Glaubenszeugnis. Euch geht es doch nur darum, eure Mitgliederzahlen zu erhalten.

Mit diesem Vorwurf verknüpft sich das Misstrauen der Lutheraner gegenüber den Baptisten. Indem in Baptistengemeinden prinzipiell Menschen getauft werden, die bereits als Säuglinge getauft wurden, fühlen sich die Lutheraner in ihrer Taufhandlung nicht ernst genommen. Das Prinzipielle dieser Handlung impliziert, dass die Praxis der Säuglingstaufe generell keine Gültigkeit hat, da sie nicht zwangsläufig an ein persönliches Glaubenszeugnis gebunden ist. Die Lutheraner hören daraus den Vorwurf, in ihren Gemeinden würde generell kein persönlicher Glaube gefördert. Polemisch ausgedrückt lautet also ihr Misstrauen: Ihr haltet euch für etwas Besseres, da ihr eure Taufe prinzipiell für gültiger haltet als unsere. In eurer überheblichen Haltung merkt ihr gar nicht, dass in unseren Kirchen durchaus Menschen zum Glauben finden.

Worin liegt also das Potential des Initiationsgedankens, wenn sich der Konflikt zwischen den verschiedenen Traditionen auf derart tiefer kirchentheoretischer Ebene abspielt?

Der Initiationsgedanke stellt ein Modell dar. Ist generell die Situation gegeben, dass beide Seiten sich aufeinander einlassen wollen, die Taufpraxis des anderen nachvollziehen können und das Anliegen haben, gemeinsam für eine größere Sache zusammenzuarbeiten, kann der Initiationsgedanke zur praktischen Umsetzung der gegenseitigen Anerkennung dienen. Ist eine solche Situation nicht gegeben, ist der Initiationsgedanke eine leere Worthülse und kann nicht einlösen, was er verspricht.

Die Auswirkungen der Dialoge sollen Aufschluss darüber geben, wie diese erste Einschätzung zu beurteilen ist.

3.4 Auswirkungen und jüngere Entwicklung

Die Darstellung der aktuellen und vorausgehenden Dialoge soll deutlich gemacht haben, dass Ökumene ein enorm mühsamer Prozess ist, der stets durch eine konfliktreiche Geschichte, Vorurteile und vielschichtige Motive erschwert wird. Ein erwähnenswerter Faktor, der den Ökumene-Prozess verlangsamt, ist die Verfassung vieler Freikirchen nach dem kongregationalistischen Modell. Durch die hohe Selbstbestimmung der jeweiligen Gemeinden müsste „streng genommen jede Einzelgemeinde über die Annahme oder Ablehnung von Dialogergebnissen abstimmen“²⁹. Häufig ist unklar, welche Organe für die Rezeptionsvorschläge verantwortlich sind.³⁰ Demzufolge schreibt Walter Fleischmann-Bisten noch im Jahre 2016: „Die [...] Diskussionsprozesse in den zuständigen Gremien des BEFG und der VELKD [in Anschluss an die Ergebnisse von BALUBAG] führten jedenfalls m. W. bislang zu keinem allseits verbindlichen Ergebnis. Ein solches ist allein im Blick auf die recht unterschiedlichen Kirchenverfassungen der beiden Konfessionsfamilien letztlich nicht erreichbar.“³¹

Eine wichtige Entwicklung lässt sich aber dennoch im Anschluss an BALUBAG feststellen. Dazu muss darauf hingewiesen werden, dass der BEFG die Gemeinden bei aller Selbstbestimmung nach Artikel 5,1 der Verfassung unterstützt³² und demnach auch eine Musterordnung veröffentlicht hat, die die Gemeinden nach eigenem Ermessen übernehmen können. Im Februar 2015 ist darin eine bemerkenswerte Änderung vorgenommen worden, der eine „Empfehlung des Präsidiums des BEFG zu Mitgliedschaft und Taufe“ vorausging. In dieser Empfehlung wird zunächst auf die gemeinsame Grundlage verwiesen, nämlich die Überzeugung von der Praxis der Glaubenstaufe als „einzige vom Neuen Testament her begründbare Form der Taufe“³³, die jedes Mitglied vertreten muss und der

²⁹ *Erich Geldbach*: Taufe, Bensheimer Hefte 79, Göttingen 1996, 91.

³⁰ Vgl. ebd.

³¹ *Walter Fleischmann-Bisten*: Taufpraxis in ökumenischer Perspektive; in: *Franziska Beetschen* u. a. (Hg.): Taufpraxis. Ein interdisziplinäres Projekt, Leipzig 2017, 139–158, hier 153.

³² Vgl. Verfassung des Bundes, unter: www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Verfassung-des-BEFG-Stand-05-2017.pdf, 5 (aufgerufen am 23.05.2019).

³³ Empfehlung des Präsidiums zu Gemeindemitgliedschaft und Taufe, 2015, siehe [www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2aHUKewiplcrKi-HgAhUCJVA-KHd4WDqEQFjAAegQlChAC&url=https%3A%2F%2Fwww.baptisten.de%2Ffileadmin%](http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2aHUKewiplcrKi-HgAhUCJVA-KHd4WDqEQFjAAegQlChAC&url=https%3A%2F%2Fwww.baptisten.de%2Ffileadmin%2F)

zufolge die Aufnahme neuer Mitglieder mit der Glaubenstaufe verknüpft ist.³⁴ Dann wird aber darauf hingewiesen, dass die Frage nach der Taufe hinter dem Bekenntnis zu Christus zurückstehen kann³⁵ und reine Übertrittstaufen gläubiger Christen vermieden werden sollen.³⁶ Folgender Zusatz wurde also der Musterordnung zu § 3 über die Mitgliedschaft hinzugefügt:

§ 3,1 d) „Mit Rücksicht auf das Gewissen und den geistlichen Werdegang eines Bewerbers bzw. einer Bewerberin, die sich an ihre Kindertaufe gebunden wissen, kann der Aufnahme in die Gemeinde durch das persönliche Zeugnis des Glaubens zugestimmt werden.“³⁷

Während also bei EBF-GEKE noch geschildert wird, dass viele baptistische Kirchen die Taufe von Säuglingen nicht anerkennen und daher die Mitgliedsaufnahme mit einer (erneuten) Taufe verbunden ist,³⁸ empfiehlt der BEFG hier den Gemeinden, für die Aufnahme neuer Mitglieder neben der Möglichkeit dieser Taufe auch die eines Glaubenszeugnisses anzubieten. Diese Empfehlung orientiert sich an der vielerorts bereits bestehenden Praxis. Damit würden die Gemeinden faktisch die Säuglingstaufe als gültige, wenn auch im Prozess der Initiation noch ergänzungsbedürftige Form der Taufe ansehen. Was bei GEKE-EBF also eher eine Ausnahme darstellt, wird hier als Konsens formuliert. Indem die Säuglingstaufe um ein Glaubensbekenntnis erweitert wird, kommen im Sinne des Initiationsgedankens weitere Elemente zu den Anfängen des Christseins hinzu.

Diese Kompromissbereitschaft geschieht auch mit Verweis auf die bereits erreichten Annäherungen „von britischen, estnischen und schwedischen Baptisten, die in ihren Ländern Modelle entwickelt haben, auf dieser Grundlage intensiv mit Gemeinden anderer Taufpraxis zusammen zu arbeiten und dadurch auch ihre missionarische Kraft zu stärken“.³⁹

2Fbefg%2Fmedia%2Fdokumente%2FEmpfehlung_des_Prasidiums_zu_Gemeindemitgliedschaft_und_Taufe_Februar_2015_.pdf&usg=AOvVaw3LaamC8bqmiFVCmbYvmryL, (Empfehlung), 2 (aufgerufen am 23.05.2019).

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. ebd., 3.

³⁶ Vgl. ebd., 2.

³⁷ Mustersatzung und Musterwahlordnung für rechtlich selbstständige Gemeinden des BEFG mit eigenen Körperschaftsrechten sowie dazugehörige Erläuterungen, Bad Homburg 2017, siehe www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Mustersatzung-und-wahlordnung-fur-Gemeinden-im-BEFG-mit-eigenen-Korperschaftsrechten-mit-Erlauterungen.pdf, 3 (aufgerufen am 23.05.2019).

³⁸ Vgl. EBF-GEKE, 49.

³⁹ Empfehlung, 3.

Die erwähnten Annäherungen in Schweden sollen hier ebenfalls kurz dargestellt werden. Sie sind erst in jüngster Zeit entstanden und müssen ihren Vorbildcharakter für andere Kirchen in Europa erst noch erweisen. Hier haben sich 2012 unter dem Titel „Gemeinsame Zukunft“ die Baptisten, Methodisten und der aus der schwedischen Staatskirche heraus entstandenen Missionskirche zu einer „ökumenischen Kirche“ mit insgesamt 70.000 Mitgliedern in rund 900 Gemeinden zusammengetan.⁴⁰ In allen drei Kirchen gilt sowohl die Taufe als auch ein persönliches Glaubensbekenntnis als Voraussetzung für die Mitgliedschaft, wobei Zeitpunkt und Abstand dieser Komponenten nicht weiter festgelegt sind.⁴¹ Auch hier zeigt sich in der Kompromissbereitschaft von Seiten der Baptisten ein bemerkenswerter ökumenischer Fortschritt. Indem in den baptistischen Gemeinden jeder Mitglied werden kann, der getauft ist und ein Glaubensbekenntnis abgelegt hat, erkennen diese faktisch auch die Säuglingstaufe als gültige Taufe an, sofern sie um ein Glaubensbekenntnis ergänzt wird. In dem schwedischen Modell ist eine Anerkennung zwischen den Kirchen auf Basis des Initiationsgedankens also gelungen.

3.5 Das Potential des Initiationsgedankens – Auswertung zweier Erfolgsmodelle

Mit den Empfehlungen des BEFG und dem Zusammenschluss in Schweden liegen zwei Beispiele vor, die das Potential des Initiationsgedankens verdeutlichen. Da in beiden Fällen der Wunsch einer verbindlicheren Zusammenarbeit gegeben war, wurde nach einem Modell gesucht, das die Vereinigung verschiedener theologischer Überzeugungen möglich machen würde. Beide Male wird auch deutlich, dass die jeweiligen Partner damit durchaus Kompromisse eingehen, die ihren eigenen theologischen Überzeugungen in Teilen widersprechen. Diese Kompromissbereitschaft gründet in der Berufung auf die Einheit des Leibes Christi, die die gemeinsame Zusammenarbeit ermöglicht und dadurch auch die missionarischen Kräfte stärken kann.⁴²

In der ersten Einschätzung über das Potential des Initiationsgedankens wurde die Bedeutung von Wertschätzung und Vertrauen zwischen den Dialogpartnern betont. Die zwei Beispiele geben Aufschluss darüber, was die

⁴⁰ Vgl. *Fleischmann-Bisten*, Taufpraxis, 154.

⁴¹ Vgl. ebd., 155.

⁴² Vgl. Empfehlung, 3.

Motivation für eine solche Investition sein kann. Da sie als Kirche eine sichtbare Einheit bilden wollen, die auch in der Mission zusammenarbeiten kann, sind sie bereit, sich auf den anderen einzulassen. Das größere Ziel motiviert zu mehr Investition, woraufhin der Initiationsgedanke als praktisches Modell herangezogen werden kann.

Zusammenfassend könnte man sagen, dass das Ziel, das Ökumene verfolgt, von großer Bedeutung zu sein scheint. Die Bedeutung des Ziels entscheidet über die Haltung, mit der einander begegnet wird und die Haltung entscheidet wiederum über die Modelle und Methoden, auf die man sich einzulassen bereit ist.

Dies wird anhand der Dialoge konkret: Bereits bei EBF-GEKE ist ein gemeinsames Ziel angeklungen: Nicht nur war der Auslöser das Streben nach einer gesamteuropäischen Zusammenarbeit, sondern auch ist das Anliegen, „Gottes Auftrag im gegenwärtigen Europa zu erfüllen“⁴³ zentraler Teil der Beschlüsse. Die Bedeutung des Ziels wurde durch gemeinsames Gebet und Andachten ausgedrückt, was wiederum eine wertschätzende, offenere Haltung begünstigt hat. Auch BALUBAG strebt in den Gesprächen danach, in Christus eine Einheit zu entdecken, die über alles Kirchentrennende hinausgeht.⁴⁴ Die Haltung, die daraus entspringt, ist eine ausgesprochen wertschätzende, die versucht, den anderen durch das Hineinversetzen in seine Position wirklich zu verstehen. Auch die Annäherungen in Schweden waren durch das größere Ziel motiviert, trotz theologischer Unterschiede dennoch als immer kleiner werdende Kirche zusammenzustehen und das Evangelium zu bezeugen. Gleiches beschreibt auch der BEFG in seinem Empfehlungsschreiben: Für eine gemeinsame Mission in Europa ist der bekennende Glaube wichtiger als die Frage nach der Taufe. So sind in all den aufgeführten Dialogen Fortschritte und Annäherungen für die gegenseitige Anerkennung erreicht worden.

So muss aber auch erkannt werden, dass bis zu einer vollständigen Anerkennung der beiden Konfessionen noch eine gewisse Wegstrecke zu gehen ist. Es bleibt fraglich, inwieweit der Initiationsgedanke über die Anerkennung von Einzelfällen überhaupt hinausgehen kann. Der Initiationsgedanke bezieht sich auf den tauftheologischen Konflikt der Konfessionen, den ekklesiologischen Unterbau lässt er jedoch unberührt. Hier stößt das Potential des Initiationsgedankens also an seine Grenze: Bisher wurde

⁴³ EBF-GEKE, 35.

⁴⁴ Vgl. BALUBAG, 24.

keine allgemeine interkonfessionelle Anerkennung erreicht, sondern nur die Anerkennung von Einzelfällen, sofern damit bestimmte Bedingungen erfüllt wurden.

Meiner Meinung nach kann dem kirchentheoretischen Konflikt nur begegnet werden, indem die Konfessionen sich genau dessen bewusstwerden, dass es nämlich letztlich um viel größere Dinge als die Korrektheit ihrer eigenen Überzeugungen geht. Genau darin besteht eine Haltung der Demut, also nicht krampfhaft an den eigenen Erkenntnissen festzuhalten, sondern sich mit Blick auf größere Ziele auf andere und deren Überzeugungen einzulassen. So steht die Kirche als Ganzes permanent vor der Herausforderung von Reform und Erneuerung. Worin genau die gemeinsamen Ziele bestehen, wird sich zudem in den nächsten Jahrzehnten zwangsläufig herauskristallisieren. Unsere Gesellschaftssituation wandelt sich immer mehr von der einer christlichen Gesellschaft zu einer Missionssituation. Dadurch wird die Kraft der Einheit des Leibes Christi immer mehr an Bedeutung gewinnen. Es wird sich herausstellen, was die Identität der Kirche letztlich ausmacht und trägt. Wenn sich verschiedene Konfessionen auf ihre Einheit in Christus berufen können und die Gemeinsamkeiten in ihren Überzeugungen entdecken, kann die Kirche in allen Herausforderungen vereint für ein gemeinsames Ziel stehen.

Der Ritus der Tauferneuerung bzw. Taufbestätigung als Möglichkeit eines ökumenischen Aufeinanderzugehens in der Tauffrage¹

Ein Beitrag zum Taufdiskurs zwischen säuglingstaufenden und glaubenstaufenden Traditionen

Anfragen von Menschen, die sich in freikirchlichen Gemeinden taufen lassen wollen, aber bereits als Säuglinge getauft wurden, führen unweigerlich immer aufs Neue zu der Frage: Was geschieht aus täuferischer Sicht theologisch in der Säuglingstaufe? Blickt man auf die Diskussion zur Tauffrage der letzten Jahre zurück, dann hat zweifellos das BALUBAG-Dokument eine besondere Bedeutung.² Es hat eine Diskussion angestoßen. So haben sich in den letzten zehn bis zwanzig Jahren manche der täuferischen Kirchen (aktuell der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden [BEFG]) dahingehend geöffnet, die Säuglingstaufe in seelsorgerlich begründeten Ausnahmefällen aufgrund der persönlichen Gewissensbindung der betreffenden Person zu achten.³ Damit nähern sich zwei der traditionellen Freikirchen in Deutschland einander an, da der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) die Gewissensentscheidung des Einzelnen achtet,

¹ Der Text nimmt Überlegungen auf, die ich zuerst in: *Jochen Wagner: Zwischen Begeisterung und Ernüchterung. Anmerkungen zur aktuellen Situation der Ökumene aus freikirchlicher Sicht*; in: US 73 (2018), 219–221, entfaltet habe.

² „Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe.“ Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG). Das Konvergenzdokument wurde u. a. veröffentlicht; in: ZThG 15 (2010), 313–339. Zur Diskussion siehe *Markus Iff: Zur Theologie und Praxis der Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden in ökumenischer Perspektive*; in: MD 65 (2014), 23–29; *Jochen Wagner: Taufe und Gewissen. Eine Anfrage an die Leitsätze zur Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG)*; in: ZThG 17 (2012), 238–243; *Oliver Pilnei: Neue Entwicklungen in der baptistischen Tauftheologie und Taufpraxis*; in: MD 67 (2016), 55–58, sowie in: ThGespr 40 (2016), 178–188.

³ Siehe die Empfehlung des Präsidiums, in welcher Wendungen wie „Achtung des Gewissens“ vorkommen; www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Empfehlung_des_Prasidiums_zu_Gemeindemitgliedschaft_und_Taufe_Februar_2015_.pdf (aufgerufen am 28.06.2018). Dort ist davon die Rede, dass vermutlich etwa die Hälfte der Bundsgemeinden diese Vorgehensweise praktiziert bzw. in ihre Ordnungen aufgenommen hat.

wenn dieser seine Säuglingstaufe als gültig ansieht.⁴ Eine ähnliche Position vertritt die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG).⁵ Der Weg zu einer Anerkennung der Säuglingstaufe, evtl. auch als „unordentliche“ Taufe (da ein anfänglicher Glaube des Täuflings fehlt), ist jedoch noch weit. Dafür müsste zunächst grundsätzlich geklärt werden, was „anerkennen“ bedeutet.⁶ Ferner wäre, wie bereits angedeutet, auf freikirchlich-täuferischer Seite zu klären, was bei der Säuglingstaufe theologisch geschieht, da m. E. nicht länger gesagt werden kann, dass eine Säuglingstaufe „nichts“ sei. Auch der Sakramentsbegriff müsste bedacht und geklärt werden.

Mittelfristig muss es für die Kirchen aus der täuferischen Tradition bzw. für die Kirchen mit täuferischer Theologie das Ziel sein, die Säuglingstaufe in den Fällen, in denen der Glaube hinzukommt, nicht nur zu achten, sondern anzuerkennen.⁷ Denn die Taufe ist zwar Gottestat und menschliche Tat, sie muss meiner Meinung nach jedoch primär von der Gottestat aus gedacht werden. Dieser Schritt ist freilich aktuell nicht abzusehen und deshalb ein Ziel für die Zukunft. Umgekehrt kann „von den Kirchen, die

⁴ Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden. Erläuterungen von *Kurt Seidel* und *Gerhard Hörster*; in: *idea-Dokumentation* 10 (1987), 15–19. Siehe auch: https://downloads.feg.de/FeG-Texte_1982_Taufe.pdf (aufgerufen am 18.06.2019).

⁵ Als Beispiel sei auf den Beschluss der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Südwestdeutscher Mennonitengemeinden (ASM) von 1995 mit dem Titel „Empfehlung zu Taufe und Aufnahme in die Gemeinde“ verwiesen. Unter 4.3 heißt es dort: „Von Christen und Christinnen, die als Kleinkinder getauft wurden und in unsere Gemeinden übertreten wollen, erwarten wir die Anerkennung unserer Tauflehre und -praxis [...]. Wir stellen diesen Geschwistern jedoch frei, die an ihnen im Kindesalter geschehene Taufe als gültige Taufe anzunehmen oder sich nach dem Bekennen ihres Glaubens nun taufen zu lassen“; vgl. www.mennoniten.de/wp-content/uploads/2017/06/ASM_Empfehlung_zu_Taufe_und_Aufnahme_in_die_Gemeinde.pdf (aufgerufen am 28.06.2018). In den anderen beiden Regionalverbänden, die Teil der AMG sind, ist es ähnlich.

⁶ Siehe u. a. *Pascale Jung*: Anerkennung, Paul Ricœurs Beitrag zu einem ökumenischen Schlüsselbegriff (Kommunikative Theologie 20), Ostfildern 2019. Sachlich unzutreffend spricht Ulrich Körtner in seiner Darstellung des Taufverständnisses des BFeG bereits von einem „Anerkennen“; *Ulrich H. J. Körtner*: Ökumenische Kirchenkunde (LETh 9), Leipzig 2018, 252: „Die Gemeinden praktizieren die Gläubigentaufe, erkennen aber ebenso die Säuglings- oder Kindertaufe an, wenn ein Übertrittswilliger in ihr nachträglich seine Glaubenstaufe sieht.“

⁷ Siehe dazu *Wagner*, Taufe und Gewissen, 241; *Fernando Enns*: Die gegenseitige Anerkennung der Taufe. Mennoniten vor einer ökumenischen Herausforderung; in: *Mennonitische Geschichtsblätter* 66 (2009), 64 f. Leider liegen die offiziellen Dokumente des Dialogs zwischen dem Vatikan, dem Lutherischen Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz zum Taufverständnis noch nicht vor.

die Säuglingstaufe praktizieren, [...] erwartet werden, dass sie von Kirchen täuferischer Tradition nicht die Anerkennung der Säuglingstaufe schlechthin verlangen, sondern das Getauftsein Einzelner, sobald diesem je das persönliche Glaubensbekenntnis gefolgt ist“.⁸

Eine Anerkennung wird in den Gemeinden die Frage aufwerfen, wie man zukünftig mit Menschen umgeht, die als Säuglinge getauft wurden, nach ihrem Verständnis aber ohne Glauben aufwuchsen, später zum Glauben fanden und nun die Taufe begehren. In diesen Fällen könnte eine Taufbestätigungsfeier sowohl das Anliegen der Anfragenden wie auch die theologischen Überzeugungen der Gemeinde vereinbaren. „Eine in manchen Gemeinden praktizierte Möglichkeit ist, dass die Taufbestätigungsfeier alle wesentlichen Elemente der neutestamentlich-alkirchlichen Erwachsenentaufe enthält, aber durch die Einleitungsworte mit dem Hinweis auf die schon geschehene Säuglingstaufe klar von einer Taufe unterschieden wird; zudem verwenden die Taufenden vor dem Untertauchen statt der Tauf-Formel [...] die anamnetische Formel: ‚Du bist getauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘.“⁹ Alternativ dazu wird auch der Begriff der „Tauerneuerung“ genannt. Diese Tauerneuerung wird mit Untertauchen, aber ohne eine (trinitarische) Taufformel praktiziert. Nach dem Bekenntnis seines Glaubens erhält die/der Betreffende den Zuspruch: „N.N., mit dem Bekenntnis deines Glaubens ist deine (Säuglings-)Taufe zu ihrem Ziel gekommen. Durch das Untertauchen erneuern/bestätigen wir deine Taufe.“

Allerdings ist zu prüfen, ob der Begriff „Tauerneuerung“ für den hier beschriebenen Ritus und die damit verbundenen Inhalte theologisch tragfähig ist. In der römisch-katholischen Kirche begegnet der Begriff im Zusammenhang mit der Erstkommunion, gelegentlich wird er ökumenisch auch schlicht als Synonym für „Taufgedächtnis“ verwendet und meint die Erneuerung des Taufversprechens.¹⁰ Dieser Vorschlag sollte m. E. ernsthaft diskutiert werden, möglicherweise als Not- bzw. Übergangslösung – auch wenn das Untertauchen bzw. die Aufnahme vieler Elemente des Wasser-

⁸ So *Markus Iff* in seinem Dialogvortrag mit *Dorothea Sattler* anlässlich des Festakts zur Erinnerung an die gegenseitige Taufanerkennung im Jahre 2007 in Magdeburg. Er hat mir dankenswerterweise sein Manuskript zur Verfügung gestellt.

⁹ *Christian Stettler*: Die Taufe im Neuen Testament – und heute; in: *ThBeitr* 46 (2015), 40.

¹⁰ Siehe www.evkirchepfalz.de/fileadmin/public/internet/03_dokumente/Taufe_Tauerneuerung.pdf (aufgerufen am 28.06.2018).

Ritus als Taufe missverstanden werden könnte. Daneben gilt es, im ökumenischen Dialog weiter den Glaubensbegriff bzw. das Glaubensverständnis zu thematisieren,¹¹ wenn es beispielsweise in der Stellungnahme der Bundesleitung des BFeG heißt, dass für den Glauben des Täuflings keine Stellvertretung möglich sei.¹² Eine Tauferneuerung bzw. Taufbestätigung böte die Chance, Glauben und Taufe zusammenzuhalten, auch wenn die Reihenfolge eine andere wäre.

Jochen Wagner

(Dr. Jochen Wagner ist Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Koblenz und Vorsitzender der ACK in Rheinland-Pfalz und im Saarland [Region Südwest].)

¹¹ Vgl. dazu *Jörg Bickelhaupt*: Taufe – Glaube – Geist. Entwicklungsprozesse in der evangelischen Theologie seit Lima; in: MD 67 (2016), 47–52 (insbesondere 51 f) und *ders.*: Taufe, Glaube, Geist. Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion (Arbeiten zur Systematischen Theologie 8), Leipzig 2015.

¹² Dort unter Punkt 3.6: „Im Unterschied zur Leuenberger Konkordie betonen wir, dass die Taufe nur vollzogen werden kann aufgrund des persönlichen Glaubens, der durch die Verkündigung des Evangeliums und das Wirken des Geistes Gottes geweckt wird und zugleich dankbare und gehorsame Antwort des Menschen ist. Für diesen Glauben ist keine Stellvertretung möglich“; vgl. www.feg.de/fileadmin/user_upload/Presse/FeG-Text_2009_Evangelium.pdf (aufgerufen am 28.06.2018). Zum Glaubensbegriff siehe ferner *Jörg Frey/Benjamin Schliesser/Nadine Ueberschaer* (Hg.): Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt (WUNT 373), Tübingen 2017; *Friedrich W. Horn* (Hg.): Glaube (Themen der Theologie 13), Tübingen 2018; *Peter Gemeinhardt/Mareile Lasogga* (Hg.): Perspektiven des Glaubens, Leipzig 2018; *Markus Iff*: Glauben verstehen – eine theologisch – phänomenologische Erörterung und dogmatische Orientierung; in: *Wilfrid Haubeck/Wolfgang Heinrichs* (Hg.): Ich weiß, woran ich glaube. Glauben verstehen – zum Glauben kommen – zum Glauben einladen (Theologische Impulse 30), Witten 2017, 11–27.

Auf den Weg machen

Rückblick auf baptistisch-lutherische Sondierungsgespräche

BALUBAG: Was ist das?

Vor zehn Jahren kam Spezialisten der philippinischen Geographie vielleicht die Balubag-Brücke nahe Lucena City in der Provinz Quezon in den Sinn, wenn sie das Wort BALUBAG hörten. Experten für den indischen Handtaschen- und Rucksackmarkt mögen an die Balu Bags denken, die von Chennai aus vertrieben werden. Mittlerweile jedoch kennt jeder versierte Ökumeniker das Akronym für die Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe und die Eingabe des Stichwortes in eine Suchmaschine wirft sofort an erster Stelle einen Link zu dem Schlussbericht der Arbeitsgruppe aus dem Jahr 2009 aus. In diesem sogenannten BALUBAG-Papier mit dem offiziellen Namen „Voneinander lernen – miteinander glauben“ wurde ein lutherisch-baptistischer Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl festgehalten.¹

BALUBAG: Und was dann?

Dieser baptistisch-lutherische Abschlussbericht wurde nach seiner Veröffentlichung erfreulicherweise nicht nur in ökumenischen Spezialistenkreisen diskutiert. Gerade auf baptistischer Seite wurde in Ortsgemeinden, regionalen Pastorenkonventen und auf fünf Regionaltagungen lebhaft über die Ergebnisse debattiert. In diese Diskussionen eingebettet fand auch die offizielle Rezeption durch die auftraggebenden Kirchen statt:

Nach einem längerem Beratungsprozess von Ökumenefachausschuss, Landeskirchenrat und Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern wurden das BALUBAG-Dokument und die Ergebnisse dieser Beratun-

¹ Siehe [www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf) (aufgerufen am 27.05.2019).

gen offiziell an die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) weitergeleitet, verbunden mit der Bitte, diese zu prüfen und weitere Schritte im Gespräch mit den Baptisten einzuleiten. Die Evaluation in der VELKD konzentrierte sich auf die Frage, inwieweit die Ausführungen des BALUBAG-Papieres die vorgeschlagene Erklärung voller Kirchengemeinschaft schon als berechtigt erscheinen lassen bzw. welche weiteren Klärungen für einen solchen Schritt noch erforderlich sind. Im Jahr 2014 erschien die offizielle Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD. Darin würdigt sie ausdrücklich die erreichten Fortschritte, sieht aber weiterhin „erheblichen Klärungsbedarf“ in der Frage der Taufpraxis: „Eine für die lutherische Kirche akzeptable Lösung muss [...] folgende Bedingungen erfüllen: Die Baptisten verstehen die Säuglingstaufe nicht als prinzipiell evangeliumswidrig, sondern allenfalls als das in ihren Augen weniger deutliche Zeichen für den Zusammenhang von Taufe und Glaube als die Entscheidungstaufe. Die Baptisten verzichten darauf, von sich aus von als Säuglingen getauften Konvertiten grundsätzlich die Entscheidungstaufe zu *verlangen*. Die Baptisten erklären die Aufnahme solcher Konvertiten ohne Neutaufe zum (gewünschten) Regelfall. Die Aufnahme kann dann den Charakter einer feierlich vollzogenen *Tauferinnerung* haben.“²

Im selben Jahr erschien auch die Stellungnahme des Präsidiums des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG). Für den BEFG macht das Dokument insgesamt deutlich, dass „die gemeinsame Basis größer ist als die – am Ende dann beim Thema Taufe stärker auftretenden – theologischen und praktischen Differenzen“.³ In Bezug auf dieses Thema wird eingeräumt, dass innerhalb des BEFG besonders die BALUBAG-Aussage, beide Taufverständnisse seien unterschiedliche, jedoch legitime Auslegungen des einen Evangelium, kritisch aufgenommen wurde. Zugleich weist die Stellungnahme darauf hin, dass laut einer Befragung etwa die Hälfte der Gemeinden im BEFG „eine Regelung einräumt, Gemeindemitgliedschaft durch ein persönliches Glaubenszeugnis ohne Taufe zu erlangen, wenn eine Säuglingstaufe vorgenommen wurde“.⁴ Auch findet sich der bemerkenswerte Satz: „Denkbar wäre möglicherweise aus baptistischer Sicht, die lutherische Tauftheologie und -praxis als kirchengeschicht-

² Siehe www.velkd.de/publikationen/publikationen-gesamtkatalog.php?publikation=331, 7 (aufgerufen am 27.05.2019).

³ Siehe: www.baptisten.de/medien-service/online-lesen/stellungnahmen/#c3283, 3 (aufgerufen am 27.05.2019).

⁴ Ebd., 4.

lich gewachsene und in ihrem Anliegen zu würdigende Tatsache zu akzeptieren und um des größeren Weges der Einheit am Leibe Jesu in gewisser Weise ‚auszuhalten‘.“⁵

Unmissverständlich sind sich beide Voten darin einig, die Kontakte zwischen Baptisten und Lutheranern auf der Ebene des BEFG und der VELKD fortzuführen. Der BEFG bittet darum, dass dabei nicht nur theologische Fragestellungen erörtert werden, sondern immer auch das praktische Miteinander beider Kirchen im Blick ist.

Sondierungsgespräche: Worüber?

Ein Jahr später setzten die VELKD und der BEFG eine kleine Arbeitsgruppe ein, um in Sondierungsgesprächen gemeinsam zu klären, ob auf der Grundlage des BALUBAG-Dokumentes und der beiden Stellungnahmen die Aufnahme von offiziellen bilateralen Lehrgesprächen auf nationaler Ebene sinnvoll erscheine. Die drei Treffen dieser Sondierungsgespräche fanden zwischen September 2015 und Juni 2016 statt.

Ausführlich stellten sich beide Seiten zunächst gegenseitig ihre offiziellen Stellungnahmen zu dem BALUBAG-Dokument vor und kritische Rückfragen wurden intensiv diskutiert. In der lutherischen Stellungnahme war die Frage aufgeworfen worden, wie überhaupt mit einer Kirche, die sich als kongregationalistisch verfasster Gemeindebund versteht, die Durchführung von Lehrgesprächen mit dem möglichen Ziel einer verbindlichen Erklärung von Kirchengemeinschaft möglich sein könnte. Daher nahmen sich die Sondierungsgespräche zudem Zeit, nochmals gemeinsam die ekklesiologischen Strukturen von BEFG und VELKD zu studieren und das baptistische Spannungsfeld von Freiwilligkeit und Verbindlichkeit auszuloten. Schließlich war es zentrale Aufgabe der Sondierungsgespräche, gemeinsam zu einer Einschätzung zu gelangen, ob es begründete Hoffnung gibt, dass offizielle bilaterale Lehrgespräche tatsächlich zu sichtbaren weiteren Annäherungen zwischen beiden Kirchen führen können. In diesem Zusammenhang wurde auch genauer eruiert, welche Themen und Fragestellungen bei möglichen Lehrgesprächen nochmals genauer diskutiert werden müssten, um die anvisierten Annäherungen zu erreichen.

⁵ Ebd., 5.

Auf ihrer dritten und letzten Sitzung einigte sich die Sondierungsgruppe auf Empfehlungen, die sie unter dem Titel „Weg und Ziel möglicher lutherisch-baptistischer Lehrgespräche“ an ihre Auftraggeber übersandte.

Sondierungsgespräche: Was wurde vorgeschlagen?

Um das Wichtigste an den Anfang zu stellen: Die Sondierungsgruppe sprach sich für die Aufnahme von offiziellen theologischen Lehrgesprächen zwischen VELKD und BEFG aus.

Die Empfehlung wurde möglich, da die bereits erwähnten ekklesiologisch-strukturellen Anfragen der Lutheraner von den Baptisten dahingehend entkräftigt wurden, dass es im BEFG sehr wohl verlässliche Leitungs- und Auftragsstrukturen gebe, die verbindliche Gespräche möglich machen. Als kongregationalistisch verfasster Gemeindebund sind für den BEFG zwei Prinzipien gleichermaßen leitend: „Freiheit und Freiwilligkeit“ sowie „Einheit und Einmütigkeit“. Gerade dies ermöglicht eine breite Diskussionskultur auf allen Ebenen des Bundes. Am Ende des komplexen und durchlässigen Kommunikationsprozesses können einmütige Entscheidungen in verbindlicher Gemeinschaft und von der Basis getragene gemeinsame Überzeugungen stehen.

Ebenso konnten baptistische Irritationen bezüglich der in der VELKD-Stellungnahme genannten „Bedingungen“ (siehe Zitat oben) ausgeräumt werden. Die lutherischen Mitglieder hielten fest, dass die dort benannten Punkte nicht als Vorbedingungen für Lehrgespräche, sondern als Minimalkonsens für eine volle Kirchengemeinschaft zu verstehen seien. Eigentlich waren die Formulierungen gedacht, um Brücken zu bauen und nicht Hindernisse zu schaffen.

Es ist sicherlich nicht überraschend, dass für die Sondierungsgruppe der Frage nach dem Verhältnis von Taufe und rechtfertigendem Glauben eine zentrale Rolle für die angedachten Lehrgespräche zukommt. Es wird vorgeschlagen, sich auf dieses Themenfeld zu konzentrieren und nicht nochmals alle theologischen Themen zu behandeln, die bereits im BALUBAG-Papier und anderen Vorgängergesprächen zufriedenstellend angesprochen wurden. Um einen Grundkonsens im Taufverständnis zu erreichen, der konfessionelle Differenzierungen zulässt, die nicht als kirchentrennend erachtet werden müssen, sollte nochmals präzise geklärt werden, ob und inwieweit unterschiedliche Tauftheologien und -praktiken möglich sind, die dennoch als evangeliumsgemäß bzw. zumindest nicht evangeliumswid-

rig eingeschätzt werden. Es wird angeregt, genauer als bisher zu klären, ob das Konzept „Initiationsprozess“, das nicht zu der originären Lehrtradition beider Kirchen gehört, dennoch für beide Seiten den Zusammenhang von Glaube und Taufe angemessen beschreiben kann und so neue Möglichkeiten des Aufeinanderzugehens eröffnet. Auch die Konstitutionsbedingungen von Kirche/Gemeinde sollten nochmals eigens bedacht werden. Insgesamt könnten all diese Überlegungen unter die Überschrift „Rechtfertigender Glaube und Taufe im Zusammenhang mit Fragen der Glaubensbildung“ gestellt werden.

Schließlich spricht sich die Sondierungsgruppe dafür aus, an der Erklärung voller Kirchengemeinschaft als Ziel der Gespräche festzuhalten. Dabei kann es allerdings nicht darum gehen, einfach das Leuenberger Modell eins zu eins auf die Beziehungen zwischen Lutheranern und Baptisten in Deutschland zu übertragen. Vielmehr sollen die Lehrgespräche weiter darüber nachdenken, wie sich ein passgenaues Modell von Kirchengemeinschaft entwickeln lässt, das den spezifischen theologischen Anliegen und den unterschiedlichen ekklesiologischen Strukturen der beiden Partner gerecht wird. Zugleich hat die Sondierungsgruppe deutlich gemacht, dass die Aufnahme von Lehrgesprächen selbst dann lohnend ist, falls die Erklärung von Kirchengemeinschaft am Ende nicht möglich sein sollte. Denn diese könnten ja auch zu konkreten Zwischenvereinbarungen „auf dem Weg“ hin zu diesem Ziel führen. Zwischenschritte, die die bereits vorhandene Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst deutlich machen und verbindlich mit Leben füllen, könnten wesentliche Wegmarken hin zum anvisierten Ziel „Kirchengemeinschaft“ werden.

Lehrgespräche: Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft?

Die kirchenleitenden Gremien haben sich den vorgestellten Vorschlägen angeschlossen und eine bilaterale Lehrgesprächskommission zwischen BEFG und VELKD eingesetzt. Zudem hat die Evangelische Kirche in Deutschland einen Ständigen Gast für die Lehrgespräche benannt. Durch diese Einbindung der EKD soll bereits von Gesprächsbeginn an ein Beitrag geleistet werden, dass die möglichen Ergebnisse zwischen VELKD und BEFG in einem zweiten Schritt auch von den nicht-lutherischen Gliedkirchen der EKD übernommen werden können.

Im Juni 2017 hat die 15-köpfige Kommission ihre Arbeit aufgenommen. Noch tagt sie und es liegen keine Ergebnisse vor. Es bleibt also noch

abzuwarten, welche Ergebnisse die Kommission präsentieren kann auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft zwischen deutschen Lutheranern und Baptisten. Und vielleicht wird der Ökumene ja am Ende sogar ein weiteres einprägsames Akronym geschenkt, das wie BALUBAG für die engagierte und ersthafte Suche nach mehr ökumenischer Weggemeinschaft stehen wird.

Oliver Schuegraf

(Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf ist in der Geschäftsstelle des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes für Ökumenische und Theologische Grundsatzfragen zuständig. Er war lutherischer Geschäftsführer der Sondierungsgespräche.)

Neue Perspektiven auf die Taufe

Eine gemeinsame Tagung von VEF und EKD

Vertreterinnen und Vertreter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) trafen sich vom 6. bis 7. März in der Theologischen Hochschule Reutlingen zum Erfahrungsaustausch über die Taufe. Dabei wurden bei dem bisher trennenden Thema der Taufe Impulse zur Versöhnung gesetzt und neue Zugänge zur Taufe in den Blick genommen.

„Es ist eine Tagung von einer gewissen kirchengeschichtlichen Dimension“, begrüßte Prof. Dr. Roland Gebauer, der Rektor der Theologischen Hochschule Reutlingen, die Vertreterinnen und Vertreter der VEF und der EKD. Sie versammelten sich unter dem Thema „Neue Perspektiven auf die Taufe“ zu Begegnung und Erfahrungsaustausch. Die Tagung sollte laut der Ausschreibung dazu beitragen, neue Zugänge zur Taufe und dadurch auch neue Zugänge zueinander zu erschließen. Denn „über lange Zeit hinweg haben Freikirchen und Landeskirchen beim Thema Taufe einen Schwerpunkt auf die Differenzen im Lehrverständnis gelegt und an der Taufe grundlegende Unterschiede ihres Glaubens- und Kirchenverständnisses festgemacht“. Daraus ergab sich für die Tagung die Frage, inwieweit ein nicht exklusives Verständnis der eigenen Taufpraxis möglich ist. „Können wir miteinander lernen, die Vielfalt der Zugänge und Verständnisse untereinander besser wahrzunehmen und wertzuschätzen?“

Bischöfin Petra Bosse-Huber, die Leiterin der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit der EKD, begann mit einem Impuls zur Versöhnung: „Wir wissen um die Diskriminierungen und Herabsetzungen, die unsere freikirchlichen Geschwister von landeskirchlicher Seite erfahren haben.“ Sie erwähnte dabei die Lehrverurteilungen der Reformation, Verfolgungen zur Zeit des Konfessionalismus sowie die Erfahrung der Marginalisierung und Entrechtung der neu nach Europa gekommenen freikirchlichen Gemeinden bis ins 19. Jahrhundert. „Nicht nur an dieses schwere Erbe unserer Geschichte“, denke sie, „sondern ebenso an alles aus Überheblichkeit und Lieblosigkeit erzeugte Unrecht, das freikirchlichen Christinnen und Christen von landeskirchlicher Seite in *unserer* Zeit zugefügt worden ist.“ Und Bischöfin Bosse-Huber fügte hinzu: „Um zur Heilung zu gelangen,

muss vielmehr heute unbedingt auf beiden Seiten der kritische Blick auf uns selbst hinzukommen.“ Um des gemeinsamen Zeugnisses von Jesus Christus willen sei es wichtig, „darauf zu achten, dass unsere Selbstverständnisse sich nicht länger aus der Abgrenzung gegen das negativ gezeichnete Bild des Anderen speisen“.

„Die Absicht dieser Tagung liegt nicht darin, ein Lehrgespräch über die Taufe zu führen, sondern die Zusammenarbeit und das gegenseitige Verstehen auf einer pragmatischen Ebene voranzubringen“, so Pastor Christoph Stiba, Präsident der VEF, in seinem Impuls zur Versöhnung. Auch er hob eigene konfessionelle Verletzungen und die „schmerzhafte Selbsterkenntnis“ hervor, „wo wir selbstgerecht und überheblich, also nicht dem Geist Gottes gemäß in Vergangenheit und Gegenwart über den Glauben und die Frömmigkeit unserer landeskirchlichen Geschwister geurteilt haben und urteilen“. Und er gestand: „Es gibt Geschwister in den Freikirchen, die meinen und meinen, den wahren Glauben, die tiefere Frömmigkeit, die ehrfürchtigere Bibelauslegung, die bessere Ethik auf ihrer Seite zu haben.“ Eine solche Haltung verurteilte er als „selbstgerecht und falsch“. Dieses Denken führe zur Trennung – auch in den eigenen Reihen – und verhindere die Gemeinschaft. „Diese Erkenntnis ist schmerzvoll“, so Stiba. Es müsse stattdessen um ein „Zeichen der versöhnenden Kraft des Evangeliums“ gehen. „Denn damit steht und fällt die Glaubwürdigkeit der christlichen Kirchen und ihrer Botschaft in unserer Gesellschaft.“

Interessant war dann der Aspekt, dass es in den Freikirchen der VEF bereits seit 1926 ein Miteinander unterschiedlicher Taufverständnisse gibt: Während die Heilsarmee auf die Taufe verzichtet, unterscheidet die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) zwischen säuglingsgetauften Kirchenangehörigen und sogenannten bekennenden Mitgliedern, die entweder mündig getauft wurden oder sich nach der Säuglingstaufe bewusst zu ihrem Glauben bekannt haben. Daneben gehört zu den Grundüberzeugungen von Freikirchen, wie den Mennoniten, Baptisten oder auch dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, die Gläubigentaufe als einzig gültige Form der neutestamentlichen Taufe. All diese in Lehrfragen zur Taufe und auch in der Taufpraxis unterschiedlichen Freikirchen gehören zur VEF und gestalten trotz und mit diesen Unterschieden eine Form der Kirchengemeinschaft und Zusammenarbeit.

Sehr persönliche Erfahrungsberichte von Landeskirchlern und Freikirchlern ergänzten diesen Aspekt. Sie zeigten, dass sich die einzelnen Bilder des Christwerdens unterscheiden: Wie und wodurch gewinnt das Christwerden – die sogenannte christliche Initiation – seine volle Gestalt?

Einig waren sich die Teilnehmenden, dass die persönliche Antwort eines Täuflings auf den Ruf Christi in die Nachfolge und somit in die Verantwortung, auf jeden Fall Teil des Initiationsprozesses ist. Denn „auch für die Landeskirchen gehört das Bekenntnis zum Initiationsprozess und muss persönlich im Glauben adaptiert werden“, sagte Pfarrer Dr. Jörg Bickelhaupt, Referent für interkonfessionellen Dialog im Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW). Jede und jeder müsse persönlich antworten. Doch wie starr ist dieser Zusammenhang von bekennendem Glauben und Taufe zeitlich und in seiner Abfolge festgelegt? Kann die Initiation auch als ein lebenslanger Prozess verstanden werden? Darüber diskutierten die Teilnehmenden kontrovers.¹

Miteinander Taufe erleben – Wie geht das? Zu dieser Fragestellung wurden einige Modelle vorgestellt, wie Taufe ohne Lehrkonsens denkbar sein könnte. Dr. Roland Gebauer schlug zum Beispiel eine Differenzierung der Aspekte Heilszuspruch und Heilsverwirklichung vor. Die Säuglingstaufe sei unabhängig vom Glauben des Täuflings als Heilszuspruch zu verstehen. „Von Heilsverwirklichung könnte demnach erst dann geredet werden, wenn dem Heilszuspruch in der Taufe die Heilsaneignung im Glauben entspricht“, so Gebauer weiter. Er fragte, ob ein dritter Weg denkbar wäre, der beide Weisen der Taufe miteinander zu einem zusammenhängenden pneumatischen Geschehen verbinden könnte.

Eine ökumenische Möglichkeit, in der Tauffrage aufeinander zuzugehen, schlug Jochen Wagner, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde in Kirchberg und Vorsitzender der ACK Region Südwest vor: Der Ritus der Tauferneuerung beziehungsweise Taufbestätigung kann „mit Untertauchen, aber ohne eine (trinitarische) Taufformel“ praktiziert werden. Außerdem betonte er: „Mittelfristig muss es für die Kirchen aus der täuferischen Tradition das Ziel sein, die Säuglingstaufe in den Fällen, in denen der Glaube hinzukommt, nicht nur zu achten, sondern anzuerkennen.“ Im Gegensatz zu anderen täuferischen Freikirchen stellt die Taufe aufgrund des persönlichen Glaubens im Bund Freier evangelischer Gemeinden keine Bedingung für die Mitgliedschaft in der Gemeinde dar.

Die täuferischen Freikirchen müssen sich folglich zu den Mitgliedsanfragen von Menschen, die bereits als Säuglinge getauft wurden, verhalten und tun dies auf verschiedene Weise. Im Bund Freikirchlicher Pfingstge-

¹ Die einzelnen Beiträge und Modelle können (bald) in einer Veröffentlichung in der Reihe „epd-Dokumentation“ nachgelesen werden.

meinden ist eine Mitgliedschaft beispielsweise nach wie vor nur mit Glaubenstaufe möglich. Die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) öffnen sich in dieser Frage mehr und mehr. Sie erkennen jede und jeden, der sich zu Christus bekennt, als Teil des Leibes Jesu an. Konkret leiten viele, aber nicht alle Gemeinden daraus ab, dass eine Gemeindemitgliedschaft auch bei einer Taufe ohne eigene Willensbekundung (Säuglingstaufe) möglich ist, sofern das persönliche Bekenntnis des Glaubens hinzutritt. Diese Aufnahmepraxis stellt nicht die baptistische Taufenerkenntnis in Frage, sondern soll die Gemeinsamkeit im Christusbekenntnis unterstreichen. „Die Aufnahme von Personen, die keine Glaubenstaufe empfangen haben, ist aufgrund ihres Glaubenszeugnisses im Einzelfall möglich und kann durch die Gemeindeordnung geregelt werden“², so eine Empfehlung des Präsidiums des BEFG vom Februar 2015. Demnach können in den Gemeinden des BEFG als Säugling getaufte Christen als Mitglieder aufgenommen werden. Dabei ist nach wie vor als Konsens festgehalten: „1. Die Glaubenstaufe wird von uns als die einzige vom Neuen Testament her begründbare Form der Taufe angesehen, praktiziert und vertreten. 2. Wir taufen deshalb keine Säuglinge, sondern mündige Menschen auf das persönliche Bekenntnis ihres Glaubens hin. 3. Wir taufen Menschen, die die Taufe begehren, auch wenn sie als Säuglinge bereits getauft worden sind. Reine „Übertrittstaufen“ lehnen wir ab. 4. Wir nehmen niemanden auf, der die Überzeugung der Glaubenstaufe nicht teilt.“³

Hier wurde im Verlauf der Tagung auch immer wieder sehr deutlich, dass es auf landeskirchlicher Seite einen Schmerz gibt, der damit verbunden ist, dass die täuferischen Freikirchen auch Menschen taufen, die die Taufe begehren, auch wenn sie als Säuglinge bereits getauft worden sind. Landeskirchler (und auch die EmK als Teil der VEF) sehen hierin – anders als die täuferischen Freikirchen – eine „Wiedertaufe“. Wenn VEF und EKD in der Tauffrage ökumenisch Schritte aufeinander zugehen wollen, müssen sich beide Seiten der schmerzhaften Herausforderung stellen, einen exklusiven Standpunkt aufzugeben. Sie müssten wohl jeweils „eine Kröte schlucken“, so der Leiter der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal, Dr. Oliver Pilnei. Denn die Rückfragen und Diskussionen verdeutlichten, dass es nach wie vor schwierig ist, dass die täuferischen VEF-Kirchen die

² Siehe www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Empfehlung_des_Praesidiums_zu_Gemeindemitgliedschaft_und_Taufe_Februar_2015_.pdf (aufgerufen am 05.08.2019).

³ Ebd.

Säuglingstaufe als eine gültige Form der Taufe anerkennen und dass die EKD und die EmK die „Wiedertaufe“ nicht kategorisch ablehnen.

Dennoch, auch das wurde deutlich, wirken sich diese Differenzen um die Taufe nicht zwangsläufig kirchentrennend auf die gelebte Zusammenarbeit und die ökumenische Gemeinschaft aus, wie beispielsweise im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK). Die Frage der Taufenerkenntnis ist und bleibt neben der Frage nach Eucharistie und Amt ein wichtiger Themenbereich ökumenischer Gespräche und Begegnungen. Im Laufe der letzten Jahre sind in einzelnen theologischen Dialogen Verständnis füreinander und Brücken zueinander erarbeitet worden. Dazu hat sicher auch diese Tagung beigetragen. Einig waren sich die Teilnehmenden darin, dass sie sich weitere Klärungen in Fragen unterschiedlicher Erkenntnis wünschen, aber jetzt schon sehen, dass die Erkenntnisunterschiede nicht kirchentrennend sein müssen. „Denn das gemeinsame Bekenntnis zu Christus ist Mitte aller ökumenischen Verständigung. Es ist so grundlegend, dass es sogar Unterschiede in Erkenntnisfragen überbrücken kann“, so der VEF-Präsident beim Abschlusspodium. „Diese Tagung ist ein absichtsvolles Zeichen des Miteinanders zwischen der EKD und den in der VEF zusammengeschlossenen protestantischen Kirchen.“

Jasmin Jäger und Christoph Stiba

(Jasmin Jäger ist Referentin im Generalsekretariat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden [BEFG]. Pastor Christoph Stiba ist Generalsekretär des BEFG und Präsident der VEF.)

Baptistisch-methodistischer Dialog

Wie ist Kirchengemeinschaft zu verstehen? Diese Frage durchzieht den Bericht vom ersten Internationalen Dialog des Baptistischen Weltbundes und des Weltrats methodistischer Kirchen, der 2018 veröffentlicht wurde.¹ Dr. Ulrike Schuler, Professorin für Kirchengeschichte und Ökumenik an der Theologischen Hochschule Reutlingen, war unter den acht Teilnehmenden auf methodistischer Seite. Das dritte von fünf Treffen fand im Februar 2016 in Elstal bei Berlin statt. Der Dialogbericht zeugt von zahlreichen Übereinstimmungen beider Kirchenfamilien, z.B. in der Frömmigkeitspraxis, die auf Erfahrungen im Glauben und verbindlich gelebte Nachfolge wert legt, in der Gottesdienstgestaltung, im Liedgut und in der Überzeugung, dass Glaube zur Tat werden soll. Schwerpunkte im sozialen Engagement sind gemeindenahе und institutionelle Diakonie sowie der Einsatz für Religionsfreiheit. Die beiden Kirchenfamilien sind sich allein schon aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte nah als „zwei religiöse Gruppen, die gemeinsame Wurzeln im englischen protestantischen Christentum haben und beide insbesondere von puritanischen und evangelikalen Strömungen beeinflusst worden sind“.² Beispiele von konkreter Zusammenarbeit in vielen Regionen dieser Welt sind am Ende eines jeden Kapitels des Berichts aufgeführt. Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft wird vielfach schon praktiziert, wenngleich sie nicht offiziell erklärt wurde. Im Bericht ist nachzulesen: „Obwohl unsere Gemeinden scheinbar getrennt und gespalten sind, sind sie in Wirklichkeit vereint, weil wir gemeinsam ‚einen Herrn, einen Glauben, eine Taufe‘ teilen (Eph 4,4-6). Die Bereitschaft vieler Methodisten und Baptisten auf der ganzen Welt, an derselben eucharistischen Feier teilzunehmen, zeigt die Realität und den Ernst dieser Überzeugung.“³ Dies ist angesichts großer Unterschiede im Kirchen- und

¹ Der Bericht ist z. B. unter http://worldmethodistcouncil.org/wp-content/uploads/2018/06/BWA-WMC_Dialoge_Final_Report_Salisbury_2018.pdf zu finden. Die Zitate sind einer Übersetzung von Wolfgang Neumann entnommen, die noch nicht veröffentlicht ist.

² Dialogbericht, Punkt 24.

im Taufverständnis keineswegs selbstverständlich. Im Baptismus sind die Ortsgemeinden selbstständig und tragen die Verantwortung für Lehre und Leben: „Jede unter der Herrschaft Christi versammelte Gemeinschaft ist frei, die Form und Richtung ihres gemeinsamen Lebens zu bestimmen, einschließlich der Taufpraxis und der Aufnahme in die Mitgliedschaft.“⁴ In methodistischen Kirchen sind die Ortsgemeinden Teil von Konferenzen, denen die Entscheidung über Lehre und Leben obliegt.

Trug der Dialog der beiden Weltbünde zu einer Annäherung im Taufverständnis bei? Der Bericht lässt kaum Fortschritte erkennen. Auch hier verweist man auf Übereinstimmungen in der kirchlichen Praxis, die unter anderem darin bestehen, dass beide Traditionen nicht „unterschiedslos“ taufen⁵ und dass es auch in methodistischen Kirchen zahlreiche Gläubigentaufen gibt. Darüber hinaus wird bekräftigt, „dass sowohl das apostolische Glaubensgut (der Glaube, der einmal den Heiligen gegeben wurde) als auch der persönliche, lebendige Glaube (als Vertrauen in Christus) integraler Bestandteil unserer Taufpraxis sind“⁶, und es wird betont, „Wir beide teilen das Verständnis der Taufe als Zeichen des Bundes Gottes, der uns durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi mit Gott und dem Volk Gottes verbindet“.⁷ Dies ist insofern bedeutsam, als der Bundesgedanke im Kirchenverständnis beider Traditionen wesentlich ist.⁸ Beide Dialogpartner sehen die Taufe als einmaliges Zeichen des erneuernden Gnadenhandelns Gottes an und schließen Wiedertaufen aus. Methodisten, so stellt es die Dialogkommission fest, erkennen an, dass die Taufe von bereits als Kindern getauften Gläubigen nach baptistischem Verständnis als erstmals vollzogene Taufe gilt. Darüber hinaus wird der bereits in zahlreichen ökumenischen Diskursen erläuterte Ansatz, Taufe „nicht nur als einen einzigen Akt zu verstehen, sondern als Teil eines erweiterten Prozesses“⁹ auf die baptistisch-methodistischen Verständnisse und Praktiken an-

³ Dialogbericht, Punkt 40.

⁴ Dialogbericht, Punkt 45.

⁵ In Punkt 79 im Dialogbericht heißt es: „Als Methodisten und Baptisten bekräftigen wir gemeinsam, dass unsere Kirchen eine unterschiedslose Taufe, d. h. eine Taufe ohne christliche Erziehung und Unterweisung, ablehnen.“

⁶ Dialogbericht, Punkt 72.

⁷ Dialogbericht, Punkt 72.

⁸ So wird dies im Dialogbericht beschrieben „Für Baptisten beschreibt der Begriff des Bundes unser Konzept der Gemeinde als einer Gemeinschaft von Jüngern und Jüngerinnen, die durch Wort und Geist versammelt sind (Mt 18,20). Methodisten erkennen gleichermaßen die Bedeutung der Kirche als Bundesgemeinschaft an“ (Punkt 72).

⁹ Dialogbericht, Punkt 73.

gewandt. Dabei werden folgende Modelle herausgearbeitet: „Modell 1 beginnt mit (a) Kindersegnung, gefolgt von (b) christlicher Erziehung und katechetischer Unterweisung, die zu (c) Taufe nach Buße und Glaubensbekenntnis einschließlich Handauflegung und (d) Aufnahme in die Mitgliedschaft und Teilnahme am Abendmahl/Eucharistie führt. Das Modell 2 beginnt mit (a) der Kindertaufe, gefolgt von (b) christlicher Erziehung und katechetischer Unterweisung, die zu (c) Buße und dem Glaubensbekenntnis und der Konfirmation des Glaubens einschließlich Handauflegung führt, und (d) der Aufnahme in die Mitgliedschaft und Teilnahme am Abendmahl/Eucharistie des Herrn,¹⁰ gefolgt von einem Leben in der Nachfolge.“¹¹ Zusammenfassend stellt die Dialogkommission fest: „Für Methodisten hat die Kindertaufe eine große Bedeutung, sie können aber in diesen beiden Modellen gleichwertige Wege erkennen, die zum gleichen Ergebnis der Nachfolge führen. Baptisten können ohne Frage dem zustimmen, dass das zweite Modell ebenfalls zu einer wahren Nachfolge führt, halten aber das erste Modell für schriftgemäßer.“¹² Der Lernschritt aus diesem Teil des Dialogs lautet: „Unsere Formen der Initiation unterscheiden sich... Doch im Geiste einer empfänglichen Ökumene freuen wir uns auch darüber, dass wir an einem Austausch von Gaben zwischen unseren Kirchen teilhaben können ... Baptisten können die methodistische Betonung der vorausseilenden Gnade aufnehmen, während Methodisten die baptistische Betonung der Dramatik der christlichen Bekehrung aufnehmen können.“¹³

Inwiefern leistet dieser Dialog einen besonderen Beitrag für die Ökumene? Die vielerorts bereits praktizierte Kirchengemeinschaft der beiden Kirchen wird ausdrücklich gewürdigt. Man folgt nicht dem Paradigma, dass Kirchengemeinschaft einen Konsens in der Tauffrage voraussetzt. Kirchengemeinschaft besteht im geteilten geistlichen Leben, in der Abendmahlsgemeinschaft und insbesondere im gemeinsamen Bezeugen des Evangeliums. Im Bericht wird festgehalten: „Das heißt nicht, dass Methodisten und Baptisten sagen würden, dass Lehre und Theologie unwichtig

¹⁰ Diese Beschreibung trifft z.B. auf die größte Mitgliedskirche des Weltrats Methodistischer Kirchen, die Evangelisch-methodistische Kirche, nicht ganz zu. Die Konfirmation und Aufnahme in die Mitgliedschaft muss der Teilnahme am Abendmahl nicht vorausgehen; auch Kinder sind zum Abendmahl eingeladen.

¹¹ Dialogbericht, Punkt 74.

¹² Dialogbericht, Punkt 74.

¹³ Dialogbericht, Punkt 75.

sind, aber wir müssen nicht alle Feinheiten ausarbeiten, um zusammenzuarbeiten – und wir klären oft unser gemeinsames Leben und unsere eigene Besonderheit, indem wir gemeinsam den Weg gehen.“¹⁴ Vielleicht könnte dies auch für andere ökumenische Zusammenhänge wegweisend sein?

Der Bericht schließt mit Empfehlungen für weitere Schritte auf dem gemeinsamen Weg. Um in der Tauffrage weiterzukommen, regt sie an, Erfahrungen von unierten Kirchen, zu denen sowohl Baptisten als auch Methodisten gehören,¹⁵ als Beispiel gebend zu würdigen: „Wir empfehlen Methodisten und Baptisten, darüber nachzudenken, was in diesem Zusammenhang auf regionaler und nationaler Ebene vorgeschlagen und erreicht wurde und inwieweit dies global und in Bezug auf andere regionale und nationale Zusammenhänge angepasst werden könnte.“¹⁶ Außerdem wird die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre erwähnt, die im Dialogbericht an einigen Stellen zustimmend zitiert wird und der sich der Weltrat Methodistischer Kirchen 2006 angeschlossen hat. Dem Baptistischen Weltbund wird empfohlen, „eine entsprechende Reaktion auf die Gemeinsame Erklärung in Betracht zu ziehen“.¹⁷ Vor allem soll der Dialogbericht auf regionaler und lokaler Ebene rezipiert werden. Zwei Mitglieder der Dialogkommission haben deshalb ein Arbeitsheft mit Erläuterungen und Gesprächsanregungen für Gemeinden und ökumenische Kreise erstellt.¹⁸ Um die Rezeption in Deutschland zu fördern, werden sowohl der Bericht der Dialogkommission als auch das Arbeitsheft übersetzt. Trotz der theologischen Unterschiede sind sich Baptisten und Methodisten in Deutschland auch aufgrund der besonderen historischen Gegebenheiten zwischen Landes- und Freikirchen nahe und es gibt eine enge Zusammenarbeit, z. B. in der theologischen Ausbildung von Laien.

Um das geistliche Miteinander zu betonen, welches die Arbeit der Dialogkommission prägte, endet der Bericht mit einem Gebet, das unter anderem folgende Bitten enthält: „Vergib uns, wenn wir als Konkurrenten gegenüber anderen Christen gehandelt haben (und besonders gegenüber Baptisten bzw. gegenüber Methodisten) oder ihre Existenz ignoriert oder ihren Glauben verurteilt haben, wo doch keiner von uns die ganze Wahrheit besitzt, noch wir die ganze Kirche sind ... Wir beten für Christen auf der ganzen Welt, mit all ihren vielen Namen. Wir nennen vor dir die or-

¹⁴ Dialogbericht, Punkt 36.

¹⁵ Z. B. die Kirche in Nordindien oder die Unionskirche in Schweden (Eumuniakyrkan).

¹⁶ Dialogbericht, Punkt 10 der Empfehlungen.

¹⁷ Dialogbericht, Punkt 4 der Empfehlungen

thodoxe und römisch-katholische Kirche, die anglikanischen, lutherischen und reformierten Kirchen, die evangelikalen Kirchen und Pfingstkirchen, die indigenen Kirchen und die Kirchen an jedem Ort, deren Namen wir vielleicht nicht einmal kennen. Möge dein Heiliger Geist uns helfen, die Einheit aufzubauen, die du uns bereits in Christus Jesus gegeben hast, und uns helfen, sie sichtbarer zu machen.“¹⁹

Rosemarie Wenner

(Rosemarie Wenner war von 2005 bis Mai 2017 Bischöfin der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland und von 2012 bis 2014 Präsidentin des Bischofsrates der United Methodist Church. Sie nimmt im Auftrag des Bischofsrats der Evangelisch-methodistischen Kirche weiterhin Aufgaben im internationalen Kontext wahr.)

¹⁸ Siehe http://worldmethodistcouncil.org/wp-content/uploads/2018/11/Study-Guide-Final_07-2018.pdf. An einer Übersetzung ins Deutsche wird gearbeitet.

¹⁹ Ein Gebet für „einen Glauben, der in der Liebe tätig ist“ – siehe Dialogbericht – vor den Anmerkungen.

Zum 15. Mal seit dem ersten Treffen vor 40 Jahren kamen eine Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und eine Delegation der Rumänischen Orthodoxen Kirche vom 29. Juli bis 01. August zu einem *theologischen Dialog* zusammen. Diskutiert wurde über das Thema „*Die missionarischen Herausforderungen unserer Kirchen in der säkularisierten Gesellschaft*“.

Bei einem bemerkenswerten und in dieser Form erstmaligen internationalen akademischen Treffen von Wissenschaftlern, Geistlichen, Medizинern und anderen Experten vom 16. bis 19. August in Oxford sind aktuelle Fragen von *Gender, Geschlecht und Sexualität in Bezug auf die Orthodoxe Kirche* diskutiert worden. Die Konferenz wurde vom British Council und der Henry Luce Foundation im Rahmen eines dreijährigen Forschungsprojekts „*Bridging Voices*“ unterstützt und von einem Konsortium aus Wissenschaftlern der University of Exeter und dem Orthodox Christian Studies Center der Fordham University organisiert.

Vom 20.–23. August 2019 fand in Lindau am Bodensee die zehnte Weltkonferenz von *Religions for Peace* unter dem Motto „*Caring for Our Common Future – Für unsere gemeinsame Zukunft*“ statt. Während der Konferenz gab es ver-

schiedene öffentliche Veranstaltungen, Möglichkeiten zur Begegnung sowie eine Übertragung wichtiger Konferenzteile in einem Internet-Livestream. Mit politischen Forderungen zu *Klimaschutz, Frieden und Frauenrechten* endete die Konferenz. Die neu gewählte Generalsekretärin von „Religions for Peace“, Azza Karam, sieht die Bedeutung des Treffens vor allem im Zusammenwirken der mehr als 900 religiösen Repräsentanten. Um Konflikte zu entschärfen, will die religiöse *Nicht-Regierungsorganisation ihre Mitglieder im Konfliktmanagement* schulen. Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier hatte die Konferenz eröffnet. Steinmeier betonte, die gemeinsame Botschaft von Lindau müsse sein: „Religion darf niemals Rechtfertigung von Hass und Gewalt sein.“ Die Weltversammlung fand erstmals in Deutschland statt, sie tritt etwa alle fünf Jahre zusammen.

Achtzig Jahre nach dem Beginn des Zweiten Weltkrieges am 1. September 1939 gab es einen *ökumenischen Gottesdienst* am Sonnabend, 31. August, in der Warschauer Trinitatiskirche. Die Stellvertretende Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Präses Annette Kurschus, und Bischof Jerzy Samiec, Präsident des Polnischen Ökumenischen Rates, betonten in ihren Pre-

digten die *Bedeutung der Erinnerungskultur*. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Erzpriester Radu Constantin Miron, sprach ein Grußwort. Er forderte, dass die Geschehnisse des 1. September 1939 nicht in Vergessenheit geraten dürften. Der Gottesdienst wurde von polnischen und deutschen Christ*innen gemeinsam vorbereitet und gestaltet.

Im Rahmen der Bundesgartenschau in Heilbronn hat die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) am 6. September den „*ökumenischen Tag der Schöpfung*“ unter dem Motto „*Salz der Erde*“ begangen. Dabei würdigte Baden-Württembergs Ministerpräsident Winfried Kretschmann das kirchliche Engagement für die Umwelt. Zum zehnjährigen Bestehen des „ökumenischen Tags der Schöpfung“ hatte die ACK die Veranstaltung erstmals in ein größeres Event integriert. Zum Programm gehörten auch Sonderführungen über das ganze Bundesgartenschaugelände und zum *Abschluss ein ökumenischer Gottesdienst* im „Kirchengarten“ der Buga. Zudem zeichnete Kretschmann zehn regionale kirchliche Initiativen aus dem Südwesten aus, die sich vor Ort für Nachhaltigkeit einsetzen. Der ACK-Vorsitzende Erzpriester Radu Constantin Miron betonte, die Menschen dürfen nicht vergessen, dass sie Gottes Geschöpfe seien. Er bete dafür, dass immer mehr Menschen nicht nur

die eigenen Interessen vor Augen hätten. Miron erinnerte daran, dass orthodoxe Christen bereits seit 1989 einen Schöpfungsfeiertag begehen.

Am 10. September wurde in Paris die von der *Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)* organisierte *Friedenskonferenz* eröffnet. Am 11. September fanden Forumsdiskussionen und Seminare statt, die sich aus unterschiedlichen Sichtweisen mit dem Thema Frieden auseinandersetzten. Referent*innen aus verschiedenen christlichen Konfessionen sowie jüdischen und islamischen Traditionen trafen sich in Paris zur gemeinsamen Reflexion. Mit der Konferenz wurde das *60-jährige Bestehen der KEK* gefeiert, dabei wurden das Erbe und die Herausforderungen der Pariser Friedenskonferenz von 1919 ermittelt und gleichzeitig neue und kreative Wege der Friedenskonsolidierung gesucht. Auf der Pariser Friedenskonferenz von 1919 begegneten sich die Alliierten nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und bestimmten die Bedingungen für den Frieden.

Der *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* (ÖAK) hat ein Votum zur Frage einer *gemeinsamen Feier von Abendmahl und Eucharistie* erarbeitet. Der 60-seitige Text ist das Ergebnis einer mehrjährigen Studienarbeit. Der Text mit dem Titel „*Gemeinsam am Tisch des Herrn – Ökumenische Per-*

spektiven bei der Feier von Abendmahl und Eucharistie“ wurde am 11. September in Frankfurt am Main vorgestellt. Im Unterschied zu der 2018 von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Handreichung zum gemeinsamen Kommunionempfang konfessionsverschiedener Paare beschränkt sich der Theologen-Text nicht auf diese Gruppe, sondern behandelt das Thema umfassend. Der ÖAK ist eine Gruppierung von Theologen, die seit 1946 – zunächst bekannt unter dem Namen „Jaeger-Stählin-Kreis“ – durch gemeinsame Erörterung dogmatischer Streitfragen den ökumenischen Prozess in Deutschland unterstützen möchte. Der ÖAK arbeitet eigenständig, unterrichtet aber regelmäßig die Deutsche Bischofskonferenz und den Rat der EKD über seine Beratungen. Vorsitzende des ÖAK sind die Bischöfe Martin Hein (Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck) und Georg Bätzing (Bistum Limburg).

Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland* hielt am 18. und 19. September 2019 im Haus Sankt Ulrich in Augsburg ihre 245. *Mitgliederversammlung* ab. Die Mitgliederversammlung erinnerte an das Jubiläum *20 Jahre „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“* in Form eines Studientages mit den Geschäftsführer*innen der regionalen ACKs sowie durch die Annahme einer Erklärung, die der

Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) dazu vorbereitet hat. Der 1999 von der römisch-katholischen Kirche und vom Lutherischen Weltbund unterzeichneten Erklärung haben sich inhaltlich mittlerweile auch der Weltrat methodistischer Kirchen, die Anglikanische Gemeinschaft sowie die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen angeschlossen. Im Rahmen der Mitgliederversammlung wurde auch der *Ökumenepreis der ACK* verliehen, der diesmal an das *Projekt „Sodener Passion“* ging. Die christlichen Kirchen in Bad Soden am Taunus gestalten seit 16 Jahren die Passionszeit gemeinsam und verbinden dabei verschiedene kulturelle und liturgische Veranstaltungen. Höhepunkt ist dabei der gemeinsame Kreuzweg. Die Jury hatte dieses Projekt aus allen Einsendungen ausgewählt, weil es „Modellcharakter auch für andere örtliche Gegebenheiten und für größere Städte“ haben könne. Der Preis ist mit 3.000 Euro dotiert. Schirmherr des Ökumenepreises ist Kardinal Walter Kasper, der ehemalige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Der Ökumenepreis der ACK wird alle zwei Jahre verliehen.

Christen, Muslime, Juden und Buddhisten wollten bei einer Konferenz der *Vereinten Evangelischen Mission (VEM)* auf Sansibar ein gemeinsames Zeichen für ein friedliches Miteinander der Religionen setzen. Bei der *Friedenskonferenz*

vom 20. bis 23. September wurde unter anderem über die Vernetzung und Zusammenarbeit von lokalen interreligiösen Friedensinitiativen gesprochen.

Unter dem Motto „*Menschlichkeit und Gleichberechtigung in Gottes Schöpfung*“ werden gläubige Menschen in der ganzen Welt ermutigt, durch gemeinsame Gebete und Aktionen in der *Weltwoche für Frieden in Palästina und Israel* ein gemeinsames Zeugnis abzulegen. Diese jährliche Veranstaltung zur Bekundung von Solidarität und Hoffnung fand vom 15. bis 22. September statt und umfasste wie üblich auch den Weltfriedenstag am 21. September.

Die bundesweite *Interkulturelle Woche der Kirchen* wurde mit einem Gottesdienst am 22. September in der Moritzkirche in Halle eröffnet. Vertreter der evangelischen, der katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche haben dazu eingeladen. Diese drei Konfessionen haben die jährlich stattfindende Woche 1975 gegründet. Unter dem Motto „*Zusammen leben, zusammen wachsen*“ fanden bis zum 29. September rund 5.000 Veranstaltungen in mehr als 500 Städten und Gemeinden statt.

Mehr als 1.300 Delegierte nahmen vom 23. bis 26. September an der 124. Bundeskonferenz des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden KdöR (BFP) in Willingen/Upland teil. Unter dem Konferenzmotto „*Erneuerung. Erweckung.*

Wachstum. ... wir gründen Gemeinden“ war der Fokus auf das Anliegen von Gemeindegründung gerichtet. Gastsprecher war Jostein Krogedal aus Norwegen, der dort zusammen mit seiner Frau die Hill-song Gemeindebewegung leitet. Aus dem BFP setzten neben Präses Johannes Justus (Hannover) die Pastoren Friedhelm Holthuis (Wuppertal) und Robert Tomaschek (Trostberg) im Plenum weitere Akzente zum Konferenzthema.

Die *Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands* (kfd) startete am 23. September (Beginn der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz) in Fulda mit einer Aktionswoche „*Frauen, worauf wartet ihr?*“ für die *Öffnung aller kirchlichen Ämter und Dienste* für Frauen. Die Aktionswoche findet bundesweit statt. Zentrales Symbol war ein purpurfarbenes Kreuz, das auf Bannern, Plakaten oder auch als Anstecknadel Verwendung findet.

Vom 23. bis 26. September 2019 fand in Fulda die *Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz* statt. An ihr nahmen 69 Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz unter Leitung des Vorsitzenden, Kardinal Reinhard Marx, teil. Ein Jahr nach der Veröffentlichung der Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ (MHG-Studie) standen

im Mittelpunkt der Beratungen die Vorbereitungen des von der Deutschen Bischofskonferenz beschlossenen Synodalen Weges. In diesem Zusammenhang erörterten die Bischöfe inhaltliche Aspekte des Briefes von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland vom 29. Juni 2019. Außerdem wurde erneut über den Stand der Arbeiten von Aufklärung und Aufarbeitung berichtet. Dazu gehörten auch Fragen einer Neuordnung der materiellen Anerkennung erlittenen Leids. Weitere Themen waren die politischen Entwicklungen in Deutschland nach den jüngsten Landtagswahlen, die Klimadebatte und die Sonderversammlung der Bischofssynode für die Pan-Amazonas-Region in Rom.

Im Rahmen ihrer Bemühungen um eine *ökumenische Förderung der theologischen Reflexion* veranstaltete die Konferenz der Europäischen Kirchen vom 24. bis 26. September 2019 in Kaunisniemi, Finnland, eine Ökumene-Konferenz. Das Treffen sollte alle diejenigen zusammenbringen, die für den ökumenischen Dialog zwischen den KEK-Mitgliedskirchen verantwortlich sind, zusammen mit den Büros der christlichen Weltgemeinschaften in Europa, um sich auszutauschen, voneinander zu lernen und Partnerschaften zu stärken. Das Treffen wird Diskussionen zum Thema der KEK *„Gemeinsam in Hoffnung und Zeugnis“* einleiten, die von der biblischen Prämisse

„Ihr sollt meine Zeugen sein“ inspiriert sind (Apg 1,8).

Rund tausend muslimische Gotteshäuser in Deutschland öffneten am *Tag der offenen Moschee* am 3. Oktober wieder ihre Türen. Motto war in diesem Jahr *„Menschen machen Heimat(en)“*. Das Einstehen für Heimat und Solidarität seien für das friedvolle Zusammenleben wichtiger denn je. Veranstalter des Tages der offenen Moscheen ist der Koordinationsrat der Muslime, in dem der Zentralrat sowie fünf weitere Islamverbände zusammengeschlossen sind. Bundesweit luden Muslime Bürger zum Dialog ein.

Die ACK veranstaltet gemeinsam mit dem Verein „500 Jahre Täuferbewegung e.V.“ einen Studientag zum Thema *Nonkonformisten – Märtyrer – Visionäre. Der Beitrag der täuferischen Kirchen zu Theologie, Ökumene und Weltdeutung* am 29. Oktober im Evangelischen Augustinerkloster in Erfurt.

Im Bischöflichen Generalvikariat in Trier gibt es am 3. November einen *Studententag zur Amazonas-Synode*, die vom 6. bis 27. Oktober in Rom stattfand. Unter der Prämisse *„Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie“* stellen sich die Kirchen in der Amazonasregion den Herausforderungen der wachsenden ökologischen Bedrohung durch wirtschaftliche Ausbeutung, Rodung des Regenwalds und Bau von Großpro-

jekten. Mit Bischof Eugenio Coter, der das panamazonische kirchliche Netzwerk REPAM in Bolivien leitet, mit Karl Burgler, dem langjährigen Bischof des Vikariats Reyes, und P. Michael Heinz, dem Hauptgeschäftsführer von Adveniat, werden drei Teilnehmer der Amazonas-Synode im direkten Anschluss an die Beratungen in Rom über die Ergebnisse berichten.

Zahlreiche Eröffnungsgottesdienste gibt es am 10. November zur *Eröffnung der diesjährigen Ökumenischen FriedensDekade*, die unter dem Motto „*friedens-klima*“ steht, z. B. in Berlin, Brandenburg, Coburg, Grünheide u. a.

Vom 21. bis 22. November findet in der Evangelischen Akademie Bad Boll die Tagung „*Europa: Quo vadis? Der Beitrag der Europäischen Union zur globalen Friedens- und Sicherheitsfrage*“ statt.

Unter der Jahreslosung 2019 „*Suche Frieden und jage ihm nach!*“ (Psalm 34,15) gilt es auch, eine konkrete Vorstellung von der europäischen Friedenssicherung zu gewinnen. Die Rolle der Europäischen Union als globaler Akteur für Fragen des Friedens und der Sicherheit muss im Zusammenhang mit globalen Herausforderungen gesehen werden: Klimawandel und Fragen von globaler Gerechtigkeit, Migration, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie. Antworten auf die Frage, wie sie diese Rolle ausfüllen kann und soll, fallen kontrovers aus, gerade auch in den christlichen Kirchen.

„*Steh auf und geh!*“ – unter dieses Leitwort haben Christinnen aus Simbabwe den nächsten *Weltgebetstag der Frauen im Jahr 2020* gestellt. Er findet am 6. März statt.

Linda Nicholls, anglikanische Bischöfin der Diözese von Huron, ist von der Generalsynode der Anglikanischen Kirche von Kanada (ACoC) als erste Frau zur Primas gewählt worden. Sie folgt auf Erzbischof *Frederick Hiltz*, der nach zwölfjähriger Amtszeit zurücktrat. Sie ist damit – nach Katharine Jefferts Schori in den USA (2006–2015) – die zweite Frau innerhalb der Anglikanischen Weltgemeinschaft, die ein solches Amt übernimmt. Ihre Amtseinführung als Erzbischöfin und neue Primas erfolgte am 19. Juli zum Abschluss der Tagung der Generalsynode.

Hans-Jürgen Abromeit, Bischof der Nordkirche im Sprengel Mecklenburg und Pommern, ist nach 18 Jahren am 14. September mit einem Gottesdienst in den Ruhestand verabschiedet worden. Abromeit war seit 2001 Bischof der Pommerschen Evangelischen Kirche. Mit Gründung der Nordkirche an Pfingsten 2012 wurde er Bischof im Sprengel Mecklenburg und Pommern, den er gemeinsam mit Bischof *Andreas von Maltzahn* (Schwerin) leitete. Nachfolger für beide wird der Rostocker Pastor *Tilman Jeremias*, der am 31. Oktober in Greifswald in sein Amt eingeführt wird.

Friedrich Kramer, neuer Bischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland (EKM) und Nachfolger von *Ilse Junkermann*, die zehn Jahre mitteldeutsche Bischöfin

war, wurde am 7. September im Magdeburger Dom in sein Amt eingeführt. Den Festgottesdienst hielten der leitende Bischof der VELKD, Ralf Meister, der Vorsitzende der UEK, Christian Schad, und Marianne Christiansen, Bischöfin im Bistum Haderslev der Dänischen Volkskirche.

Archimandrit Athenagoras Ziliaskopoulos wurde ins Amt des Regens an der griechisch-orthodoxen Theologischen Hochschule zum Heiligen Kreuz in Boston eingesetzt. Es handelt sich um die erste größere Personalentscheidung des neuen Konstantinopler Diaspora-Erzbischofs von Amerika, *Elpidoforos Lambryniadis*. Ziliaskopoulos wurde 2017 von Patriarch Bartholomaios I. persönlich als Rektor und Professor für Religionswissenschaft an die Theologische Akademie von Toronto berufen, worauf jetzt seine neue Aufgabe bei der Ausbildung des orthodoxen US-Klerus in Boston folgt.

Azza Karam, Professorin für Religion und Entwicklung an der Vrije Universiteit Amsterdam, ist neue Generalsekretärin der internationalen Nichtregierungsorganisation „Religions for Peace“ (RfP). Sie wurde zur Nachfolgerin von *William F. Vendley* als erste Frau auf diesen Posten gewählt. In das aus 80 Personen bestehende „World Council“ von RfP – das höchste Beschlussgremium zwischen den etwa alle fünf

Jahre stattfindenden Weltversammlungen – wurde als Vertreterin Deutschlands die frühere EKD-Ratsvorsitzende *Margot Käßmann* gewählt.

Rainer Kiefer, seit 14 Jahren Dezernent für Weltmission und Ökumene, Öffentlichkeitsarbeit und Publizistik im Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche Hannovers, wird zum 1. Dezember Direktor des Evangelischen Missionswerkes in Deutschland (EMW). Er ist Nachfolger von *Christoph Anders*, der als Gemeindepfarrer in die berlin-brandenburgische Landeskirche zurückkehrt.

Der rheinische Altsuperintendent *Rainer Stuhlmann* wird evangelischer Propst von Jerusalem. Er soll das Amt ausüben, bis ein Nachfolger des bisherigen Propstes *Wolfgang Schmidt* gefunden wird. Dieser ist seit September in seiner badischen Heimatkirche Oberkirchenrat für Erziehung und Bildung. Stuhlmann war lange Vorsitzender des Theologischen Ausschusses der rheinischen Landessynode und von 2011 bis 2016 Studienleiter der christlichen Siedlung Nes Ammim in Nordisrael. Der Propst von Jerusalem ist erster Pfarrer an der Erlöserkirche und Repräsentant der EKD im Heiligen Land.

Christian Kopp ist ab 1. Dezember neuer Regionalbischof im Kirchenkreis München-Oberbayern. Er tritt die Nachfolge von *Susanne Breit-Keßler* an, die am 30. November in Ruhestand geht. Kopp ist seit

sechs Jahren Dekan im Nürnberger Süden.

*Es vollendeten
das 65. Lebensjahr*

Frank Otfried July, Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, am 17. Juli;

das 70. Lebensjahr:

Ludwig Schick, seit 2002 Erzbischof von Bamberg und in der Deutschen Bischofskonferenz seit 2006 Vorsitzender der Kommission Weltkirche, am 22. September;

das 75. Lebensjahr:

Erich Leitenberger, katholischer Publizist und Pressesprecher von drei Wiener Erzbischöfen, 2011 übernahm der Experte für die kirchliche Situation im Nahen und Mittleren Osten ehrenamtlich die Pressearbeit für die Stiftung „Pro Oriente“. Ebenso ist er Vorstandsmitglied und Sprecher des Ökumenischen Rates der Kirchen und Vizepräsident der Kardinal-König Stiftung, am 7. August.

Verstorben sind:

Johannes Kuhn, evangelischer Rundfunk- und Fernsehpfarrer, im Alter von 95 Jahren, am 5. August;

Panteleimon Rhodopoulos, um die Ökumene verdienter orthodoxer Kirchenrechtler und Pastoraltheo-

loge, im Alter von 90 Jahren, am 7. August;

Josef Macha, Jesuit, Soziologe und Russland-Spezialist, lehrte seit 1968 an der Päpstlichen Gregoriana in Rom, hielt ab 1994 Vorlesungen in Soziologie an der Staatsuniversität in Nowosibirsk und begründete den Aufbau einer wissenschaftlichen Bibliothek, im Alter von 90 Jahren, am 10. August;

Peter Walter, Freiburger Professor für katholische Dogmatik, Mitglied in vielen ökumenischen Gremien, u. a. dem Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Berater der Kommission für Glaubensfragen der Deutschen

Bischofskonferenz, katholisches Mitglied der Kammer für Theologie der EKD, im Alter von 69 Jahren, am 21. August;

Helga Tröskén, langjährige Pröpstin für Rhein-Main, war 1987 bundesweit als erste Frau in ein bischöfliches Leitungsamt gewählt worden und bekleidete es bis 2006; im Alter von 77 Jahren, am 1. September;

Thomas Stransky, US-Paulistenpater und von 1960 bis 1970 Mitarbeiter des von Papst Johannes XXIII. errichteten Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, im Alter von 89 Jahren, am 3. September.

I. Aus der Ökumene

Michael Weinrich, Aufbrechen, Umkehren, Bekennen. Das besondere Profil der Ökumene bei Karl Barth, KNA-ÖKI 30/19, Dokumentation I–VIII;

Heinrich Bedford-Strohm, Aufbruch Ökumene. Vortrag beim Sommerempfang des Konfessionskundlichen Instituts, ebd. 37/19, Dokumentation I–VI;

Michael Welker, Barths „Tambacher Vortrag“ und Bonhoeffers „tiefe Diesseitigkeit“. Bahnbrechende Impulse für Kirche und Gesellschaft noch heute, EvTh 4/19, 256–257;

Michael Weinrich, Die ökumenischen Potentiale der Theologie Karl Barths. Facetten einer eigenen Konzeptualisierung, ebd., 258–269;

Kurt Koch, Der Beitrag des theologischen Dialogs der Wahrheit in der Ökumene. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2018, Catholica 1/19, 1–18;

Martin Junge, Our Journey Ahead: Reflections on the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, EcRev 3/19, 252–266;

Hervé Legrand, Differentiated consensus as a Means of Correct in Unilateral Developments?, ebd., 267–279;

Julija Vidovic, An Orthodox Perspective on the Joint Declaration

on the Doctrine of Justification, ebd., 280–295;

Dagmar Heller, The Future of Multilateral Ecumenical Dialogue: What Has Been Achieved and What Are the Next Steps?, ebd., 296–306;

Odair Pedroso Mateus, Faith and Order from Today into Tomorrow, ebd., 307–317;

Elisabeth Parmentier, Women's Ministry in Ecumenical Perspective, ebd., 318–327;

Dorothea Sattler, Hermeneutik des Vertrauens. Statement zur ÖAK-Studie „Gemeinsam am Tisch des Herrn“, KNA-ÖKI 38/19, Dokumentation I–II;

Volker Leppin, Argumentationslast umgekehrt. Statement zur ÖAK-Studie „Gemeinsam am Tisch des Herrn“, ebd., II–IV;

Georg Bätzing, Wichtiger und gangbarer Schritt. Statement zur ÖAK-Studie „Gemeinsam am Tisch des Herrn“, ebd., IV–V;

Matthias Türk, Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Die Einheit der Christen als Weg des Friedens in Freiheit, ebd., VI–VIII.

II. Aus der Orthodoxie

Grigorios Larentzakis, Hoffnung auf Einheit. Die Autokephalie der Orthodoxen Kirche in der Ukraine, KNA-ÖKI 35/19, Dokumentation I–VII;

Nikolaj Thon, Auch ohne Taufe „orthodox“. Neue Umfrage zu Taufe und Kirchenbindung in Russland, ebd., 7–8.

III. Gerechtigkeit

Angela Standhartinger, Gott ist anders. Gerechtigkeit aus biblischer Perspektive, Zeitzeichen 9/19, 29–32;

Wolfgang Kessler, Wider die gefährliche Spaltung. Warum Deutschland eine gerechtere Verteilung des Reichtums braucht, ebd., 33–36.

IV. Zum Ende des Lebens

Dominique Jacquemin, Fin de vie: comment les chrétiens arrivent-ils à une décision? Défis pour la foi, Irénikon 1/19, 5–35;

Brendan McCarthy, Une réflexion anglicane sur les questions liées à la fin de vie, ebd., 48–61;

Wolfgang Huber, Gewissensfrage – kein Menschenrecht. Gegen die Freigabe der Suizidbeihilfe, HerKorr 9/19, 13–15.

V. Freikirchen

Hartmut Weyel: Eduard Grafe (1855–1922) – Theologe zwischen biblischer Überlieferung und historischer Kritik, ThGespr 3/19, 107–128;

Thomas G. Oey: Gottlob Brückner (1783–1857) – ein Deutscher im Dienste der britischen Baptistenmission auf Java, ebd., 129–139;

Uwe Swarat, Einheit und Trennung in der Kirche Jesu Christi. Eine freikirchlich-evangelische Perspektive, Catholica 1/19, 35–52.

V. Weitere interessante Beiträge

Heiner Wilmer, Mehr Existenzielles wagen. Die Kirche muss sich erneuern, HerKorr 9/19, 28–31;

Andreas Krebs, Gott als Erlösung Gottes. Einspruch gegen Karl Barths Vergewisserungsästhetik, Zeitzeichen 8/19, 8–11;

Hedwig Gafga, Tradition in Gegenwart gestalten. Elisa Klapheck – eine Rabbinerin zwischen Engagement und Traumabewältigung, ebd., 12–13;

Henning Theissen, Hoch emotional. Ethische Überlegungen zur Lebensform Adoption, ebd., 14–17;

Ulrich Heckel, Das Buch der Bücher als Autorität und als Gegenstand der Verehrung. Zur Spannung zwischen exegetischen Erkenntnissen und der Benutzung von isolierten Bibelzitaten, MDKonfInst 2–3/19, 30–37;

Hartmut von Sass, Krisis und Kritik. Zum Sprachspiel der Disputation, EvTh 4/19, 270–286;

Jürgen Moltmann, Politische Theologie und öffentliche Theologie, ebd., 287–290.

Die *Herrnhuter Losungen für das Jahr 2020* sind ab sofort im Buchhandel erhältlich. Das Andachtsbuch enthält für jeden Tag je einen Vers aus dem Alten und aus dem Neuen Testament der Bibel.

Unter dem Titel „*Vergesst nicht ...*“ sind die Materialien für die *Ökumenische Bibelwoche 2019/20* erschienen. Im Mittelpunkt steht das 5. Buch Mose/Deuteronomium. Ein Arbeitsbuch und

Begleithefte sowie eine DVD bieten neue Zugänge zu diesem weniger bekannten biblischen Buch. Die jährliche Ökumenische Bibelwoche ist terminlich nicht festgelegt, sondern kann von Gemeinden individuell veranstaltet werden. Das Studienmaterial wird von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD), der Deutschen Bibelgesellschaft und dem Katholischen Bibelwerk herausgegeben (www.bibelwoche.de).

HEILIGE UND HEILIGEN- VEREHRUNG

Gerhard Kardinal Müller, Metropolit Laurentiu von Siebenbürgen, Jürgen Henkel, Hermann Schoenauer (Hg.), Heilige und Heiligenverehrung in Ost und West = Sfinții și cultul sfinților în Răsărit și Apus. Deutsch-rumänische theologische Bibliothek, Band 8. Schiller Verlag, Bonn 2018. 324 Seiten. Pb. EUR 16,00.

Der von Kardinal Gerhard Ludwig Müller, Metropolit Laurentiu Streza von Siebenbürgen und anderen herausgegebene bilinguale (deutsch/rumänisch) Tagungsband ist das Ergebnis eines theologischen Kolloquiums des ökumenischen Deutsch-Rumänischen Institutes für Theologie, Wissenschaft, Kultur und Dialog (*Ex fide lux*) aus dem Jahre 2018. Neben katholischen und orthodoxen umfasst der Band auch evangelische Stimmen zum Thema Heiligenverehrung. Unter Berücksichtigung der konfessionellen Kontroverse um Heilige und ihre Verehrung in der Geschichte des Christentums seit der Reformation unternimmt der Band eine Vermittlung zwischen den apostolischen Kirchen auf der einen und den reformatorischen Kirchen auf der anderen Seite. Heute wird die

Deutung von Heiligen freilich nicht allein durch unterschiedliche theologische Schwerpunktsetzungen der Konfessionen mitgeprägt, sondern ebenso durch die *praxis pietatis* und die jeweilige Spiritualität (7). In letzterer Hinsicht kennt der Protestantismus Heilige vorwiegend als Glaubensvorbilder und Märtyrer*innen als Zeugen des Glaubens (z. B. Paul Schneider), spricht ihnen aber weitestgehend die für katholische und orthodoxe Kirche wesentlichen (ekkesiologischen) Funktionen ab: Interzession, Bilokation, Opfer (*sacrificium*) für die Kirche. Diese Spannungen im Auge behaltend wertet der Band die Heiligenverehrung unter verschiedenen Perspektiven aus: biblisch, kirchengeschichtlich, dogmatisch, kirchenrechtlich, zeitgeschichtlich und ethisch. Neben dem obligatorischen Durchgang durch die Kirchengeschichte legt der Band einen besonderen Schwerpunkt auf das 20. Jahrhundert. Gerade die von allen christlichen Konfessionen erfahrene Gewalt durch die Hand totalitärer Regime markiert nicht nur eine Zeit besonderer Erfahrung, sondern ebenso die Wahrnehmung von Heiligen als Märtyrer*innen. Diese Martyriumserfahrung lädt ein, nach der „Ökumene der Märtyrer“ zu fragen (9).

Der Band ist in vier Themenabschnitte gegliedert. Die ersten drei

Beiträge (erster Abschnitt) von Gerhard Ludwig Müller, Laurentiu Streza und Peter Gemeinhardt beschreiben die dogmatischen, geschichtlichen und spirituellen Leitlinien der Heiligenvorstellung in der jeweiligen Konfession. Gerade Gerhard Ludwig Müller und Peter Gemeinhardt legen einen Schwerpunkt auf die ökumenische Annäherung, sodass ein harmonisches Miteinander ersichtlich wird. Bei beiden zeigen sich vor allem dogmatische Annäherungen. Die im Band präsentierten orthodoxen Positionen bergen hingegen immer wieder Spannungen zum protestantischen Heiligenverständnis, etwa wenn Heilige weiterhin als Mittler bezeichnet werden (62, 204). Im zweiten Abschnitt werden überwiegend historische Aspekte der Heiligenverehrung angesprochen. Teodosie Petrescu beginnt den Abschnitt mit einem Einblick in die orthodoxe Spiritualität am konkreten Beispiel der Märtyrerverehrung in der Region Dobrudscha. Daniel Zikeli entfaltet daraufhin die Position Luthers zur Heiligenfrage und zeigt dabei die zunehmende kritische Ablehnung des Reformators angesichts der damaligen verhärteten Fronten. Grigore Dinu Mos demgegenüber entwickelt aus patristischen Quellen die dogmatische Basis von Heiligkeit überhaupt, nämlich die immanent-trinitarische Perichorese der Gottesattribute. In der orthodoxen Dogmatik ungeübte Leser*innen werden angesichts der

spekulativen Methode vielleicht kaum einen Zugang zu solchen Denkweisen gewinnen. Der dritte Abschnitt widmet sich den unterschiedlichen Kanonisierungsverfahren in der Orthodoxie und dem Katholizismus. Hier werden sowohl kriteriologische Fragen zur Heiligenbestimmung geklärt als auch Einblicke in den Ablauf des Heiligsprechungsprozesses gegeben. Zusammenfassend lässt sich für die orthodoxe Seite weiterhin ein Festhalten an Wundern und Reliquienverehrung erkennen, während die katholische Seite stärker den Fokus auf die Sittenlehre und die Tugenden bei Heiligen legt. Es verwundert jedoch, dass gerade der orthodoxe Autor Irimie Marga die Erfahrungen mit der Verfolgung durch das sowjetische Regime kaum thematisiert. Hat sich gerade dadurch wirklich nichts Neues im Verständnis von Heiligen und Märtyrern ergeben? Die große Zahl anonymer und vergessener Märtyrer wird nicht angeführt. Im letzten Abschnitt richtet sich der Blick auf die Gegenwart. Hermann Pitters beschreibt die Entstehung des 2007 veröffentlichten rumänischen Martyrologiums. Einzigartig daran ist die ökumenische Breite dieser Märtyrerliste: orthodoxe, katholische und protestantische Bekenner sind zusammen aufgenommen und zeugen von einem „Ökumenismus der Heiligen“. Berthold Pelster schließt mit seinem Beitrag an die tödliche Vergangenheit an. Er skizziert geo-

graphisch die im 21. Jh. zum Teil neu entflammte und anhaltende Christenverfolgung in Asien, Afrika und dem Nahen Osten. Der Band endet mit einem ethischen Votum praktizierter und prozessualer Heiligkeit. Elmar Nass versucht dabei im ökumenischen Konsens aufzuzeigen, wie Heiligkeit ethisch individuell und sogar im Unternehmen gelebt werden kann. Das Primat wird dabei auf christliche Tugenden und dem Ruf zur Heiligkeit gelegt. Heilige selbst erscheinen als vollkommene Exempla der *Imitatio Christi*.

Der Band richtet sich an ein breites theologisches Publikum und greift in Teilen ökumenisch den aktuellen Stand der Heiligendiskussion auf. Eine Spannung konnte der Band indes bis zuletzt nicht ausräumen: Während protestantische Vertreter im Band Heiligkeit als ein Passivitätsmoment (Gabe) verstehen, das wesentlich auf der Gnade Gottes beruht, formulieren gerade orthodoxe Vertreter oft aktivisch, dass Heilige aufgrund ihres Willens (54) oder ihrer Glaubensstärke (112) zu solchen geworden sind. Diese Reibung spiegelt vielleicht die bis heute andauernde Diskussion um die Synergie und Mitwirkung im Heilsprozess wider. Angesichts des Fortschrittes in diesen ökumenischen Fragen auf Weltenebene fallen manche orthodoxen Positionen im Band merkwürdig dahinter zurück, sodass der/die eine oder andere protestantische Le-

ser*in mehr ökumenische Sensibilität wünschen könnte. Wer jedoch einen Zugang zum authentischen orthodoxen Heiligenverständnis sucht, wird an diesem Band nicht vorbeikommen. Auch die hier vorgestellten ökumenischen Annäherungen (zwischen katholischer und protestantischer Position: Gerhard Ludwig Müller, Peter Gemeinhardt) sind wegweisend. Angesichts des Mangels an interkonfessioneller Literatur zum Heiligenverständnis füllt dieser Band eine markante Lücke.

Roman Winter

SOZIALLEHRE DER BÖHMISCHEN BRÜDER

Jindřich Halama, Die Soziallehre der Böhmisches Brüder 1464–1618. Zum unerledigten Dialog der böhmischen Reformation mit der lutherischen und calvinistischen. Als deutsche Erstausgabe auf Basis der tschechischen Ausgabe von 2003 sowie mit Nachträgen der seither erschienenen Publikationen autorisiert von Jindřich Halama. Aus dem Tschechischen übersetzt, quellenkundlich aufbereitet und mit erweiterten Fußnoten, Verweisen und Exkursen sowie Listen, Registern und Bildanhang versehen von *Karl Eugen Langerfeld*. Beiheft der Unitas Fratrum Nr. 27. Herrnhuter Verlag, Herrnhut 2017.

Diese Studie erschien, als Dissertation eingereicht, in der Ursprungssprache 2003 in Brno. Der Autor ist Professor an der Ev.-Theologischen Fakultät der Prager Karlsuniversität. In verdienstvoller Weise hat Eugen Langerfeld, als Mitglied der Herrnhuter Brüdergemeine mit dem Tschechischen vertraut, in Kooperation mit dem Autor, der seinerseits des Deutschen mächtig ist, das Buch für den deutschsprachigen Leser aufbereitet und aktuelle Hinweise ergänzt. Zu den Zusatzinformationen, die dem Buch in der deutschsprachigen Ausgabe beigegeben sind, wie Erläuterungen zum Zeitgeschehen und zu Personen, kommt ein eigenes System von mit * versehenen Fußnoten, in denen spezifische Begriffe und Formulierungen in der tschechischen Fassung aufgeführt sind. Schließlich ist ein englisches Summary beigelegt, sowie ein ansprechender Bildanhang, womit insgesamt der Buchumfang um mehr als ein Drittel erweitert ist.

Dem Autor geht es darum, der bislang auch in der Forschung vorherrschenden Meinung zu widersprechen, als habe es in der Brüderkirche neben den Prinzipien der Glaubenslehre (die sinnreich die Hauptunterscheidung zwischen dem Essentiellen, dem Dienlichen und dem Rituellen macht – ökumenisch zukunftsweisend bedenkenswert!)

eine eigentliche Soziallehre nicht gegeben, nur eine verhaltensmäßige Praxis (3 ff). Zugleich meint er, trotz aller Variationen in den vier bei ihm unterschiedenen Phasen bis 1618 auch von deren Kontinuität sprechen zu können. Unbestritten ist der in der Anfangsphase (1457 ff) bei Gregor dem Schneider und den Seinen dominante Einfluss des Landadeligen Petr Chelcicky, der mit seiner radikalen Ablehnung der überkommenen Lehre der „drei Völker“ (= Stände), wobei der unterste, der der Bauern, die beiden oberen zu nähren hatte, die „Welt“ in scharfen Gegensatz zur christlichen Gemeinschaft stellte. Die ist ihr entnommen, im „Netz des Glaubens“ gerettet, neben dieser Welt und allenfalls in deren Schutz für sich nach dem Gottesgesetz des Neuen Testaments zu leben. Somit: keine „höhere“ Bildung (wie bei den Theologen und Juristen) und keine Teilnahme an Ämtern, Eid und Kriegsdienst.

Hier sieht Halama das auf die Brüderkirche übergegangene Grunddilemma, dass man Steuern zu zahlen bereit ist, auch um vom Staat ggf. auch geschützt zu werden. War dies die vorherrschende Ansicht der ersten Phase, so gab es daneben, zunächst verborgen, vertreten schon durch Thomas Przelauký aus der noch ersten Generation (71 ff), eine von Halama hervorgehobene andere Tradition, die auf die Taboriten zurückgeht, die doch erst zusammen mit Lukas von Prag, in der

utraquistischen Kirche gebildeter Priester (gest. 1528, 61–159) zur Geltung kam. Danach konnten – was dringlich wurde, auch seit der Adel vermehrt selber Mitgliedschaft anstrebte – Ämter, möglichst ohne Eidesleistung, ausgeübt werden (die „Kleine Partei“ spaltete sich da ab), ja äußere Macht eingesetzt werden auch zur Verteidigung der biblischen Lehre (aktuell standen die Türkenkriege an). So wurde, nun unter Ablehnung von Chelcický, neben Hus und anderen auch Žižka, der taboritische Krieger, zu Ansehen erhoben. Seit Lukas stand dann bereits die Auseinandersetzung mit den europäischen Reformationen der Zeit an. Dies war beglückend, sofern man nicht mehr allein gegen „die“ Kirche stand, doch, nach einer Epoche (1530/40er-Jahre), die Halama geradezu als eine „der Verzauberung durch das Luthertum“ (160 f) bezeichnet, wurde man in Mithaftung für die Niederlage der Schmalkaldener 1547 genommen (Folgen waren die erste Auswanderung nach Polen und Preußen und die Verlegung der Zentralen nach Mähren). Doch schon gab es eine Rückbesinnung auf die eigene spezifische Staatsdistanz (321 ff), in Habsburgs Landen ohnehin erzwungen. Religionsfreiheit wurde hier auch noch nicht erreicht in der mit den lutherisch orientierten Neu-Utraquisten verabredeten *Confessio Bohemica* 1575. Dies geschah erst durch den Majestätsbrief von Kaiser Matthias 1609.

Nun stellt aber Halama gerade in diesem Moment ein Abflauen der geistlichen Kraft fest, so dass er fragt: „*Ecclesia semper persequenda?*“ und mit der Legalisierung der Unität „ihre Identitätskrise“ erörtert (336 ff). Abschließend macht der Vergleich mit Ernst Troeltschs Schematisierung der Sozialtypen christlicher Gemeinschaften in „Kirchen“ und „Sekten“ (1912) klar, dass die Unität unter letztere Kategorie fällt, sofern sie nie, wie die „Kirchen“, die Gesamtgesellschaft zu gestalten beanspruchte, sondern einen spezifischen biblischen Weg in ihr suchte. Allerdings: „In der Welt, aber nicht von der Welt?“ – ist es nicht die Aufgabe jeder christlichen Gemeinschaft, nicht nur die Aufgabe der Unität in der „Eigenständigkeit“ ihrer Soziallehre (317 ff)? Dass sie hierfür in ihren verschiedenen Phasen, zumal in fast ununterbrochener Verfolgungssituation, rühmliche Modelle bereitgestellt hat, zeigt Halamas Untersuchung allemal.

Verständlich ist, vom Umfang der Aufgabe wie von der Anlage der Studie her, dass der Autor den „letzten“ Bischof der älteren Brüderunität, Jan Amos Komenský, gen. Comenius, nicht mehr näherhin einbeziehen wollte (259 f). Befremdlich hingegen und in Frage zu stellen ist jedoch seine Begründung hierzu: diese Gemeinschaft habe nach 1618 (womit er das Buch schließt) nicht mehr existiert? Ja und nein, nämlich bald im Untergrund, und ja, aber

doch: ist er, Komenský, doch aus Přerov des Nachts mit tausend Gemeindegliedern und Priesterkollegen in zweiter Auswanderungswelle nach Polen gezogen, nach Leszno, womit die dort schon entstandene Exulantengemeinde aufblühte, und wo er sein Werk niederschreiben begann. Es mündete in eine Aufforderung zur „naprava“ = „Zurechtbringung“ und „napomenutí“ = „Er-mahnung“ (so der Titel einer bei Halama analysierten Lehrschrift von ca. 1548, 349 ff) an nicht nur die mährisch-böhmische Unitas Fratrum, sondern an „Omnes“ = „Alle“ für eine universale menscheitsumfassende christliche Ökumene; für eine naprava = emendatio bis hin zu einer „Panorthosia“ der Welt = „Wiederherstellung in ihr Wesen“, herbeigeführt durch eine „napomenutí“ = Pannuthesia für eine universale Consultatio catholica – hierbei die alte eschatologische Orientierung der „Ersten Reformation“ (Amedeo Molnár) aufgreifend): sub specie adventus Christi.

Manfred Richter

ALLEIN DIE SCHRIFT! PLÄDOYER FÜR EINE ERNEUE- RUNG DER THEOLOGIE

Ingolf U. Dalferth, Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018. 488 Seiten. Hardcover. EUR 38,00.

„Evangelische Theologie ist keine Textwissenschaft, sondern eine Interpretationspraxis“, so lautet der erste Satz des langjährigen Züricher Systematikers Ingolf U. Dalferth. Sein Buch „Wirkendes Wort“ ist ein Plädoyer für einen erneuerten Umgang der Theologie mit der Schrift. Denn nach seiner Analyse befindet sich die Theologie in einer Krise, wenn es um das sogenannte „Schriftprinzip“ und damit um die Frage nach der Rolle der Bibel im theologischen Diskurs geht. Während man in den vergangenen Jahren die exegetische Arbeit an den biblischen Texten mehr in den Bereich der Geschichtswissenschaft und der religionsgeschichtlichen Forschung verlagert habe, bleibe die theologische Arbeit an der Schrift ein unterbelichtetes Feld. Dalferth sieht dieses mangelnde bzw. starre Verständnis der Schrift sogar als einen wesentlichen Faktor für den Bedeutungsverlust der Theologie im Bereich der Wissenschaften insgesamt an. Dies ist für Dalferth auch ein ökumenisches Problem: die evangelische Theologie stehe mit ihrem mangelnden Schriftverständnis den gegenwärtigen Aufbrüchen in den weltweiten pentekostalen Bewegungen starr gegenüber anstatt sich mit ihnen fruchtbar auseinanderzusetzen. Daher brauche die Theologie wieder ihre an der Schrift orientierte Interpretationspraxis, um das Wirken des Geistes im Leben der Menschen in der Gegenwart denkend erhellen zu können.

Dalferth ist glücklicherweise nicht der Versuchung unterlegen, eine kulturpessimistische Abrechnung mit der Moderne vorzulegen, sondern geht das von ihm konstatierte Problem sehr grundsätzlich und konstruktiv an. Nach dem Zeitalter der Schrift in der digitalen Welt angekommen, müsse sich die „Theologie am Übergang zu einer neuen Epoche“ (438) wieder neu finden. Zu Beginn steht dennoch eine genaue Analyse des Problems: in der gegenwärtigen Theologie sei die genaue Unterscheidung von biblischem Text, Schrift, Evangelium und Wort Gottes einer Gleichsetzung von Bibel und Schrift gewichen und damit das Christentum zu einer Buchreligion geworden (222). Der Glaube gründe sich aber nicht auf eine schriftliche Offenbarung, die Bibel sei kein „christlicher Koran“ (417). Vielmehr wiederholt Dalferth konsequent seine Eingangsthese von der Theologie als Interpretationspraxis. Die „Schrift“ ist demnach die Kurzformel für die Texte, die in der Kirche kanonische Geltung haben und „zum Verstehen und Auslegen des Evangeliums und zum Vollzug der Kommunikation des Evangeliums herangezogen werden“ (131).

In einer so verstandenen schriftbezogenen Kommunikation des Evangeliums sieht Dalferth die Kernaufgabe der Theologie. Es geht um „die Auslegung des Lebens durch die Selbstkommunikation Gottes in, mit und unter der Kom-

munikation des Evangeliums. Das Evangelium ist die Auslegung des Lebens durch Gottes Gegenwart auf Gottes Gegenwart hin“ (XI). Daher müsse „die Kommunikation des Evangeliums [als] das theologische Zentrum des Christentums“ (43) verstanden werden. Genau diese lebendige Auseinandersetzung mit der „Schrift“ sei in der (protestantischen) Theologiegeschichte einer historisch orientierten Beschäftigung mit dem Kontext der Bibel gewichen oder in anders verlaufender Richtung zu einer „Bibliolatrie“ verkommen. Die Theologie dürfe aber keine historisch-philologische Textauslegungswissenschaft ohne Bezüge zum gelebten Leben in Gemeinschaft werden. Im Gegenteil könne Theologie nur dann neue Impulse setzen, wenn sie eine lebendige Kommunikation und Interpretation des Wortes Gottes antreibt. Vor diesem Hintergrund sieht Dalferth auch die Bildung und Bindung des Kanons, nämlich als ein geistgewirktes Interpretationsgeschehen, um aus den Texten des Judentums das Christusgeschehen zu verstehen und zu kommunizieren (102). Dalferth widerspricht allen Versuchen, die Kanonizität des Alten Testaments in Frage zu stellen oder die Bedeutung der Schrift für Theologie und Kirche zu marginalisieren. Der theologische Umgang mit der Schrift beuge fundamentalen Missverständnissen vor, wo eine geistlose Identifikation von Bibel, Schrift, Evangelium und Wort Got-

tes betrieben werde. Dalferths Plädoyer für eine Neuausrichtung der Theologie an der Schrift führt auch zur Forderung, die theologische Ausbildung zu erneuern und die Beschäftigung mit den biblischen Schriften nicht in den exegetischen Fächern zu isolieren, denn dies führe aus den genannten Gründen zu einer Auflösung der institutionellen Einheit der Theologie und letztlich zu einer Eingliederung in andere Fakultäten.

Es geht also letztlich ums Überleben, so kann man Dalferths flammendes, wenn auch manchmal nicht leicht zu lesendes Plädoyer für eine neu an der Schrift orientierten Theologie auch lesen. Sein Buch ist jedenfalls eine gelungene Auseinandersetzung mit der Lehre der Schrift in der Theologiegeschichte, die er klug mit konkreten Vorschlägen zur verbesserten Kommunikation der Schrift und deren Verankerung in der theologischen

Ausbildung (444–446) verbindet. Wenn dies gelingen kann, sieht Dalferth auch im digitalen Zeitalter eine Zukunft für die Schrift und die geistgewirkte Gegenwart Gottes.

Aus ökumenischer Sicht vermisst man in Dalferths grundlegendem Werk weitere konfessionelle Ansätze. So kommt beispielsweise die römisch-katholische Schriftinterpretation und ein daraus ökumenisch fruchtbar werdender Umgang mit der Bibel nur am Rande vor, auch die zu Beginn angedeuteten Impulse aus der pentekostalen Theologie werden im weiteren Verlauf nicht mehr weiter aufgegriffen. Gleichwohl ist das Buch ein wegweisender Aufschlag für eine neue Beziehung der Kirche und der Theologie zur Schrift, um sie von der Textwissenschaft wieder mehr zu ihrer eigentlichen Aufgabe als Interpretationspraxis zu führen.

Marc Witzenbacher

Pfarrer Dr. Jörg Bickelhaupt, Zentrum Ökumene der EKHN, Praunheimer Landstraße 206, 60488 Frankfurt; Prof. Dr. Fernando Enns, Fachbereich Evangelische Theologie, Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen, Gorch-Fock-Wall 7, #6, 20354 Hamburg; Juliane Franke, Schulberg 4, 72070 Tübingen; Pfarrerin Dr. Dagmar Heller, Konfessionskundliches Institut Bensheim, Ernst-Ludwig-Straße 7, 64625 Bensheim; Priester William Henn OFM Cap., Päpstliche Universität Gregoriana, Theologische Fakultät, Piazza della Pilotta, 3, 00187 Roma, Italia; Rev. Archimandrite Cyril Hovorun, Loyola Marymount University, Huffington Ecumenical Institute, Los Angeles, CA 90045, USA; Jasmin Jäger, Bundesgeschäftsstelle des BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark; Prof. Dr. Friederike Nüssel, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1, 69117 Heidelberg; Prof. Dr. Sabine Pemsel-Maier, Pädagogische Hochschule Freiburg, Institut der Theologien, Arbeitsbereich Katholische Theologie, Kunzenweg 21, 79117 Freiburg; Dr. Oliver Pilnei, Evangelisch-Freikirchliche Akademie Elstal, BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark; Pfarrer Dr. Manfred Richter, Milinowski-Straße 24, 14169 Berlin; Oberkirchenrat Dr. Oliver Schuegraf, Deutsches Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes, Podbielskistraße 164, 30177 Hannover; Generalsekretär Christoph Stiba, Bundesgeschäftsstelle des BEFG, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark; Pastor Dr. Jochen Wagner, FeG Kirchberg, Simmerner Straße 46, 55481 Kirchberg; Bischöfin i. R. Rosemarie Wenner, Kurpfalzstraße 55, 69226 Nußloch; Roman Winter, Goethe-Universität Frankfurt, Evangelische Theologie, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt am Main; Oberkirchenrat Dr. Marc Witzenbacher, Leitung Koordinierungsbüro Vollversammlung des ÖRK 2021, Blumenstraße 1-7, 76133 Karlsruhe.

Foto Deckblatt: Stained Glass of Saint Wilibrord in Den Bosch Cathedral;
adobe stock foto Nr. 226203294

Thema des nächsten Heftes 1/2020:

Theologie und Naturwissenschaft

mit Beiträgen u. a. von Theodoros Alexopoulos, Lukas Brand,
Armin Grunwald, Michael Hoch, Neil Messer, Opoku Onyinah,
Frank Vogelsang

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU – Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss (vertreten durch Thomas Söding, Bochum) herausgegeben von Elzbieta Adamiak, Landau; Angela Berlis, Bern; Petra Bosse-Huber, Hannover; Daniel Buda, Genf/Sibiu; Amelé Ekué, Genf/Bossey; Fernando Enns, Amsterdam und Hamburg (Redaktion); Dagmar Heller, Bensheim; Ulrike Link-Wieczorek, Oldenburg/Mannheim (Redaktion); Viola Raheb, Wien; Johanna Rahner, Tübingen (Redaktion); Barbara Rudolph, Düsseldorf (Redaktion); Dorothea Sattler, Münster; Oliver Schuegraf, Hannover (Redaktion); Andrea Strübind, Oldenburg; Stephan von Twardowski (Redaktion); Rosemarie Wenner, Frankfurt am Main, Marc Witzenbacher, Karlsruhe (Redaktion).

ISSN 0029-8654

ISBN 978-3-374-06273-7

www.oekumenische-rundschau.de

Redaktion: Marc Witzenbacher, Karlsruhe (presserechtlich verantwortlich)

Redaktionssekretärin: Gisela Sahn

Ludolfusstraße 2–4, 60487 Frankfurt am Main

Tel. (069) 247027-0 · Fax (069) 247027-30 · e-mail: info@ack-oec.de

Verlag: Evangelische Verlagsanstalt GmbH

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

Geschäftsführung: Sebastian Knöfel

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

Abo-Service und Vertrieb: Christine Herrmann

Evangelisches Medienhaus GmbH · Blumenstraße 76 · 04155 Leipzig

Gläubiger-Identifikationsnummer: DE03EMH00000022516

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

E-Mail: herrmann@emh-leipzig.de

Anzeigen-Service: Evangelisches Medienhaus GmbH · Rainer Ott

Postfach 1224 · 76758 Rülzheim

ott@ottmedia.com

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

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

Die Post sendet Zeitschriften nicht nach.

Preise (Stand 1. Januar 2018, Preisänderungen vorbehalten):

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

Ausland: € 52,00 (exkl. MWSt.)

Rabatt (gegen Nachweis): Studenten 35 %.

Einzelheft: € 12,00 (inkl. MWSt., zzgl. Versand)

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

Die nächste Ausgabe erscheint Januar 2020.