

**25**  
**2020**

**ZEITSCHRIFT FÜR**  
**THEOLOGIE UND**  
**GEMEINDE (ZThG)**

# Heimat

Zwischen Verwurzelung und Aufbruch



*Mit Beiträgen von*

Hans-Joachim Höhn, Karin Schöpflin, Christian Wehde,  
Andreas Liese, Christian V. Witt, André Munzinger,  
Rebecca Hedenkamp und Frank Mathwig

*Weitere Beiträge in den Rubriken:*

Essay, Artikel, Verkündigung und GFTP

fides quaerens  
**GFTP**  
intellectum ■



fides quaerens  
**GFTP**  
intellectum ■



# Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)

Jahrgang 25 (2020)

fides quaerens  
**GFTP**  
intellectum ■ Gesellschaft für  
Freikirchliche Theologie  
und Publizistik e. V.

# **Veröffentlichungen der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)**

*herausgegeben von*

Andrea Strübind, Oliver Pilnei, Olaf Lange, Wolfgang Pfeiffer und Bernd Densky

*in Verbindung mit*

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach, Andreas Liese, Dietmar Lütz,  
Thomas Niedballa, Jochen Wagner und Andreas Peter Zabka

*Fides quaerens intellectum –  
Glaube, der nach Verstehen sucht*

25 Jahre Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik

25 Jahre Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

Eingesandte Manuskripte werden von unabhängigen Gutachtern (Peer-Review) vor ihrer Annahme beurteilt. Manuskripte sind nur an die Redaktion zu senden. – Manuskripte sind zu senden an: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (0441) 3407837; E-Mail: andrea.struebind@uni-oldenburg.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 19,00 € (für Abonnenten 17,00 €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,00 € erworben werden (über <https://www.gftp.de>). Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1. 12. erfolgt. Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Blessings 4 you GmbH, Motorstraße 36, D-70499 Stuttgart, Telefon: (0561) 52005-88, Telefax: (0561) 52005-50; Internet: [www.blessings4you.de](http://www.blessings4you.de) | [shop.oncken.de](http://shop.oncken.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

© 2020

Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V., Goldmarickenweg 47b, D-22457 Hamburg.  
E-Mail: [andrea.struebind@uni-oldenburg.de](mailto:andrea.struebind@uni-oldenburg.de); Internet: [www.gftp.de](http://www.gftp.de)

Umschlagabbildung: © Thomas Reimer – [stock.adobe.com](http://stock.adobe.com)

Gesamtherstellung: τ-lexis, Heidelberg.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-25-3

## EDITORIAL

- 9 **ANDREA STRÜBIND**  
15 **KIM STRÜBIND**  
25 Jahre GFTP

## ESSAY

- 19 **KIM STRÜBIND**  
Kein Schiff wird kommen. Kirche in Zeiten von Corona

## ARTIKEL

- 37 **ERICH GELDBACH**  
Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat.  
Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur  
Vorbereitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick  
auf die religiösen Fragen
- 109 **BERTRAM LENKE**  
Wenn Gott nur große Kinder hat ... Eine Grundsatzkritik  
am Taufverständnis Freier evangelischer Gemeinden
- 130 **FRANZ GRAF-STUHLHOFER**  
Taufaufschub als Konsequenz der Kindertheologie?
- 134 **THOMAS NISLMÜLLER**  
Prolegomena zur Predigt der Zukunft. Thesen und  
Provokationen auf dem Weg zu einer Homiletik 4.0

## SYMPOSION

- 151 **HANS-JOACHIM HÖHN**  
Was (zu) mir gehört ... Über die Suche nach Identität  
und Heimat
- 171 **KARIN SCHÖPFLIN**  
Heimatgefühle im Alten Testament?

- 189 **CHRISTIAN WEHDE**  
Heimat bei Gott?! Neutestamentliche Einsichten  
zu einem starken Frömmigkeitsmotiv
- 209 **ANDREAS LIESE**  
„Unsere Heimath ist droben“. Heimat und Fremde in  
den Geschlossenen Brüdergemeinden
- 233 **CHRISTIAN V. WITT**  
Theologie der Diaspora. Der Studienprozess der GEKE  
zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen  
im pluralen Europa
- 251 **ANDRÉ MUNZINGER**  
Grenzenlose Heimat? Ökumenische Ethik und  
der lokal verwurzelte Kosmopolitismus
- 265 **REBECCA HEDENKAMP**  
#youonlylivetwice. Inwiefern ist der Protestantismus für  
die jüngere Generation (noch) Heimat?
- 283 **FRANK MATHWIG**  
Zwischen Heimweh und Heimat. Theologisch-ethische  
Exkursionen in die Heimat

## **VERKÜNDIGUNG**

- 305 **MARGOT KÄSSMANN**  
„... und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens.“  
Predigt über Lukas 1, 79
- 311 **KIM STRÜBIND**  
„Liebt eure Feinde!“ Ein Wort an die Kinder des Höchsten.  
Predigt über Lukas 6, 27–35
- 319 **OLIVER PILNEI**  
Heimat – zwischen Verwurzelung und Aufbruch.  
Predigt über Philipper 3, 5–11

## **GFTP**

- 327 Mitglieder des Vereins
- 331 Zeitschrift für Theologie und Gemeinde. Inhaltsangaben  
der Ausgaben ZThG 21 (2016) bis ZThG 25 (2020)



# Autorinnen und Autoren

*Professor em. Dr. Erich Geldbach*, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

*Dr. Franz Graf-Stuhlhofer*, B.Sc., Lehrbeauftragter an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems für die Ausbildung freikirchlicher Religionslehrer; privat: Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien

*Rebecca Hedenkamp*, Prinzessinweg 12, D-26122 Oldenburg i. O.

*Professor Dr. Hans-Joachim Höhn*, Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Institut für Katholische Theologie, Albertus Magnus Platz, D-50923 Köln

*Professorin Dr. Dr. h. c. Margot Käßmann*, Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Büro der Botschafterin, Postfach 69 03 38, D-30612 Hannover

*Bertram Lenke*, Gießbergstraße 38, D-34127 Kassel

*Dr. Andreas Liese*, Leineweg 14, D-33689 Bielefeld

*Professor Dr. Frank Mathwig*, Titularprofessor für Ethik, Institut für Systematische Theologie, Universität Bern, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern

*Professor Dr. André Munzinger*, Dekan der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Leibnizstraße 4, D-24118 Kiel; privat: Stadtfeldkamp 14, D-24114 Kiel

*PD Dr. theol. habil. Thomas Nisslmüller*, Executive MBA, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Evangelisch-Theologische Fakultät, D-55099 Mainz

*Dr. Oliver Pilnei*, Systemischer Coach (SG), Leiter der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

*PD Dr. Karin Schöpflin*, apl. Professorin für Biblische Theologie und ihre Didaktik, Theologische Fakultät, Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen

*Professorin Dr. Andrea Strübind*, Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Historische Theologie, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Direktorin des Instituts für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114-118, D-26129 Oldenburg i. O.

*Dr. Kim Strübind*, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Ammerländer Heerstraße 114-118, D-26129 Oldenburg i. O.

*Christian Wehde*, M.A., Pastor der Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Kelkheim, Parkstraße 15, D-65779 Kelkheim (Taunus)

*PD Dr. Christian V. Witt*, Lehrbeauftragter für das Fach Kirchengeschichte, Evangelisch-Theologische Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Saarstraße 21, D-55122 Mainz; privat: Alte Bahnhofstraße 10, D-55291 Saulheim



## Themenheft 2002 „gewagt! mündig leben“

Das Themenheft 2002 eröffnet das fünfjährige Täufergedenken, das an die erste täuferische Glaubenstaufe im Jahr 1525 erinnert.

Auf 119 Seiten wird das Motto des Jahres 2002 **„gewagt! mündig leben“** aus unterschiedlichen Perspektiven behandelt, sowohl historisch als auch gegenwartsbezogen und praxisnah. Das Themenheft bietet Material für Gemeindekreise, Bildungseinrichtungen, Gottesdienste und ökumenische Begegnungen.

Das Themenheft 2002 ist online als E-Book zu beziehen oder als gedruckte Version erhältlich bei:

### **ACK-Shop:**

[shop.oekumene-ack.de](http://shop.oekumene-ack.de)

### **Mennonitische Forschungsstelle:**

[mennoforsch@t-online.de](mailto:mennoforsch@t-online.de)

Die Schutzgebühr beträgt € 2,- (exkl. Porto).

Als wir 2019 das Symposium „Heimat – zwischen Verwurzelung und Aufbruch“ planten und durchführten, waren wir davon überzeugt, ein aktuelles und zugleich umstrittenes Thema ausgewählt zu haben. Die Beiträge aus den verschiedenen theologischen Disziplinen, die auf dem Symposium vom 1.–3. November 2019 an der Carl von Ossietzky Universität und im Forum St. Peter präsentiert wurden, bilden den thematischen Schwerpunkt des vorliegenden Heftes. Ein herzliches Dankeschön an alle Autoren und Autorinnen, die uns ihre spannenden und weiterführenden Gedanken zur Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben.

Wer hätte aber gedacht, dass das Thema „Heimat“ durch eine weltweite Krise, die die Menschen nicht nur in ihrer jeweiligen Heimat, sondern auch in ihrem Heim festsetzte, noch einmal ganz neue Facetten bekommen sollte. Homeoffice, Homeschooling, Rückzug in die eigenen vier Wände, häusliche Quarantäne und die Neuentdeckung der Kernfamilie und des Gartens waren einige der Folgen, die einen „heimeligen“ Klang entfalteten, freilich oft jenseits der assoziierten Idylle. Das Wort von einer Renaissance des Biedermeier tauchte auf, allerdings nur bei denen, die nicht in ihrer wirtschaftlichen Existenz bedroht, sozial isoliert und zutiefst verunsichert waren oder es noch sind. Die Pandemie zwingt dazu, noch einmal ganz neu über Heimat und ihre Vorzüge, aber auch ihre bedrohlichen Aspekte nachzudenken.

Ein wichtiges Thema, das auf dem Symposium immer wieder anklang, betrifft die Frage nach der Beheimatung in der eigenen Konfession und kirchlichen Tradition. Es war in diesem Sinne auch eine Fortsetzung der begonnenen Diskussion von Ewersbach, wo wir uns 2018 anlässlich unseres Symposiums an der Theologischen Hochschule nach der bleibenden Bedeutung der Konfessionalität und der Attraktivität des Gemeindelebens sowie der Gottesdienstgestaltung gefragt hatten.

Gerade eine Freikirche, die immer stärker zentrifugalen Kräften ausgesetzt ist, sollte intensiv nach dem eigenen Profil, dem übergreifend Verbindlichen sowie den denominationellen Identitätsmarkern fragen. Denn das für den deutschen Baptismus grundlegende kongregationalistische Kirchenverständnis, das jeder selbstständigen Ortsgemeinde alle erforderliche theologische und kirchenorganisatorische Kompe-

tenz zugesteht, ist durch Prozesse der Pluralisierung und inneren Dissoziierung besonders herausgefordert.

Es ist daher zu fragen ob es immer nur *eine* unverwechselbare „Heimatgemeinde“ gibt – ein Terminus, der im BEFG – zumindest in den älteren Generationen – tief verankert ist – und die Gemeinde bezeichnet, in der man die Glaubenstaufe empfangen hat. Oder findet sich eine geistliche Heimat nur noch auf Zeit, so lange der Pastor/die Pastorin das Evangelium zeitgemäß und tröstlich verkündigt, die Klangfarbe der Musik, das Liedgut und die Gestaltung der Gottesdienste dem eigenen Gusto entspricht? Und was, wenn das nicht mehr der Fall ist? Entwickeln wir uns zu kirchlichen Pilgern, die zwar nicht auf dem Weg zum heiligen Ort und zu sich selbst, sondern zur nächsten geistlichen Landstation sind? In Krisenzeiten wird unweigerlich nach verbindlichen Werten, Überzeugungen und Beheimatungen gefragt. Ein Church-Hopping, bei dem immer die gefälligste Gemeinde als temporäres Domizil gewählt wird, bevor man weiterzieht, führt allerdings nicht zur Bindung oder zur Übernahme von Verantwortung in seiner sozialen Tiefe, sondern folgt dem besten „dine-in’ experience“ der Gläubigen.

In diese Überlegungen zu meinem Editorial platzte die Werbekampagne des Präsidiums des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden für ein neues Logo, oder besser: zwei Logos.

**Bund  
Evangelisch-Freikirchlicher  
Gemeinden**  
in Deutschland K.d.ö.R.



Evangelisch.  
Frei. Kirche.



Zu meiner großen Verwunderung steht im Zentrum des einen Logos deutlich das Wort „Baptisten“. Als Pendant stößt man rechts daneben auf Nummer zwei, einer Sprechblase mit dem Inhalt „Christusforum“, das nunmehr als Logo für die Brüdergemeinden firmiert, mit denen die Baptisten seit 1941 in einem Bund zusammengeschlossen sind. Nun könnte man sich, vor allem als baptistische Kirchenhistorikerin, über das klare Bekenntnis zur eigenen Denomination freuen, die den für den Baptismus wenig aussagekräftigen Titel eines Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der Öffentlichkeit ablöst. Aber ich frage mich zugleich nach dem Sinn der neuen Wortschöpfungen. Im ersten Augenblick fragte ich mich, ob sich der Gemeindebund, über dessen historische Genese ich mehr als einen Beitrag geschrieben habe, aufge-

löst hätte, ohne dass es mir aufgefallen wäre? Sicher war der Bund von Baptisten- und Brüdergemeinden keine Liebesheirat, zeithistorische und kirchenpolitische Gründe in der NS-Diktatur spielten für dessen Zustandekommen und für die Namensgebung eine große Rolle. Aber dieser „Bund“ – eine zutiefst unserem kongregationalistischen Kirchenverständnis entsprechender Bezeichnung – hat nunmehr 79 Jahre Bestand und vielfältige Krisen überstanden.

Auf der Suche nach einer Antwort nahm ich die Beschreibung des neuen Logos auf der Webseite des BEFG zur Kenntnis. Dort entdeckte ich dann eine Art Formel, die mich darin beruhigte, dass ich die Auflösung des Bundes nicht verschlafen oder wegen Corona im Lockdown übersehen hatte. Erkennbar wird eine Art Gleichung: Die traditionelle Bezeichnung des BEFG + geschweifte Klammer = Baptisten-Signet und Signet der Brüdergemeinden. Nur, dass diese Klammervariante selbstverständlich auf den angepriesenen Vorlagen für Gemeindebriefe, Briefpapiervorlagen, Visitenkarten nicht auftaucht. Dort sind dann nur die Varianten der „Konfessionsgruppen“ zu sehen, ohne Hinweis auf einen gemeinsamen Bund. Mir war bis dahin nicht bewusst, dass unser Bund aus zwei unterschiedlichen „Konfessionsgruppen“ besteht. Diese Bezeichnung sagt viel über den inneren Stand der Beziehungen aus.

Ich wünschte mir allerdings Aufklärung darüber, warum die Bundsgemeinschaft von Baptisten- und Brüdergemeinden gerade jetzt unter getrennten Signets unterwegs ist, was auf eine entscheidende Veränderung unseres kirchlichen Selbstverständnisses hinweist. Die juristische Komponente der Körperschaftsrechte steht bei mir dabei gar nicht im Fokus, wäre aber auch einer Betrachtung wert. In ökumenischer Hinsicht ist erklärungsbedürftig, warum wir nach 79 Jahren zum traditionellen Namen der Mehrheitsdenomination im Bund zurückkehren. Soll das unsere Verbundenheit mit der langen baptistischen Tradition oder dem Weltbaptismus unterstreichen? Gravierender ist, dass das neue Logo zwar auf Baptisten, aber nicht länger auf einen Bund von Baptistengemeinden verweist. Soll damit der Individualisierungsschub in unseren Gemeinden analog zu gesellschaftlichen Prozessen der religiösen Pluralisierung abgebildet werden? Auch in einer gendergerechten Perspektive kann dieses neue Markenzeichen nicht überzeugen. Eigenartig mutet zudem die Unterschrift „Frei.Kirche“ an. Die Bezeichnung „Freikirche“ stellt eine europäische bzw. deutsche Wortschöpfung dar, die sich aus der Geschichte des Landes- bzw. Staatskirchentums entwickelt hat und im globalen Kontext missverständlich ist. „Freikirche“ ist auch hierzulande ein recht undifferenziert verwendeter Sammelbegriff

für alle, vorwiegend protestantischen Denominationen, die sich von den territorial verfassten Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche sowie der Orthodoxie unterscheiden. Mit diesem Containerbegriff werden freilich auch die in den letzten Jahrzehnten entstandenen und durchaus vielschichtigen charismatischen Bewegungen, Gruppierungen und Gemeinden benannt. Der vereinfachende Sprachgebrauch, der von den arithmetisch dominierenden beiden „Großkirchen“ in Deutschland geprägt wurde, subsumiert letztlich alle anderen selbstständigen Kirchen und Gemeinschaften unter die Bezeichnung „Freikirche“, benennt also kein religiöses Spezifikum.

Durch das dem Begriff „Kirche“ vorgeordnete Freiheitsprädikat wird auf die dezidierte Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat und damit auf die angestrebte Freiheit im Blick auf die Kirchenverfassung von jedweder Einflussnahme des Staates verwiesen. Eine konsequente Trennung von Kirche und Staat bildet daher das allein konstitutive Merkmal aller als „Freikirchen“ bezeichneten Denominationen, unabhängig von ihrer je spezifischen Verhältnisbestimmung beider Größen zueinander. Gleiches gilt für die Zusammenfassung der „Freikirchen“ unter der Kategorie von „Protestbewegungen“ gegen die etablierten Kirchen, die nicht ohne anachronistische Polemik auskommt (als wären andere Kirchen nicht oder weniger „frei“). So bleibt festzuhalten, dass es bis heute keine allgemein anerkannte Definition von „Freikirche“ gibt.

Aber nicht nur, dass die Verwendung des Begriffs „Freikirche“ problembehaftet ist, auch die durch die Trennung des Begriffs hervorgehobene Kirche lässt Fragen offen. Orientiert sich der kongregationalistische Gemeindebund jetzt eher an anderen Sozialformen des Christentums und profiliert sein Image als Kirche? Auch das wäre, wie ich finde, des Dialogs und auch der streitbaren Auseinandersetzung wert. Die Konnotation „Frei“ sagt zudem gar nichts aus. Ich halte allerdings das Reklamieren des „Freiheitsbegriffs“ für eine bestimmte Denomination für unangemessen, wie ich in meinen Beiträgen zum Reformationsjubiläum 2017 deutlich gemacht habe. Die syntaktisch uneinheitliche Trias von „Evangelisch“ (Adjektiv) – „Frei“ (Adjektiv) – „Kirche“ (Substantiv), die sich grammatikalisch nicht verbinden lässt, überzeugt mich nicht, sie irritiert. Lässt sich durch Irritation mehr Eindeutigkeit und Erkennbarkeit als Ziel einer Logo-Erneuerung gewinnen?

Und deshalb sind meine wichtigsten Fragen: Wie ist der Prozess zur Herausbildung des neuen Logos entstanden? Wer hat ihn autorisiert oder entschieden? Wer wurde gefragt, einbezogen oder zumindest über

das Vorhaben informiert? Die knappe Erläuterung auf der Homepage stellt marketingorientierte Entscheidungen in den Vordergrund, während die theologischen, ökumenischen und kirchenpolitischen Erwägungen kaum Erwähnung finden oder wurden sie gar nicht bedacht? Ein Satz scheint dabei aufschlussreich: „Der BEFG ist eine Kirche, zu der zwei Marken gehören ...“ – Aua, kann man da nur sagen. Ich erhoffe mir ein anderes Signet meiner „Freikirche“ mit größerer theologischer, kirchenhistorischer und ökumenischer Sensibilität.

Ich hoffe sehr, dass die Initiative zum 500jährigen Täufergedenken, die vom Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025“ getragen wird, und in dessen Steuerungsgruppe ich mitwirke, einen positiven Impuls für die Entdeckung der Potenziale der täuferischen Bewegung setzen kann, zu der auch unser Gemeindebund gehört. Gerne lade ich daher zum diesjährigen Symposium der GFTP ein, das in diesem Jahr in Kooperation mit dem Mennonitischen Geschichtsverein in Hamburg stattfindet. Sub conditione Jacobaea treffen wir uns in physischer Präsenz vom **9.–11. Oktober 2020** in der Mennonitengemeinde zu Hamburg und Altona (sowie am Sonntag im Adventhaus) unter dem Thema: **„Religionsfreiheit: Erbe, Label, Verpflichtung“**. Ein Flyer mit Programm ist auf der Homepage der GFTP abrufbar. Das Motto greift das erste Themenjahr des 500-jährigen Täufergedenkens auf, was den Anlass zur Kooperation mit dem Mennonitischen Geschichtsverein bildet.

Ein Grund zur Freude ist auch, dass unsere Tagung mit der offiziellen Eröffnung des Täufergedenkens und in Verbindung mit dem Verein „500 Jahre Täuferbewegung 2025 e.V.“ ([www.taeuferbewegung2025.de](http://www.taeuferbewegung2025.de)) stattfindet.

Neben den Vorträgen des Symposiums 2019 bietet das vorliegende Heft ein breites Spektrum weiterer Beiträge. *Kim Strübind* präsentiert eine erste kritische Analyse zum Thema „Kirchen in der Coronakrise“, ein Weckruf, der an Aktualität kaum zu überbieten ist, und zum Diskurs herausfordert. *Erich Geldbach* hat zum 100. Jubiläum eine fundierte historische Studie zur Entstehungsgeschichte der Weimarer Reichsverfassung (WRV) und ihrem Religionsrecht vorgelegt, die insbesondere den Verfassungsentwurf und die dazugehörige Denkschrift von Hugo Preuß in die Deutung einbezieht. Die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche, wie sie in der WRV niedergelegt wurde, hat Einzug in unser Grundgesetz gehalten und bestimmt auch heute noch die Relation beider Größen. Es ist äußerst spannend zu lesen, wie sich u. a. die endgül-

tige Fassung der Kirchenartikel durch die beteiligten Akteure aufgrund ihrer unterschiedlichen Interessen und Hintergründe entwickelte.

*Bertram Lenke* unterzieht das Taufverständnis und die Taufpraxis des Bundes freier evangelischer Gemeinden einer kritischen Bestandsaufnahme, die auch für die Diskussion zur ökumenischen Taufanerkennung und Reform der Tauftheologie in den täuferischen Denominationen fruchtbar gemacht werden könnte. Dazu passen die Überlegungen von *Franz Graf-Stuhlhofer* zur Kindertheologie, die er mit der Frage nach der Legitimität einer Taufe im Kindesalter verbindet.

*Thomas Nisslmüller* provoziert durch einen von ihm erläuterten Aufruf zur Neuorientierung in der Predigtlehre – und -praxis („Predigt 4.0“), die es mit dem digitalen Zeitalter ernst meint und die Welt verändert. Der Beitrag ist lesenswert, vor allem angesichts der Predigt-müdigkeit unserer Zeit.

Den Abschluss bilden drei Predigten, die je auf ihre eigene Art in die Zeit sprechen und das Evangelium „lieb machen“, ohne dass es seine „Schärfe“ im Anspruch auf unser Leben verliert.

Meinem Editorial folgt eine kleine Rückbesinnung auf die GFTP und ihre Zeitschrift (ZThG), deren Beginn sich in diesem Jahr zum 25. Mal jährt. Kim Strübind hat sie verfasst, der die Idee zu beidem hatte und uns alle inspirierte und motivierte. Weitere Erinnerungen erfolgen dann auf unserem Symposium und im nächsten Heft der ZThG (2021).

*Andrea Strübind*

Oldenburg i. O., im August 2020



## 25 Jahre GFTP

KIM STRÜBIND

Ein Vierteljahrhundert gibt es die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“, die wir, eine Handvoll hungriger Theologinnen und Theologen, 1995 in unserer damaligen Wohnung am Marienplatz in Berlin-Lichterfelde aus der Taufe hoben. Es war, wie bei Baptisten üblich, eine Gläubigen- und in diesem Fall auch eine Erwachsenentaufe, freilich ganz eigener Art: Die sich hier zusammentaten, bildeten eine kleine Gruppe in fast konspirativer Atmosphäre und taten etwas für die theologische Enge eines überschaubaren freikirchlichen Gemeindebundes ganz Ungewöhnliches: Wir gründeten einen theologischen Verein mit dem Ziel, akademische Theologie zu treiben und unsere Erkenntnisse aus dem Arkanum in die Öffentlichkeit und die Gemeinden zu tragen. Dies sollte in gebotener Freiheit sowohl durch Symposien und Publikationen geschehen, und ohne evangelikale Manschetten. Was heute selbstverständlich klingen mag, war es in jenen Zeiten nicht. Für die „Bundesleitung“, das damals noch kirchenleitende Organ der deutschen Baptisten- und Brüdergemeinden, kam dies einer Revolte gleich. Wenige Jahre zuvor war noch der Seminarlehrer (und Direktor des Theologischen Seminars) Eduard Schütz geschasst worden, weil er die Jungfrauengeburt als historisches Faktum bezweifelt hatte. Die Folge war ein theologisches Siechtum des „Theologischen Seminars“ unter dem Kuratel evangelikaler und charismatischer Suprematie, die heute ein wenig an Harry Potter, das Internat in Hogwarts und die Rolle des Zaubereiministeriums erinnert.

Als meine Frau und ich nach unserem Theologiestudium in Berlin das obligatorische Kandidatenjahr am Theologischen Seminar in Hamburg absolvierten, roch es an jeder Ecke nach dem Angstschweiß der Unorthodoxen, was uns, die wir zuvor an der Kirchlichen Hochschule promoviert wurden und einen anderen Stallgeruch mitbrachten, seltsam anachronistisch vorkam. Neben Harry Potter auch ein

bisschen „Name der Rose“, nur eben ohne einen geistreichen William von Baskerville.

Der größte Erfolg unserer Vereinsgründung war gewiss, dass wir mit der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ ein Organ schufen, das dank der hohen literarischen Qualität vieler Beiträge mehr als einmal Irritationen auslöste und dem „Theologischen Gespräch“, einem angestaubten und unter evangelikalem Kuratel stehenden Sprachrohr der „Bibeltreuen“, damals die Stirn bot. Unser Verein passte ausgezeichnet zum damaligen Zweijahresmotto des BEFG („Aufbrechen 95/96“), das jedoch nur dem Missionsnarrativ galt. An uns dachte niemand, außer wir selbst.

Tatsächlich war die Gründung der GFTP der einzig nachhaltige Aufbruch jener Jahre, der bis heute anhält. Wir brachen vor 25 Jahren tatsächlich auf: Aus der diskursiven Hermetik theologischer Einsichten, die sich vorwiegend immer noch den romantischen Grundüberzeugungen des 19. Jahrhunderts verdankten, in neu Gedachtes und zu Denkendes. Dass die baptistischen Gemeinden mit denen des Urchristentums wenig gemein hatten, meinen wir, zum Erstaunen vieler, in den Folgejahren belegt zu haben. Die theologische Krönung, der wir zwei Symposien gewidmet hatten, bestand darin, die „Tauflehre“ – und damit das Flaggschiff des deutschen Baptismus – als Konglomerat aus einem unreflektierten Biblizismus, inneren Widersprüchen und Ungeheimtheiten verschiedener Art erwiesen zu haben, der eine schlüssige theologische Kohärenz in ihrem Taufverständnis fehlte. Das zeigt sich auch an zwei einander widersprechenden Hauptsträngen der baptistischen „Tauflehre“, die man durch eine trickreiche semantische Vernebelung bei der Neufassung der „Rechenschaft vom Glauben“ camouflierte. Was wir vielmehr entdeckten, war die Erkenntnis, dass der deutsche Baptismus vor allem durch den im 19. Jahrhundert wabernden Geist der Romantik und die religiöse Emanzipation des Bürgertums mit seinen antikirchlichen und antiklerikalen Ressentiments angetrieben und befeuert wurde, was freilich im ausgehenden 20. Jahrhundert immer weniger überzeugte.

Die Verhältnisse, das darf man sagen, haben sich zwischenzeitlich entspannt. Die alten Fronten sind nicht mehr da, wobei wir von unserer Seite keine Kompromisse machten. Die aus einer Laienbewegung häufig emergierenden Häresievorwürfe gegenüber der akademischen Theologie haben sich abgenutzt und zeigen deutliche Ermüdungserscheinungen bei den Evangelikalen und den charismatisch Bewegten. Dass ich dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“

2012 den Rücken kehrte und als Revertit in meine bayerische Landeskirche zurückkehrte, hat beiden Seiten gutgetan. Über die Gründe meines Wechsels in die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (die mich mit großem Wohlwollen aufnahm, wofür ich noch heute dankbar bin) habe ich in meinem Essay „Abschied von der Placebo-Kirche“ Rechenschaft abgelegt (ZThG 16 [2011], 11–23). Ich sah mich an Gen 13 erinnert, der Trennung von Abraham und Lot: Man ging sich aus dem Weg, um irgendwie beisammen bleiben zu können. Aus der Distanz blicke ich auf „den Bund“, wie er im baptistischen Jargon genannt wird, mit größerer Gelassenheit und – wenn auch vermindertem – Interesse, weil er nicht mehr der meinige ist. „Meiner“ Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik bleibe ich freilich zeitlebens verbunden – so wie man auch dem eigenen Kind immer verbunden bleibt.

Abgesehen von diesen persönlichen Erfahrungen hat die GFTP in den letzten 25 Jahren in großer ökumenischer Offenheit mehrere Hundert Beiträge veröffentlicht, die aus allen Bereichen der Theologie und konfessionell bunt gemischt waren. Die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, deren Erstausgabe innerhalb weniger Wochen 1995 sechs Neuauflagen erlebte, ist heute eine renommierte und in allen größeren theologischen Bibliotheken beheimatete Fachzeitschrift. Und ja, darauf sind wir als Mitglieder und Träger des Vereins tatsächlich ein bisschen stolz.

Ad multos annos!



# Kein Schiff wird kommen

## Kirche in Zeiten von Corona

KIM STRÜBIND

### Der Hintergrund

Dass ein Virus mit dem volkstümlichen Namen Corona („Krone“) unsere Welt auf den Kopf stellen und dass sich eine Pandemie zu einem zäsuralen Ereignis mausern würde, war noch zu Jahresbeginn nicht abzusehen. Mittlerweile und einen globalen Lockdown später wissen wir um die Gefährdung des menschlichen Lebens durch einen Miniaturorganismus, dessen einziges biologisches Ziel die Vervielfältigung seiner Selbst ist, mit fatalen Folgen für das menschliche Leben. Bis zu diesem Zeitpunkt (Anfang August 2020) wurde mit den heutigen Testverfahren nachgewiesen, dass sich weltweit ca. 20 Millionen Menschen mit dem Virus infiziert haben (Deutschland: 220.000) und dass 750.000 (9.200) Menschen mittelbar und unmittelbar an den Folgen der Krankheit verstarben. Die Dunkelziffer dürfte freilich weitaus höher sein, da die Massentests derzeit nicht in allen Ländern mit vergleichbarer Intensität durchgeführt werden können. Zur globalen Katastrophenstimmung trägt bei, dass das Krisenmanagement des US-amerikanischen Präsidenten von der letalen Logik einer Bagatellisierung der Krankheit geprägt ist, in der sich kognitive Beschränkungen und operative Inkompetenz in einem Maße zusammenballen, das niemand einem der mächtigsten Menschen der Welt zugetraut hätte.

Das global angelaufene Krisenmanagement mit seinen ökonomischen und sozialen Folgen (insbesondere durch den zeitweisen „Lockdown“) bestimmt seit einem halben Jahr unser Leben und die Schlagzeilen mit einer öffentlichen Impertinenz, wie es sie seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr gab. Im Nachhinein werden wir wohl zwischen der Zeit vor und einer Zeit nach Corona zäsural unterscheiden und da-

mit eine temporale Zweitwährung neben dem gregorianischen Kalender führen. Neben den negativen ökonomischen Folgen, die die Bankenkrise von 2008 bei weitem übertreffen, sind die hohen Ansteckungs- und Todesraten erschreckend, die an manchen Orten und Landschaften zu einem Massensterben führten und derzeit die USA und Brasilien am stärksten betreffen. Das Virus schickt sich nach einer kurzen Phase des Rückgangs der Fallzahlen in Europa gerade an, zu einer zweiten Welle auszuholen, die sich vor allem der Nachlässigkeiten der „Party- und Eventszene“, der Einforderung des Rechts auf ungehemmten Urlaub, industrieller Fahrlässigkeit („Tönnies“) oder dem religiösen Glauben an die eigene Unsterblichkeit in Glaubensgemeinschaften verdankt. So genannte Super-Spreader drohen, ganze Landstriche zu infizieren

Das Herunterfahren des bürgerlichen Lebens hat nicht nur tiefgreifende Veränderungen des sozialen sowie des Arbeitslebens (Home Office) hervorgebracht, das an der Universität Oldenburg etwa zu einem allgemeinen Betretungsverbot von Büros, Seminar- und Vorlesungsräumen und zu konsequenter Online-Lehre führte. Neue Modelle des Familienlebens emergierten mit ihren Licht- und Schattenseiten, und zur Vielzahl neuer Wortschöpfungen gesellte sich nach der monatelangen Schließung der Schulen auch ein Wort wie „Home-Schooling“, das bisher nur in erkonservativen evangelikalischen Kreisen für Schulverweigerer Sinn gemacht hatte.

Auch die Kirchen waren und sind von dieser globalen Krise betroffen, und dies gleich in mehrfacher Hinsicht. Die Corona-Krise ist auch zu einer Krise der Kirchen geworden. Darauf will ich nachfolgend eingehen.

### **Kirche im Schützengraben**

Am 25. März 2020 stellte der Deutsche Bundestag eine „epidemische Lage von nationaler Tragweite“ fest. Nur zwei Tage später wurde das „Gesetz zum Schutz der Bevölkerung bei einer epidemischen Lage von nationaler Tragweite“ von Bundestag und Bundesrat verabschiedet, dem weitere Gesetze in den Landesparlamenten und Erlasse auf dem Verordnungsweg folgten. Wenige Tage zuvor, am 16. März, hatte die Bundeskanzlerin in einer Fernsehansprache an die Bevölkerung angesichts der Pandemie die Beschränkung wesentlicher Grundrechte angekündigt und einen mit den Ministerpräsidenten der Länder abgestimmten Handlungskatalog vorgestellt. Neben der Schließung fast aller Einrichtungen mit Publikumsverkehr – mit Ausnahme von system-

erhaltenden Einrichtungen wie etwa Lebensmittelgeschäften, Banken, Tankstellen und Apotheken – hieß es im Handlungskatalog (III.): „Zu verbieten sind „Zusammenkünfte in Kirchen, Moscheen, Synagogen und die Zusammenkünfte anderer Glaubensgemeinschaften.“<sup>1</sup>

Zu diesem Zeitpunkt hatten die Kirchen jedoch längst reagiert und in vorauseilendem Gehorsam den Lockdown vorweggenommen. Der Oberkirchenrat der Oldenburgischen Kirche etwa hatte bereits am 13. März in einer Handlungsempfehlung an alle Gemeinden geschrieben: „Selbstverständlich gelten für alle Kirchengemeinden, Kirchenkreise und Einrichtungen die Vorgaben und die Empfehlungen der staatlichen und kommunalen Behörden.“ Noch bevor es zum Lockdown kam, war dort weiterhin zu lesen: „Aufgrund der veränderten öffentlichen Empfehlungen zum Schutz vor Infektionen mit dem Coronavirus empfiehlt der Krisenstab der Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg allen Kirchengemeinden und Einrichtungen ab sofort die Absage aller Gottesdienste“, eine Entscheidung, die freilich bis dahin den Ortsgemeinden und ihren Gemeindekirchenräten oblag.

Andere Landeskirchen erließen vergleichbare Empfehlungen, oder verkündeten gleich die Absage aller Gottesdienste. Dies war im Nachhinein gewiss richtig und hat, wie spätere Infektionsereignisse bei gottesdienstlichen Veranstaltungen und bei Chorgesängen zeigten, die Ansteckungsgefahr in kirchlichen Räumen erheblich verringert. So ist auch nicht die Maßnahme als solche zu kritisieren, als vielmehr die Art ihres Zustandekommens und eben jener vorauseilende Gehorsam gegenüber staatlichen Maßnahmen, der klandestin und ohne jedes skrupulöse Anzeichen den Gottesdienst als das ekklesiologische Herzstück gemeinschaftlichen Glaubens preisgab. Auffällig war nicht nur die Widerstandslosigkeit, mit der die Kirchen den stärksten Eingriff in ihr religiöses Proprium kommentarlos akzeptierten. Nicht minder erstaunlich war die Sprache in den Verlautbarungen, die das pandemische Großereignis nicht etwa theologisch einzuordnen versuchte, sondern vor allem von seiner technischen Seite her beleuchtete und das weitgehende Herunterfahren von Liturgie und Koinonia, aber auch der Seelsorge an Kranken und Sterbenden ohne mit der Wimper zu zucken hinnahm. Man hätte sich von kirchenleitender Seite doch mehr Bedauern gewünscht, zumal es auch die Feier des Osterfestes traf. Was störte,

---

1 Vgl. <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/vereinbarung-zwischen-der-bundesregierung-und-den-regierungschefinnen-und-regierungschefs-der-bundeslaender-angesichts-der-corona-epidemie-in-deutschland-1730934> [letzter Zugriff: 12.08.2020].

war eben dieses funktionale und sich in Maßnahmen erschöpfende Ergeben einer Kirchlichkeit, bei der auch die ebenso willfährigen Freikirchen mitmachten.<sup>2</sup>

Der Wiener Systematiker Ulrich Körtner hält dieses Abtauchen der Kirchen ins gesellschaftlich Unterbewusste für symptomatisch. Es zeige, dass die Kirchen im Unterschied zu anderen gesellschaftlichen Krisenmanagern „nicht mehr systemrelevant“ seien.<sup>3</sup> Der politisch verordnete Lockdown schloss ja systemrelevante Institutionen aus und stellte die Kirchen durch die gemeinsam geltenden Beschränkungen Freizeitvereine gleich.

„Im Ausnahmezustand entdeckten Gesellschaft und Politik, wie wichtig nicht nur Ärzte und Pflegekräfte, sondern auch Polizisten, Soldaten und Verkäuferinnen sind. Ihnen wurde öffentlich applaudiert. Von Pfarrern und Pfarrerinnen war nicht die Rede. Vom Shutdown gab es für die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften keine Ausnahmen. Religion, so die Lehre der zurückliegenden Monate, ist in der säkularen Gesellschaft nicht ‚systemrelevant‘. Kirchen, Synagogen und Moscheen wurden geschlossen, öffentliche Gottesdienste und das Freitagsgebet untersagt, während Baumärkte und Gartencenter geöffnet blieben oder gleich nach Ostern wieder aufsperrten durften. Religiöse Familienfeiern mussten weitgehend unterbleiben, Trauungen und Taufen verschoben werden. Beerdigungen durften nur im engsten Familienkreis stattfinden, und die Klinikseelsorge wurde vielfach aus den stationären Einrichtungen ausgesperrt, es sei denn, sie ist fester Bestandteil des Behandlungsteams. Manche Seelsorger in Rufbereitschaft mussten freilich auch die kränkende Erfahrung machen, von Angehörigen gar nicht gerufen zu werden.“ (Ebd.)

Während man dies in den EKD-Kirchen offenbar achselzuckend hinnahm, oder sogar ausdrücklich begrüßte, da man sich ja als integraler Teil der Gesellschaft verstehe und mit gutem Beispiel voranzugehen gedachte, hat zumindest der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Georg Bätzing, gegen das anhaltende Verbot von Gottesdiensten protestiert, als die ersten Lockerungsmaßnahmen die Wiedereröffnung etwa von Baumärkten und anderen Geschäften wieder erlaubten. Am 15. April äußerte er deutliche Kritik an der Regierung. Zwar stehe man hinter den Maßnahmen zum Schutz der Bevölkerung, aber man sei nicht bereit, das Zentrum katholischen Glaubens zu den gesellschaftlichen Adiaphora zu zählen.

<sup>2</sup> Ein eigenes Kapitel wert wären die wortreichen und schonungslosen Distanzierungsversuche der etablierten Freikirchen von jenen freikirchlichen Gemeinden, die durch ihre Gottesdienste und Versammlungen zu Superspreadern wurden.

<sup>3</sup> Vgl. *Ulrich Körtner*, Nicht mehr systemrelevant. Theologie und Kirche im Corona-Krisenmodus, <https://zeitzeichen.net/node/8315> [letzter Zugriff: 12.08.2020].



„Mit Enttäuschung nehme ich allerdings zur Kenntnis, dass das Verbot von öffentlichen Gottesdiensten aller Religionsgemeinschaften derzeit erhalten bleiben soll. Angesichts von ersten Lockerungsmaßnahmen in anderen Bereichen des öffentlichen Lebens kann ich das nicht nachvollziehen, erst recht nicht nach der sehr deutlichen Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts in der vergangenen Woche zu den schwerwiegenden Eingriffen in die Religionsfreiheit. [...] Wir haben das Verbot von Versammlungen zur Religionsausübung bisher hingenommen, weil wir dieses Verbot vorübergehend für angemessen hielten und damit unseren möglichen Beitrag zur Eindämmung der Corona-Virus-Pandemie leisten wollten. Das Verbot öffentlicher gemeinsamer Gottesdienste greift allerdings tief in das Recht der freien Religionsausübung ein und war insbesondere während der Kar- und Ostergottesdienste für viele Gläubige nur schwer zu ertragen.“<sup>4</sup>

Im Unterschied zur EKD, aus der sich zunächst kein Mucks des Protests gegen den anhaltenden politisch verordneten Lockdown der Kirchen regte, hatte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz die Zeichen der Zeit klarer erkannt und intervenierte entsprechend. Evangelischerseits hatte man dagegen größeres Verständnis für die eigene Irrelevanz.

Dennoch war diese Erfahrung, in der bundesrepublikanischen Gesellschaft nicht systemrelevant zu sein, für die großen Kirchen eine Demütigung, mehr noch: eine narzisstische Kränkung. Angesichts der Fallhöhe, die sie sich als gesellschaftliche Instanz für die öffentliche Moral in den Krisen Europas der letzten Jahre – insbesondere in der Flüchtlingskrise – erarbeitet hatten, war das öffentliche Vergessenwerden verheerend. Nicht einmal die Bundeskanzlerin, der man meines Erachtens zu Unrecht das Etikett „protestantische Kanzlerin“ ans Revers heftet (ich kann an ihr nur ein bisschen kantianische Moral und eine maßvolle kirchliche Sozialisation als Pfarrerstochter entdecken), hat die besondere Rolle der Kirchen oder die Beeinträchtigung des religiösen Lebens gegenüber Fitnessstudios, Bordellen und Freizeitparks auch nur im mindesten hervorgehoben, sondern deren Schließung vielmehr in einem Atemzug verkündet.

In ihrer „Osteransprache“ hat sie sich einen Halbsatz des Bedauerns über die ausfallenden Gottesdienste am Ostersonntag abgerungen, bei der allerdings nach meiner Beobachtung keine innere Regung spürbar war, und der Absage des „Osterspaziergangs“ (in welcher Zeit lebt sie eigentlich?) und der „Verwandtenbesuche“ eine ebenbürtige Dignität zugeschrieben. Im Blick auf das zentrale Fest des christlichen Selbst-

---

<sup>4</sup> Pressemeldung der DBK vom 16.04.2020, <https://www.dbk.de/nc/presse/aktuelles/meldung/bischof-dr-georg-baetzing-zu-den-corona-massnahmen-der-bundesregierung/detail/> [letzter Zugriff 12.08.2020].

verständnisses ist das auch für eine protestantische Kanzlerin im Krisenmodus etwas wenig. Wer Ohren hatte zu hören, nahm jedenfalls wahr, dass das kirchliche Leben aus der Sicht der Bundesregierung keine größere Relevanz als ein gemeinsamer Spaziergang der Familie hatte. Sogar zum Ende des Ramadan ist die öffentliche politische Empathie größer. Die Kanzlerin fand dagegen kein Wort über die besondere Rolle der Kirchen, ihre gesellschaftliche Bedeutung oder Verantwortung, kein Satz fiel über die besonderen Herausforderungen im seelsorgerlichen Ausnahmezustand oder über die beachtliche Kreativität kirchlicher Angebote „sub Corona“, die tapfer ihre kohäsiven Urtriebe in der Dialektik von promulgierter Nestwärme und der Paradoxie verordneter Distanzwahrung als Zeichen von Nächstenliebe zu reaktivieren versuchten.

### Die sang- und klanglose Kirche

Die Kränkung der Kirchen besteht darin, dass ihnen noch nie so deutlich der Spiegel ihrer öffentlichen Entbehrlichkeit vorgehalten wurde. Systemrelevant waren die anderen, denen dann auch öffentlich gedankt wurde: Die Verkäuferinnen im Supermarkt, die Müllmänner und -frauen oder die Pflegekräfte und Ärzte, die sich trotz ihres Selbstgefährdungspotenzials der Krise entgegenstellten. Nun muss man Kirchen nicht jedes Mal ausführlich dafür danken, dass sich ihr Glaube durch Nächstenliebe verwirklicht, aber darf man sie so sang- und klanglos verschweigen, während die systemerhaltenden Agenten ins Rampenlicht ritualisierter öffentlicher Dankbarkeit gestellt werden? Darf man den Beitrag zu einer vernunftbasierten Selbstbeschränkung der treuesten Erfüllungsgehilfen des Staates mit Schweigen übergehen, auch und gerade weil viele Maßnahmen der Kirchen durchaus sinnvoll waren und kreative Angebote seitens der Kirchengemeinden freisetzen? Einer protestantischen Kanzlerin (und einem nicht minder protestantischen Bundespräsidenten) hätte man da durchaus zwei freundliche Sätze gegenüber ihren kirchlichen Kooperationspartnern zugetraut, die sie sich gewiss erhofft hatten.

Insbesondere der Skandal nach der Wiedereröffnung zahlreicher Geschäfte um die Osterzeit Mitte April und dem anhaltenden Verbot von Gottesdiensten, das im Unterschied zur Wiedereröffnung zahlreicher Geschäfte wie etwa Baumärkten und unabhängig von durchaus realisierbaren Hygieneauflagen perpetuiert wurde, belegt, wie wenig man von kirchlicher Seite dem amtlich ausgestellten Zeugnis gesell-

schaftlicher Irrelevanz entgegenzusetzen hatte. Ulrich Körtner bilanziert nüchtern:

„Statt ‚Vortrupp des Lebens‘ (Helmut Gollwitzer) zu sein, gehört die Kirche nur noch zum Nachschub. Die Corona-Pandemie ist Lehrstück und Trigger für die Säkularisierung und Privatisierung von Religion in westlichen Gesellschaften, die sich in der Privatisierung des Sterbens und der Trauer in Zeiten von Corona verstärkt. Die Toten werden zu einer statistischen Größe und somit unsichtbar gemacht.“ (Ebd.)

Er zitiert in diesem Zusammenhang Daniel Deckers von der F. A. Z. vom 11. Juni: „Was radikale Laizisten immer hofften, aber nicht einmal die Kommunisten wagten, ist in Zeiten der Corona-Pandemie binnen weniger Wochen Wirklichkeit geworden [...]. Religion als kollektives, auf symbolische Kommunikation angelegtes und sich in gemeinsamen Körperpraktiken materialisierendes Sinnsystem ist aus der Öffentlichkeit nahezu vollkommen verschwunden“ (ebd.). Social distancing – was für ein schrecklicher Begriff der neuen Corona-Semantik!<sup>5</sup> – ist auch zu einem religiösen Distanzphänomen geworden, das freilich noch ganz andere Gründe und Ursachen hat als das Virus. Das Virus offenbart sich vielmehr in seiner katalytischen Funktion: Es entlarvt eine kirchliche Hermetik des Selbstbetrugs, der unter des Kaisers neuen Talaren schon lange schlummerte: Wenn die Kirchen mit ihrem ins Diesseits vertröstenden öffentlichen Dauermoralismus nicht gerade nerven, sind sie entbehrlich.

Wie sehr die Kirchen das öffentliche Attest ihrer öffentlichen Bedeutungslosigkeit ins Mark getroffen hat, zeigte sich auch darin, dass es gegen ihre nur allzu offensichtliche Nichtbeachtung, um nicht zu sagen Diskriminierung keinen Aufschrei der Empörung gab. Und damit meine ich nicht nur, dass man verzichtete, auf die eigene Systemrelevanz zu pochen, was in Vor-Corona-Zeiten ja noch gang und gäbe war: Selten hatten die Repräsentanten der in Deutschland großen Kirchen mehr darauf insistiert, ihr Amt als eine Art öffentliches Moralapostolat auszuüben.<sup>6</sup> Insbesondere die Klima- und die Flüchtlingskrise waren dafür die ideale Bühne, auf der christliches Ethos und moralische Relevanz in der Öffentlichkeit nie inbrünstiger zelebriert wurden. Die Botschaft der Kirchen war klar: Ohne uns versinkt die Gesellschaft in Amoralismus, Egoismus und Nationalismus.

<sup>5</sup> Diesen menschenverachtenden Begriff hat die um sich greifende öffentliche Sprachaufsicht geflissentlich geduldet. Man sollte aber eher von physical distancing sprechen.

<sup>6</sup> Vgl. dazu *Horst G. Herrmann*, *Im Moralapostolat. Die Geburt der westlichen Moral aus dem Geist der Reformation*, Lüdinghausen/Berlin 2017.

Für ihre Partnerschaft mit links-grünen politischen Forderungen nahmen sie auch in Kauf, ihr religiöses Kerngeschäft zu vernachlässigen und reduzierten dafür ihr Alleinstellungsmerkmal in eine extreme Niederschwelligkeit und beließen es in der Öffentlichkeit weitgehend bei Solidaritätsadressen und -parolen. Bei ihren neuen moralisch aufgeladenen Kernthemen konnten sie sich bisher ja noch einiger öffentlicher Aufmerksamkeit und dem Schulterchluss mit den politischen und journalistischen Akteuren gewiss sein. Etwa beim letzten Kirchentag in Dortmund, den man leicht mit einem Parteitag der Grünen verwechseln konnte und auf dem auch wirklich noch jede Bibelarbeit die hermeneutische Wende zum drohenden Klimawandel fand, als hätte die Bibel von je her nichts anderes im Sinn gehabt.

### Die Kirche als religiöses Diffusionsphänomen

Freilich polarisierten die Kirchen dadurch auch ihre Kernklientel, die eher in bürgerlichen Milieus beheimatet ist und die neue Konzentration auf das Diesseits zu Kirchensteuerpreisen nicht hinnehmen wollte. Nicht alle Mitglieder waren der Meinung, dass der öffentlich gepredigte neoneuprotestantische Moralismus mit seiner links-alternativen Lackierung die geeignete Mitfahrgelegenheit für die eigene Zeitreise darstellte. Sowohl die Katholische Kirche als auch die EKD-Kirchen haben 2019 ein Rekordergebnis eingefahren – bei den Kirchenaustritten, die mit 540.000 auf einen historischen Höchststand kletterten.<sup>7</sup> Gewiss sind die Gründe dafür noch im Einzelnen zu eruieren, aber das verspricht die EKD ja seit vielen Jahren. Der Bochumer Systematiker Günter Thomas fasst das kirchliche Dilemma so zusammen und gibt damit zumindest einen Anhaltspunkt für ein fatales Kalkül:

„Die Kirche hat nichts zu bieten, das nicht auch irgendwelche anderen sozialmoralischen und politischen Akteure zu bieten haben. Dies reicht aber, so meine These, am Markt der Aufmerksamkeit nicht aus. Auf diesem Markt könnte es für eine selbstkritische Kirche gerade umgekehrt produktiv sein, zu fragen, wofür sie keine Partner findet. Wenn ein sozial-politisches Programm vertreten wird, das sich weitgehend mit dem Programm möglicher Bündnispartner deckt, dann entfällt jeder Grund, wirklich in der Kirche zu sein. Es gibt keinen Unique Selling Point mehr – außer vielleicht einen spezifisch spirituellen Motivationsbooster kombiniert mit etwas religiöser Symbolfolklore.“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Das bisherige Rekordjahr war 2014 mit 514.000 Austritten.

<sup>8</sup> Günter Thomas, Gebrauchsanleitung für das Endspiel? Sieben Baustellen, anlässlich der „11 Leitsätze“ des Z-Teams der EKD betrachtet, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Re-

Nicht einmal die Frage, inwieweit es überhaupt sinnvoll oder auch nur wünschenswert ist, „systemrelevant“ zu sein, regte sich. Eine „systemrelevante Kirche“ wäre für mich allerdings eher ein Krisensymptom, solange man die Bergpredigt und die Verkündigung des Neuen Testaments kaum anders denn als systemresistent verstehen kann. Hatte der ehemalige Bundespräsident Gustav Heinemann noch gesagt: „Die Herren dieser Welt gehen, unser Herr kommt“, so fällt dieser Satz nach 16 Jahren Dauerherrschaft von Angela Merkel auch gewiss schwerer, es sei denn, man denkt sich die Kirche in katholischen Zeitdimensionen. Tragisch ist daher nicht das Attest, gesellschaftlich zu den *Adiaphora* zu zählen, was den Kirchen durchaus guttun könnte, die in ihrer DNA eine gewisse Widerständigkeit gegen eine alleinige Zuständigkeit des Staates für die menschlichen Belange nicht verleugnen kann.

Problematischer ist sicher, dass man es gerne wäre. Gesellschaftlich relevant darf eine Kirche gerne sein, wenn sie dabei ihr Tafelsilber behält, um ihr Eigenes und Unverwechselbares weiß und es performativ umsetzt. Das Besondere an Jesus und Paulus war doch, dass sie hinter das Ethische sahen und das Tragische erblickten. Die Kirchen haben das nur selten verstanden und selbst das Tragische wieder moralisiert. Die Kirchen könnten sich daran erinnern, dass der Mensch nicht gut wird, indem er dauernd zum Guten ermahnt wird – im Gegenteil: angesichts der Erfolglosigkeit führt dies zu Frustrationen und zur Bigotterie von Doppelmoralen. Der Forderung des liberalen Theologen Richard Rothe (1799–1867) nach einem sittlichen Kulturstaat, in dem die Kirchen schlussendlich aufgehen würden, waren wir noch nie so nahe. Nur dass der sittliche eben kein christlicher Kulturstaat mehr werden kann. Dagegen ist in aller Schärfe die Frage zu stellen, ob sich die Sache mit den Kirchen und ihrer gesellschaftlichen Relevanz nicht doch irgendwann erledigt hat.

## Die Rechtfertigung der Gerechten

Zu den großen Auffälligkeiten der letzten Wochen und Monate seit dem Ausbruch der Krise gehören eine neue kirchliche Sprachlosigkeit und die öffentliche Abwesenheit ihrer Repräsentanten. Die war umso auffälliger, als Letztere zuvor kein Mikrofon und keine Kamera für ihre Handlungsanweisungen an Politik und Gesellschaft ge-

---

ligion und Gesellschaft, Juli 2020 ([https://zeitzeichen.net/node/8455?fbclid=IwAR1r9F9RSD\\_jUVcPekOUdEUPyqrqRZcFmIcyolopsKjYUSXnRun8EN1-d6Y](https://zeitzeichen.net/node/8455?fbclid=IwAR1r9F9RSD_jUVcPekOUdEUPyqrqRZcFmIcyolopsKjYUSXnRun8EN1-d6Y) [letzter Zugriff: 12.08.2020]).

scheut hatten. In den Fragen des Klimawandels und der Aufnahme von Flüchtlingen gerierte man sich überaus medienkompetent mit der ganzen Wucht einer 2000-jährigen Heilsgeschichte und journalistisch professionell. Nach dem Versagen der europäischen Staaten, Flüchtlinge aus dem Mittelmeer zu retten oder die Rettung zumindest willigen NGOs überlassen, die oft vergeblich versuchten, Flüchtlinge auf das europäische Festland in Sicherheit zu bringen, wurde über einen Trägerverein die Entsendung eines eigenen Flüchtlingsschiffs ins Mittelmeer beschlossen. Die Aktion firmiert unter dem Hashtag #WirschickeneinSchiff und war zumindest kurzfristig ein propagandistischer Erfolg, bis die Ansteckungsgefahr durch das Virus den benevolenten Coup durch die Schließung der Grenzen durchkreuzte. Die Botschaft war klar: die Kirche handelt, zumindest zeichenhaft, wo andere keine Lösungen fanden.

Die Aktion ist symptomatisch für eine Kirche, deren Portfolio eine beachtliche und anhaltende Transformation vollzogen hat: Weg von der hörenden und verkündigenden Kirche des handelnden Gottes, hin zur handelnden Kirche der Gläubigen, die sich stark genug fühlt, die Sache quasi auch ohne Gott hinzubekommen. Dies ist eine beachtliche Leistung, zumal das Evangelium – und das ihm darin besonders ergebene Luthertum – gerade die moralische Handlungsunfähigkeit des Menschen und seine Erlösung solo Christo, sola fide, sola gratia und sola scriptura doch zum Hauptinhalt ihrer Verkündigung erhoben und ihretwegen manches Schisma in Kauf genommen hatte. Das hat sich jenseits der Lippenbekenntnisse am Reformationstag verändert. Zur Kirche gehört jetzt auch irgendwie, wer „remoto Christo“ einfach das Richtige tut. Das Signet dieser Kirche ist letztlich nicht der Gekreuzigte, sondern der Barmherzige Samariter. Aus der Rechtfertigung des Gottlosen wird die Rechtfertigung des Gerechten. Horst G. Hermann sieht „Menschen mit Reformationshintergrund“ einem säkularisierten Moralapostolat mit einer „postreformatorischen Belastungsstörung“ ausgeliefert

Freilich musste das Schiffs-Projekt während der Coronakrise auf Eis gelegt werden, als die Allernächsten im eigenen Land den Übernächsten auf dem Mittelmeer und in den griechischen Flüchtlingslagern in die Quere kamen. Darauf war man nicht vorbereitet. Eine Kirche, die sich zuvor noch für jedes Schlauchboot auf dem Mittelmeer und jeden Moscheeverein hierzulande stark gemacht und sogar ein Rettungsschiff entsandt hatte, fand kein angemessenes Wort für die Nächsten der ureigensten Klientel, deren Alte, Kranke und Sterbende

oftmals ohne kirchlichen Beistand blieben. Ich erinnere mich an die Tagesandacht eines nicht ganz unbekanntenen evangelischen Bischofs bei Facebook, dem kurz nach dem Betretungsverbot von Krankenhäusern und Altenheimen durch seelsorgerliche Kräfte einfiel, er denke in diesen Tagen vor allem an die Coronakranken in den südafrikanischen Townships, wo die Situation noch desolater sei. Zur selben Zeit rangen Hunderte Kirchenmitglieder ohne seelsorgerliche Begleitung mit dem Leben und blieben mit ihren Ängsten alleine, ohne an Südafrika zu denken. Diese Tragik – und für viele war es eine Tragödie – wurde von einem kirchenamtlichen Schweigen begleitet, das vielsagend war und an das spöttische Bonmot Friedrich Nietzsches erinnert. „Den Fernsten zu lieben, rate ich dir!“

### Innerkirchliche Immunologie

Die ehemalige thüringische Ministerpräsidentin Christine Lieberknecht, bis 1990 selbst als Pfarrerin tätig, hatte in der ersten Phase nach der Aufhebung des Lockdowns das – aus ihrer Sicht – Versagen der Kirche scharf kritisiert. Sie monierte, dass sich viele Seelsorger in dieser Krise von ihren Kirchen allein gelassen fühlten und dass man die Gemeinden weitgehend sich selbst überlassen hätte. Kirchliche Vertreter hätten das Gottesdienstverbot allzu leichtfertig hingenommen und ausgerechnet jene im Stich gelassen, denen die Kirche seelsorgerlichen Beistand schulde. „Es sind 8.000 Menschen an Covid-19 gestorben, aber seit März auch 150.000 Menschen aus anderen Gründen. Wo war da das Wort der Kirchen?“<sup>9</sup> Nach dem Infektionsschutzgesetz hätte es durchaus ein Recht für Geistliche auf die Begleitung von Sterbenden gegeben, was aber ernstlich nicht einmal erwogen worden wäre. Sie hätte sich da „ein klares Wort der Kirchen gewünscht“, denn die Kirche sei „nicht irgendeine zivilgesellschaftliche Organisation“ (ebd.).

Der Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm wies diese Kritik als pauschal und unangemessen zurück. „Die Kirchen haben unter schwierigsten Bedingungen vielerlei politischer Verbote das ihnen Mögliche getan, um ihren Dienst zu tun und Gottes Wort auszurichten,“<sup>10</sup> was auch zum Cantus firmus der übrigen Bischöfe wurde. Lieberknecht verteidigte ihre Kritik und differenzierte sie: „Man ver-

9 <https://www.mdr.de/thueringen/mitte-west-thueringen/erfurt/lieberknecht-kritisiert-kirchen-100.html> [19.05.2020].

10 Vgl. ebd.

weist auf die unglaublich aktiv tätigen Seelsorger, die Gemeindeglieder an der Basis. Das stelle ich gar nicht in Abrede. Auch das würdige ich ja. Aber genau die hätten sich mehr Beistand beziehungsweise ein klares Wort der Kirchen gewünscht. Das ist so.“<sup>11</sup> Und dann fügt sie hinzu, was den Kirchen wohl entgangen war: „Da gibt es im Bundesinfektionsschutzgesetz für die Kirchen die Möglichkeit, dass in einer Ausnahmesituation der Zugang von Seelsorgern zu Schwerstkranken, zu Sterbenden, zu Menschen in Quarantäne ermöglicht werden muss. Das steht dort. Diesen Zugang haben sich Gemeindepfarrer auch vor Gerichten erkämpft. Dazu hätte ich mir doch ein Wort der Kirchen gewünscht“ (ebd.).

Noch einmal: Man muss den Sachverhalt selbst und das Schweigen der Kirchen je für sich betrachten. Gewiss haben der Ratsvorsitzende und die ihm folgenden Bischöfe darin recht, dass die Kirchen an ihrer Basis oft das Menschenmögliche taten, um den Gläubigen Trost und Beistand zu leisten, was zu vielen originellen und kreativen Projekten führte. Während die Lämmer nicht schwiegen, war es um ihre öffentlich doch so medienerfahrenen Leithammel umso stiller. Die Kritik an der Kritik wird daher dem Vorwurf nicht gerecht und versteckt sich hinter der kreativen Aktivität der Gemeinden.

Dabei waren die Voraussetzungen für ein kirchliches Wort zur Lage so gut wie nie. In den vergangenen Monaten beherrschte die Pandemie alle Medien, national wie international. Im Rahmen dieser monothematischen Zentrierung aller öffentlichen Diskurse, die sogar den bis dahin dominierenden Klimawandel vollkommen vergessen ließen, und angesichts der Tatsache, dass jenseits bedrückender Zahlen viel Sendezeit gefüllt werden musste, wäre es ein Leichtes gewesen, wenn sich die Kirchen öffentlich zu Wort gemeldet hätten. Hirtenworte wären gewiss auf große Resonanz gestoßen, tatsächlich blieben sie aus und verfielen in ein rhetorisches Moratorium. Die Kirche des Wortes fand keine Worte. Sie wurde zunächst auch gar nicht vermisst, bis Journalisten und kritische Theologen die Defizite der Kirchenleitungen durch öffentliche Verlustanzeigen und deutliche Worte aufgriffen.

Die reagierte gereizt und dünnhäutig. Zugunsten der EKD meldete sich etwa Stefanie Schardien zu Wort, die in den „zeitzeichen“ unter der Überschrift „Euch geht’s wohl zu gut“ eine mit heißer Nadel gestrickte Gegenkritik formulierte:

---

11 <https://www.domradio.de/themen/corona/2020-05-19/es-gibt-situationen-denen-briefe-und-anrufe-nicht-reichen-lieberknecht-verteidigt-ihren-vorwurf> [19.05.2020].



„Angeheizt von journalistischer, politischer oder wissenschaftlich-theologischer Suche nach Pointen gegen die Kirchen bohrten viele untereinander mit Genugtuung nach den Mangelscheinungen: Die Kirchen haben versagt. Keinerlei Theologie. Die Alten und Kranken lasst ihr allein! Wo sind die Bischofsstimmen? Zuviel Schweigen vor lauter Zollstockverliebtheit [...] Gibt es irgendeinen anderen Laden, in dem man sich in diesen Zeiten so genüsslich öffentlich zerfleischt in allem, was in dieser nicht geprobtan Pandemie, nicht hundertprozentig, ja, sofort zugegeben: vielleicht manchmal nicht mal fünfzigprozentig gut läuft?“<sup>12</sup>

Im elterlichen Ton, den sie bewusst anschlug, warf Schardien den Kritikern vor, „auf dem positiven Auge blind sein“. Es dürfe „nicht vor allem ums pauschale Denunzieren und Zerstören gehen“. Freilich musste auch sie konzedieren, dass es „wahrscheinlich“ (!) doch auch weniger Bischofsstimmen als erwartet gegeben habe, was sie aber rasch bagatellisierte: „Gut evangelisch gedacht bleiben auch kirchenleitende Menschen unvollkommen und vor allem: angewiesen auf die Gemeinden.“ Das Versteckspiel hinter den Gemeinden wirkt freilich nicht sonderlich plausibel, zumal sich die EKD-Granden durchaus aus als deren Vordenker verstehen. Außerdem richtete sich die Kritik ja gar nicht gegen die Kirchengemeinden, sondern dagegen, dass man diese im Stich gelassen habe. Schardiens wenig durchdachte Empörung ging unter, vor allem als Arnd Henze, Kirchenredakteur des WDR, diese Gegenkritik ohne jede Polemik sezierte.<sup>13</sup> „Wohlwollend, dankbar und barmherzig soll sie sein – die Kritikkultur, die Stefanie Schardien in ihrer „z(w)eitzeichen“-Kolumne für die Kirche einfordert. Das klingt auf den ersten Blick verlockend, auf den zweiten bedeutet es aber wohl nicht weniger als die Immunisierung gegen das reale Leben“ (ebd.). Schardiens Lebensferne und Harmoniesucht zeige sich allein schon, wenn man die Bibel zurate ziehe:

„Den Schardien-Test für Kritikkultur hätte wohl keiner der biblischen Propheten bestanden. Deren Sozial- und Kultkritik war keine abgewogene Erörterung, sondern schroff, schonungslos und zornig. Es ist ein Wunder der Religionsgeschichte, dass das frühe Judentum ihre schärfsten Kritiker in ihren heiligen Schriften kanonisiert und darauf eine Streitkultur aufgebaut hat, die auch in ihrer säkularen Form noch Widerspruch und Kontroverse als Ausdruck von Wertschätzung versteht.“

Schon mit ihrer Eltern-Kind-Metapher in der Überschrift ihres Beitrags infantilisiere sie jede Kritik und nivelliere dabei alle Unterschiede zwischen einer eher „selbstreferenziellen Diskussion um Präsenzgot-

12 <https://zeitzeichen.net/node/8356> [letzter Zugriff: 12.08.2020].

13 Vgl. ders., Mut zum Streit, <https://zeitzeichen.net/node/8361> [letzter Zugriff: 12.08.2020].

tesdienste auf der einen und der quälenden Frage nach dem angemessenen Umgang mit der Not in Pflegeheimen auf der anderen Seite“. Mit ihrer Behauptung, die Diskussionen seien „angeheizt von journalistischer, politischer oder wissenschaftlich-theologischer Suche nach Punkten gegen die Kirchen“ unterstelle sie einen Angriff „von außen (!)“, mit dem bewussten Willen, den Kirchen Schaden zuzufügen. „Wer ist ,stets (!) auf dem positiven Auge blind‘? [...] Im Werben um eine wertschätzende Kritikkultur konstruiert Stefanie Schardien auf diese Weise en passant eine veritable Verschwörungserzählung“ (ebd.).<sup>14</sup>

### Das (Ver-)Schweigen Gottes

Ein anderes wichtiges Standbein der Kirchen in der Öffentlichkeit sind die Fernsehgottesdienste, ein etabliertes Format etwa im ZDF am Sonntagmorgen und ich meine, sie alle gesehen zu haben. Hier hätte man doch der krisenbewussten Kirche noch am ehesten ihr eigenes Wort zugetraut. Ich gestehe, dass mir die katholischen Gottesdienste in dieser Zeit besser gefielen als die evangelischen. Das lag vor allem daran, dass die Rituale einem vorgeschriebenen Ablauf folgten, der durch das Kirchenjahr vorgegeben war, die eben jenes ganz andere des christlichen Glaubens zur Sprache brachte, was in evangelischen Durchhalteparolen fehlte. Man betrat hier auch televisionär den Raum des Heiligen, während ich aus den evangelischen Gottesdiensten (mit einer wohlthuenden Ausnahme!) in theologischen Seichtgewässern landete, etwa in den heldenhaften Alltagsgeschichten humanitärer Hilfe an den Krankenbetten und Supermarktkassen oder durch organisierte Einkaufshilfen, in denen sich die christliche Verkündigung als „die Wahrheit der kleinen Zeichen der Verbundenheit“<sup>15</sup> erwies. Viel mehr war da nicht. Das Kerygma überließ man der – meist sehr schönen – musikalischen Gestaltung und den Liedern des evangelischen Gesangbuchs. Früher war nicht nur mehr Lametta, sondern auch schon einmal mehr theologische Substanz in den Gottesdiensten und auch schon einmal mehr – Gott. Der hatte sich verflüchtigt oder auf das Gesangbuch

---

<sup>14</sup> Nebenbei erteilt er der Kollegin auch etwas Nachhilfeunterricht für eine Debattenkultur: „Hinter dem Wunsch nach sorgfältig ausbalancierter Kritik steckt ein Missverständnis. Eine Debatte lebt von Pro und Contra, von Rede und Gegenrede. Sie braucht die Subjektivität und Einseitigkeit der unterschiedlichen Sichtweisen – und zugleich die Bereitschaft, die eigene Wahrnehmung dadurch irritieren und herausfordern zu lassen. Das vollständige Bild ergibt sich nicht aus der abgeklärten Erörterung, sondern aus dem diskursiven Ringen unterschiedlicher, oft gegensätzlicher und mitunter schwer versöhnlicher Perspektiven.“ (Ebd.)

<sup>15</sup> Vgl. den ZDF-Gottesdienst am 17.05.2020.

und die Bibeltexte zurückgezogen, blieb aber in der Verkündigung weitgehend unerkannt. Kaum jemand schien ihn zu vermissen, vor allem nicht jene Gottesgelehrten, deren religiöses Credo auf das „irgendwie Mitgehen“ Gottes auch durch die Coronazeit eingeschmolzen und durch sentimentale Geschichten aus dem Alltag ersetzt wurde, die jeden Kirchenfernen und Atheisten zum Gefolgsmann des Gekreuzigten erklärten.

Die nur noch handelnde Kirche hat dagegen Gott nicht nur rhetorisch substituiert. Für die Öffentlichkeit waren es zeitweise der Virologe Joachim Drosten und das RKI, die uns kompetent tagtäglich die neue Welt oder die Welt neu erklärten, und denen man von kirchlicher Seite gerne den Vortritt ließ. In hygienologischer Hinsicht ist das gewiss plausibel, aber wo war die Stimme der Kirchen in jenen Wochen, die mit ihrem eigenen Wort über das virologische hinausging? Wo war die öffentliche Kirche mit ihrem Trost, den sie – nicht nur – in Zeiten der Not über den Tod hinaus zu verkünden hatte? Warum vermied sie es, Gott und das Virus in einen theologischen Zusammenhalt zu bringen? Hartmut Löwe stellte in der F.A.Z. am 16. Mai fest: „Diejenigen, die sich sonst an Stellungnahmen zu allem und jedem überbieten, finden kein geistliches Wort. [...] Die evangelischen Bischöfe reden gerade so wie alle anderen. Es ist schön, wenn sie Ärzten danken – aber ist die These von der Strafe Gottes theologisch überholt?“<sup>16</sup> Der Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm war sich sicher: Gott schicke kein Virus, um Menschen zu bestrafen. Aufgabe der Kirche nach der Krise könne es sein, die Grenzen menschlicher Möglichkeiten zu sehen und die Frage nach Gott und damit nach dem Sinn menschlichen Seins neu zu stellen.<sup>17</sup> Nur – warum erst nach der Krise? Und was machen wir in der Zwischenzeit? Wo ist Gott, schweigend, hilflos oder eben doch zur Umkehr mahnend?

Wenn man die Pandemie schon nicht als „göttliche Strafe“ verstehen mag, stellt sich die Frage nach den theologischen Alternativen. Was sollte uns denn helfen, an diesem Gott festzuhalten, der kerygmatisch weitgehend „unter sich“ bleibt und die kirchlichen Böden bestenfalls nur noch durch Kondolenzen und Fürbitten berührt? Wo war der Aufruf zur Buße, zur neuen Hinwendung an den Gott, von dem wir „schlechthinnig abhängig“ (F.D.E. Schleiermacher) sind und der nun

16 Vgl. <https://www.faz.net/aktuell/politik/warum-schweigen-die-evangelischen-bischoefe-zu-corona-16771983.html?GEPc=s9> [letzter Zugriff: 12.08.2020].

17 <https://www.ekd.de/bedford-strohm-virus-als-wegmarke-56142.htm> [letzter Zugriff: 12.08.2020].

zur Ritualfolklore reduziert und durch einen appellativen kirchlichen Moralismus substituiert wurde?

„Das Problem ist ja: Selbst wohlwollende Beobachter der Kirche sind irritiert, wenn die Kirchenleitung das eigene ‚Produkt‘ nicht verwendet. Mit Gott zu ringen, würde aber Räume produktiver Selbstkritik eröffnen und einen dankbaren Blick auf Gelingendes in der Gegenwart und auf Gottes Gegenwart als Geist des Trostes ermöglichen.“<sup>18</sup>

Die profanen Alltagsnarrative der kleinen Heldinnen und Helden können Gott, den „Unique Selling Point“ (Günter Thomas) der Kirche, nicht ersetzen. Der öffentlich zur Schau gestellte kirchliche Agnostizismus ist eben doch nur die höfliche Variante des Atheismus, und die Rechtfertigung des Gottlosen ist zur Rechtfertigung des Gerechten geworden, die sich irdisch in politischen Tugenden verkörpert. Erschöpft sich die Kirche in ihrem Tun, dann sind andere Fragen zu stellen:

„Ist die Geschichte eine Tragödie? Gibt es Hoffnung auf Gerechtigkeit, auch am Ende eines Lebens, wenn die Zeit ausläuft? Was heißt Glauben – vor allem Handeln? Verhält sich Gott nochmals zu einem verworrenen, harten und zu oft zerbrochenem Leben? – All dies sind Fragen, die nicht nur schwer zu beantworten, sondern schon schwierig zu stellen sind in einer Zeit, in der einige wenige dogmatische Häresien durch eine Vielzahl von moralischen Häresien ersetzt werden.“ (Ebd.)

Wo aber war der Trost jener, die einsam und menschenverlassen durch das Virus starben? Wo war er für die (Über-)Lebenden, die nach einem Halt suchten? Die Predigten, die ich gehört habe, beschränkten sich weitgehend auf eine schale Vertröstung ins Diesseits, wobei das Eschaton das Schicksal des abwesenden Gottes teilte. Worauf soll denn im Leben *und* im Sterben vertraut werden, jenseits der Abstandsregeln und Gesichtsmasken? Vielleicht – so ist zumindest meine These – verstummte die Kirche, weil sie als Anstalt für Moralhygiene erstmals in einer Krise gar nichts „tun“ konnte, weil sie kein Schiff ins Mittelmeer schicken oder offene Grenzen gegen das Flüchtlingselend einfordern konnte. Die „handelnde“ Kirche hatte sich erschöpft, wo ihr kein eigenes Handeln mehr möglich zu sein schien. Aber wo war die (wichtigere) Kirche des Wortes, als wir ihr Wort am dringendsten gebraucht hätten, als sie fast nichts „tun“ konnte, wo war die Kirche der Reformation und der Rechtfertigungslehre, die das Evangelium über das Gesetz stellte? Ist Gott mehr als die Chiffre der eigenen Selbstgerechtigkeit, für das

18 Günter Thomas, [https://zeitzeichen.net/node/8455?fbclid=IwAR1r9F9RSD\\_jUVcPekOUdEUPyqrqRZcFmIcyolopsKjYUSXnRun8EN1-d6Y](https://zeitzeichen.net/node/8455?fbclid=IwAR1r9F9RSD_jUVcPekOUdEUPyqrqRZcFmIcyolopsKjYUSXnRun8EN1-d6Y) [letzter Zugriff: 12.08.2020].

(sinnvolle) Tragen von Masken und das Einhalten von physischen Abständen? Wer darauf eine Antwort weiß, darf in Gottes Namen gerne auch Rettungsschiffe schicken.

In der Coronakrise kam der Kirche kein Schiff zu Hilfe. Und es schien auch niemand mehr da zu sein, der eines hätte schicken können. Der einst das Schiff geladen hatte, um Gottes Sohn voll Gnaden an Land zu bringen, war ihr abhanden gekommen. Die Kirche hatte ihn unterwegs auf einer einsamen Insel ausgesetzt.



## Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat

### Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Vorbereitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen

ERICH GELDBACH

*Meinem Freund Dr. Walter Fleischmann-Bisten  
zum 70. Geburtstag.*

Das Jahr 2019 markierte das 100jährige Gedenken an die Entstehung der Weimarer Reichsverfassung. In dieser Abhandlung soll die Frage erörtert werden, wie die verfassungsmäßige Ordnung für die Kirchen im Deutschen Reich gestaltet werden sollte. Diese Frage berührt das Leben in Deutschland unmittelbar noch heute, weil nach Artikel 140 Grundgesetz (im Folgenden GG) die sog. Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung (im Folgenden WRV) auf Vorschlag des ersten Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland, Theodor Heuss (1884–1963), in das GG übernommen wurden. Das ist ein eigenartiger Vorgang, weil aus einer nicht mehr geltenden Verfassung so wichtige Elemente wie die verfassungsmäßige Ordnung und Stellung der Kirchen im Staat in eine neue Quasi-Verfassung, wie man das GG verstehen kann, einverleibt wurden; und es stellt sich sofort die Frage, ob die revolutionären Umstände 1918/19 mit den Erfordernissen nach dem Hitlerismus und der NS-Diktatur zur Deckung zu bringen sind. Zugleich zeigt der Vorgang aber die Verlegenheit im Parlamentarischen Rat: Man konnte sich im Blick auf die Kirchen nicht einigen, so dass der Vorschlag von Theodor Heuss als ein Kompromiss anzusehen ist, was sofort die weitere Frage aufwirft, ob wir es hier mit einem „faulen“ oder „echten“ Kompromiss zu tun haben. Man kann diese Fragestellung noch weiter mit dem Hinweis verschärfen, dass die Kirchenartikel der WRV bereits

Kompromissformeln waren, so dass sie im GG als doppelter Kompromiss auftauchen. Das Bundesverfassungsgericht (BVG) hat gleichwohl entschieden, dass die in Frage stehenden Artikel der WRV kein nachgeordnetes, sondern gleichrangiges Recht sind.

## 1 Das Ende des Ersten Weltkriegs und der Neuanfang

Am 9. November 1918 übertrug der letzte Reichskanzler des deutschen Kaiserreichs, Max von Baden, das Amt des Kanzlers an Friedrich Ebert und ließ verlauten, Wilhelm II. habe als König von Preußen und als deutscher Kaiser abgedankt. Es war der Tag, als in Berlin gleich zweimal durch Philipp Scheidemann (SPD) und Karl Liebknecht (Spartakusbund) die Republik ausgerufen wurde. Die Verlautbarung, der Kaiser habe abgedankt, war vorschnell. Dieser hatte bereits Ende September 1918 Berlin mit dem Ziel Spa in Belgien verlassen. Dort wollte er bei der Obersten Heeresleitung, die sich in Spa befand, Rückhalt finden. Er erfuhr aber von Max von Badens Mitteilung, so dass er sich in seinem Hofzug am Morgen des 10. Novembers in die Niederlande begab, die er um Internierung seiner Person gebeten hatte.<sup>1</sup> Er war nach Holland ausgewichen, um sein Leben zu retten. Erst am 28. November 1918, also fast drei Wochen, nachdem die Republik ausgerufen worden war, verzichtete er „auf die Rechte an der Krone Preußens und die damit verbundenen Rechte an der deutschen Kaiserkrone“.<sup>2</sup> Auffallend ist, dass in seiner Abdankungs-urkunde kein Wort über seine Funktion und seine Rechte als *summus episcopus*, als oberster Bischof der Landeskirchen in Preußen steht.

Die Eigenart der lutherischen Kirchen in den deutschen Ländern bestand seit der Reformation bis zur Abdankung Kaiser Wilhelms darin, dass die regierenden Könige, Kurfürsten, Fürsten und andere Stände zugleich als sog. „Notbischöfe“, wie Luther das nannte, sich ihre administrative Macht über die evangelischen Kirchen gesichert hatten. Der Ausdruck „Notbischof“ zeigt indes an, dass diese Regelung nichts Endgültiges bedeuten sollte, sondern dass sie der „Not“ der Zeitumstände in dem Sinne geschuldet war, dass für den Aufbau der neuen, reformatorischen Kirchen die obrigkeitliche Förderung unumgänglich war.

Der vorläufige Charakter dieser Gegebenheit sollte sich jedoch als langlebig erweisen, weil es den Landesherrn gelang, ihre Befugnisse in

1 Er kam mit seinem Gefolge bis 1920 im Schloss Amerongen (Utrechtse Heuvelrug) unter und zog dann bis zu seinem Tod in das Haus Doorn bei Utrecht.

2 Rudolf Weber-Fas, *Epochen deutscher Staatlichkeit. Vom Reich der Franken bis zur Bundesrepublik*, Stuttgart 2006, 163.



Kirchenangelegenheiten im Augsburger Religionsfrieden von 1555 und erneut nach dem verheerenden Dreißigjährigen Krieg im Frieden von Münster und Osnabrück 1648 „für immer“ zu sichern. Ihre Rechte in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten sollten „von niemandem“ „jemals“ in Frage gestellt werden.<sup>3</sup> Die Landeskirchen erwiesen sich ihrerseits als unfähig, sich aus der Umklammerung des landesherrlichen Kirchenregiments zu befreien und die Kirchen auf eigene Füße zu stellen. Seit der Reformationszeit sagten zwar landeskirchliche Theologen, die Kirche sei theologisch *creatura verbi Dei* = Schöpfung des Wortes Gottes, aber in der Wirklichkeit vertrauten sie eher den sie beschützenden Landesherrn. Die Eigenart dieses Arrangements zeigt sich zusätzlich daran, dass die Landesherrn als oberste Bischöfe „ihrer“ Landeskirchen nicht das Recht zur Verwaltung des Sakraments des Abendmahls besaßen. Das höchste Amt in der Kirche beinhaltete nicht die Verwaltung des Abendmahls, also etwas ganz Ungewöhnliches für einen Bischof.

Mit der Flucht Kaiser Wilhelms II. nach Holland war mit einem Schlag eine fast 400jährige evangelisch-landeskirchliche Geschichte des Verhältnisses von „Thron und Altar“, wie man oft sagt, an ein Ende gekommen. Die Kapitulation Deutschlands und die revolutionären Ereignisse bedeuteten nicht nur das Ende der Monarchie, sondern damit zugleich auch das mit ihr aufs Engste verknüpfte landesherrliche Kirchenregiment. Diese Umwälzung bedingte eine völlige Neuordnung der politischen und damit auch der kirchlichen Verhältnisse. Es bedurfte einer neuen politischen Grundlage für das niedergekämpfte deutsche Reich. Als diese neue Grundlage wird man die WRV ansehen müssen, die durch zahlreiche Entwürfe und Revisionen in einem Zeitraum von etwa einem halben Jahr entstand.

## 2 „Denkschrift zum Verfassungsentwurf“ von Hugo Preuß

Als treibende Kraft bei der Entstehung der WRV sticht der damalige Staatssekretär im Reichsamt des Inneren und spätere Reichsinnenminister Dr. Hugo Preuß (1860–1925) hervor, der einen Verfassungsentwurf und eine erklärende „Denkschrift zum Verfassungsentwurf“ unter dem Datum 3. Januar 1919 veröffentlichte. Er wird deshalb auch gern als „Vater“ der WRV bezeichnet.

<sup>3</sup> Vgl. *Andrea Strübinds* ausgezeichnete Analyse „Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit. Die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens im Blick auf religiöse Minderheiten“, in: *Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien* (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung*. Festschrift für Erich Geldbach, Münster 2004, 504–526.

Preuß wurde in eine Berliner jüdische Kaufmannsfamilie geboren und studierte ab 1879 Rechtswissenschaften in Berlin sowie Heidelberg und promovierte 1883 in Göttingen. Um eine wissenschaftliche Laufbahn einzuschlagen, brach er sein Referendariat ab und habilitierte sich 1889 in Berlin, doch wurde ihm eine Professur verwehrt, weil er Jude und nicht getauft war. An der neuen Handelshochschule Berlin wurde er 1906 Professor und 1918 Rektor dieser Institution. 1895 zog Preuß in die Stadtverordnetenversammlung von Berlin ein und war von 1910 bis 1918 ehrenamtlicher Stadtrat. Preuß gehörte zu den Mitbegründern der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) und war von 1919 bis zu seinem Tod Mitglied des Preußischen Landtags. In der Folge der November-Revolution wurde er ins Reichsamt des Inneren als Staatssekretär berufen und mit der Ausarbeitung einer Verfassung beauftragt. 1919 wurde er der erste Innenminister der Weimarer Republik. Wegen tiefer interner Meinungsverschiedenheiten, ob der Friedensvertrag von Versailles unterschrieben werden sollte, was am 28. Juni geschah, löste sich die Regierung Scheidemann am 20. Juni auf. Preuß war gegen eine Unterzeichnung, und mit der Auflösung der Regierung verlor auch Preuß sein Ministeramt. Das „führte zu der absurden Situation, dass Preuß' Unterschrift nicht unter der Verfassung zu finden ist, die doch zu großen Teilen aus seinen Ideen entstanden war“, weil die WRV erst nach seinem Rücktritt verabschiedet wurde.<sup>4</sup>

Gleich im ersten Satz seiner Denkschrift schreibt Preuß: „Der Zusammenbruch des bisherigen deutschen Systems, der den staatsrechtlichen Neuaufbau Deutschlands notwendig macht, stellt nicht nur die Aufgabe der Abänderung einzelner Institutionen, sondern die einer politischen Organisation auf völlig anderen staatsrechtlichen Grundlagen.“

Deutlich wird gesagt, dass ein staatsrechtlicher Neuaufbau nicht nur eine Notwendigkeit darstellt, sondern auch, dass man keineswegs hier und da etwas im institutionellen Bereich korrigieren kann, sondern dass völlig neue Grundlagen geschaffen werden müssen. Erforderlich ist ein Systemwechsel fundamentaler Art.<sup>5</sup> Daher kommt, was

---

4 „Die Weimarer Verfassung und ihr ‚Vater‘, Hugo Preuß“ Website der National Library of Israel, <http://web.nli.org-il/sites/NLI/English/collections/personalsites/Israel-Germany/Israel-Deutschland/Weimarer-Republik/Pages/Weimarer-Verfassung>, abgerufen am 21.01.2020.

5 In krassem Gegensatz dazu muss man die Äußerung des Abgeordneten v. Delbrück von der Deutsch-Nationalen Volkspartei (DNVP) auf der 2. Sitzung des Verfassungsausschusses der Nationalversammlung einstufen, der „im Auftrag seiner Fraktion“ erklärte, dass man an Einzelheiten des Entwurfs mitarbeite, „dies aber nichts ändere an ihrem grundsätzlichen Bekenntnis zur Monarchie“. Zitiert bei *Jörg-Detlef Kühne*, Die Entstehung der Weimarer Reichsverfassung. Grundlagen und anfängliche Geltung (Schriften des Bundesarchivs 78), Düsseldorf

die Kirchen anbelangt, allerorten das Schlagwort von der „Trennung von Staat und Kirche“ auf. Unumwunden wird von Preuß gesagt, dass die Bismarck'sche Verfassung als ihren „Kern“ den „aus demokratischen Wahlen hervorgehenden Reichstag“ hatte, aber sogleich hinzugefügt, dass dieser Kern nur Mittel zu dem einen Zweck war, nämlich „die Stellung der obrigkeitlichen Regierungen und an ihrer Spitze die der preußischen Obrigkeitsregierung“ zu festigen. Die demokratische Wahl verfolgte nicht das Ziel, den Willen der Wähler im Reichstag repräsentativ darzustellen. Die Denkschrift betrachtet die Absicht einer Verfestigung obrigkeitlicher Regierungen in keiner Weise positiv, weil eine „Obrigkeitsregierung“ nicht demokratisch sein kann, sich deshalb überlebt hat und für einen Neuanfang nicht mehr infrage kommt. Diese negative Einschätzung des Obrigkeitsstaats und der Obrigkeitsregierung ist deshalb wichtig, weil seit Luthers Übersetzung von Römer 13 die Regierung als „Obrigkeit“ bezeichnet wird, der man „untertan“ zu sein hat: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott. Wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet.“ Das Luthertum hat sich in seiner Geschichte und auch in der Umbruchzeit nach dem Wegfall der Monarchie schwer getan, eine andere als die monarchische Staatsform als legitime Obrigkeit anzuerkennen, weil eine demokratische Regierung sich aus dem Willen des Volkes und seiner Selbstbestimmung herleitet und daher nicht von Gott ist.

Die Denkschrift von Hugo Preuß sagt klar, dass Bismarck das Reich nicht „als einheitlichen Volksstaat auf die freie Selbstbestimmung der ganzen Nation gründen“ wollte – „was er nach seiner politischen Mentalität nicht wollen konnte“ –, sondern als Bund der Dynastien und Regierungen der einzelnen Staaten und Kleinstaaten im Reich und „mit der unvermeidlichen Zutat des demokratisch gestalteten Reichstags“. Zugestanden wird, dass Bismarck „mit virtuoser Kunst die Formen des Föderalismus benutzte, um in ihnen die preußische Hegemonie fest zu verankern“. Dabei sollte man sich nicht von „äußerlichem Glanz“ in die Irre führen lassen; denn: „Die Verbindung des deutschen Kaiser-

---

2018, 419. Im Internet unter [http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/nat\\_verse1919/0072](http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/nat_verse1919/0072) findet sich diese Passage nicht. Wohl aber sagte er: „Es besteht heute die Auffassung, dass alles, was uns das alte deutsche Reich gebracht hat, kümmerlich und erbärmlich ist [...]. Diese Ansicht wird schwinden. [...] Wir wollen das, was uns in der Vergangenheit wertvoll war, in die Zukunft übernehmen, nicht als die Firma eines bankrotten Staates, sondern als die Firma eines Staatswesens, das heldenhaft kämpfend zugrunde gegangen ist.“ Die politische Rechte sehnte sich nach der alten „heldenhaften“ Monarchie.

tums mit der preußischen Krone gab jener Hegemonie“ den äußerlichen Glanz. Die Machtkonzentration sicherte laut der Denkschrift die „künstliche Konstruktion der Stellung der ‚verbündeten Regierungen‘ zum Reichstag einerseits und zueinander im Bundesrat andererseits. Hier brachte das natürliche Schwergewicht der kompakten Masse des preußischen Einheitsstaates und seine territoriale Lage in allen wichtigen Fragen die Kleinstaaten in hilflose Abhängigkeit von Preußen.“ Durch Bismarcks Kunstgriff ist eine Asymmetrie entstanden: Preußen dominiert, die anderen, vor allem die vielen Kleinstaaten, sind zur Abhängigkeit verdammt.<sup>6</sup>

Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann ist sofort deutlich, dass das Verhältnis eines neuen republikanischen Gesamtstaates zu dem größten Teilstaat Preußen besonderer Erwägungen bedarf. Die geografische Größenordnung und die Bevölkerungszahl der Einwohner Preußens stellen indes kein organisches Ganzes dar, sondern der preußische Staat wird von Preuß als „Notbau“<sup>7</sup> bezeichnet, der einem föderalen System entgegensteht, in dem vergleichbar starke Länder mit gleicher verfassungsrechtlicher Stellung anzustreben sind. Daher lautet die Maxime: Wenn der deutsche Volksstaat sich vollenden soll, „so muss der preußische Notbau weichen“, was durch die Verselbstständigung einiger preußischer Provinzen zu eigenen Ländern betrieben werden sollte. Um das zu unterstreichen, muss auch darauf geachtet werden, dass Berlin die Hauptstadt des Reiches wird, was unmöglich wäre, wenn Preußen weiter Bestand hätte und sich die Hauptstadt zweiteilen müsste. Doch eine Aufspaltung Preußens vermochten Hugo Preuß und Reichspräsident Friedrich Ebert in den folgenden Diskussionen weder in den Ausschüssen noch in der Nationalversammlung durchzusetzen.<sup>8</sup> Dieser Umstand zeigt, dass durchaus einleuchtende Argumente nicht immer genügten, um politisch in die Tat umgesetzt zu werden. Es kam

---

<sup>6</sup> Die Denkschrift findet sich im Internet unter [http://dl.ub-uni-freiburg.de/diglit/nat\\_vers1919](http://dl.ub-uni-freiburg.de/diglit/nat_vers1919). Im folgenden wird nur die entsprechende Seitenzahl angegeben; hier: 0037f.

<sup>7</sup> Preußen ist ein Notbau, weil die „verschiedenartigsten Territorialstücke“ durch eine „erfolgreiche Expansionspolitik der Dynastie, des Heeres und des Beamtentums“ zu einem solchen Notbau „als Surrogat des fehlenden deutschen Staates zusammengewungen“ wurden. Ebd., 0041.

<sup>8</sup> Zu einem heftigen verbalen Austausch um die territoriale Neugliederung des Reiches und der Rolle Preußens kam es auf der 9. und vor allem der 10. Sitzung des Ausschusses der Nationalversammlung, der eine Verfassung des Reiches vorbereiten sollte, zwischen dem preußischen Justizminister, dem Juristen Dr. Wolfgang Heine (1861–1944) von der SPD und Hugo Preuß. Heine verteidigte die territoriale Größe Preußens. Die Debatte zur Umgestaltung des Reichs zog sich bis zur 11. Sitzung hin [http://dl.ub-uni-freiburg.de/diglit/nat\\_vers1919\\_0185-0226](http://dl.ub-uni-freiburg.de/diglit/nat_vers1919_0185-0226). Wolfgang Heine emigrierte 1933 in die Schweiz, wo er in Ascona starb.

zu der Regelung, dass das politische Gewicht Preußens lediglich beschnitten wurde, weil es nicht so viele Stimmen im Staatsrat erhielt, wie ihm nach der Bevölkerungszahl zugestanden hätte, und weil die Verkehrspolitik, die für Preußen besonders wichtig war, unmittelbar dem Reich zugeführt wurde. Gleiches gilt für das preußische Militär.

Die weiteren Erwägungen des Verfassers der Denkschrift lassen seine demokratische Gesinnung und sein positives Verhältnis zur Revolution sowie zur Sozialdemokratie deutlich erkennen. An die Stelle der bisherigen „Untertänigkeit unter eine Dynastie“ soll „das nationale Selbstbewusstsein eines sich selbst organisierenden Staatsvolkes“ treten. Die neu zu schaffende Republik kann nur aufgrund einer freien, demokratischen Verfassung Gestalt gewinnen und sich als „demokratische Selbstorganisation des deutschen Volkes“ in seiner Gesamtheit verwirklichen. Auf der dritten Sitzung des verfassungsgebenden Ausschusses vertrat Preuß bei der Frage des Verhältnisses von Reich und den Ländern die Auffassung, die auch die Reichsregierung vertrat, dass „das deutsche Volk in seiner Gesamtheit Träger der Reichssouveränität ist“. Praktisch bedeutet dies, dass allein das Reich die „Kompetenz-Kompetenz“ besitzt.<sup>9</sup>

Verstärkung erhält dieser Grundgedanke noch durch eine in der Zukunft zu erwartende neue Wirtschaftsordnung durch „fortschreitende Sozialisierung“, d.h. Verstaatlichung bestimmter Wirtschaftszweige, wie es dem Charakter der Revolution entspricht und wozu sich „die deutsche Sozialdemokratie immer nachdrücklich bekannt und schon in ihrem Namen zum Ausdruck gebracht“ hat. Eine „fruchtbare Sozialisierung“ kann nach Überzeugung von Hugo Preuß nur auf dem Boden der politischen Demokratie erstrebt werden. Entscheidend ist, dass Preuß, wie deutlich geworden sein dürfte, stets von Deutschland als Ganzem ausgeht. Zwar herrscht in Deutschland eine „starke Abneigung“ gegen zu viel Zentralisierung, weil das Volk „an der Eigenart seiner Landschaften und Stämme, an der Pflege ihrer kulturellen Mannigfaltigkeit“ hängt. Das steht jedoch nicht in Widerspruch „mit der notwendigen und unentbehrlichen Staatseinheit“. Die bisherigen Einzelstaaten, die „samt und sonders lediglich Zufallsbildungen rein dynastischer Hauspolitik<sup>10</sup> jüngeren Datums sind“, dürfen der zu bildenden neuen Republik nicht im Weg stehen. Denn: „Es gibt nur eine

---

9 Ebd., 0078.

10 Darunter versteht er Faktoren wie „Kinderreichtum, Heiraten, Käufen, Eroberungen“, und die Willkür Napoleons. Ebd., 0040.

deutsche Nation, die sich in der deutschen demokratischen Republik ihre politische Lebensform gestalten soll.“<sup>11</sup>

Für die erwünschte Entwicklung der Demokratie im neuen Deutschland war ein Gedanke von Hugo Preuß besonders wichtig, den er in seiner Denkschrift so umriss: „In der parlamentarischen *Monarchie* steht die Krone neben dem Parlament. In der parlamentarischen *Demokratie*, in der alle politische Gewalt vom Volkswillen ausgeht, erhält der Präsident die ebenbürtige Stellung neben der vom Volke unmittelbar gewählten Volksvertretung nur, wenn er nicht von dieser selbst, sondern unmittelbar vom Volke gewählt wird.“ Für seine Wahl und Wiederwahl ist er also vom Parlament völlig unabhängig. Der Reichspräsident hat jedoch die hohe Aufgabe, seine selbstständige politische Führungseigenschaft darin zu bewähren, dass er den Reichskanzler und in Übereinstimmung mit ihm die anderen Mitglieder der Reichsregierung ernennt. Die Reichsminister müssen nicht unbedingt Mitglieder des Parlaments sein. Allerdings müssen sie ihre Regierungsämter in kollegialer Zusammenarbeit der Reichsregierung und „in Übereinstimmung mit der parlamentarischen Mehrheit führen und zurücktreten, wenn die Mehrheit ihnen das Vertrauen versagt“.

Es lässt sich zusammenfassend festhalten, dass die wichtigste selbstständige Funktion des Reichspräsidenten darin besteht, den Reichskanzler und das Kabinett im Zusammenspiel mit dem Parlament zu ernennen. Um diese Aufgabe eigenverantwortlich wahrnehmen zu können, soll er wie das Parlament direkt vom Volk gewählt werden.<sup>12</sup>

Preuß meinte vorausschauend, dass eine der umstrittensten Fragen sein werde, ob ein Zweikammersystem eingeführt werden solle. Dabei wehrt er sofort mit Blick auf vergangene Erfahrungen dahingehend ab, dass nicht neben das „Volkshaus“ oder, wie er auch sagen kann, neben die „Volkskammer“ ein „Herrenhaus“ privilegierter Klassen eingerichtet werden darf, sondern dass es um die Frage geht, wie die einzelnen Freistaaten, etwa in Gestalt eines „Staatenhauses“, in die zu schaffende Reichsorganisation eingebaut werden können. Preuß favorisiert im Sinn einer föderativen Demokratie eine Organisationsform, „die den Einzelstaaten gleichberechtigten Anteil an der Reichsgesetzgebung gibt, indem der Reichstag aus Volkshaus und Staatenhaus besteht, die aber die wirkliche Leitung der Reichsverwaltung offen und klar in die

11 Ebd., 0038. Es ist nicht ohne Ironie, dass sich nach dem Zweiten Weltkrieg ein Teilstaat den Namen ‚Deutsche Demokratische Republik‘ (DDR) gab.

12 Ebd., 0049. Vgl. auch *Hugo Preuß*, *Das Verfassungswerk von Weimar*, herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Detlef Lehnert, Christoph Müller, Dian Schefold, Tübingen 2015, 148.

Hände der dem Reichstag politisch verantwortlichen Reichsregierung legt“. Nur so sah Preuß „klare Verhältnisse“ gewahrt, was für ihn bedeutete, dass „der politische Inhalt der staatsrechtlichen Form entspricht“.<sup>13</sup> Hier erkennt man den Staatsrechtslehrer.

Die weitere Entwicklung gestaltete sich so, dass am 14. Januar 1919 eine Sitzung der Regierung der Volksbeauftragten stattfand, die sowohl die Denkschrift als auch den Erstentwurf der Verfassung erhielten. Preuß arbeitete den Entwurf um und erweiterte den Abschnitt über die Grundrechte. Mit Datum vom 20. Januar 1919 wurde diese Version im Reichsanzeiger als Entwurf des Staatssekretariats des Innern veröffentlicht. Die Nationalversammlung wurde am 19. Januar 1919 gewählt, und am 25. Januar fand im Reichsamt des Innern unter dem Vorsitz Friedrich Eberts eine Tagung mit 129 Staatenvertretern und Mitgliedern des alten Bundesrats („mehr ancien régime als Revolution“) statt. Hier wurde beschlossen, formell einen neuen Staatenausschuss zu bilden, der zum Mitverfasser der Vorlage werden soll, deren Ausarbeitung dem Staatssekretär des Innern aufgegeben worden war. In kontroverser Debatte mit Ländervertretern entstand der Entwurf III vom 17.2.1919 mit 109 Artikeln. Nach einer zweiten Lesung ging daraus der Entwurf IV mit 118 Artikeln vom 21.2.1919 hervor. Dieser wurde der Verfassungsgebenden Nationalversammlung für die Beschlussfassung des Plenums vorgelegt. Am Ende der Sitzung vom 25.1.1919 gründeten die Länder einen Staatenausschuss, der den vormaligen Bundesrat ersetzen sollte. Er tagte vom 28. bis zum 30.1. im Reichsamt des Innern und bildete am 30.1. einen engeren Ausschuss, der dort permanent installiert wurde.

### Übersicht über die Abläufe:

- |            |   |
|------------|---|
| 3. Januar  | I. Entwurf und Denkschrift zum Verfassungsentwurf von Hugo Preuß  |
| 14. Januar | Sitzung der Regierung der Volksbeauftragten: Preuß legt Entwurf (68 Paragraphen) und Denkschrift vor.   |
| 19. Januar | Wahl der Nationalversammlung (mit Wahlrecht der Frauen und von der KPD boykottiert)   |
| 20. Januar | Im Reichsanzeiger erschien der mit längerem Grundrechtsteil erweiterte Entwurf II (73 Paragraphen) und Denkschrift  |
| 25. Januar | Unter Vorsitz von Friedrich Ebert tagten 129 Staatsvertreter und Mitglieder des alten Bundesrats. Beschluss: Gründung eines neuen Staatenausschusses, der Mitverfasser der Verfassung werden soll, was nur eingeschränkt geschah. |

<sup>13</sup> Ebd., 0053.

29.–30. Januar	Tagung des Staatsenausschusses
10. Februar	Gesetz über vorläufige Reichsgewalt: Die Nationalversammlung soll ohne Beteiligung des Staatsausschusses die Verfassung verabschieden
17. Februar	Entwurf III mit 109 Artikeln
21. Februar	Entwurf IV mit 118 Artikeln: Dieser wurde der Nationalversammlung vorgelegt, die einen Verfassungsausschuss einsetzte.
4. März	Beginn der Arbeit des Verfassungsausschusses. Dieser legte am
18. Juni	Entwurf V mit 173 Artikeln vor.
20.–22. Juni	Zweite Lesung in der Nationalversammlung
29.–31. Juni	Dritte Lesung in der Nationalversammlung

### 3 Die Arbeit des „Ausschusses zur Vorberaterung des Entwurfs einer Verfassung für das Deutsche Reich“ der Nationalversammlung

#### 3.1 Wichtige Mitglieder des Ausschusses und das Verfahren

Es soll zunächst der Frage nachgegangen werden, wer außer *Hugo Preuß* (DDP) die wichtigsten Akteure in dem Ausschuss zur Vorbereitung des Entwurfs einer Verfassung waren.<sup>14</sup> Auf der ersten Sitzung der Kommission am 4. März 1919 fallen bereits wichtige Namen. Als Altersvorsitzender amtierte *Dr. Wilhelm Kahl* (1849–1932). Er war Juraprofessor in Rostock, Erlangen, Bonn und zuletzt von 1895 bis 1921 in Berlin und gehörte der liberal-konservativen Deutschen Volkspartei (DVP) an.<sup>15</sup> Die DVP stellte mit dem Juristen *Rudolf Heinze* (1865–1928) noch einen zweiten Vertreter im Ausschuss, der wie Kahl bei Gründung der Partei beteiligt war und in der Weimarer Nationalversammlung die Fraktion anführte. Wie Kahl war auch er von 1920 bis zu seinem Tod Mitglied des Reichstags.

<sup>14</sup> Zu biografischen Notizen über Preuß s. o. Abschnitt „Denkschrift zum Verfassungsentwurf“. Die biografischen Notizen sind einzusehen in einschlägigen Nachschlagewerken, insbesondere der „Neuen Deutschen Biographie“ und im Internet Wikipedia. Dankenswerterweise hat *Jörg-Detlef Kühne*, Entstehung, 804–875 Kurzviten aller Ausschussmitglieder zusammengestellt. Zu den Verschränkungen von Parteien und ihren Programmen, den Veränderungen der Parteienlandschaft und dem Einfluss der Parteien und ihrer Fraktionen auf die Entstehung der Verfassung vgl. ebd., 20ff. Wegen der überraschenden Revolution im November 1918 und der damit verknüpften Aufgabe, für die Republik eine Verfassung auszuarbeiten, erwiesen sich die Parteien unvorbereitet und griffen zurück auf ältere Vorstellungen, so dass Kühne ein verhaltenes Innovationspotenzial feststellt. Die sog. „Weimarer Koalition“ bestand aus SPD, Zentrum und der Deutschen Demokratischen Partei.

<sup>15</sup> Von 1891 bis 1915 war Kahl Mitglied der altpreußischen Generalsynode. Seit 1922 gehörte er dem Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss an, dem Exekutivgremium des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, der nach dem Ersten Weltkrieg entstand. Von 1920 bis zu seinem Tode war er Mitglied des Reichstages. Im Ausschuss trat Kahl für eine weitgehende Erhaltung der überkommenen Ordnung von Staat und Kirche ein. Vgl. *Stefan Burghard*, Professor Dr. Wilhelm Kahl – Leben zwischen Wissenschaft und Politik, Frankfurt am Main 2006.



Durch Akklamation wird C[auch K]onrad Haußmann (1857–1922) von der DDP zum Vorsitzenden des Ausschusses gewählt. Er war Rechtsanwalt in Stuttgart und verfügte über große politische Erfahrung, weil er von 1890 bis 1918 dem Reichstag angehörte. In Württemberg war er Landesvorsitzender der Ende 1918 gegründeten DDP, für die er auch in die Nationalversammlung gewählt wurde. Bis zu seinem Tod war er Mitglied des Reichstags. Ihm zur Seite standen zwei stellvertretende Vorsitzende: *Dr. Peter Spahn* (1846–1925) und *Dr. Max Quarck* (1860–1930), die beide promovierte Juristen waren. Spahn war an verschiedenen Gerichten als Richter tätig und von 1874 bis 1917 Reichstagsabgeordneter der Zentrumsparterie. Als konservativer Monarchist setzte er sich gleichwohl für eine Zusammenarbeit mit der SPD ein. Auch er war bis zu seinem Tod Mitglied des Reichstags. Quarck wurde wegen Kontakt zu Arbeitervereinen aus dem Referendardienst entlassen und arbeitete als Redakteur u. a. bei der „Frankfurter Zeitung“ und dem „Vorwärts“. 1894 trat er der SPD bei und war in Frankfurt am Main kommunalpolitisch tätig. Nach seiner Arbeit in der Nationalversammlung zog er sich 1920 aus der Politik zurück, betätigte sich schriftstellerisch und hielt Vorlesungen an der „Frankfurter Akademie der Arbeit“.

Es wird bestimmt, dass durch vier Beamte eine amtliche Protokollierung der Sitzungen erfolgen soll. Den vier Beamten ist ein Reichstagsstenograf zur Hilfe beigegeben. Um die Erstellung des zusammenfassenden Abschlussberichts zu erleichtern, wird auf ein genaues Stenogramm verzichtet; vielmehr geht es um eine nach Gegenständen geordnete Darstellung des Inhalts der Beratungen. Eine Pressebericht-erstattung ist durch einen Vertreter der Nachrichtenstelle des Innenministeriums und durch Wolff's Telegraphisches Büro, die Nachrichtenagentur des Reiches, gesichert. Als Schriftführer des Ausschusses werden durch Akklamation folgende Abgeordnete gewählt:

*Simon Katzenstein* (1868–1945 in Solna, Schweden), der nach Studium der Geschichts- und Rechtswissenschaften 1893 wegen politischer Betätigung aus dem Referendardienst entlassen wurde und seitdem journalistisch in Leipzig, Mainz und Berlin arbeitete. 1898 trat er in die SPD ein.<sup>16</sup> *Dr. Konrad Beyerle* (1872–1933), der aus katholisch-

16 In Sachsen wurde Katzenstein wegen Verstoßes gegen das Pressegesetz zu mehrjähriger Gefängnisstrafe verurteilt. Er war für die SPD Stadtverordneter in Berlin-Charlottenburg. Von 1928 bis 1933 gab er die Zeitschrift des „Arbeiter-Abstinentenbundes“ heraus und emigrierte 1935 nach Schweden, wo er im Vorstand der Gruppe Stockholm der „Sozialdemokraten im Exil“ tätig war. Aus der jüdischen Gemeinde war er schon früh ausgetreten.

bürgerlicher Anwaltsfamilie in Konstanz stammte. Er studierte Jura in München, Heidelberg und Freiburg, wo er sich 1899 habilitierte.<sup>17</sup> In die Nationalversammlung zog der Rechtshistoriker für das Zentrum ein und war bis 1924 Reichstagsabgeordneter. *Dr. Georg Zöphel* (1869–1953) studierte Jura in Leipzig, München und Freiburg und promovierte dort. Von 1907 bis 1918 war er nationalliberaler Landtagsabgeordneter im Königreich Sachsen und trat 1918 der neuen DDP bei.<sup>18</sup>

Zur Arbeit des Ausschusses schlägt Haußmann vor, den Entwurf der Reichsverfassung in einzelne Abschnitte zu zerlegen und dafür je einen Referenten, nötigenfalls für einzelne Abschnitte auch noch einen Korreferenten, zu bestellen. Das 4. Referat bezieht sich auf die Grundrechte (Art. 28–40), das 5. Referat auf Kirche und Schule (Art. 30–31). Darauf muss jetzt der Blick gerichtet werden, was durch die zweite Sitzung am 5. März 1919 erleichtert wird, weil der Vorsitzende Vorschläge macht, auf welche Ausschussmitglieder die Referate zu verteilen sind. Danach sollen für den Punkt 4 „Grundrechte“ (Art. 28, 29, 32, 33, 38–40) der Abgeordnete D. Naumann als Referent und als Korreferent der Abgeordnete Dr. Düringer sowie für den Punkt 5 „Kirche und Schule“ (Art. 30, 31) als Referent der Abgeordnete Gröber und als Korreferent der Abgeordnete Meerfeld verantwortlich sein.

*D. Friedrich Naumann* (1860–1919) studierte Theologie in Leipzig und Erlangen.<sup>19</sup> Seit 1907 war er Reichstagsabgeordneter für die „Frei-

---

17 An den Studienorten gehörte er der Katholischen Deutschen Studentenverbindung (KDStV) an, die dem Cartellverband der katholischen deutschen Studentenverbindungen (CV) angeschlossen waren. Nach seiner Habilitation folgten Rufe an die Universitäten in Breslau, Göttingen, Bonn und schließlich München. Er saß im Vorstand der katholischen Görres-Gesellschaft und im Beirat des Katholischen Akademikerverbandes.

18 Nach dem Studium ließ er sich als Rechtsanwalt in Leipzig nieder und war Syndikus verschiedener wirtschaftlicher Verbände sowie langjähriger Präsident der seit 1879 bestehenden Unternehmensgruppe Creditreform. Etliche Jahre hatte er den Fehlbetrag in der Kasse des nationalliberalen Vereins ausgeglichen und war wohl auch deshalb Kandidat für die Nationalversammlung. Nach dem Zweiten Weltkrieg ging er nach Frankfurt, war dort als Anwalt und für die Creditreform tätig. Böse Zungen behaupten, dass Zöphel im Ausschuss eine Reihe von Änderungsanträgen stellte, die sich aber nur darauf bezogen, „ob ein Punkt, ein Strichpunkt oder ein bloßer Beistrich gesetzt werden sollte. Einen solchen Vertreter hatten sich die Leipziger für die verfassungsgebende Nationalversammlung nicht gewünscht.“ Dazu kam, dass Zöphel „mitten im Satz, wenn der Hauptton erforderlich war, der Atem“ ausging. „Seine Rede verlief temperamentlos.“ *Rudolf Mothes*, Lebenserinnerungen eines Leipziger Juristen. 5 Teile, hier Teil C: Das Berufsbild des Rechtsanwalts und die Leipziger Rechtsanwaltschaft, 25, in: [https://www.quelle-optimal.de/pdf/Rudolf%20Mothes/rudolf\\_mothes\\_erinnerungen\\_teil\\_c-pdf.pdf](https://www.quelle-optimal.de/pdf/Rudolf%20Mothes/rudolf_mothes_erinnerungen_teil_c-pdf.pdf).

19 Naumann war zunächst „Oberlehrer“ im Rauhen Haus in Hamburg, dann Gemeindepfarrer im sächsischen Langenberg und danach Vereinspfarrer der Inneren Mission in Frankfurt. Sein Interesse an der sozialen Frage und sein Engagement in den evangelischen Arbeitervereinen verknüpfte er mit der Idee einer Erneuerung des Liberalismus und dem langfristigen Ziel einer

sinnige Vereinigung“, verfehlte den Wiedereinzug ins Parlament 1912, schaffte es aber bei einer Nachwahl 1913. Bei Gründung der DDP 1918 war er maßgeblich beteiligt und wurde für sie in die Nationalversammlung gewählt. Ihm zur Seite stand *Dr. Adelbert Düringer* (1855–1924), der ab 1873 Rechtswissenschaften an den Universitäten Straßburg, Bonn und Heidelberg studierte und dort 1880 promovierte.<sup>20</sup> Nach der Revolution trat er der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) bei und wurde 1. Vorsitzender des badischen Landesverbandes. In der Partei wurde er in der Folgezeit immer mehr isoliert, weil er sich von den Gewaltpolitikern der Rechten absetzte, so dass er schließlich im Herbst 1922 in die Deutsche Volkspartei (DVP) übertrat.

*Adolf Gröber* (1854–1919) studierte ab 1872 in Tübingen, Leipzig und Straßburg Jura und brachte es bis zum Landgerichtsdirektor in Heilbronn. Von 1890 bis zu seinem Tod war er im Vorstand des Volksvereins für das katholische Deutschland. Für das Zentrum, dessen Landesorganisation in Württemberg er mitbegründete, saß er seit 1887 im Reichstag und führte ab 1917 die Fraktion an, was auch in der Weimarer Nationalversammlung der Fall war. Seit 1889 bis zu seinem Tod war er auch Landtagsabgeordneter in Württemberg.

*Johannes Meerfeld* (1871–1956) erlernte das Sattlerhandwerk und wurde 1893 Mitglied der SPD.<sup>21</sup> Im Januar 1917 rückte er für den verstorbenen Journalisten Adolf Hofrichter in den Reichstag, wurde in die Nationalversammlung gewählt und gehörte dem Reichstag bis 1924 an. Bis zum selben Jahr war er im Preußischen Staatsrat, der neben dem Landtag zweiten Kammer. Ab 1900 war er Redakteur und schrieb vor allem für die Rheinische Zeitung, deren leitender Redakteur er ab 1906 war.

---

Zusammenführung von Liberalismus, Sozialdemokratie und Gewerkschaftsbewegung. Die FDP-nahe Stiftung ist nach ihm benannt.

20 Düringer musste sein Studium mehrmals wegen einer Typhus-Erkrankung unterbrechen. Als Richter im badischen Justizdienst schaffte er es bis zum Oberlandesgericht in Karlsruhe. Seinen Schwerpunkt sah er je länger je mehr auf dem Gebiet des Handelsrechts. Das blieb auch so, als er 1902 Richter am Reichsgericht in Leipzig wurde. Mit gleichgesinnten Juristen gründete Düringer 1911 den Verein „Recht und Wirtschaft“, dem Hugo Preuß, bekannte Industrielle und Persönlichkeiten, die später Ministerposten in der Weimarer Republik bekleideten, angehörten. 1915 kam Düringer als Präsident des Oberlandesgerichts nach Karlsruhe zurück und wurde im Dezember 1917 zum badischen Minister der Justiz und des Auswärtigen berufen.

21 Als Meerfeld 1920 zum Beigeordneten der Stadt Köln gewählt wurde, entwickelte sich zwischen ihm und Oberbürgermeister Konrad Adenauer trotz konfessionell-politischer Differenzen ein enges Vertrauensverhältnis. Meerfeld war für den Kulturbetrieb zuständig. Bereits 1919 engagierte er sich für die Wiedereröffnung der Universität zu Köln, die ihm die Ehrendoktorwürde verlieh. Die NSDAP versetzte ihn 1933 in den Ruhestand. Nach 1945 beteiligte er sich am Wiederaufbau der SPD und wurde kurzzeitig Vorsitzender des Bezirks Mittelrhein.

Neben diesen 12 Parlamentariern und Preuß als Vertreter der Reichsregierung bestand der Ausschuss noch aus 18 weiteren stimmberechtigten Mitgliedern, also aus insgesamt 28 Männern. Der Ausschuss „tagte durchweg in erheblich größerer und mehrfach mehr als doppelt so großer Runde“<sup>22</sup>, weil zu den Sitzungen aus den Exekutiven des Reichs und der einzelnen Staaten/Länder Vertreter mit Rederecht hinzugezogen wurden, um die Beratungen durch die Kompetenz aus den Regierungen zu beschleunigen. Die regulären Ausschussmitglieder wurden nach der Fraktionsstärke der Parteien berufen, was folgendes Bild ergibt: SPD: 11, Zentrum: 6, DDP: 5, DNVP: 3; die beiden Kleinfractionen USPD und DVP alternierten: USPD: 2–1; DVP: 1–2.<sup>23</sup> Auffallend ist die ungewöhnlich hohe Fluktuation, weil die 28 Sitze während der 4½ Monate der Arbeit von 87 Parlamentariern eingenommen wurden; 18 wirkten nur einmal, 7 nur zweimal mit. Diese Zahlen relativieren sich, wenn man bedenkt, dass 17 Mitglieder der „Erstbesetzung“ kontinuierlich mitarbeiteten. Diese sind: Bruno Ablaß (DDP), Paul Bader (SPD), Konrad Beyerle (Zentrum), Oskar Cohn (USPD), Clemens v. Delbrück (DNVP), Adelbert Düringer (DNVP), Adolf Gröber (Zentrum), Conrad Haußmann (DDP), Rudolf Heinze (DVP), Wilhelm Kahl (DVP). Simon Katzenstein (SPD), Wilhelm Keil (SPD), Erich Koch-Weser (DDP), Joseph Mausbach (Zentrum), Johannes Meerfeld (SPD), Peter Spahn (Zentrum) und Max Quarck (SPD). Friedrich Naumann (DDP) fiel Ende Mai aus Krankheitsgründen für den Rest der Arbeit aus.

#### 4 Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche

Die Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche lassen sich auf drei Bereiche konzentrieren:

1. auf den persönlichen Bereich mit den Garantien des Staates für die Grundrechte, einschließlich der religiösen Betätigung oder auch Nicht-Betätigung der einzelnen Bürgerinnen und Bürger;
2. auf den staatsrechtlichen und organisatorischen Bereich, d. h. wie die Regelungen aussehen, die das Verhältnis von Staat und Kirche kennzeichnen;
3. auf die Frage, welche Auswirkungen die Kirchen bzw. die Religionsfrage in der Schulpolitik und den Religionsunterricht haben.

<sup>22</sup> Jörg-Detlef Kühne, a. a. O., 755.

<sup>23</sup> Ebd., 759 mit weiteren Erläuterungen 759–763. Hier werden auch die Überlegungen dargestellt hinsichtlich einer Entsendung „deutsch-österreichischer“ Abgeordneter nach Weimar, 763–766.

#### 4.1 Die Grundrechte

Der 18. Sitzung des Ausschusses am 31. März 1919 lag gedruckt der Versuch des evangelischen Pfarrers und Abgeordneten Friedrich Naumann (DDP) zugrunde, „die Grundrechte des deutschen Volkes“ in „volksverständlicher Form“ in den Artikeln 28 bis 40 zu präsentieren. Außer ihm hatten die Abgeordneten Dr. Quarck und Dr. Sinzheimer von der SPD einen Entwurf vorgelegt.<sup>24</sup> Anträge auf Abänderungen unterschiedlicher Artikel waren von Dr. Düringer (DNVP)<sup>25</sup>, von „Gröber und Genossen“ (Zentrum)<sup>26</sup> und von „D. Dr. Kahl und Genossen“ (DVP) eingegangen.<sup>27</sup> Die große Anzahl der Artikel zeigt, dass eine Fülle von Grundrechten angesprochen wurden, die in der Diskussion an dieser oder jener Stelle abgeändert oder erweitert wurden. Friedrich Naumann als Berichterstatter für den Ausschuss geht von dem Satz aus, dass Revolutionszeiten „leitende Weltanschauungsgedanken brauchen“<sup>28</sup> und sieht darin den Grund, warum in den Entwürfen von Hugo Preuß anders als in Bismarcks Verfassungen die „Grundrechte“ erscheinen. Durch die Verfassung, so interpretiert Naumann die Preuß’schen Arbeiten am Entwurf, wird die in den Grundrechten zum Ausdruck kommende politische Weltanschauung als Einheitsband des Reichs festgeschrieben.

Im Anschluss an Georg Jellinek (1851–1911) unterscheidet Naumann „vier Stoffgruppen“. Die erste Gruppe nennt er die „Menschenrechte“, das sind „die mit uns geborenen Rechte“. Menschsein bedeutet, unveräußerliche Rechte zu besitzen, die uns angeboren sind. Diese Rechte wurden bei der „Gründung des amerikanischen Freistaates“ artikuliert<sup>29</sup> und sind Abwehrrechte gegenüber einem als erdrückend-allmächtig empfundenen Staat, was Preuß in der Diskussion als „Omnipotenz der Staatsgewalt“<sup>30</sup> bezeichnet: „Was darf der Staat gegenüber

24 [http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/nat\\_vers1919\\_0352-0355](http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/nat_vers1919_0352-0355).

25 Ebd., 0355–0356.

26 Ebd., 0356–0357.

27 Ebd., 0357–0358.

28 Ebd., 0358 f.

29 In der „Declaration of Independence“ heißt es: „*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness.*“ Man muss anmerken, dass diese Sätze von einem Sklavenhalter, Thomas Jefferson, geschrieben sind, so dass sich die Behauptung, dass *alle* Menschen *gleich* geschaffen sind, in diesem Kontext nur auf weiße Menschen beziehen kann, wobei immer noch die Frage auftaucht, ob wirklich alle Weißen gemeint sein können.

30 [http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/nat\\_vers1919\\_0373](http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/nat_vers1919_0373). Naumann sprach von „Omnipotenz des Staats“, ebd., 0359.

dem einzelnen Bürger *nicht* tun?“ So sind „unverletzlich“ die persönliche Freiheit, Wohnung, Eigentum, Postgeheimnis. Ähnliche Sätze könnte man aus der Frankfurter Verfassung von 1848 anfügen, etwa die Abschaffung der Todesstrafe oder die Beseitigung jedes „Untertänigkeits- und Hörigkeitsverbands“. Naumann folgert: „Das Ich, die Einzelperson, wird gelöst, das Zeitalter des Individualismus kündigt sich an mit seiner Negation der Omnipotenz des Staats“.

Die zweite Gruppe nennt Naumann Bürgerrechte, wie die Gleichheit aller Deutschen vor dem Gesetz, bundesstaatliche Gleichheit, gleiche Zugänglichkeit zu Ämtern und Anstellungen ohne Unterschiede der Stände und Konfessionen.<sup>31</sup> Die Bürgerrechte gründen in dem „Volkswillen“, der an sich „etwas Ungreifbares“ ist, der aber von Mehrheiten, die man zählen kann, repräsentiert wird. Diesen *Rechten* müssten stärker als jetzt geschehen die staatsbürgerlichen *Pflichten* zur Seite stehen, wie z. B. Wehrpflicht, Pflicht zum Gehorsam gegen Gesetze und Behörden, Steuerpflicht und die Pflicht, sich Enteignungen gefallen zu lassen, wenn höhere Staatsinteressen es fordern.

Zur dritten, „ideellen“ Gruppe der Gedankenfreiheit zählt Naumann die politische Denk-, Rede-, Versammlungs-, Koalitions- und Petitionsfreiheit sowie das Recht auf Muttersprache. In diese Rubrik fällt auch die „Freiheit der Religion“, des religiösen Bekenntnisses, „unter Umständen die Dissidentenfreiheit“<sup>32</sup>, die Freiheit *in* und *von* der Kirche, sowie „Form und Bewegung der Religionsgemeinschaft“, und schließlich auch die Lehrfreiheit in Schulen und Universitäten.<sup>33</sup> Zur vierten, „materiellen“ Gruppe gehören die aus der „wirtschaftlichen Weltanschauung“ herzuleitenden ökonomischen Grundrechte.

Naumann schließt allgemeine Erwägungen über Zweck und Stellung einer Verfassung an. Im Vordergrund steht für ihn die Frage, ob die Aufzählung der Grundrechte nur archivalischen Charakter hat, oder wie die Grundrechte so dargestellt werden, dass das Volk sie versteht und sich zu eigen macht. Aus den preußischen Erfahrungen mit Grundrechten zieht er eine pessimistisch klingende Bilanz: Die per Gesetz verbürgten Grundrechte hätten eine „gewisse Bekenntnisgrundlage“ sein können, „wenn die preußische Regierung selbst auf dem Boden der Grundrechte gestanden hätte; denn dann waren die Grundrechte ein sich von selbst darbie-

31 Ebd., 0360 und 0361.

32 Warum die Dissidentenfreiheit nur „unter Umständen“ gelten soll, wird leider nicht gesagt. Man kann nur vermuten, dass ungeliebte Konkurrenz von der Kirche fern gehalten werden sollte.

33 Ebd., 0361.

tender Volkskatechismus zur Herbeiführung derjenigen Gesinnung, auf der der Staat beruht.“ Aber die preußische Regierung „harmonierte nicht mit Grundrechten“. <sup>34</sup> Kennzeichnend ist für den evangelischen Pfarrer, dass er theologische Vokabeln wie Bekenntnisgrundlage, Volkskatechismus oder später auch Staatsbekenntnis benutzt, um die Wichtigkeit der Grundrechte herauszustellen. Das gilt natürlich besonders für den neuen, demokratischen Volksstaat, für den deutschen Nationalstaat, der nicht „Organisation der oberen und herrschenden Klassen“, sondern „der Ausdruck der lebendigen Organisation des Volkes“ sein muss. <sup>35</sup> Man könnte für heute kritisch anfragen, ob die beiden sog. „Großkirchen“ eher dem monarchisch-preußischen Staat gleichen und oftmals nicht auf dem Boden der Grundrechte stehen, was gleich noch deutlicher werden wird.

Bei seinen allgemeinen Überlegungen legte sich Naumann die Frage vor, warum *jetzt* eine Verfassung überhaupt her muss. Darauf gibt er zwei Antworten: Zum einen ist die Monarchie, die dem Staat bisher etwas „Überirdisches“ verlieh, nicht mehr vorhanden, weshalb eine Verfassung als neuer Unterbau der Staatsarchitektur <sup>36</sup> erarbeitet werden muss. Es gilt die Maxime, dass ein Staat nicht „auf vorübergehende Nützlichkeitsabwägungen“ gegründet werden darf. Vielmehr ist es eine „moralische Notwendigkeit“, das „Bedürfnis nach einem Staatsbekenntnis, nach dem demokratischen Freiheitsstaat Deutschland“, zu befriedigen. Die zweite Ursache ist der Eintritt der Sozialisten in die Regierung. Die Sozialdemokraten bringen „ein ganz anderes Grundprinzip mit sich“. Dadurch sind die „individualistischen“ Grundrechte heute insofern angefragt, als die „sozialistische Masse ihrer Natur nach nie so individualistisch empfinden kann“. Der „Verbandsmensch“ als „Normalmensch der Gegenwart“ will sich „verfassungsmäßig einen Ausdruck“ suchen, weshalb die zu erarbeitende Verfassung ein „neues Sozialrecht“ im Blick haben muss als „eine Art Verständigungsfrieden zwischen Kapitalismus und Sozialismus“. Darin besteht die Aufgabe, nicht zuletzt auch im Gegenüber zum russischen Bolschewismus auf der einen und dem englisch-amerikanischen Kapitalismus auf der anderen Seite. Für Naumann steht fest, dass in dem neu entstehenden

<sup>34</sup> Ebd., 0362.

<sup>35</sup> Ebd., 0363. Der Abgeordnete Quarck von der SPD hatte auf der zweiten Sitzung des Ausschusses erklärt: „Der Obrigkeitsstaat ist überwunden; ein freier Volksstaat muss geschaffen werden, in dem die Staatsgewalt beim Volk liegt – das ist das Wesentliche“, ebd., 0073. Daher sind die Grundrechte und die Vermittlung in das Volk so wichtig, weil die bisherige obrigkeitliche Ordnung dem Volk die Grundrechte entzogen hatte.

<sup>36</sup> Man beachte den eigentümlichen Gegensatz der Bilder von „Überirdisch“ und „Unterbau“.

Staatskörper die sozialen Dimensionen der Gegenwart – er nennt Agrarprogramm, Industriestaatsprogramm, Handel und Verkehr, Finanzen, Beamten- Angestellten- und Arbeiterräte – als Grundpfeiler in das Staatsbekenntnis eingebaut werden müssen. Sollte der Verfassungsausschuss oder später die Nationalversammlung sich diesen Dimensionen verweigern, „dann ist m. E. die übrige Arbeit an den Grundrechten für die Gegenwart ziemlich unnötig, dann ist sie eine Museumsarbeit“.<sup>37</sup>

Man kann sich eigentlich nur darüber wundern, dass Naumann der Meinung ist, die Abschnitte über Glauben, Kirche und Schule seien „unabhängig vom Schicksal der übrigen Grundrechte“. Eine solche Sicht ist jedenfalls in historischer Perspektive nicht zu halten, weil dem die von mir in dieser Abhandlung vertretene These gegenübersteht, dass die Religionsfreiheit der Ausgangspunkt der Erörterung und der Entwicklung der Menschenrechte insgesamt gewesen ist. Freilich ist ihm zuzustimmen, dass „die Abgrenzungsfragen zwischen Staat und Kirche erledigt werden [müssen], weil das nach dem Wegfall des Staatsbischofs für die evangelischen Kirchen eine dringende Notwendigkeit ist und weil auch von katholischer Seite eine Formulierung gewünscht wird“. Es wäre sinnvoll gewesen, wenn genau bei der Frage der Abgrenzungen die Religionsfreiheit als Maßstab angelegt worden wäre.

In der Debatte besteht weitgehendes Einvernehmen, dass die Grundrechte in die Verfassung aufgenommen werden sollen. Das unterstreicht der Mitberichterstatter Dr. Düringer von der DNVP, der die Grundsätze für das Zusammenleben auch heute für wichtig hält und weiter die Auffassung vertritt, dass im Verhältnis von Staat und Kirche sowie im Blick auf die Erhaltung des Religionsunterrichts verfassungsmäßige Feststellungen erfolgen müssen, nicht zuletzt, um den Landesgesetzgebungen verpflichtende Normen vorzugeben. Düringer kann sich dem Versuch Naumanns nicht anschließen, die Grundrechte in „volkstümlicher“ Art zu präsentieren. Das wäre eine Sache für den staatsbürgerlichen Unterricht, was er warm empfiehlt. Sprecher des Zentrums, wie Adolf Gröber, der DDP und der SPD plädieren für die Aufnahme der Grundrechte in die Verfassung, wobei Sinzheimer (SPD) betont, dass die Menschen jetzt

---

<sup>37</sup> Ebd., 0365–0366. Schon früh hatte Naumann eine Erneuerung des Liberalismus versucht und eine Annäherung zwischen Liberalen und Sozialdemokraten im Gegenüber zu den konservativen Kräften angestrebt. 1908 erklärte er: „Einigung der Liberalen und Zusammenhang zwischen Liberalismus und Sozialdemokratie sind gedacht als ein inhaltvolles langes Programm für weite Fristen hinaus und zwar so gedacht, dass der Liberalismus einzig sein muss, damit er im Stande ist, der deutschen Arbeiterbewegung, die heute sozialdemokratisch ist, einen Rückhalt zu geben.“ Vgl. Dritter Delegiertentag des Wahlvereins der Liberalen zu Frankfurt am Main 21. und 22. April 1908, Berlin-Schöneberg o.J., 47.



in einem Rechtsstaat leben und leben wollen. Auch er unterstreicht die soziale Dimension der Verfassung und will noch weiter gehen als Naumann in seiner Forderung etwa auf ein „Recht auf Arbeit“.

Einen sehr wichtigen Gedanken äußerte der Abgeordnete Katzenstein (SPD), der sagte, dass der Hauptzweck der Grundrechte darin bestehe, sie als „Rechte der Minderheit“ in der Verfassung zu verankern, als Versuch der Selbstbeschränkung der herrschenden Gewalten. Es ist nicht von ungefähr, dass eine jüdische Stimme dies mit Recht äußert, und es ist auch deutlich, dass Adolf Gröber vom Zentrum genau so argumentiert, was im Rückblick auf den „Kulturkampf“ verständlich ist. Verwunderlich ist nur, dass bei den Debattenrednern, die aus Erfahrungen mit Ausgrenzungen sprechen, kein Sensorium gegenüber vielfältigen Diskriminierungen von kleinen Kirchen vorhanden zu sein scheint, die sich seit den 1830er Jahren gebildet hatten. Sie wurden gleichermaßen von den Mehrheitskirchen wie oft auf deren Betreiben von den staatlichen Autoritäten und den Gerichten gezielt verfolgt und gesellschaftlich marginalisiert.

In der WRV sprechen die Artikel 135 und 136 die Religion im Blick auf jeden Bürger des Reichs an. Jeder hat das individuelle Recht auf „volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“ als Abwehrrecht gegenüber dem Staat und auch gegenüber einer Staatskirche, die beide in der Gefahr stehen, Glauben und Gewissen zu manipulieren. Diese Sicht war von Anfang an, d.h. seit dem ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts, ein Grundsatz der baptistischen Bewegung. Die ersten Abhandlungen in der Moderne zu Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit im Unterschied zu bloßer Toleranz, zu bloßer Duldung, stammen aus den Federn baptistischer Schriftsteller bzw. Theologen, die deshalb auch den desolaten Zustand der Gefängnisse von innen kennen lernten, weil sie wegen ihrer als staatsverachtend geltenden Äußerungen mit empfindlichen Gefängnisstrafen rechnen mussten. Es bleibt festzuhalten, dass die Festschreibung der Religionsfreiheit in einer Verfassung, wie es zum ersten Mal in der kleinen Kolonie Rhode Island in Nordamerika der Fall war, der Ausgangs- und Angelpunkt zur Erörterung weiterer Menschenrechte ist. Man könnte am Beispiel der frühen Baptisten den Einwand erheben, dass diese im eigenen Interesse die Forderung nach Religionsfreiheit aufgestellt haben. Wie anders hätten sie sich ohne diesen Rahmen entfalten können? Dieser Einwand verfängt indes nicht, weil die baptistischen Autoren stets hinzugefügt haben, dass es nicht nur um sie gehe, sondern auch um Juden, Muslime oder andere. In England z. B. machten sie sich stark für die verfolgten Katholiken, obgleich sie zugleich wussten, dass von der katholischen Kirche ihrer Zeit die größtmögliche Verfolgung Andersdenkender ausging.

In der WRV wird außerdem die ungestörte Ausübung der Religion, also Kultusfreiheit, gewährleistet. Die Religionsfreiheit soll weder bedingenden noch beschränkenden Einfluss auf die Rechte und Pflichten der Bürger haben. Außerdem soll es keine religiös bedingte Bevorzugung oder Benachteiligung bei den bürgerlichen Rechten und der Zulassung zu öffentlichen Ämtern geben. Gegen diese letzte Bestimmung wird damals ebenso wie heute bei jeder Ernennung eines Professors der Theologie, ob evangelisch, römisch-katholisch oder neuerdings auch muslimisch, verstoßen. Darauf soll weiter unten im Zusammenhang der Erörterung Theologischer Fakultäten eingegangen werden. Zu Zwecken statistischer Erhebungen dürfen Behörden nach der Religionszugehörigkeit fragen. Dies gilt auch, wenn davon Rechte und Pflichten abhängen, also z. B. das Recht der Kirchen auf Besteuerung ihrer Mitglieder oder aus Gründen der Pflicht der Mitglieder zur Zahlung der Kirchensteuer. Heute ist die Weitergabe von Daten z. B. an Banken oder Versicherungen zwecks Erhebung der Kirchensteuer im Zusammenhang mit der Quellensteuer höchst umstritten. Im Heer, im Gefängnis, im Krankenhaus oder sonst in der Öffentlichkeit darf niemand zu kirchlichen Handlungen oder religiösen Übungen gegen seinen Willen gezwungen werden. Amtseide können mit oder ohne religiöse Formeln erfolgen. Das alles ist in der WRV festgeschrieben und daher auch heute gewahrt.

#### *Artikel 135*

Alle Bewohner des Reichs genießen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die ungestörte Religionsausübung wird durch die Verfassung gewährleistet und steht unter staatlichem Schutz. Die allgemeinen Staatsgesetze bleiben hiervon unberührt.<sup>38</sup>

#### *Artikel 136*

Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt.

Der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis.

Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Behörden haben nur soweit das Recht, nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu fragen, als davon Rechte und Pflichten abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung dies erfordert.

Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden.

---

<sup>38</sup> Dieser Artikel ist nicht in das GG aufgenommen worden, weil Art. 4 GG im Wesentlichen gleichen Inhalts ist.

## 4.2 Die Regelungen, die das Verhältnis von Staat und Kirche kennzeichnen

Zu den umstrittenen Themen bei der Ausarbeitung der WRV gehörten die Fragen rund um das Verhältnis von Staat und Kirche. Auf der sechsten Sitzung des Ausschusses war ein Unterausschuss gebildet worden, der mit den Worten des Berichterstatters Dr. Spahn (Zentrum) entschied, „dass zu scheiden sei zwischen den Materien, für welche die Gesetzregelung dem Reiche zustehe, und Materien, für welche das Reich nur allgemeine Grundsätze im Wege der Gesetzgebung aufzustellen habe“. Das wurde dem Gesamtausschuss auf der 7. Sitzung am 15. März 1919 vorgetragen und geäußert, dass das Reich im Wege der Gesetzgebung inhaltliche Grundsätze für „die Rechte und Pflichten der Religionsgemeinschaften“ und für „das Schulwesen einschließlich der Hochschulen“ aufstellen sollte. Auf Anregung Spahns sollten diese Fragen offen bleiben und bei der Behandlung der Grundrechte wieder aufgenommen werden. „Es wurde betont, dass die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen Staaten [gemeint sind die Länder nach heutigem Sprachgebrauch] sehr verschieden gewesen sei und sich nicht gleichmäßig regeln lasse, dass es namentlich falsch sein würde, wenn man nicht den alten Religionsgemeinschaften gegenüber neu entstehenden gewisse Vorrechte lassen wolle.“<sup>39</sup> Bereits hier lässt sich deutlich erkennen, dass eine Ungleichbehandlung der Religionsgesellschaften beabsichtigt war, die mit dem „Alter“ begründet wird. Es wird allerdings nicht gesagt, welche Altersgrenze zu ziehen wäre, noch wird in Erwägung gezogen, dass z. B. die mennonitischen Gemeinden auf die Reformationszeit zurückgehen und sie deshalb lutherischen oder reformierten Kirchen an Alter gleich sind.

Zu den inhaltlichen Grundsätzen für „die Rechte und Pflichten der Religionsgemeinschaften“ möchte Quarck (SPD) noch eingefügt wissen „und ihre öffentlich-rechtliche Stellung“. Dazu führt er aus: „Wir halten es für zweckmäßig, zu betonen, dass auch die Stellung der Religionsgemeinschaften zum Staate der Festsetzung einheitlicher Grundsätze durch das Reich unterliegt.“<sup>40</sup> Damit soll festgehalten sein, dass das Reich die Kompetenz besitzt, einheitliche Regelungen für das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zum Staat durch ein Gesetzgebungsverfahren zu treffen. Es steht zu vermuten, dass die gewollte „öffentlich-rechtliche Stellung“ mit dem Kriterium des Alters Hand in Hand gehen soll, so dass zunächst nur bestimmte, seit dem West-

39 Wie Anm. 30, 0138f.

40 Ebd., 0139.

fälischen Frieden auf Katholiken, Lutheraner und Reformierte beschränkte Kirchen in den Genuss dieser öffentlichen Stellung kommen sollten.

Freilich wurde von einzelnen Ländern bei dieser Erweiterung der Kompetenz des Reiches Widerspruch angemeldet. Auf der 8. Sitzung am 17. März 1919 vertritt der badische Minister Dietrich den Standpunkt, widersprechen zu müssen, „dass das Reich hier die Aufstellung von Grundsätzen über die Religionsgemeinschaften für sich in Anspruch nimmt.“ Man könnte, wie er ausführt, eine Bestimmung treffen, „dass die Religionsgemeinschaften juristische Personen sein, ein Steuerrecht haben sollen“. Dagegen könne man keine Vorschriften „von rechts wegen“ machen, „sie sollten Religionsunterricht geben oder die Stellung der Geistlichen zu sich selbst in dieser oder jener Form regeln.“ Das sei eine Unmöglichkeit, und er könne nicht einsehen, „was das Reich auf diesem Gebiet ordnen kann. Das gelte auch für das Schul- und insbesondere das Hochschulwesen.“<sup>41</sup> In der weiteren Diskussion tritt auch Wilhelm Kahl (DVP) dafür ein, „Sicherungen der Kirchen- und Religionsgesellschaften in die Grundrechte“ aufzunehmen; andere Bestimmungen seien nicht nötig. Er unterstreicht seine Auffassung mit dem Hinweis auf die Tätigkeit Adolf Hoffmanns (1858–1930) als preußischer Kultusminister. Dieser war im November 1918 als Vertreter der USPD zusammen mit dem Sozialdemokraten Konrad Haenisch (1876–1925) an die Spitze des Kultusministeriums in Preußen gelangt. Er war nicht zuletzt wegen seiner Schrift „Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse“<sup>42</sup> als fanatischer Atheist in der bürgerlichen Gesellschaft und den Kirchen verschrien. Weil er davon ausging, dass Religion Privatsache sei, lehnte er eine geistliche Aufsicht der öffentlichen Volksschulen durch Pfarrer bzw. Priester sowie den Religionsunterricht in der Schule ab und verfuhr entsprechend in Preußen, auch gegen den Widerstand Haenischs. Wilhelm Kahl bezeichnete die Maßnahmen Hoffmanns als einen „Peitschenschlag für alle religiösen und kirchlichen Kreise“ und Schaden für die Einheit Preußens und des Reichs. Er wollte keiner Einzelperson, die als Minister fungiere, weitreichende Rechte im Blick auf die Kirchen und Religionsgesellschaften zugestehen. Der Abgeordnete Hugo Haase (1863–1919) von der USPD bemerkt, dass er der Legendenbildung um Hoffmann entgegentreten müsse. Dieser „wollte nur dem Grundsatz Trennung von Kirche und Staat Ausdruck geben“, nachdem

41 Ebd., 0162 f.

42 Die Schrift erschien 1891 und noch 1920 in 15. Aufl.

er im Ministerkollegium darüber einen Vortrag gehalten habe. „Hoffmann wollte keineswegs schroff vorgehen, sondern namentlich in finanzieller Hinsicht auf die Bedürfnisse der Kirche Rücksicht üben.“<sup>43</sup>

Friedrich Naumann (DDP) richtete sich in der Sitzung an die katholischen Abgeordneten vom Zentrum. Wenn man von „Rechten und Pflichten“ der Religionsgemeinschaften spreche, müsse man bedenken, dass es in dieser Frage einen erheblichen Unterschied zwischen der katholischen und evangelischen Kirche gebe: „Die katholische Kirche ist im ganzen Deutschen Reiche einheitlich organisiert unter der Führung des Episkopats, sie hat ihre einheitliche gemeinsame Stütze in Rom; die evangelischen Landeskirchen dagegen sind zersplittert.“ Nach Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments durch die Revolution „ist die Herstellung einer religiösen Einheit innerhalb der evangelischen Kirchlichkeit Lebensfrage für das evangelische Christentum“. Zwar seien vom preußischen Oberkirchenrat Verhandlungen angestoßen worden, die gerade in Kassel liefen, und es stehe zu hoffen, dass sich eine „kirchliche Oberstelle“ bilde, aber die Chancen stünden schlecht, wenn diese ganze Materie „ausschließlich der Landesgesetzgebung verbleibt“. Es bedarf nach Meinung Naumanns „für die evangelische Kirche Deutschlands“ einer Stütze, einer „Verbindung zwischen ihr und dem Reich“. „Diese Brücke aber muss geschlagen werden, und das kann nur geschehen dadurch, dass das Reich wenigstens Grundsätze über die Stellung der Religionsgemeinschaften zum Staate für ganz Deutschland aufstellt.“<sup>44</sup> Offensichtlich erwartete Naumann zur Überwindung der Zersplitterung der evangelischen Christenheit in Deutschland eine irgendwie geartete kirchliche „Oberstelle“, für die das Reich Ansprechpartner ist, damit der (kirchliche) Länderpartikularismus überwunden werden kann. Eigenartig ist an dieser Argumentation, dass Naumann sowohl von den evangelischen Territorialkirchen als auch von der Ländergesetzgebung wenig erwartet. Es scheint, dass er die Reichsverfassung als Möglichkeit sieht, vom Reich her die Einheit der evangelischen Kirchen zu fördern. Die traditionelle Erwartung an den Staat und seine juristischen und finanziellen Hilfen für die Kirche werden damit nicht überwunden, sondern lediglich von den Territorien oder den Ländern

---

43 Wie Anm. 30, 0167f. Haase hatte als Rechtsanwalt viele verfolgte Sozialisten wie Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Ernst Toller u. a. verteidigt und war als Pazifist mit der Mehrheit der SPD bei Ausbruch des Krieges in Konflikt geraten. Aus der Fraktion der SPD im Reichstag und aus der Partei wurde er ausgeschlossen, zu deren Mitvorsitzendem neben August Bebel er 1911 gewählt worden war.

44 Ebd., 0165.

auf die Ebene des Reichs erhoben. Damit aber ist die damals viel beschworene „Trennung von Staat und Kirche“ wieder unterlaufen.

Nach der anfänglichen Diskussion über die Grundrechte wird mehrheitlich beschlossen, die Grundrechte nicht nach dem Entwurf Naumanns, sondern nach der Regierungsvorlage zu behandeln, und dass zuvor die Artikel über Kirche und Schulwesen beraten werden sollen. Dazu werden sofort die beiden Berichterstatter, Adolf Gröber (1854–1919) von der Zentrumspartei und Johannes Meerfeld (1871–1956) von der SPD aufgerufen. Gröber kam noch in der 18. Sitzung am 31. März zum Vortrag. Seine Vorstellungen über Regelungen, die das Verhältnis von Staat und Kirche betreffen, lassen sich in vier Punkten zusammenfassen: 1. die Befugnisse der Behörden, nach „religiösen Überzeugungen“ und nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu fragen, sind unterschiedlich zu gewichten. Im ersten Fall geht es um dogmatische, subjektive Gesinnungen, die nicht zu erfragen sind, im anderen Fall um eine objektive Gegebenheit, wovon „Rechte und Pflichten“ gegenüber den Religionsgesellschaften, z. B. zur Zahlung einer Steuer, sowie statistische Erhebungen abhängig sind. Das Fragerecht muss zusätzlich „gestattet sein, um festzustellen, ob der Grundsatz der paritätischen Besetzung der Staatsstellen auch richtig durchgeführt ist“. Unklar ist allerdings, wer nach welchen Kriterien die „Richtigkeit“ der Stellenbesetzung vornehmen soll und kann. 2. Als redaktioneller Zusatz wird für die Kultusfreiheit die Ergänzung vorgeschlagen, dass niemand „von Staats wegen“ zu einer kirchlichen Handlung gezwungen oder in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten behindert werden darf. 3. Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften soll auf geistliche Gesellschaften, Orden, Kongregationen etc. ausgedehnt werden. 4. Der Zugang zu öffentlichen Ämtern soll unabhängig vom religiösen Bekenntnis sein, und den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen.<sup>45</sup> Wie sich das mit der paritätischen Besetzung der Staatsstellen verträgt, bleibt unklar.

In der 19. Sitzung am 1. April 1919 hatte der Mitberichterstatter Meerfeld (SPD) das Wort. Er will, anders als Gröber, keine Einzelheiten in die Verfassung aufgenommen wissen, sondern diese jedem Land überlassen. Es geht Meerfeld um das Grundsätzliche, und er liest aus Gröbers Antrag die Bemühung heraus, „die alten Privilegien der Kirche in möglichst weitem Umfange in die neue Verfassung hinüberzunehmen“.

<sup>45</sup> Ebd., 0377f.

Beide Berichterstatter hatten daher unterschiedliche Auffassungen, die Meerfeld mit den Worten kennzeichnet: „Die christliche Volkspartei [= Zentrumsparterie] will die Kirche vom Staat völlig befreien, aber alle Rechte der Kirche gegenüber dem Staat gewahrt wissen; man will also die freie Kirche im unfreien Staat.“ Damit nahm Meerfeld wohl unbewusst ein baptistisches Schlagwort auf, das bereits Friedrich Naumann in seinem Katalog beschrieben hatte: „Eine freie Kirche in einem freien Staat“ = *a free church in a free state*. Meerfeld greift zurück auf programmatische Aussagen der SPD: Religion sei „Privatsache“, und keine öffentlichen Mittel sollten für die Kirche aufgewandt werden. Kirchen seien „private Gesellschaften“, die ihre Angelegenheiten selbstständig ordnen sollten. Der Referent appelliert an die Kirchengemeinschaften, sich mit diesen zeitgemäßen Forderungen abzufinden. Er unterstreicht seine Meinung mit dem Hinweis, dass dort, wo diese Trennung erfolgt sei, kaum mehr das Bedürfnis der Kirchen bestehe, „die alten Zustände wiederzubekommen“. Wenn hingegen nach der Revolution „die preußischen Bischöfe sich gegen die Trennung gewandt und sie sogar einen Frevel gegen Gott den Herrn genannt haben, so lassen sie dabei die tatsächlichen Verhältnisse außer acht“. Meerfeld ist jedoch auch überzeugt, dass die Kirche keine grundsätzliche Gegnerin der Trennung ist, und auch programmatische Leitsätze des Zentrums seien „abwartend“, aber nicht ausgesprochen gegnerisch. Im Protestantismus sei die Auffassung geteilt. Hier muss man davon ausgehen, dass Meerfeld sich auf den landeskirchlichen Protestantismus bezieht; den freikirchlichen kannte er nicht, denn dort hätte er mit seiner Auffassung offene Türen eingerannt.

Der SPD-Politiker betont gleichzeitig, dass eine Trennung von Kirche und Staat bei gutem Willen möglich sei, weil die SPD keine „gewaltsame Trennung“, sondern eine „scheidunglich-friedliche Einigung“ wolle, die indes ein „Entgegenkommen bei der Rechten und der christlichen Volkspartei“ verlange. „Ich gebe diesen Parteien zu bedenken, dass eine befriedigende Lösung gefunden werden muss, dass die Zeiten der Herrschaft der Kirche vorüber sind [...]. Meine Partei will keinen Kulturkampf“, weil sie „Bedeutung und Macht“ der Religion auch für die Gegenwart anerkenne. Sie wisse, dass für zahllose Menschen die Religion ein inneres Bedürfnis sei und sie sich zu kirchlichen Gemeinschaften zusammenschließen wollen. „Die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche soll daher zum Frieden führen, aber nicht zum Kriege.“ Auch deshalb ist Meerfeld gegen „völlige Freiheit geistlicher [katholischer] Gesellschaften“, weil er darin nicht nur eine Ge-

fahr für den Staat, sondern auch, wie der Blick nach Belgien zeige, eine Gefahr für die katholische Kirche selbst sieht. In Belgien sei der Antiklerikalismus durch ein „Überwuchern“ der erwerbstätigen Klostergenossenschaften erfolgt. Gegen Gröbers Antrag, das Privat- und Konfessionsschulwesen auszubauen, betont Meerfeld die Notwendigkeit einer Vereinheitlichung des öffentlichen Schulwesens. Auch lehne die SPD das Aufsichtsrecht der Religionsgesellschaften über die Schule ab. Daran sei nicht zu rütteln. Man könne heute nach Meerfeld den Staat nicht mehr als „christlichen Staat“ bezeichnen. Daher „könnte die Verbindung zwischen Staat und Kirche ganz andere Folgen haben als die Kirche beabsichtigt“. Auch muss eine nicht-religiöse Beteuerungsformel eingeführt werden.

In der Debatte ergriff Wilhelm Kahl (DVP) das Wort und erklärte, Meerfeld wolle das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nur dann gerechterweise geregelt sehen, „wenn man die Zeitverhältnisse berücksichtigt“. Dem stimmt Kahl zu, kehrt den Satz aber in sein Gegenteil, weil er die „Zeitverhältnisse“ nicht nur durch die Wünsche der SPD repräsentiert sieht, sondern viel mehr durch „eine überwältigende Menge bürgerlicher Bevölkerung, die mehr auf dem Boden des bisherigen Verhältnisses von Staat und Kirche steht“. Daher gebe es für die Kirche keinen Anlass, „vor der Sozialdemokratie zurückzuweichen“; denn das „geschichtliche Recht der Kirche“ ist auf ihrer Seite. Kahl führt aus, dass es keine absolute Trennung von Staat und Kirche gebe, weil beide „aus denselben Menschen bestehen.“ Für die Festlegung eines „gesetzlichen Mindestmaßes“ von Berührungen zwischen beiden gebe es weder ein „Normalmaß“, noch „kopierfähige Vorbilder“ aus anderen Ländern, sondern nur die Berücksichtigung des „geschichtlich Gewordenen“.<sup>46</sup>

Im Folgenden fügt Kahl zwei mögliche Vorbilder an. Zu der Verfassung der USA von 1787 bemerkt er zu Recht, dass dort eine Trennung von Kirche und Staat nicht erwähnt ist. Sie spreche nur den Grundsatz der Unabhängigkeit bürgerlicher Rechte vom Religionsbekenntnis und das Verbot einer Staatskirche aus. Die Kirche sei aus dem öffentlichen Recht verdrängt, spiele aber in ihrer „unscheinbaren privatrechtlichen Gewandung eine große Rolle als Volkskirche“. Das sei nicht durch Gesetzgebung gemacht, was gar nicht möglich wäre, sondern geschichtlich geworden, weil die Auswanderer aus England, „wo die Staatskirche das Volk vergewaltigte“, dies in ihrer neuen Heimat verhindern wollten. Auch hier wird also das „geschichtlich Gewordene“ zum allumfassenden

<sup>46</sup> Ebd., 0384f.



den Maßstab. Allerdings wird man gegen Kahls Argumente drei Einwände erheben müssen: Zum einen ist der Sachverhalt viel komplexer, schon allein, weil es „die“ Kirche als „Volkskirche“ in Nordamerika nie gegeben hat. Zum anderen ist die Kirche von England nicht gewalttätiger gegen das Volk vorgegangen als evangelische Territorialkirchen und -staaten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation oder im 19. Jahrhundert auch. Zum dritten ist die Unterscheidung von Privat- und Öffentlichem Recht nicht so ausgeprägt, wie es Kahl darstellt.

Das zweite Beispiel, das Kahl anführt, betrifft Frankreich, wo sich das Staat-Kirche-Verhältnis „in ausgesprochenem Gegensatz zu der amerikanischen Entwicklung vollzog“. Diese Einsicht Kahls kann man nicht betont genug hervorheben, weil zu oft beide Trennungsmodelle in eins gesehen werden, selbst noch bei heutigen Autoren. Die Trennung in Frankreich „beruhte auf Feindschaft, um nicht zu sagen auf Hass [...] gegen die katholische Kirche“, und man müsste fortfahren, dass die Trennung in den USA religionsfreundlich erfolgte. Das sagt zwar Kahl nicht, aber es folgt aus seiner richtigen Darlegung über Frankreich. Kahl wendet sich aber Deutschland zu, wo nach seiner Meinung durch den Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments und durch das Preußische Allgemeine Landrecht die Trennung weitgehend vollzogen ist: „Wir haben Gewissensfreiheit, Säkularisierung des Eherechts, Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis.“ Was ist nach Meinung Kahls geblieben? Es sind „Staatsaufsicht und Staatsschutz, z. B. Sicherstellung des Eigentums der Kirche, strafrechtlicher Schutz der Kirche, und staatlicher Zwang bei der Einziehung der Kirchensteuer.“ Es bleiben eigentlich allein die praktischen Fragen der Finanzen, wobei die Ablösung der Staatsleistungen nur gegen Entschädigung infrage kommen kann.<sup>47</sup> Was Kahl freilich nicht zu wissen scheint ist der Umstand, dass gerade bei Fragen der Gewissensfreiheit und der Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis immer wieder Probleme auftauchen. Wenn sich bspw. ein Lehrer etwa einer methodistischen oder baptistischen Gemeinde anschloss, also seinem Gewissen folgte, wurde er umgehend aus dem Dienst entlassen. Seine beamtenrechtliche Stellung wurde also durch seine religiöse Gewissensentscheidung grundlegend beschnitten.

Der nächste Redner, Friedrich Naumann, erklärt zunächst seine Befriedigung über den friedlichen Weg der Sozialdemokratie, den Meer-

---

47 Ebd., 0384–0387.

feld in der Frage der Trennung von Kirche und Staat gewiesen habe. Meerfeld wolle keine Bevorzugung der Kirche vor Vereinigungen mit Kulturbestrebungen oder Weltanschauungsfragen. Deshalb steht auch in seinem, Naumanns, Antrag „das Wort von der Gewissens-, Glaubens-, Kirchen- und Freidenkerfreiheit“, und er zitiert zustimmend den Vorschlag von Quarck, der lautet: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor der anderen Vorrechte durch den Staat.“ Zur Finanzfrage äußert sich Naumann, dass der Staat, wenn „Inventur“ gemacht und „Ablösung“ erfolgt ist, „keine Mittel mehr für die Kirche aufzuwenden hat“, und er zieht das Fazit: „Diese Konsequenz ist unser aller Wunsch.“<sup>48</sup>

Der katholische Theologieprofessor Joseph Mausbach betont, dass das Zentrum ein Stück des Wegs mit den Sozialdemokraten gehen könne. Das liegt wohl an Meerfelds Vortrag, der von der bisherigen Position der SPD abwich, dass die Religion reine Privatsache sei, obwohl er diesen Sachverhalt eingangs hervorgehoben hatte. Insgesamt gibt Meerfeld sich aber entgegenkommend, weshalb Mausbach in seiner Antwort auf die Möglichkeit verweist, dass neben den Landeskirchen auch andere Religionsgesellschaften die Körperschaftsrechte bekommen können, und dass kein Lehrer oder Schüler zum Religionsunterricht angehalten werden darf. Diese Punkte unterstützt auch das Zentrum, und darin sieht Mausbach das eingeforderte Entgegenkommen seiner Partei. Zugleich warnt er aber davor, die Religion zu einer Privatsache und die Kirchen zu Privatvereinen zu erklären. Man müsse berücksichtigen, „dass die sog. Vorrechte der Kirchen durch große sittliche und soziale Leistungen im Volksleben aufgewogen werden“.<sup>49</sup>

Auch der Wirkliche Geheime Rat und Kommissar des Reichsministeriums des Inneren, der evangelische Theologe und große Wissenschaftsorganisator, Adolf von Harnack (1851–1930), drückt seine Genugtuung über den Kurs der SPD aus und bemerkt: „Wir haben von dieser Partei gelernt, unseren Wirklichkeitssinn für die Aufgaben der Gegenwart, für das Diesseits im Interesse der Gesamtheit zu schärfen [...]. Aber die Mitglieder dieser Partei werden es mir nicht verübeln, wenn ich hinzufüge, dass ihr in den ersten und mittleren Stadien ihrer Entwicklung die Bedeutung von Ideen und nicht materiellen Kräften als wertvolle Wirklichkeit nicht so gegenständlich gewesen ist, wie es ihr in dieser letzten Periode ihrer Entwicklung geworden ist.“ Umgekehrt gibt er unumwunden zu, dass die anderen Parteien „ihre eigenen

---

48 Ebd., 0387.

49 Ebd., 0389.

Ideale in der Praxis so und so oft verfälscht haben und teils den Wirklichkeitssinn durch Vertröstungen auf das Jenseits nicht kräftig genug auf das Diesseits gerichtet haben, teils sich nicht stark genug im Sinne der Gemeinschaft haben leiten lassen“. Für Harnack aber steht fest: „Diese Zeit ist für beide Teile vorbei.“

Der evangelische Kirchenhistoriker äußert sich auch zu einigen Einzelfragen der Diskussion: „Das Besteuerungsrecht in die Verfassung hineinzusetzen, geht mir wider den Strich.“ Die für einen Wissenschaftler ungewöhnliche Formulierung zeigt, wie ernst er sein Anliegen nimmt; Harnack möchte den Sachverhalt lieber in einem Gesetz festlegen. Auch dürfe man die Religionsgesellschaften mit den Ordens- oder geistlichen Gesellschaften nicht auf eine Stufe stellen. Beim schulischen Religionsunterricht möchte er die Bestimmung, dass die inhaltliche Gestaltung „Sache der Religionsgesellschaften“ sei, um die Hinzufügung erweitert wissen, „unbeschadet des pädagogischen und technischen Aufsichtsrechts des Staates“. Er gibt auch Mausbach recht, dass die großen Kirchen dem Staat große Leistungen darbringen, so dass man sie nicht „mit irgendwelchen Kegelgesellschaften auf eine Stufe stellen“ dürfe.<sup>50</sup>

Der Jurist und Journalist Dr. Quarck (SPD) wendet sich gegen Kahls Position, man dürfe nichts gegen die „geschichtliche Entwicklung“ der Kirche beschließen, und argumentiert scharfsinnig, dass es gerade die Aufgabe der jetzigen Zeit sei, die geschichtliche Entwicklung zu fördern. Wer dagegen behauptete, „die Revolution bedeute nicht einen lauten Ruf nach einer entscheidenden Wendung auf dem Gebiet des Kirchen- und Schulwesens, der kennt unsere heutige Zeit nicht.“ Das ganze deutsche Volk sehne sich nach „Befreiung von geschichtlich überholten religiösen und Bildungsformen“. Quarck stimmt seinem Parteifreund Meerfeld zu, dass die SPD keine „Zwangsvorschriften“ machen wolle, weil es ja gerade um Gewissensfreiheit gehe. Geschickt spinnt er den Faden weiter, den Kahl ihm geliefert hatte: Die „Trennungsbewegung“ in Amerika sei durch Auswanderer bewirkt, so hatte Kahl referiert. Wie dort, ergänzt jetzt Quarck, „sind wir hier jetzt aus einem Obrigkeitsstaat in einen neuen Staat ‚ausgewandert‘ und wollen es bezüglich der religiösen Organisation“. Kahl habe zugeben müssen, „dass die amerikanische Ordnung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat eine bedeutende Steigerung des religiösen Gefühles im Volke gezeitigt hat“.

Damit hat er tatsächlich eines der Kernprobleme berührt. Die ‚Auswanderungsbewegung‘ weg von einem Obrigkeitsstaat in einen neuen,

<sup>50</sup> Ebd., 0389f.

demokratisch verfassten Rechtsstaat kann sich eigentlich nicht vollziehen, ohne dass ‚große Player‘ wie die Kirchen mitgenommen werden und sich aktiv beteiligen müssen. Ihnen fällt die Aufgabe zu, eine Befreiung von überholten religiösen Formen zu vollziehen. Dass Kirchen nicht mehr ‚so weiter machen‘ können wie bisher, sondern sich ebenso fundamental verändern und neue Strukturen entwickeln müssten wie der bisherige Obrigkeitsstaat, sahen die Sprecher der SPD sehr klar. Sie erkannten auch, dass die Befürchtungen vor Verlusten ungerechtfertigt waren. Ihrer Argumentation liegt das Muster einer Analogie zugrunde: So wie der Staat sich als Volksstaat aus der dynastischen Umklammerung mit den Begleitumständen von Zwang und Gehorsam lösen musste, so hätten auch die bisherigen Staatskirchen eine Befreiungsbewegung weg von Zwang und Gehorsam durchlaufen müssen. Naumann hatte erklärt, dass die Kirchenleitungen bisher staatliche Behörden waren, dass sie jetzt aber in den Händen der Kirchen seien. Das lässt sich nicht bestreiten, aber der Charakter einer Behörde blieb erhalten. Die Kirchen blieben Beamtenkirchen und erschienen daher dem Betrachter wenig verändert. Dazu kam, dass durch das Besteuerungsrecht die Einziehung der Kirchensteuer als staatlicher Zwang in Erscheinung treten musste.

Freilich ging es bei den Diskussionen um mehr als nur um das Geld; alle Sprecher wollten die Staatsleistungen gegen Entschädigung ablösen, und die SPD wollte auch alle anderen Leistungen nicht anerkennen. Dahinter verbirgt sich die Absicht, durch einen eindeutigen Schnitt die Trennung von Kirche und Staat zu vollziehen. Ein solcher Schritt wäre für den Staat finanziell von großem Vorteil gewesen, weil er von Staatsleistungen jeder Art an die Kirchen befreit worden wäre. Die Abgeordneten der SPD, allen voran der Journalist Quarck, hofften, dass dadurch auch die Kirchen gezwungen würden, neue und freie Möglichkeiten zu entwickeln. Freilich gebrach es allen Mitgliedern des Ausschusses an Fantasie, um sich eine andere Kirchenfinanzierung vorstellen zu können als die über eine Kirchensteuer. Das amerikanische Modell der freiwilligen Spenden, wie es in Deutschland seit den 1830er Jahren die sog. „Freikirchen“ praktizierten, war niemandem geläufig oder erschien zu anfällig für Großkapitalisten, wie Quarck befürchtete (s. u.). So kam es, dass die Sprecher der Parteien im Ausschuss darüber einig waren, dass für die Lösung einer Kirchensteuer eine irgendwie geartete öffentlich-rechtliche Stellung für die Kirchen gefunden werden musste. Bei vielen Debattenrednern war fraglich, was unter einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft zu verstehen ist. In der Jurisprudenz sei die Begrifflichkeit sehr umstritten, bemerkte Joseph Mausbach

vom Zentrum. Dennoch möchte er die öffentlich-rechtliche Stellung beibehalten, weil es weder der geschichtlichen Wirklichkeit noch den Mitgliederzahlen oder den Kultur- und Sozialleistungen entspräche, die Kirchen als Privatvereine zu betrachten.<sup>51</sup>

Der Juraprofessor Kahl (DVP) will für „eine der größten Streitfragen“, die Naumann aufgeworfen hatte, eine wissenschaftliche und möglichst klare Definition geben. Er beginnt zunächst mit der Klarstellung, dass der Gegensatz zur öffentlich-rechtlichen Korporation die ‚juristische Person‘ auf dem Gebiet des Privatrechts sei. Diese unterscheidet sich von der natürlichen Person dadurch, „dass sie ihre Wirkungen nur auf beschränktem Gebiet äußert, eigentlich nur in Vermögens- und prozessrechtlicher Beziehung“. Dann formuliert er eine öffentlich-rechtliche Körperschaft als „eine Körperschaft, die mit obrigkeitsähnlichen Befugnissen ausgestattet wegen ihres öffentlichen Interesses unter dem Schutze des Staates und unter der besonderen Aufsicht des Staates steht“. Die wesentlichen Merkmale fasst er dann so zusammen:

„1. Der Staat gestattet ihnen ihren Mitgliedern gegenüber die Ausübung gewisser Rechte, z. B. das Recht der Besteuerung und die Disziplinalgewalt, die ist ein Hauptunterschied gegen die Vereine des bürgerlichen Rechts.

2. Sie genießen den besonderen Schutz des Staates, d. h. die Vorteile, die niemals Privatvereinen gegeben worden sind. So haben ihre Organe die Stellung von öffentlichen Organen und ihre Verfassung ist ein Bestandteil des öffentlichen Rechts; dazu gehören auch die Dotationen und die besonderen Steuerquellen; auf gleichem Recht beruht der den Kirchen gewährte Verwaltungszwang für den Vollzug der Disziplinarerkenntnis.

3. Sie stehen auch unter besonderer Staatsaufsicht, d. h. der Staat übt eine viel intensivere Aufsicht wegen des öffentlichen Interesses aus als über die Privatvereine.“<sup>52</sup>

Dass mit Kahls abstrakt-wissenschaftlicher Definition der Streit um das Verständnis von einer öffentlich-rechtlichen Korporation nicht beendet war, zeigte sich in der nächsten Sitzung des Ausschusses am 2. April 2019. Hugo Preuß mischt sich in die Debatte ein und teilt mit, dass er auf verschiedenen Wunsch der Ausschussmitglieder im Justizministerium um eine authentische Interpretation des Begriffs gebeten habe. Der zuständige Mitarbeiter habe ihm „kurz und bündig“ geant-

<sup>51</sup> Ebd., 0389–0390.

<sup>52</sup> Ebd., 0395. Klaus Achenbach schreibt über Kahl: „Die Abfassung der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Verfassung beeinflusste Kahl im Sinne einer weitgehenden Erhaltung der bestehenden Verhältnisordnung von Staat und Kirche.“ *Klaus Achenbach*, „Kahl, Wilhelm“ in: *Neue Deutsche Biographie* 11 (1977), 21–22 [Online-Version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd11877655X.html#ndbcontent>

wortet: „Ich werde mich hüten.“ Daran anschließend verliert Preuß aus dem Staudinger'schen Kommentar zum BGB eine längere Passage und kommt zu dem Schluss, dass er „große Bedenken“ habe, einen so schwankenden und umstrittenen Begriff als einen Rechtspunkt „in die Grundrechte hineinzusetzen“. In diesem Zusammenhang macht Preuß Mitteilung von einer Eingabe, die er „heute“ von einem Vertreter „kleinerer, freier Religionsgemeinschaften“ empfangen habe und verliert diese Eingabe; sie ist das einzige Zeugnis dafür, dass die genannten Gruppen in der Diskussion Erwähnung finden:

„Die in Deutschland bestehenden unabhängigen religiösen Gemeinden, freireligiöse Gemeinden, Baptisten, Mennoniten, Methodisten, Herrnhuter usw. sind von der alten Regierung unter ein minderes Recht gestellt worden als Vereine und Gemeinschaften der Staatskirche; sehr störend und schädigend wirkte das für die unabhängigen religiösen Gemeinden, wenn sie sich in die Notwendigkeit versetzt sahen, Persönlichkeits-(Korporations-)Rechte zu erwerben. Größere und auch kleinere Gemeinschaften der genannten Art mussten für ihre gottesdienstlichen Zwecke ein gewisses Vermögen ansammeln, ein Versammlungslokal für ihre Gottesdienste mieten und wenn das nicht mehr ausreichte, ein Grundstück kaufen und sich darauf ein Versammlungslokal oder eine Kapelle bauen. Das konnte alles nur ordnungsgemäß und ohne Gefahren für die Gemeinschaft durchgeführt werden, wenn sie Persönlichkeitsrechte erwarb und das Vermögen bzw. Grundstück auf ihren eigenen Namen besitzen konnte. Unter der alten Regierung wurden den freien Gemeinden aber gerade beim Erwerb der Persönlichkeitsrechte die größten Schwierigkeiten in den Weg gelegt [...]. Dieser Zustand besteht noch jetzt fort. In einem Staate, der allen religiösen Gemeinschaften freie Entwicklung gestatten will, müsste eine derartige Ausnahmebehandlung freier religiöser Gemeinden aber baldmöglichst verschwinden.“<sup>53</sup>

Preuß zeigt für die Bedürfnisse und Wünsche derartiger Gemeinschaften ein gewisses Verständnis und empfiehlt, diese in die Erörterungen einzubeziehen. Das aber gefällt Quarck gar nicht. Er meint, wohl aus Unkenntnis der genannten Gruppen, es ginge hier nur um *kirchliche* öffentlich-rechtliche Körperschaften, womit er die evangelischen Landeskirchen und die katholischen Bistümer meinte, die, wie er ironisch hinzufügte, ohnehin ihre besonderen Eigentümlichkeiten hätten. Deshalb sollten die anderen außer Betracht bleiben. Freilich lehnen er und seine Parteifreunde „die Einräumung des öffentlich-rechtlichen Charakters an die Religionsgemeinschaften ab“. Die SPD wolle den Religionsgemeinschaften Freiheit geben, aber keine Privilegien. „Wenn sie sich nur mit amtlichen Vorrechten, aber nicht im freien Geisteskampf halten zu können glauben, dann sprechen sie ein sehr hartes Urteil über

---

53 Ebd., 0401 f.

sich selbst aus.“ Das sah er völlig richtig. Gleichwohl hat er für die Forderung steuerlicher Vorrechte Verständnis, weil ihn das amerikanische Modell abschreckt. Hier seien einzelne Großkapitalisten in der Lage, das kirchliche Leben zu beeinflussen, was nicht nachahmenswert und nicht im Sinne des Sozialismus wäre.<sup>54</sup> Der Ausweg ist die Gewährung des Besteuerungsrechts zur materiellen Absicherung. Quarck ist somit der Meinung, dass dieses Recht keine Privilegierung darstellt, weil er fortfährt, dass „die Privilegierung in der Hauptsache den alten, großen Kirchen zuteil werden und neue Unterschiede zwischen den Religionsgesellschaften schaffen würde. Wir wollen aber, dass keine Religionsgemeinschaft Vorrechte vor den anderen bekommt.“<sup>55</sup>

Dieser Argumentationsstrang ist einigermaßen verwirrend. Quarck will sich einerseits auf die Kirchen konzentrieren und scheidet die in der von Preuß verlesenen Eingabe genannten „freien Gemeinden“ aus, andererseits möchte er keine Privilegierungen, was er wohl mit den Körperschaftsrechten gleichsetzt, die, wenn sie gewährt würden, nur auf die traditionellen großen Kirchen zutreffen könnten, vermutlich also die seit dem Westfälischen Frieden anerkannten lutherischen, reformierten und katholischen Kirchen. In diesem Fall aber entstünden „neue Unterschiede zwischen den Religionsgesellschaften“, wobei dann völlig offen ist, welche Gemeinschaften betroffen wären, zwischen denen Unterschiede entstünden. Die Fragen drängen sich auf, ob das Recht auf Besteuerung die Gewährung des öffentlich-rechtlichen Charakters an eine Religionsgesellschaft voraussetzt oder auf welcher rechtlichen Grundlage und wie der Einzug einer Kirchensteuer vor sich gehen soll. Ausschlaggebend war aber schließlich, den Kirchen den Status der öffentlich-rechtlichen Körperschaft zuzuerkennen, um so die Möglichkeit für sie zu schaffen, Kirchensteuer zu erheben (WRV, Art. 137, Abs. 6). Damit wurden die bisherigen Staatskirchen mit „obrigkeitsähnlichen Befugnissen ausgestattet“, um Kahls Ausdruck zu benutzen, und der Eindruck konnte sich verfestigen, dass sie „obrigkeitsähnliche“ Beamtenkirchen wurden, die den fundamentalen Wandel in den „obrigkeitsfreien“, demokratischen Staat nicht vollziehen konnten.

---

54 Es ist durchaus richtig, dass einzelne Großkapitalisten beträchtliche Geldsummen für Kirchen aufgebracht haben, wenngleich man auch sagen muss, dass in den USA die durchschnittliche Größe einer kirchlichen Gemeinde vor 100 Jahren zwischen 100 und 200 Mitgliedern lag und das freiwillige Spendenaufkommen die Unkosten für den Unterhalt der Gebäude und die Bezahlung eines Pastors abdecken musste. Größere Geldsummen durch Großspender wurden für Verwaltungskosten, Versicherungen, Altersversorgung der Pastoren und Missionare u. ä. Ausgaben eingesetzt.

55 Ebd., 0402 f.

Auf der 21. Sitzung wird abgestimmt und im Wesentlichen die Formulierungen angenommen, die sich dann in den Artikeln 137 bis 141 WRV finden.

*Artikel 137*

- (1) Es besteht keine Staatskirche.
- (2) Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften wird gewährleistet. Der Zusammenschluss von Religionsgesellschaften innerhalb des Reichsgebiets unterliegt keinen Beschränkungen.
- (3) Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.
- (4) Religionsgesellschaften erwerben die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechtes.
- (5) Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Schließen sich mehrere derartige öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften zu einem Verbands zusammen, so ist auch dieser Verband eine öffentlich-rechtliche Körperschaft.
- (6) Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben.
- (7) Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen.
- (8) Soweit die Durchführung dieser Bestimmungen eine weitere Regelung erfordert, liegt diese der Landesgesetzgebung ob.

*Artikel 138*

- (1) Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf.
- (2) Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen werden gewährleistet.

*Artikel 139*

- (1) Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.

*Artikel 140*

- (1) Den Angehörigen der Wehrmacht ist die nötige freie Zeit zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu gewähren.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Dieser Artikel findet sich nicht im GG, weil die Aussage dem Inhalt nach im Artikel 141 steht.



*Artikel 141*

(1) Soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten besteht, sind die Religionsgesellschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen, wobei jeder Zwang fernzuhalten ist.

## 4.3 Bildungspolitik

Zu den umstrittensten Fragen der Verhandlungen im Ausschuss gehörte die Ausrichtung der Bildungspolitik. Vor der Revolution war die Bildungs- und Schulpolitik Sache der einzelnen deutschen Staaten, so dass sich eine Mannigfaltigkeit ergeben hatte, die, wie Preuß betont, angesichts der wachsenden Mobilität der Bevölkerung im Reich einer gewissen Einheitlichkeit zugeführt werden sollte. Die Fragen mussten beantwortet werden, was das Reich einheitlich regeln muss und was im Rahmen dieser Regelung der Ländergesetzgebung überlassen werden kann. Preuß macht auch darauf aufmerksam, dass eine Reichsschulkonferenz in Vorbereitung sei, in die er große Hoffnungen setze. Vor allem erwartet er, dass von den Fachleuten „allgemeine Grundbestimmungen für das Reich“ erarbeitet werden. Das Ziel sei jedenfalls eine „Einheitsschule“, auch wenn dieser Terminus noch zu unpräzise sei.

Die bayerische Abgeordnete Antonie Pfülf (1877–1933)<sup>57</sup>, die als einzige Frau in dem Gremium auftritt, hatte als Offizierstochter mit dem Elternhaus gebrochen und eine Ausbildung zur Lehrerin (1896–1902) gemacht. Sie weiß die Grundlagen der SPD auf den Punkt zu bringen und ist daher eine wichtige Stimme. Auch sie spricht von der Einheitsschule, weil nur so die „Klassenschule“ aufgehoben werde und den Tüchtigen der Aufstieg möglich sei. In ihr würden Kinder aller Volksschichten einander kennen lernen, und so bringe die Einheitsschule die „Bildungsdemokratie“ als einen gesellschaftlichen Pfeiler neben der politischen und sozialen Demokratie. Da Schulzwang herrscht, „ist die Unentgeltlichkeit der Schule und der Lernmittel eine selbstverständliche Folge“. Das dürfe nicht nur für die Volksschule, sondern müsse auch für die mittleren und höheren Schulen gelten. Auch muss das gesamte Unterrichtswesen unter staatliche Aufsicht gestellt werden, und Lehrer sollten Staatsbeamte sein, was in der Verfassung zu verankern wäre. Schließlich gelte es, das Privatschulwesen nur dort zuzulassen, wo ein Bedürfnis dazu vorhanden ist, was der Staat zu prüfen und anzuerken-

---

<sup>57</sup> Die politische Entwicklung 1933 ließ sie so verzweifeln, dass sie ihrem Leben ein Ende setzte.

nen hat. Privatschulen sind dem Gemeinschaftsgedanken aber eigentlich hinderlich. Sie müssten sich, was die Lehrpläne anbelangt, den öffentlichen Schulen anpassen.<sup>58</sup> Was den Religionsunterricht angeht, so ist ihre persönliche Meinung, dass dieser den Religionsgesellschaften überlassen bleiben sollte, sofern sie Räumlichkeiten und Zeit zur Verfügung stellen. Aber die SPD habe sich mit der Erteilung des Religionsunterrichts in der Schule einverstanden erklärt. Die Teilnahme darf jedoch nicht unter Zwang erfolgen. Als Letztes betont sie, dass die Aufnahme der Bestimmung über die Aufrechterhaltung der theologischen Fakultäten „unbedenklich“ sei.<sup>59</sup>

Der Abgeordnete Dr. Richard Seyfert (1862–1940) von der DDP, der 1919/20 kurzzeitig sächsischer Kultusminister war, fordert, dass das Verhältnis zwischen Kirche und Schule vollständig gelöst werden muss. Die Schule soll einen „weltlichen Charakter“ erhalten, daher unter keiner geistlichen Aufsicht, sondern nur unter der Aufsicht des Staates stehen, und wenn die Schule Staatsschule ist, sollen die Lehrer als Staatsbeamte anerkannt werden. Er will den Religionsunterricht beibehalten und schlägt vor, dass „die gemeinsamen Grundlagen aller christlichen Religion in der Schule gelehrt werden solle, zunächst als biblische Geschichte und dann als christliche Sittenlehre. An diesem Religionsunterricht könnten die Kinder aller christlichen Bekenntnisse ohne Schaden teilnehmen.“ Erst später solle dann die Kirche „mit einem selbständigen systematischen, bekenntnismäßigen Religionsunterricht einsetzen“. Diesen Vorschlag lehnt der Schullektor und spätere Schulrat und Mittelschullektor Anton Rheinländer (1866–1928) von der Zentrumsparterie entschieden ab. Er meint, dass „gar kein Religionsunterricht immer noch besser“ wäre als ein solcher gemeinsamer. Er präzisiert den Grundsatz des Zentrums dahingehend, „dass wir den Eltern das Recht auf religiöse Erziehung ihrer Kinder, und der Kirche das Recht auf die Erteilung und Leitung des Religionsunterrichtes sichern wollen“.<sup>60</sup>

Damit sind die wichtigen Positionen der Parteien SPD, DDP und Zentrum klar auf dem Tisch, was aber auch bedeutet, dass sie nicht unter einen Hut zu bringen sind. In dieser Lage greift Adolf von Harnack

---

58 Schon auf der 19. Sitzung am 1. April 1919 hatte Quarck gegenüber dem Zentrum und der DVP auf einen Standpunkt hingewiesen, auf dem die SPD „mit eiserner Konsequenz stehen bleiben und in dem einen Grundsatz unerbittlich sein, dass das ganze Schulwesen Staatssache sein muss.“ Damit sei nicht gesagt, dass alles Privatschulwesen fortfallen müsse, „wir bekämpfen aber energisch die konfessionellen Privatschulen, mindestens soweit sie mit der allgemeinen Volksschule konkurrieren.“ Ebd., 0391.

59 Ebd., 0423–0425.

60 Ebd., 0426–0429.

in die Debatte ein. Er habe 45 Jahre lang im Kampf für einen freien Religionsunterricht gestanden, erklärt er, und erinnert daran, dass es nach dem Vorschlag von Katzenstein keine Staatskirche geben dürfe, dass aber der Religionsunterricht, wenn er nicht ins Leere fallen soll, eine Kraft braucht, die verantwortlich ist. „Diese Kraft ist die Kirche.“ Dadurch wird der Bedeutung der Schule als ihrem eigenen Recht folgende Größe kein Abbruch getan, wenn sie zugibt: „Der Religionsunterricht gehört hinein, ist aber nicht in derselben Weise Unterrichtsgegenstand wie die übrigen Fächer.“ So kommt Harnack – „trotz meines liberalen Standpunktes“ – zu dem Schluss, dass „vom Volke in weitesten Kreisen“ das Bekenntnis erwartet wird, „der Religionsunterricht ist einerseits Lehrfach in den Schulen und unbeschadet des technischen und didaktischen Aufsichtsrechtes des Staates ist die Leitung – oder nehmen Sie ein anderes Wort – (Zuruf: Gestaltung) Sache der Religionsgesellschaft“. Werde dies nicht gesagt, breche eine schwere Krise im Volk aus. Wird es aber festgehalten, „so würden Sie dem deutschen Volke in Zukunft einen außerordentlichen Dienst tun [...] und dann hätten Sie eine wirkliche Tat getan; denn dann hat jeder seinen freien Standpunkt, den er ohne jede Schädigung bewahren kann, mag er nun auf atheistischem, katholischem oder evangelischem Boden stehen.“ Kommt dann noch ein Unterricht in Staatsbürgerkunde hinzu, der altruistische Elemente zum Allgemein-Menschlichen vertieft und zugleich zur Hingebung gegenüber dem deutschen Volk verhilft, dann „erweckt das so tiefsittliche, so weit bis in die Seele hineingreifende Empfindungen, dass die Schule keineswegs mit dem Religionsunterricht den Gesinnungsunterricht der Kirche überlässt“.<sup>61</sup>

Man kann festhalten: Die Sprecher aller Parteien waren sich darin einig, dass 1. die Verfassung Regelungen für den Schulbereich enthalten soll, die nach Möglichkeit keine Einzelheiten anordnen, sondern prinzipielle Rahmenbedingungen benennen sollten, dass 2. die Kul-

---

61 Ebd., 0438. Harnack fährt fort: „Ich habe mich in meinem Leben redlich bemüht, Abstraktionen zu finden, um einen gemeinsamen Unterricht für Katholiken, Protestanten und Juden zu ermöglichen. Ich will auch gar nicht leugnen, dass dies einem einzelnen Lehrer sehr gut gelingen kann. Aber glauben Sie nicht, dass es allen gelingen kann! Dazu gehört sehr viel, und kein Lehrbuch kann das herbeiführen. Das kann nur eine Persönlichkeit, die die Religionen kennt, die ein hohes Maß von Gerechtigkeit und von Sinn für das Allgemeine und Gleiche besitzt. Aber solche Persönlichkeiten sind selten. Darum soll man nicht, wenn man ins Ewige greift, glauben, man könne den Kern aus den Rinden der Konfessionen herausnehmen. Der Kern wächst nur unter der zum Teil spröden Rinde. Dagegen lässt sich alles, was sich auf das Diesseits bezieht – also alle die Tugenden, die hier nötig sind – zu einem großen Teile aus dem entwickeln, was der Mensch dem Menschen, seinem Bruder, seinem Volksgenossen schuldet.“

turhoheit so weit wie möglich bei den Ländern verbleiben sollte, dass 3. das gesamte Schulwesen unter staatlicher Aufsicht stehen muss und damit die Kirchen prinzipiell ausgeschlossen waren, auch im Bereich der Volksschulen, dass 4. der Religionsunterricht als Pflichtfach zu erhalten sei. Freilich sollte kein Lehrer oder Schüler gezwungen werden, Religionsunterricht zu erteilen oder an solchem Unterricht teilzunehmen. Trotz konfessioneller Bindung des Religionsunterrichts oblag die Aufsicht nicht den Kirchen, sondern staatlichen Stellen. Die Religionsgesellschaften sollten das Mitbestimmungsrecht darüber erhalten, wer den Religionsunterricht in ihrem Sinn erteilen durfte.

Die Frage einer „Einheitsschule“ war indes umstritten, weil es keine allgemein gültige Definition gab, was darunter zu verstehen sei. Die SPD wollte sie als achtjährige, koedukative, weltliche Schule<sup>62</sup> mit der Möglichkeit des Religionsunterrichts, die DDP strebte christliche Gemeinschaftsschulen (Simultanschulen) ohne eine konfessionelle Trennung an, und die Zentrumspartei pochte darauf, den Einfluss der katholischen Kirche im bisherigen System zu bewahren. Kräftige Unterstützung erhielt das Zentrum vom katholischen Episkopat in Preußen, der in einem Hirten Schreiben der sozialistischen und demokratischen Forderung nach weltanschaulicher Gleichberechtigung unterstellte, eine Vernichtung von Kirche und Religion zu beabsichtigen: die Trennung von Staat und Kirche bringe „unermessliches sittliches Chaos“ und führe zum Ende jeder staatlichen Ordnung. Als jedoch im Juni 1919 die Regierung Scheidemann wegen tief greifender Differenzen im Hinblick auf den Versailler Vertrag zurücktrat, ergriffen Vertreter der Zentrumspartei die sich ihnen bietende Gelegenheit, den Schulartikel des Verfassungsentwurfes im Sinne der traditionellen kirchlichen Bindung der Schule zu ändern. Eine Abordnung sprach bei Reichspräsident Ebert vor und stellte in Aussicht, in eine von der SPD geführte Regierung einzutreten, um dem Friedensvertrag in der Nationalversammlung zur Mehrheit zu verhelfen. Im Gegenzug wolle man die Fortdauer der Bekenntnisschulen in der bisherigen Form. Ebert bevollmächtigte seinen zeitweiligen persönlichen Referenten Heinrich Schulz (1872–1932), die anstehenden Verhandlungen zu führen. Schulz war zunächst Unterstaatssekretär und von 1920 bis 1927 Staatssekretär für Schul- und Bildungsfragen im Reichsministerium des Inneren.

---

62 Nicht geklärt war, ob in einem dreigliedrigen Schulsystem die für alle gemeinsame Grundschule die vier ersten Schuljahre umfasste oder die gesamte Schulzeit von acht Jahren. Gegen das letzte Modell wurde argumentiert, dass dann im Gymnasium die Zeit zum Erlernen der alten Sprachen zu knapp sei.

Der „Weimarer Schulkompromiss“, der nach zähen Verhandlungen erreicht werden konnte, sah u. a. die grundsätzliche Anerkennung der weltlichen und der konfessionellen Schule sowie der Simultanschule unter Verzicht auf einseitige Durchsetzung eines Schultyps durch die Verfassung vor. Private Vorschulen sollte es nicht mehr geben; sie waren „unzulässig“. Jedoch wurde die Errichtung privater Volksschulen für weltanschauliche Minderheiten wegen des vom Zentrum gewollten Erhalts der Kloster- und Schwesternschulen gestattet. Heinrich Schulz konnte als Verhandlungsführer wenig sozialdemokratisches Gedankengut, an dem Quark „eisern“ festhalten wollte, unterbringen. Dazu gehört, dass die Teilnahme am Religionsunterricht eine entsprechende Einwilligung der Eltern voraussetzte. Politisch linke Vertreter hatten während der Revolution verlauten lassen, dass man den Kirchen nach ihrem Verhalten im Weltkrieg nicht mehr die moralische Kompetenz zusprechen könne, Grundlagen für die öffentlichen Schulen zu legen. Das wurde dem Kompromiss geopfert, denn der Artikel 146, 2 bestimmte:

Innerhalb der Gemeinden sind indes auf Antrag von Erziehungsberechtigten Volksschulen ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb, auch im Sinne des Absatz 1 nicht beeinträchtigt wird. Der Wille der Erziehungsberechtigten ist möglichst zu berücksichtigen. Das Nähere bestimmt die Landesgesetzgebung nach den Grundsätzen eines Reichsgesetzes.

Damit hatte die Zentrumsparterie erreicht, dass es keine Einheitsschule gab, sondern dass Volksschulen als Bekenntnis- oder Weltanschauungsschulen errichtet werden konnten, was in überwiegend katholischen Gebieten auch erfolgte. Entsprechend negativ waren die Reaktionen aus der Lehrerschaft und auch aus der DDP. Der geschäftsführende Ausschuss des Deutschen Lehrervereins telegrafierte nach Weimar, dass der Kompromiss „eine verhängnisvolle Preisgabe staatlicher Hoheitsrechte“ zur Folge habe und dass es „ein Unrecht an der Jugend des Volkes“ sei, „wenn die Volksschule bekenntnismäßig gestaltet wird, während die Mittel- und höheren Schulen von dieser Bindung befreit sind“. Der „Verband sozialistischer Lehrer und Lehrerinnen“ protestierte ebenso gegen die Aufgabe der weltlichen Schule wie der „Bund entschiedener Schulreformer“, für den der Pazifist und glühende Reformpädagoge Paul Oestreich (1878–1959) von einem „inneren Versailles“ sprach. Die Fahne der sozialistischen Schule sei von den „Kompromissmachern“ heruntergeholt worden.

Die DDP hielt fast gleichzeitig zur Sitzung der Nationalversammlung, auf der der Schulkompromiss mit knapper Mehrheit angenom-

men wurde, ihren Parteitag ab, so dass viele ihrer Abgeordneten nicht mehr im Parlament anwesend waren. Der Parteitag der DDP nahm fast einstimmig folgenden Antrag an:

„Der neue Schulkompromiss bedeutet die völlige Preisgabe der nationalen Einheitsschule. Er verschachert unsere Jugend an die politischen Parteien, vergiftet damit das Verhältnis zwischen Elternhaus und Schule und vernichtet jede Möglichkeit zum organischen Ausbau der Schule auf freiheitlich nationaler Grundlage. Der Parteitag fordert von der Fraktion, dass sie aus erzieherischen und allgemein politischen Gründen die Durchführung dieser Vereinbarung mit allen verfassungsmäßig zulässigen Mitteln und in der schärfsten Form verhindert.“<sup>63</sup>

Nicht wenige Reformer klammerten sich nach Inkrafttreten der WRV daran, dass nähere Bestimmungen durch Landesgesetze „nach den Grundsätzen eines Reichsgesetzes“ bessere Möglichkeiten eröffnen könnten. Doch diese Erwartungen wurden enttäuscht, weil alle Versuche, ein Reichsgesetz zustande zu bringen, scheiterten. Der „geordnete Schulbetrieb“ nach den Bestimmungen der Kaiserzeit blieb erhalten und untergrub alle Bemühungen, in der neuen Republik durch ein demokratisches Schulwesen die Demokratie in der schulischen Jugend zu verankern. Während auf Reichsebene der katholische Einfluss durch die Zentrumspartei maßgeblich war, hatten sich die evangelischen Landeskirchen in Preußen durch ein Rechtsgutachten entsprechende Positionen gesichert, weil das Gesetz von 1906 den Maßstab setzte. So wird man sagen müssen, dass die Kirchen ihren Einfluss im Sinne des Hergebrachten ausübten, was man nicht anders als monarchiefreundlich und demokratiefeindlich bezeichnen muss.

Die Aufrechterhaltung der theologischen Fakultäten sei „unbedenklich“. So hatte die bayerische Abgeordnete Antonie Pfülf ihre Rede beendet. Das hätte nicht unbedingt mit diesem Wort gesagt werden müssen, hatten doch auch führende katholische und evangelische Theologen im Oktober 1914 das „Manifest der 93“ als einen Aufruf an die Kulturwelt unterzeichnet. Auf evangelischer Seite waren dies Adolf Deißmann, Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann, Friedrich Naumann, Adolf Schlatter und Reinhold Seeberg sowie auf katholischer Seite Albert Ehrhard, Gerhard Esser, Heinrich Finke, Alois Knoepfler, Anton Koch, Joseph Mausbach, Sebastian Merkle und August Schmidlin. Die Unterzeichner wollen „als Vertreter deutscher Wissenschaft und Kultur“ ihre Stimme „vor der gesamten Kulturwelt“ erheben und Protest

---

63 Zitate bei *Hermann Giesecke*, Zur Schulpolitik der Sozialdemokraten in Preußen und im Reich 1918/19, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte Heft 2/1965, 172 f.

einlegen „gegen die Lügen und Verleumdungen, mit denen unsere Feinde Deutschlands reine Sache in dem ihm aufgezwungenen schweren Daseinskampfe zu beschmutzen trachten“. Jeder der nachfolgenden Absätze beginnt mit den Worten „Es ist nicht wahr“.<sup>64</sup> Das Manifest kann für viele andere kirchliche Äußerungen stehen und als Zeichen dafür verstanden werden, dass etliche prominente Lehrer der Kirchen mit der Rechtfertigung des Krieges ihre moralische Glaubwürdigkeit eingebüßt hatten. Die Mehrheit des landeskirchlichen Protestantismus hatte die deutschen Kriegsanstrengungen unterstützt, lehnte auch nach dem Krieg sowohl die Revolution als auch die im Entstehen begriffene republikanische Demokratie ab und trauerte stattdessen der Monarchie und besonders dem „frommen“ Kaiser nach. Sowohl die Schul- als auch die Hochschulpolitik waren rückwärtsgewandt und geben den Kritikern des „Weimarer Schulkompromisses“ recht.

Es sind aber vor allem vier Grundentscheide, die zusammenfassend den wenig fortschrittlichen Schulkompromiss kennzeichnen:<sup>65</sup>

1. Das gesamte Schulwesen soll staatlich sein: Schulaufsicht und Schulträgerschaft sind in staatlicher Hand, und der Staat hat die Pflicht, die „öffentlichen Anstalten“ (WRV 143,1) für die schulische Ausbildung der Jugend und für unentgeltliche Lernmittel für die Grund- und Fortbildungsschulen zu sorgen (WRV 145). Die Schulaufsicht soll durch dafür „fachmännisch“ ausgebildete Beamte ausgeübt werden (WRV 144,1). Damit ist den Kirchen prinzipiell die bisher mögliche Schulaufsicht entzogen. Gemäß der für die höhere Bildung geltenden allgemeinen Normen ist auch die Lehrerausbildung zu gestalten, so dass dann den Lehrern „Rechte und Pflichten der Staatsbeamten“ übertragen werden können (WRV 143,2.3).

2. Die von der SPD gewollte demokratische „Einheitsschule“ entstand nicht. Das bisherige System sollte „organisch“ ausgestaltet werden (WRV 146,1). Das klingt zwar, als entstünde etwas Neues, was „auszugestalten“ sei, heißt aber in Wirklichkeit nichts anderes als die Fortsetzung des dreigliedrigen Schulwesens in Grundschule, Mittleren und Höheren Schulen. Die Handschrift der SPD wird man darin sehen können, dass für die Aufnahme eines Kindes in eine bestimmte Schule seine Begabungen und nicht die wirtschaftliche, gesellschaftliche oder religiöse Stellung der Eltern ausschlaggebend sein sollte (WRV 146,1)

64 Der Wortlaut des Manifests ist leicht zugänglich unter [https://de.wikipedia.org/wiki/Manifest\\_der\\_93](https://de.wikipedia.org/wiki/Manifest_der_93)

65 Zum Folgenden *Christoph Gusy*, Die Weimarer Reichsverfassung, Tübingen 1997, 332–334. Gusy zählt drei Entscheide; ich nehme den Religionsunterricht als 4. Punkt hinzu.

bzw. dass von staatlichen Stellen für begabte Kinder Erziehungsbeihilfen bereit zu stellen seien (WRV 146,3).

3. Eine für die Zentrumspartei wesentliche Aussage liefert WRV 146,2, wie oben bereits angedeutet. Sie sieht vor, dass Erziehungsberechtigte einen Antrag auf Errichtung einer bekennnis- oder weltanschaulich gebundenen Volksschule einreichen können. Falls dadurch der geordnete Schulbetrieb in der politischen Gemeinde nicht beeinträchtigt wird, soll der Wille der Erziehungsberechtigten möglichst berücksichtigt werden. Diese Passage klingt, als ob die bekennnisgebundene Schule die Ausnahme sei, die nur auf Antrag eingerichtet werden kann, wenn „ein geordneter Schulbetrieb“ nicht in Gefahr steht, beeinträchtigt zu werden. Wahrscheinlich ist unter dem „geordneten Schulbetrieb“ die Gemeinschafts- oder Simultanschule gemeint, die dann die Regel repräsentiert. Alles steht aber unter zwei Vorbehalten: Näheres soll durch die Landesgesetzgebung bestimmt werden, die sich „nach den Grundsätzen eines Reichsgesetzes“ richten soll. Ein solches Reichsgesetz kam aber nicht zustande. Weil WRV 174<sup>66</sup> bestimmte, dass es bis zum Erlass des Reichsgesetzes bei der bestehenden Rechtslage bleiben solle, „verwandelte sich der Gesetzgebungsauftrag in eine Bestandsgarantie“ für die Bekenntnisschulen, wo sie während der Monarchie bereits bestanden hatten, was „im überwiegenden Teil der Republik“ der Fall war.<sup>67</sup>

4. Außer in den bekennnisfreien oder weltlichen Schulen war der Religionsunterricht Pflichtfach. Er ist also durch die Verfassung abgesichert, so dass Ländergesetze ihn nicht abschaffen können. Obwohl die Inhalte des Unterrichts mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft übereinstimmen mussten, hatten diese kein Aufsichtsrecht; das war allein dem Staat vorbehalten. Die Frage, wer darüber befindet, ob der Unterricht tatsächlich „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft“ erteilt wird, bleibt offen. Vielleicht kann man aus dem Text herauslesen, dass den Kirchen ein Mitspracherecht darüber zusteht. Lehrer können durch eine Willenserklärung die Erteilung des Religionsunterrichts ablehnen, während Erziehungsberechtigte über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht bestimmen sollen.

---

66 Der Artikel gehörte zu den Schlussbestimmungen der WRV und lautet: „Bis zum Erlass des in Artikel 146 Abs. 2 vorgesehenen Reichsgesetzes bleibt es bei der bestehenden Rechtslage.“

67 *Gusy*, Weimarer Reichsverfassung, 334.



*Artikel 142*

(1) Die Kunst, die Wissenschaft und ihre Lehre sind frei. Der Staat gewährt ihnen Schutz und nimmt an ihrer Pflege teil.

*Artikel 143*

(1) Für die Bildung der Jugend ist durch öffentliche Anstalten zu sorgen. Bei ihrer Einrichtung wirken Reich, Länder und Gemeinden zusammen.

(2) Die Lehrerbildung ist nach den Grundsätzen, die für die höhere Bildung allgemein gelten, für das Reich einheitlich zu regeln.

(3) Die Lehrer an öffentlichen Schulen haben die Rechte und Pflichten der Staatsbeamten.

*Artikel 144*

(1) Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates; er kann die Gemeinden daran beteiligen. Die Schulaufsicht wird durch hauptamtlich tätige, fachmännisch vorgebildete Beamte ausgeübt.

*Artikel 145*

(1) Es besteht allgemeine Schulpflicht. Ihrer Erfüllung dient grundsätzlich die Volksschule mit mindestens acht Schuljahren und die anschließende Fortbildungsschule bis zum vollendeten achtzehnten Lebensjahre. Der Unterricht und die Lernmittel in den Volksschulen und Fortbildungsschulen sind unentgeltlich.

*Artikel 146*

(1) Das öffentliche Schulwesen ist organisch auszugestalten. Auf einer für alle gemeinsamen Grundschule baut sich das mittlere und höhere Schulwesen auf. Für diesen Aufbau ist die Mannigfaltigkeit der Lebensberufe, für die Aufnahme eines Kindes in eine bestimmte Schule sind seine Anlage und Neigung, nicht die wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung oder das Religionsbekenntnis seiner Eltern maßgebend.

(2) Innerhalb der Gemeinden sind indes auf Antrag von Erziehungsberechtigten Volksschulen ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb, auch im Sinne des Abs. 1, nicht beeinträchtigt wird. Der Wille der Erziehungsberechtigten ist möglichst zu berücksichtigen. Das Nähere bestimmt die Landesgesetzgebung nach den Grundsätzen eines Reichsgesetzes.

(3) Für den Zugang Minderbemittelter zu den mittleren und höheren Schulen sind durch Reich, Länder und Gemeinden öffentliche Mittel bereitzustellen, insbesondere Erziehungsbeihilfen für die Eltern von Kindern, die zur Ausbildung auf mittleren und höheren Schulen für geeignet erachtet werden, bis zur Beendigung der Ausbildung.

*Artikel 147*

(1) Private Schulen als Ersatz für öffentliche Schulen bedürfen der Genehmigung des Staates und unterstehen den Landesgesetzen. Die Genehmigung ist zu erteilen, wenn die Privatschulen in ihren Lehrzielen und Einrichtungen sowie in der wissenschaftlichen Ausbildung ihrer Lehrkräfte nicht hinter den öffentlichen Schulen zurückstehen und eine Sonderung der Schüler nach den Besitzverhältnissen der Eltern nicht gefördert wird. Die Genehmigung ist zu versagen, wenn die wirtschaftliche und rechtliche Stellung der Lehrkräfte nicht genügend gesichert ist.

(2) Private Volksschulen sind nur zuzulassen, wenn für eine Minderheit von Erziehungsberechtigten, deren Wille nach Artikel 146 Abs. 2 zu berücksichtigen ist, eine öffentliche Volksschule ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung in der Gemeinde nicht besteht oder die Unterrichtsverwaltung ein besonderes pädagogisches Interesse anerkennt.

(3) Private Vorschulen sind aufzuheben.

(4) Für private Schulen, die nicht als Ersatz für öffentliche Schulen dienen, verbleibt es bei dem geltenden Recht.

#### *Artikel 148*

(1) In allen Schulen ist sittliche Bildung, staatsbürgerliche Gesinnung, persönliche und berufliche Tüchtigkeit im Geiste des deutschen Volkstums und der Völkerversöhnung zu erstreben.

(2) Beim Unterricht in öffentlichen Schulen ist Bedacht zu nehmen, daß die Empfindungen Andersdenkender nicht verletzt werden.

(3) Staatsbürgerkunde und Arbeitsunterricht sind Lehrfächer der Schulen. Jeder Schüler erhält bei Beendigung der Schulpflicht einen Abdruck der Verfassung.

(4) Das Volksbildungswesen, einschließlich der Volkshochschulen, soll von Reich, Ländern und Gemeinden gefördert werden.

#### *Artikel 149*

(1) Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach der Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien (weltlichen) Schulen. Seine Erteilung wird im Rahmen der Schulgesetzgebung geregelt. Der Religionsunterricht wird in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft unbeschadet des Aufsichtsrechts des Staates erteilt.

(2) Die Erteilung religiösen Unterrichts und die Vornahme kirchlicher Verrichtungen bleibt der Willenserklärung der Lehrer, die Teilnahme an religiösen Unterrichtsfächern und an kirchlichen Feiern und Handlungen der Willenserklärung desjenigen überlassen, der über die religiöse Erziehung des Kindes zu bestimmen hat.

(3) Die theologischen Fakultäten an den Hochschulen bleiben erhalten.

#### 4.4 Gibt es ein Religionsverfassungsrecht?

In den letzten Jahren hat sich eingebürgert, das bestehende Staatskirchenrecht, das im GG vor allem durch die aus der WRV übernommenen Kirchenartikel ausgebildet ist, als „Religionsverfassungsrecht“ zu bezeichnen. Beispielhaft kann man auf eine Konferenz der Bundeszentrale für politische Bildung verweisen, die vom 28.–30. Januar 2020 in Berlin unter dem Gesamtthema „Ein Jahrhundert Religionsverfassungsrecht: Säkularität und Gesellschaft im Wandel“ stattfand. Man muss jedoch deutlich zum Ausdruck bringen, dass der Austausch eines Begriffs weder die Wirklichkeit trifft, die er beschreiben soll, noch gar geeignet ist, die Wirklichkeit zu verändern. In Deutschland gibt es kein Religionsverfassungsrecht, sondern ein längst überlebtes Staatskirchenrecht, das

nie, auch nicht in der Entstehungszeit der WRV, die religiöse Wirklichkeit hierzulande abgebildet hat. Nach dem Ersten Weltkrieg war die religiöse Situation schon pluraler als es die WRV erfasst hat. Die Unterscheidung zwischen „alten“, „altkorporierten“ oder „traditionellen“ Religionsgesellschaften und „jungen“ „neukorporierten“, im Volk nicht so verwachsenen und kulturell relativ unbedeutenden „freien“ Gemeinschaften ist künstlich und zugleich diskriminierend.

Folgt man jedoch dem einflussreichen Kirchenrechtler Axel von Campenhausen, ist die Ungleichbehandlung rechtens. Er schreibt: Die neukorporierten Kirchen *dürfen* nicht die gleichen Rechte genießen wie die ehemaligen Staatskirchen, weil deren Rechte „auf unwiederholbaren historischen Ereignissen beruhen“<sup>68</sup>. Freilich ist jedes historische Ereignis unwiederholbar, so dass man mit dieser Feststellung eine Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften aushebeln und sie abwertend als „Egalitarismus“ bezeichnen kann. Die Gleichbehandlung ist jedoch keine belanglose Nebensache, sondern folgt zwingend aus der religiösen Neutralität eines demokratischen Rechtsstaates. Bundesregierung und Länderregierungen sollten daran gebunden sein. Nach von Campenhausen ist aber das geltende Staatskirchenrecht „auf die großen Kirchen ausgerichtet“ und soll „ihre volksgeschichtliche Struktur und Funktion erhalten“.<sup>69</sup> Keinem anderen Zweck diene die Rechtsform der KdöR, weil diese ein „Zwei-Klassen-System gestufter Parität“<sup>70</sup> – mit einer gewissen Durchlässigkeit für neukorporierte Kirchen<sup>71</sup> – installieren wollte. Die „gestufte Parität“ oder die „Differenzierung der Parität“ steht angeblich „im Interesse sachgerechter Regelung“ und stelle „die Besonderheit der staatskirchenrechtlichen Ordnung in Deutschland“ dar.<sup>72</sup>

Das kann nicht bezweifelt werden. Aufs Schärfste bezweifelt werden muss aber die Möglichkeit einer „gestuften Parität“ und ihre Vereinbarkeit mit der weltanschaulichen Neutralitätspflicht des Staates und seiner Regierung. Parität bedeutet „Gleichstellung“ oder „Gleichberechtigung“; eine Abstufung oder Differenzierung von „gleich“ gibt es nur in

68 *Axel von Campenhausen*, Staatskirchenrecht, München +2006, 150.

69 Ges. Schriften II, Tübingen 2014, 29. Es sei an den Antrag des SPD Abgeordneten Dr. Quarek erinnert, den Satz in die WRV aufzunehmen: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor der anderen Vorrechte durch den Staat.“ So sollte die Trennung sicher gestellt werden.

70 Ebd., 70.

71 Die Durchlässigkeit ergibt sich aus Art. 137, 5 WRV, wonach Religionsgesellschaften auf Antrag den Altkorporierten gleichgestellt werden, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr auf Dauer bieten. *Michael Germann*, Art. „Parität“, in: *Ev. Staatslexikon*, Sp. 1729, nennt das treffend eine „Nivellierung ‚nach oben‘“.

72 *von Campenhausen*, Ges. Schriften II, 29.

George Orwells dystopischer Fabel „Farm der Tiere“, wo das 7. Gebot des Animalismus ursprünglich lautet: „Alle Tiere sind gleich.“ Nachdem jedoch die Schweine nur noch auf zwei Beinen laufen und Kleider tragen, werden die sieben Gebote durch ein einziges Gebot ersetzt: „Alle Tiere sind gleich, *aber manche sind gleicher*.“ Man muss jedoch nicht Orwell bemühen, sondern kann sich auch an das Evangelische Staatslexikon halten: „Keine Vorbedingung für P[arität] sind insb. die kulturelle und historische Verwurzelung einer Religion oder Weltanschauung oder ihre Nützlichkeit für das Wertebewusstsein in der Gesellschaft oder andere Aspekte des sozialen und kulturellen Allgemeinwohls“<sup>73</sup>, also auch nicht die Erhaltung einer volkscirchlichen Struktur oder die Funktion eines Staatskirchenrechts, das allein auf diese Ziele abgestellt ist.

Was jedoch noch schwerer wiegt, ist der Umstand, dass durch das Postulat einer „größtmöglichen Kontinuität“ zwischen der Zeit der Weimarer Republik und der Monarchie die vordemokratischen Verhältnisse zementiert werden. Nach dem Ersten Weltkrieg wollten die politisch fortschrittlichen Kräfte, wie oben beschrieben, eine völlige Trennung der Kirche vom Staat und des Staates von der Kirche, aber es kam durch massiven Druck aus den Kirchen zu dem „kulturhistorisch bedeutsamen“ deutschen Modell einer Trennung bei gleichzeitig enger Kooperation, wie von Campenhausen das nennt. Abstrus wird es, wenn er feststellt: „Damit ist gerade der Teil der deutschen Verfassungsgeschichte, der als eine Geschichte der Freiheit zum Ruhm Deutschlands beigetragen hat, in eine andere Form überführt worden.“<sup>74</sup> Die Geschichte des Staatskirchentums wird bei von Campenhausen unter der Hand zu einer „Geschichte der Freiheit“, was sie zu keinem Zeitpunkt gewesen ist.

Nachdem sich seit 1834 neue Denominationen wie Baptisten, Methodisten, Freie evangelische Gemeinden u. a. Gemeinschaften gebildet hatten, brach ein Sturm der literarischen Häme und Diskriminierung aus Theologie, Kirchen und staatlichen Stellen über sie herein. Die „Neuen“ waren ausländisches Gewächs, die nicht am Baum der deutschen Eiche gewachsen, sondern aus angelsächsischen Ländern „eingebrochen“ waren und jetzt in fremden Teichen fischten. Säuglinge wurden aus den Häusern baptistischer Eltern geholt und z. T. mit gerichtlichen Anordnungen einer Zwangstaufe unterzogen; bei Konversionen von Lehrern, wurden diese als Sektierer sofort aus dem Schul-

<sup>73</sup> Germann, Art. „Parität“, Sp. 1730. Eine „gestufte Parität“ ist eben keine Parität.

<sup>74</sup> von Campenhausen, Ges. Schriften II, 41.

dienst entlassen; Heranwachsende erhielten am Montag in der Schule Prügel, wenn bekannt wurde, dass sie am Sonntag die Sonntagsschule besucht hatten; wegen Durchführung eigener Gottesdienste am Sonntag kam es zu Pfändungen des Eigentums, einschließlich der Häuser, was Menschen zur Auswanderung zwang; Verstorbene aus den Freikirchen durften weder auf kirchlichen noch gemeindlichen Friedhöfen bestattet werden oder sie wurden in der Selbstmörderecke eines Friedhofes verscharrt, und den Pastoren wurde das Betreten eines Friedhofs verweigert. Die Liste der Schikanen ließe sich beliebig ausdehnen. Wie man es auch drehen und wenden will, „eine Geschichte der Freiheit zum Ruhm Deutschlands“ ist dies alles wahrlich nicht. Vielmehr haben Unterdrückung, Diskriminierung, Kriminalisierung und Marginalisierung religiöser Gemeinschaften von Seiten der Staatskirchen und der politischen Behörden in Deutschland eine lange und alles andere als eine „ruhmreiche“ Tradition, die, sieht man auf die Geschichte der Mennoniten, bis in die Zeit der Reformation zurückreicht.

Eine Gleichheit aller, wie es sein sollte, wurde von Anfang an unterlaufen, und über einen längeren Zeitraum bürgerte es sich sogar ein, dass die staatlichen Behörden bei den Landeskirchen anfragten, ob etwas dagegen spräche, einen Antrag neuer Gemeinschaften auf Verleihung der Körperschaftsrechte positiv zu bescheiden. Die bisherigen Staatskirchen wurden auf diese Weise von staatlichen Behörden in die Rolle von religiösen „Schiedsrichtern“ erhoben, und der nachmalige EKD-Ratsvorsitzende (von 1949–1961) Otto Dibelius (1880–1967, in der Weimarer Republik Mitglied der rechtskonservativen DNVP, nach dem 2. Weltkrieg in der CDU) erachtete diese Vorgehensweise als selbstverständlich und richtig,<sup>75</sup> obgleich die WRV nur zwei Kriterien (die Verfassung und die Zahl der Mitglieder mit Gewähr auf Dauer) kennt und daher die Behörden ohne Nachhilfe der „alten“ Kirchen ihre Entscheidung hätten treffen können und müssen. Die WRV ließ sich daher schon kurz nach ihrer Entstehung und ihrer In-Kraft-Setzung nicht problemlos anwenden.

Dass die religiös-gesellschaftliche Wirklichkeit von heute mit dem Staatskirchenrecht von vor 100 Jahren zu gestalten ist, liegt vor allem an drei Faktoren: Zum einen ist der religiöse Pluralismus in den letzten 50 Jahren kontinuierlich und erheblich gewachsen. Teilweise sind die Grenzen zwischen einer Religion und esoterischen Zirkeln bis zur

---

<sup>75</sup> Dazu mit erhellenden Zitaten *Karl Heinz Voigt*, Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, Göttingen 2014, 161–164.

Unkenntlichkeit verwischt. Zum anderen ist durch die zahlenmäßige Zunahme von Religionen, die zumeist von außerhalb des gewohnten kulturellen Umfelds kommen, die Unzulänglichkeit der Verfassung aufgedeckt worden. Dies trifft schon allein wegen der Zahl der Anhänger besonders auf den Islam zu, dessen unterschiedliche Schulen schwer einzuordnen sind und dessen Mitgliedschaftsrecht sich von den Voraussetzungen, die das GG (mitsamt der WRV) enthält, unterscheidet. Die Auswirkungen reichen von der rechtlichen Anerkennung bis zu Moscheebauten oder dem Religionsunterricht. Als Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble (CDU) noch Bundesinnenminister war und sich durch die Bildung der Islamkonferenz um die Integration muslimischer Einwanderer bzw. deren Nachkommen bis in die 4. Generation bemühte, musste man den Eindruck erhalten, dass er die islamischen Verbände wie eine Landeskirche behandeln wollte, um ihnen per Analogie zu den christlichen Kirchen Rechte, nicht zuletzt auch an Universitäten, zukommen zu lassen, die eine Integration erleichtern würden. Damit würde der Islam gegenüber kleineren, aber noch immer benachteiligten Religionsgemeinschaften bevorzugt. Der dritte Faktor, der zu neuen Überlegungen Anlass geben sollte, ist das Anwachsen der sog. „Konfessionslosen“, deren Zahl, besonders seit der politischen Wende, auf ein Drittel der Bevölkerung in Gesamtdeutschland angewachsen ist. Besonders in den neuen Bundesländern ist der Anteil der „Konfessionslosen“ hoch, weil hier die religiöse Bindung nie sehr hoch gewesen ist und zusätzlich die anti-kirchliche Propaganda der Nationalsozialisten und der SED auf vorbereiteten Boden fiel und Austrittswellen hervorriefen.<sup>76</sup>

Angesichts dieser großen Veränderungen, die heute die religiös-gesellschaftliche Wirklichkeit bestimmen, ist die Frage höchst bedeutsam, wie ein Religionsverfassungsrecht aussehen könnte. Nach den

---

<sup>76</sup> Nach den Forschungen des Bochumer Historiker Lucian Hölscher und seines Teams ist die Entkirchlichung in Mitteldeutschland älter als die DDR. Nicht der Sozialismus untergrub die Kirchenloyalität der protestantischen Bevölkerung, „sondern die statistischen Ermittlungen legen den umgekehrten Schluss nahe, dass eine schon lange vorhandene Kirchendistanz der Akzeptanz des Sozialismus bei weiten Teilen der Bevölkerung den Weg bereitete. Mentalitätsgeschichtlich wäre der Niedergang der protestantischen Kirche nicht wie üblicherweise angenommen als Folge der sozialistischen Machtergreifung zu werten, sondern umgekehrt: Der Rückgang kirchlicher und christlicher Bindungen im Osten Deutschlands hat dem Sozialismus den Raum zur Erfassung weiter Bevölkerungsteile eröffnet.“ So beschreibt es eine Mitarbeiterin Hölschers, *Claudia Enders*, *Der Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland*. Ein Beitrag zur Erforschung der Kirchlichkeit und kirchlichen Frömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts, in: *Klöcker/Tworuschka*, *Handbuch der Religionen* 9. EL 2004, II – 2.1.8, 1–15, hier: 10.

bisherigen Diskussionen fallen fünf Felder besonders ins Gewicht, die einer grundlegenden Änderung unterzogen werden müssten, was sich jedoch im Deutschland der Gegenwart als utopisch erweisen würde, weil weder die politischen noch die kirchenpolitischen Voraussetzungen für fundamentale Korrekturen gegeben erscheinen. Dennoch mag es lohnend sein, sich die fünf Felder vor Augen zu führen:

#### 4.4.1 Die Finanzfrage

Friedrich Naumann hatte in der Diskussion das Ziel aller Ausschussmitglieder in die Worte gekleidet, dass der Staat, wenn einmal „Inventur“ gemacht sei, „keine Mittel mehr für die Kirche aufzuwenden hat“ und diesen Zustand als „unser aller Wunsch“<sup>77</sup> bezeichnet. Er sieht also gewissermaßen eine Stunde Null heraufziehen, nach der eine finanzielle Unterstützung der Kirchen durch staatliche Stellen an ein Ende kommen sollte. Dabei geht es um Staatsleistungen, die sich geschichtlich aus der Abtrennung linksrheinischer Gebiete und der Säkularisierung durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1803 herleiten, als kirchliche Güter enteignet wurden und die neuen Besitzer, also die Landesherren, die Verpflichtung übernahmen, die Besoldung der Pfarrer sicher zu stellen. Im Ausschuss traten mehrere Debattenredner unterschiedlicher Parteien dafür ein, die Staatsleistungen „gerecht“ abzulösen. Voraussetzung wäre allerdings ein Reichsgesetz als Rahmen gewesen, damit die einzelnen Länder die Ablösungen hätten vornehmen können. Da ein solches Gesetz jedoch nie verabschiedet wurde, liefen diese Staatsleistungen über 100 Jahre weiter, laufen noch immer und erreichen inzwischen für die beiden „großen Kirchen“ zusammen fast eine halbe Milliarde Euro pro Jahr mit jährlich automatisch ansteigenden Kosten für den Staat, also für alle Steuerzahler. Bedenkt man die Dauer von 100 Jahren und ferner, dass ein Drittel der Bevölkerung keiner der evangelischen Landeskirchen oder der römisch-katholischen Kirche angehört, dann wird schnell erkennbar, dass es bei der Fortzahlung der Staatsleistungen um einen völlig unhaltbaren Sachverhalt geht, der weder von dem Ausschuss noch der Weimarer Nationalversammlung oder der WRV gewollt war. Gewollt war im Sinne der Trennung von Staat und Kirche eine alsbaldige Einstellung der regelmäßigen Geldzahlungen aus den Etats der Länder durch eine „gerechte“ Entschädigung. Was freilich unter „gerecht“ zu verstehen sei, wurde nicht konkretisiert. Es gilt jedoch auch, dass sich kein Politiker aus der Entstehungszeit der WRV, auch

---

77 [http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/nat\\_vers1919,0387](http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/nat_vers1919,0387).

kein konservativer Politiker in seinen kühnsten pro-kirchlichen Träumen, hätte vorstellen können, dass diese staatlichen Aufwendungen für die beiden Kirchen über 100 Jahre gezahlt werden würden. Die Zahlungen belaufen sich allein für den Zeitraum von 1949 bis 2018 auf insgesamt rund 17,9 Milliarden Euro.<sup>78</sup> Angesichts dieser immensen Summen wäre es Zeit, dass die Kirchen freiwillig auf weitere Zahlungen verzichten, obwohl ihnen rechtlich die Gelder zustehen, und es wäre andererseits dringend an der Zeit, dass der Bundestag seiner verfassungsgemäßen Aufgabe nachkommen und ein Rahmengesetz beschließen würde, damit die Bundesländer dem Auftrag einer Ablösung der Zahlungen nachkommen können. Die Pflicht zu regelmäßigen Staatsleistungen dauert so lange fort, bis der Bundestag den Rahmen für eine Ablösung erstellt. Bleibt das Parlament wie bisher untätig, kommt dies einer unangemessenen Bevorzugung von vor allem<sup>79</sup> zweier Religionsgemeinschaften gleich und muss überdies den Eindruck erwecken, als seien diese Zahlungen im Haushalt des Bundes und der Länder nur geringfügige Summen. Das stellt eine nicht hinnehmbare Verschwendung von Steuergeldern dar.

Gelegentlich wird argumentiert, dass die Rechtsverbindlichkeit der Staatsleistungen mit geringeren Kosten für die staatlichen Stellen verbunden sei, als dem Ablöseauftrag der Verfassung nachzukommen. Die Aufhebung der staatlichen Leistungen ist nach dem Buchstaben des GG bzw. der WRV nur durch eine „Ablösung“ möglich. Erfolgt keine Ablösung, läuft die Zahlung weiter. Als Ablösung gilt eine Einmalleistung, die eine unwiderrufliche Entschädigung für die bisherigen Finanzleistungen darstellt, die damit endgültig beendet wären und dann auch nicht wieder aufgenommen werden können. Fraglich ist indes, wie die Höhe der Einmalleistung beziffert werden soll. Dabei stehen sich widerstreitende Interessen entgegen: Die Kirchen berufen sich auf ihr garantiertes Recht und können argumentieren, dass die längerfristige Finanzplanung wissen muss, mit welchen Mitteln sie rechnen kann bzw. in welcher Höhe die Ablösesumme ausfallen soll. Die Länder wiederum wären überfordert, wenn sie – nach welchen Maßstäben auch immer – einmalig sehr hohe finanzielle Lasten zu tragen hätten. Vermutlich ist

<sup>78</sup> <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/867933/umfrage/staatsleistungen-an-die-kirchen-in-deutschland/>

<sup>79</sup> In einigen Bundesländer sind auch andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften eingeschlossen, z.B. die Altkatholische Kirche, die Selbständig Evangelisch-Lutherische Kirche, Freireligiöse Gruppierungen und die Humanistische Union. Eine Besonderheit bilden die jüdischen Gemeinden, die in Relation zu ihren Mitgliederzahlen einen relativ hohen Anteil erhalten.



man bisher davor zurückgeschreckt, dem Verfassungsgebot zu folgen, um erhebliche Budgetansätze für die Einmalleistung zu verhindern. Bei diesen Interessengegensätzen scheint es ein Gebot der Fairness zu sein, die Kirchen mit Rücksicht auf die bisher an sie geleisteten hohen Summen zu einem Verzicht auf weitere Zahlungen zu bewegen. Man könnte ein bestimmtes Jahr in der Zukunft zum „Ablösejahr“ erklären, nach dem dann keine weiteren Staatsleistungen erfolgen. Die Kirchen könnten in der Übergangszeit entsprechende Haushaltsplanungen vornehmen. Für die jüdischen Gemeinden und die anderen kleineren Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften wären Sonderregelungen zu treffen. Beschritte man diesen Weg, kämen auch die Verfasser der WRV und des GG zu ihrem Recht, die niemals die hohen Summen im Auge hatten, die bisher als Staatsleistungen gezahlt worden sind. Sie übertreffen ein Vielfaches von dem, was die Kirchen erhalten hätten, wären die Aufträge der WRV vom Reich und den Ländern zügig umgesetzt worden.

#### 4.4.2 Theologische Fakultäten

In der WRV bestimmt der Artikel 149,3: „Die theologischen Fakultäten an den Hochschulen bleiben erhalten.“ Im GG findet sich keine solche Bestimmung, so dass die Theologischen Fakultäten grundgesetzlich nicht abgesichert sind. Es ist auch sehr weit hergeholt, zu argumentieren, dass die Garantie des Religionsunterrichts durch Artikel 7,3 ausgebildete Lehrer voraussetzt, weshalb die Fakultäten lebenswichtig seien. Diese Argumentation vergisst, dass an Universitäten, die über keine Theologischen Fakultäten verfügen, dennoch Religionslehrer an besonderen Instituten ausgebildet werden, etwa an der RWTH Aachen, der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg oder der Gesamthochschule Kassel u. a. Orten. Bei dem Problemfeld geht es heute vor allem um folgende Punkte:

1. Die Professorinnen und Professoren bekleiden alle ein „konfessionell gebundenes Staatsamt“. Vor der Ernennung durch ein Landesministerium muss die jeweilige evangelische Landeskirche, auf deren Territorium die Evangelisch-Theologische Fakultät liegt, gefragt werden und erklären, dass sie „keine Bedenken gegen Lehre und Bekenntnis“ der zu berufenden Person hat. Bei der katholischen Kirche muss der Vatikan ein sog *nihil obstat*, d. h. „nichts spricht gegen“ eine Ernennung, aussprechen. Bei den evangelischen Kirchen ist umstritten, ob ihre Erklärung ein *votum consultativum* oder ein *votum decisivum*, also ein beratendes, nicht bindendes oder ein entscheidend-bindendes Votum dar-

stellt. Ursprünglich war nur ein nicht bindendes *votum consultativum* gemeint,<sup>80</sup> aber in Analogie zur katholischen Anschauung hat sich das in den letzten Jahren verschoben. Als der preußische Staats-Kirchen Vertrag 1931 ausgehandelt und bekannt wurde, haben führende evangelische Theologen wie z. B. in Marburg Rudolf Bultmann (1884–1976) und Hans von Soden (1881–1945) mit dem Austritt aus der evangelischen Kirche gedroht, wenn die evangelische Theologie einer „Katholisierung“ unterworfen würde. Ein „konfessionell gebundenes Staatsamt“ ist in einem religiös neutralen Staat eine völlige Unmöglichkeit. Jede Ernennung theologischer Professoren verstößt gegen Artikel 136, Abs. 2 („Der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis.“) und heute gegen Artikel 3,3 GG, der sagt, dass „niemand“ wegen seiner religiösen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden darf und außerdem gegen Artikel 33,3 GG, wonach niemandem wegen (Nicht)Zugehörigkeit zu einem Bekenntnis ein Vor- oder Nachteil entstehen soll. Außerdem ist es sehr zweifelhaft, ob deutsche Gesetze sich nach Bestimmungen eines ausländischen Staates wie denen des Vatikans richten müssen. Das ist zwar durch Konkordat geregelt, aber die Frage ist, ob das Konkordat oder das GG höher steht bzw. ob das GG durch Verträge oder Konkordate überboten werden kann.

2. Sollte ein Professor/eine Professorin nach der Ernennung durch Lehre und Leben in Widerspruch zur Kirche geraten, haben beide Kirchen ein Beanstandungsrecht. Zwei Verfassungsgüter stehen einander gegenüber: Einerseits garantiert Artikel 5,3 GG die Freiheit von Kunst, Wissenschaft, Forschung und Lehre; andererseits können sich die Kirchen auf das kirchliche Selbstbestimmungsrecht berufen. Ein Ausgleich der widerstreitenden Interessen erfolgte in den bisherigen Fällen stets auf Kosten der Steuerzahler: die beanstandeten Hochschullehrer behielten ihre akademischen Rechte und ihre beamtenrechtliche Stellung, aber die Stelle wurde aus der je betroffenen Theologischen Fakultät ausgegliedert.<sup>81</sup>

---

80 Das geht eindeutig aus dem Kommentar hervor, den der Frankfurter Kirchenrat Johannes Kübel zum Vertrag der Landeskirchen mit dem Freistaat Preußen wenige Tage nach der Zustimmung des Landtags und der Kirchen verfasste. Kübel war einer der kirchlichen Unterhändler bei den Verhandlungen mit Preußen. Sein Vorwort ist auf den 30. Juni 1931 datiert. Zum Votum vgl. Der Vertrag der evangelischen Landeskirchen mit dem Freistaat Preußen, beurteilt und erläutert von D. Johannes Kübel, Berlin-Steglitz 1931, 67f.

81 In der Öffentlichkeit Aufsehen erregende Fälle waren die römisch-katholischen Theologen Horst Herrmann (1975), Hans Küng (1980) und Uta Ranke-Heinemann (1987) sowie auf evangelischer Seite der Neutestamentler Gerd Lüdemann (ca. 1999).

3. Die Zahlenverhältnisse von Studierenden und Lehrenden sind im Vergleich zu fast allen anderen Fächern optimal, weil die Kirchen auf eine Mindestausstattung dringen. Diese optimale Ausstattung läuft auf eine Entsolidarisierung der Theologien mit dem Rest der Universität hinaus. Auf diese Weise werden Begehrlichkeiten geweckt und anti-kirchliche Animositäten geschürt.

4. Auf Drängen der EKD haben die evangelischen Fakultäten sog. Bekenntnisklauseln in ihre Prüfungsordnungen eingeführt. In Marburg bspw. stieß dies im Senat der Universität auf hartnäckigen Widerstand<sup>82</sup>, auch in den eigenen Reihen. Hans Graß (1909–1994), ein damals bereits emeritierte Professor für Systematische Theologie, beschwor die liberale Marburger Tradition: „In dieser Tradition ist eine Bekenntnisklausel nicht vorhanden und früher auch immer von der Fakultät aus Gründen der Lehrfreiheit abgelehnt worden.“<sup>83</sup> Die Fakultät solle „auf eine Bekenntnisformel in ihrer Promotionsordnung verzichten und rein wissenschaftliche Gesichtspunkte bei der Bewertung einer Promotion gelten lassen“. Wenn die Fakultät dadurch „eine Sonderstellung unter den evangelischen Fakultäten“ einnehme, gereiche ihr das zum Vorteil. Sein Kollege Kurt Rudolph (1929–2020), der Professor für Religionsgeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie war, argumentierte ähnlich.

5. Problematisch ist auch die hohe Zahl der Theologischen Fakultäten. Auf evangelischer Seite wird immer betont, dass die wichtigste Lebensäußerung der Kirche der Gottesdienst ist. Daneben gibt es selbstverständlich eine Vielzahl anderer und wichtiger Arbeitsfelder, aber dennoch sollte man das wichtigste Gebiet genau betrachten: An einem normalen Zählsonntag gibt es in Deutschland rund 19.000 Gottesdienste, die von weniger als einer Million Menschen besucht werden, was pro Gottesdienst rund 50 Besucher ausmacht. Diese Zahlen sind natürlich nur abgerundete Daten und variieren stark je nach Landeskirche, klein- oder großstädtischen Verhältnissen, Gemeinden auf dem Land, historisch bedingten Frömmigkeitsstrukturen und Gewohnheiten sowie anderen Faktoren. Dennoch muss man sich vor Augen halten, dass achtzehn Theologische Fakultäten (ohne Frankfurt am Main) und dazu zwei Kirchliche Hochschulen ausschließlich mit Steuergeldern unterhalten werden, um sonntags diese kleine Zahl von Menschen zu bedienen.

---

82 Darüber berichtete Ulf Grüner unter der Überschrift „Hinterwälderei“ im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt Nr. 51 vom 22. Dezember 1989.

83 Schreiben vom 29. November 1989 an den Dekan des Fachbereichs Evangelische Theologie und an den Vorsitzenden des Senats der Philipps-Universität; im Privatbesitz des Verfassers.

6. Überhaupt nicht ins heutige gesellschaftliche Bild passt die Monokonfessionalität der Theologischen Fakultäten. An nicht wenigen Universitäten gibt es zwei Fakultäten, die sich bei besonderen Anlässen als „Schwesterfakultäten“ titulieren, aber es gibt keine gegenseitigen Anerkennungen von Studienleistungen. Jeder redet heute von der Notwendigkeit eines Dialogs; an den Theologischen Fakultäten der Universitäten wird dies gesetzlich verhindert.

7. Eine Besonderheit besteht darin, dass die neu-korporierten Kirchen ihre eigenen Theologischen Ausbildungsstätten mit eigenen Mitteln bauen und unterhalten müssen. Methodisten, Baptisten, Adventisten und die Freien evangelischen Gemeinden haben in den vergangenen Jahrzehnten beim Deutschen Wissenschaftsrat (WR) um Akkreditierung ihrer Einrichtungen als „Hochschulen in privater Trägerschaft“ nachgesucht und diese Anerkennung in langwierigen Akkreditierungsprozeduren erhalten. Der WR bediente sich bei seinen Evaluierungskommissionen auch der Mitglieder Theologischer Fakultäten als Experten. Diese nur durch das landeskirchliche Plazet auf ihre Stellen gekommenen Professorinnen/Professoren hatten die Aufgabe, die theologischen Seminare der kirchlichen „Konkurrenz“ zu begutachten. Es wäre so, als wenn die Ingenieure von Daimler die von VW auf ihre Tauglichkeit überprüfen würden. Damit aber noch nicht genug. Der WR empfahl dem Personal der freikirchlichen Theologischen Hochschulen, sich weiter zu qualifizieren, was nach der Promotion die Habilitation ist. Aus Bekenntnisgründen haben in mir bekannten drei Fällen vier Fakultäten eine Habilitation verweigert – und zwar nicht schriftlich, sondern durch Telefonanrufe. Man braucht keine Fantasie, um zu erraten, warum dies so ist. Die Fakultäten und nicht zuletzt auch die dahinter stehende Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) fürchten eine gerichtliche Auseinandersetzung, die mit hoher Wahrscheinlichkeit gegen den *status quo* ausfallen würde. Eine nur den Universitäten vorbehaltene Möglichkeit einer wissenschaftlichen Weiterqualifikation wird aus Bekenntnisgründen verhindert, und weil es keine gleichwertige Alternative zur Habilitation gibt, werden die durch Promotionen ausgewiesenen Wissenschaftler wegen ihres Religionsbekenntnisses von dieser, vom WR gewünschten Weiterqualifikation ausgeschlossen.

8. Die konfessionelle Geschlossenheit, also die Monokonfessionalität der Theologischen Fakultäten, steht der ökumenischen Entwicklung, der Ausbildung zur Dialogbereitschaft, dem sich wandelnden religiösen Bewusstseins und der religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung diametral entgegen. Die Kirchen haben mit der Aufrecht-

erhaltung und Verteidigung der konfessionellen Geschlossenheit ihrer vom Staat unterhaltenen Ausbildungsstätten ihre Möglichkeiten verspielt, durch Aufgeben ihrer Privilegien etwas anderes zu fördern als die eintönige Monokonfessionalität. An ihre Stelle sollte eine vielgestaltige inter-kirchliche und inter-religiöse Ökumenik treten, die den Kirchen zu mehr Glaubwürdigkeit verhelfen könnte, bspw. durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Kampf um die Menschenrechte, mit der Bekämpfung des Rassismus und Militarismus, der Förderung des Prozesses zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der dialogischen Begegnung und fruchtbaren Auseinandersetzung mit Religionen und Ideologien, zu einem neuen Verständnis der christlichen Mission und der Entwicklungspolitik, kurzum: Diese Art der Ökumenik erweitert der Theologie und den Kirchen den Horizont und zeigt die kontextuelle Eingebundenheit aller Theologie. Mit den Worten des ehemaligen Generalsekretärs des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK), Konrad Raiser, kann man das Ziel einer solchen Bemühung eine „Theologie des Lebens“ nennen, die den Kontext ernst nimmt und sich zugleich vor dem Forum der Kirchen und Religionsgemeinschaften verantwortet. Auch die inter-religiösen Beziehungen werden immer wichtiger, weil Arbeitsmigrationen und Flüchtlingsbewegungen zu neuen Konstellationen im traditionell „christlich“ geprägten Westen geführt haben. Die Anhänger unterschiedlicher Weltreligionen können sich auch in Deutschland nicht mehr aus dem Weg gehen, sondern sind zur „Konvivenz“ (Theo Sundermeier), zu einem Miteinanderleben, geradezu gezwungen. Die anderen Religionen zu verstehen, ist nicht mehr nur, wie Harvey Cox (Harvard Divinity School) schreibt, „eine Option, sondern eine Notwendigkeit.“<sup>84</sup> Cox hat auch darauf aufmerksam gemacht, dass den dialogwilligen Anhängern in den Religionen jeweils andere Anhänger derselben Religion gegenüber stehen, die jede Gesprächsbereitschaft ablehnen. Es sind die besonders konservativen Teilbereiche der Religionen, die man etwa in den Buchreligionen als protestantische Fundamentalisten, römisch-katholische Traditionalisten, islamistische Dschihadisten oder ultraorthodoxe Juden bezeichnet. Die jeweiligen religiösen Weltbilder, ob extrem oder offen, müssen dann wiederum auf die unterschiedlichen sozio-politischen Kontexte bezogen werden.<sup>85</sup>

---

84 *Harvey Cox*, *The Future of Faith*, Harpercollins Paperback, New York 2010, 128.

85 Ebd., 139 und die nachfolgenden Kapitel des Buches.

All diese Felder sind heute nur noch in einer gemeinsamen „Religionsfakultät“ zu erlernen. In einer gemeinsamen Fakultät evangelischer, katholischer und dazu islamischer, jüdischer u. a. Theologen ließen sich Dialogbereitschaft und -fähigkeit erlernen sowie gemeinsame wissenschaftliche Forschungs- und Lehrtätigkeiten entfalten, so dass das Spezifische der Religionen, einschließlich des spezifisch Christlichen, besonders zum Tragen kommen kann. Außerdem würde den Studierenden eine solide Ausbildung im Umgang mit den „Anderen“ ermöglicht. Vor allem aber würden nicht nur Christen und Kirchen von einer gemeinsamen Fakultät profitieren, sondern im gleichen Maß die Vertreter der anderen Weltreligionen. Man würde auf diesem Wege bspw. der Notwendigkeit enthoben, den Islam zu behandeln wie eine christliche Kirche, um ihm Zugang zu den Universitäten zu verschaffen. Wie bei der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts, was in der Vergangenheit daran scheiterte, dass der Islam kein Mitgliedschaftsrecht kennt, wie es in Deutschland die Voraussetzung ist, so wird auch im Zusammenhang mit der Einführung von Lehrstühlen für Islamwissenschaft damit argumentiert, dass islamische Verbände nötig seien, die in Analogie zu den christlichen Kirchen bei der Berufung von Professoren mitwirken und ihr *nihil obstat* geben müssten. Die Gefahr, dass wissenschaftsfremde Gesichtspunkte eine Rolle spielen, ist nicht von der Hand zu weisen.

Das alles könnte man bei einer Religionsfakultät in den Griff bekommen. Nirgendwo ist die alte Staatskirchenordnung strukturell so mit Händen zu greifen wie bei der Existenz Theologischer Fakultäten und nirgendwo ist der Anachronismus der wahren, in der Gesellschaft vorhandenen Religionspluralität so hinderlich für eine friedliche gesellschaftliche Entwicklung.

Der bereits erwähnte Professor für Religionsgeschichte der Marburger Theologischen Fakultät, Kurt Rudolph bestätigte die Einschätzung. Er hatte von Leipzig aus Gastprofessuren an den Divinity Schools in Chicago und Harvard sowie am Department of Religious Studies der staatlichen University of California in Santa Barbara wahrgenommen und war nicht nach Leipzig zurückgekehrt, sondern einem Ruf nach Marburg gefolgt. Für sein Fachgebiet gelte, dass „eine Bekenntnisbindung von vornherein nicht akzeptabel“ sei. „Das Studium der Religionswissenschaft wird durch einen Bekenntnisartikel nicht nur eingeschränkt, sondern unmöglich gemacht.“ Es gehöre zu seinen „tiefsten Erfahrungen in den USA, nicht nur Kollegen gehabt zu haben, die aus den verschiedenen religiösen Traditionen kamen, sondern

dasselbe auch bei den Studenten zu erleben“.<sup>86</sup> Er habe „von außen“ angenommen, dass aufgrund der liberalen Marburger Tradition hier „etwas anderes entstanden wäre als eine der veralteten konfessionellen Einrichtungen. Ich halte die Konfessionalisierung auf protestantischem Gebiet für einen Rückfall.“ Wegen der „leider bestehenden Staatskirchenverträge“ müsse es jetzt eine Kompromissformel geben, „nachdem die Fakultät [...] nicht den Mut hatte, sich gegen eine Bekenntnisformel in den Prüfungsordnungen zu wehren“.

9. Schließlich muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die völlig kostenfreie wissenschaftliche Ausbildung von Priestern / Pastoralreferenten / Pastoralreferentinnen / Pfarrerinnen / Pfarrern durch den religiös und weltanschaulich neutralen Staat gegen das Gebot der Parität verstößt. Es kann nicht hingenommen werden, dass nur zwei Kirchentypen in den Genuss derartig weitreichender und für die Bundesländer kostenintensiver Privilegien kommen, während anderen Kirchen und Religionen dies verwehrt wird. Dass inzwischen an etlichen Universitäten islamische Lehrstühle eingerichtet wurden, ist zwar unter dem Gesichtspunkt zu begrüßen, dass dadurch ein wissenschaftlich-basierter Unterricht in deutscher Sprache geboten wird, steigert aber die hier benannten Probleme der Parität und der damit verbundenen, die staatlichen Behörden eigentlich bindende religiöse Neutralitätspflicht. Im Blick auf den Islam sollte der für alle Religionen anwendbare Grundsatz gelten, dass mit Religionsgemeinschaften keine opportunistische Tagespolitik getrieben werden darf.

#### 4.4.3 Religionsunterricht

Heiß umstritten war im Ausschuss und in der Nationalversammlung die Frage, wie mit dem traditionell erfolgten Religionsunterricht umzugehen sei, der mit der kirchlichen Schulaufsicht eng verzahnt war. Die linken Parteien, vor allem die USPD, aber auch die SPD, waren für eine Abschaffung, ließen sich aber bei den Diskussionen eines Besseren belehren und wollten an dieser Frage keinen Kulturkampf festmachen. So geschah es, dass zwar die kirchliche Schulaufsicht beseitigt wurde, der Religionsunterricht aber sowohl in der WRV als auch später im GG als einziges Schulfach eine Absicherung erfuhr. Diese Ausnahmestel-

---

<sup>86</sup> Brief vom 15.12.1989 an Prof. D. Hans Graß mit Kopie an den Dekan und dem Wunsch, den Brief allen Mitgliedern des Fachbereichs zugänglich zu machen; im Privatbesitz des Verfassers.

lung unter den Schulfächern wird noch weiter dadurch unterstrichen, dass der Inhalt des ordentlichen Lehrfachs außer in bekenntnisfreien Schulen „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft“ (WRV 149,1) bzw. „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ (GG 7,3) erteilt werden muss. Die Formulierung der WRV erscheint durch die Wortverbindung „der betreffenden Religionsgesellschaft“ in der Einzahl enger. Hier sind von vornherein und offenbar ausschließlich die „zwei“ Religionsgesellschaften „evangelisch“ und „katholisch“ im Blick. Dagegen eröffnet der Plural „Religionsgemeinschaften“ im GG andere Möglichkeiten.

Ein innovatives und bisher in Deutschland einzigartiges Projekt für die Weiterentwicklung des Religionsunterrichts bietet sich in der Freien und Hansestadt Hamburg an.<sup>87</sup> Voraussetzung waren zum einen die Einsicht in die wachsende multireligiöse oder religionslose Herkunft der Schülerschaft sowie zum anderen eine Vereinbarung des Stadtstaates im Jahr 2012 mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, den islamischen Religionsgemeinschaften DITIB, SCHURA und VIKZ, der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. und der Jüdischen Gemeinde Hamburg mit dem Ziel, einen dialogischen Religionsunterricht in gleichberechtigter Verantwortung der beteiligten Religionsgemeinschaften erteilen zu lassen. Eine Arbeits- und Steuerungsgruppe aus Vertretern der Behörde und der Religionsgemeinschaften entschied sich für einen praxisnahen Entwicklungsprozess, d. h. für beispielhafte Unterrichtseinheiten, die seit 2015 an einigen Hamburger Schulen erprobt und evaluiert wurden. Wie nicht anders zu erwarten, verhielt sich die katholische Kirche zurückhaltend, während die evangelische Seite ein verfassungsrechtliches Gutachten in Auftrag gab.

Zum Hamburger Modell gehört, dass ausschließlich staatliche Lehrkräfte den Unterricht erteilen dürfen; Geistliche und Mitarbeiter der Religionsgemeinschaften sind ausgeschlossen. Für die Ausbildung der Lehrkräfte bietet die Hamburger Universität Lehramtsstudiengänge für evangelische und katholische und zusätzlich für islamische und alevitische Lehrkräfte an. Verbindlich vorgeschrieben ist der wechselseitige Besuch von Lehrveranstaltungen in den anderen Religionen. Damit nähert sich dieses Modell dem eben beschriebenen, in Deutschland aber utopischen Modell einer universitären Religionsfakultät. Im Hambur-

---

<sup>87</sup> Erste Informationen mit eher abwartender Tendenz vgl. *Hanna Fülling*, Der Hamburger Religionsunterricht für alle. Ein zukunftsweisendes Konzept für den Religionsunterricht, in: *Materialdienst. Zeitschr. für Religions- und Weltanschauungsfragen* 83 (2020), 40–44.



ger „Religionsunterricht für alle“ bleiben die verschiedenen Religionen Pflichtthema (*learning in religion*), finden aber im Klassenverband durch die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Religionen eine sachgemäße Ergänzung durch ein *learning from religion*, das auf Lebensorientierung durch unterschiedliche religiöse Ansätze zielt, und durch ein *learning about religion*, was eher religionswissenschaftlich orientiert ist. Daher kann dieser Religionsunterricht die Schülerschaft gründlicher und authentischer mit religiösen Werten vertraut machen.

Durch die Förderung des Verständnisses für fremde Religionen im Zusammenleben in einer Schulklasse wird der Respekt voreinander und die Vertiefung der eigenen religiösen oder auch nicht-religiösen Standpunkte, etwa durch Religionskritik, erreicht. Das Ziel kann nicht ein religiöser Synkretismus sein, sondern die Fähigkeit, dogmatische Aussagen oder ethische Werte erkennen und den Religionen zuordnen zu können. Dabei kann ein Wahrheitsanspruch gegen einen anderen zu stehen kommen, was für die Schülerschaft wichtig ist, damit sie mit Unterschieden und Gegensätzen umzugehen lernt. Ein auf solche Ziele ausgerichteter dialogischer Unterricht kann wesentlich dazu beitragen, in der religiös zunehmend pluralen Gesellschaft einen respektvollen, friedlichen Zusammenhalt zu fördern.

Die Frage stellt sich, ob die bisher privilegierten beiden Religionsgemeinschaften nicht einfach verlautbaren lassen können, dass diese Art der Begegnung mit Religion ihren Grundsätzen entspricht, nicht zuletzt weil so die Religionsfreiheit gefördert wird. Das müsste der römisch-katholischen Kirche am ehesten gelingen, weil sie im Zweiten Vatikanischen Konzil eine überzeugende Erklärung zur Religionsfreiheit verabschiedet hat. Die katholischen Bistümer in Deutschland sollten ernstlich untersuchen, ob sie mit ihren Privilegien gegen einzelne Punkte dieser Erklärung verstoßen oder ob sie gewillt sind, die Erklärung als Ganze mit Leben zu erfüllen.

#### 4.4.4 Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit ist sowohl in internationalen Verlautbarungen als auch im GG ein fester Bestandteil des Katalogs der Menschenrechte. Sie hat jedoch in Deutschland keine lange Tradition und ist auch nicht bei allen Religionsgemeinschaften und den staatlichen Behörden sowie den Gerichten fest verankert. Das hat unter historischen Gesichtspunkten damit zu tun, dass die ersten Schriften, die Religions- und Gewissensfreiheit einforderten, von englischen Glaubensflüchtlingen zu Beginn

des 17. Jahrhunderts verfasst wurden, die man in Deutschland mit den „Schwärmern“ der Reformationszeit identifizierte. Die Idee der Religionsfreiheit wurde in Nordamerika verfassungsmäßig festgeschrieben. Dies geschah zuerst in der kleinen Provinz Rhode Island unter dem vormaligen Baptisten Roger Williams (1603–1683) und dem Arzt und Baptistenprediger John Clarke (1609–1676). Zum ersten Mal in der Geschichte wurden hier die innerlich zusammenhängenden Grundsätze der Freiheit in religiösen Angelegenheiten (*freedom in religious concerns*) und der Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung verankert. Roger Williams sprach von „*hedge or wall of separation between the garden of the church and the wilderness of the world*“ = der Hecke oder Trennmauer zwischen dem Garten der Kirche [Anklang an den Garten Eden] und der Wildnis der Welt“. Im Jahrhundert der Reformation entwickelten die führenden Reformatoren hingegen die Ansicht, dass sie mit Hilfe der Obrigkeiten andere Christen verfolgen konnten. Diese Christen beriefen sich, wie die Reformatoren auch, auf ihr Gewissen; sie hatten aber der Hl. Schrift eine andere Sicht der Taufe und der Gestalt der Kirche oder Gemeinde entnommen und wurden deshalb in die Gefängnisse geworfen und mit Feuer, Wasser, Schwert oder Galgen hingerichtet, nachdem man sie zuvor gefoltert hatte.<sup>88</sup> Dieses Erbe der Unduldsamkeit gegenüber Abweichlern durchzieht die deutsche Kirchengeschichte und bestimmt auch das ganze 19. Jahrhundert. Seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 waren Katholiken und Lutheraner im Reich anerkannt. Dazu kamen seit dem Westfälischen Frieden von 1648 die Reformierten. Dagegen waren alle anderen als „Sektierer“ abgestempelt und konnten höchstens in einer Nischenexistenz überleben. Religionsfreiheit hatte keine Chance. Der Verfechter eines lutherischen Obrigkeitsstaates, das einflussreiche Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats und Professor für Rechtsphilosophie an der Berliner Universität, Friedrich Julius Stahl (1802–1861), schrieb: „Aber ich habe einen Eifer, das gute Recht christlicher Obrigkeit gegen diese Banalphrase der religiösen Freiheit (*religious liberty*) wie gegen jedwede andere zu wahren.“<sup>89</sup> Religionsfreiheit ist für diesen Luthera-

---

<sup>88</sup> Vgl. dazu den erhellenden Aufsatz von *Thorwald Lorenzen*, *Ecumenism Starts at the „Point of Pain“: Luther and the Victims of the Reformation*, in: *St. Mark's Review* 241 (2017), 30–49. Eine baptistische Sichtweise hat jüngst *Paul S. Fiddes* geliefert: *Religious Rights and Freedoms within the Baptist Tradition: Theological Foundations*, in: *Erich Geldbach* (Hg.), *Crossing Baptist Boundaries. A Festschrift in Honor of Baptist Scholar William Henry Brackney*, Macon, GA 2019, 36–55.

<sup>89</sup> *Friedrich Julius Stahl*, *Wider Bunsen*, Berlin 1856, 100.

ner eine Banalphrase, und um zu zeigen, dass sie kein deutsches Gewächs ist, sondern dass dieser Unfug von Angelsachsen ausgeht, setzt er den englischen Ausdruck in Klammern dazu.<sup>90</sup>

Die Nachwirkungen des lutherischen Verfangenseins in obrigkeitliches Denken lassen sich bis weit in das 20. Jahrhundert nachweisen und haben bis heute sehr subtile, kaum wahrnehmbare Wirkungen hinterlassen. Seit dem Auftreten einer rechtspopulistischen und in Teilen rechtsextremen Partei ist in Deutschland das Sensorium gewachsen, genau auf Worte zu hören, weil die Sprache nicht nur das Transportmittel für Ideen und Gedanken ist, sondern auch schnell dazu führen kann, dass aus Worten Taten werden oder dass Worte durch Wiederholungen falsche Gedankenverbindungen wecken. Man kann sich den letzteren Tatbestand an der kategorialen Unterscheidung von „positiver“ und „negativer“ Religionsfreiheit vergegenwärtigen, wie sie von den höchsten deutschen Gerichten, in der Literatur von Staatskirchenrechtlern und Theologen sowie dann auch von Behörden vorgenommen wird. Was aber ist eine „negative“ Freiheit und wie unterscheidet sie sich von „positiver“? Es ließe sich ganz allgemein sagen, dass Freiheit immer eine „positive“ Bedeutung haben muss; denn was wäre eine „negative“ Pressefreiheit, eine „negative“ Meinungs-, Gewissens- oder Versammlungsfreiheit? Diese Freiheiten sind so selbstverständlich positive Rechte, dass man sich wundert, warum ausgerechnet mit der Religionsfrage auch eine „negative“ Freiheit einhergehen soll. Warum ist das so, und warum ist diese Redeweise so weit verbreitet?

Auszugehen ist von antiklerikalen und antikirchlichen Strömungen, wie sie sich unter frühen Kommunisten, Sozialisten, Sozialdemokraten und Gewerkschaftlern finden, aus deren Reihen auch Kirchnaustrittsbewegungen propagiert wurden. Die Freiheit, nicht zu einer Kirche gehören zu müssen, wurde von der bürgerlichen Gesellschaft und den Kirchen als „negative“ Religionsfreiheit bewertet, was nur deshalb geschehen konnte, weil der „Normalzustand“ des christlichen Staates sich darstellte als annähernde Deckungsgleichheit von Bürger- und Christengemeinde. Wich ein Mensch von diesem Normalzustand ab, machte

---

<sup>90</sup> Stahl berief sich auf die Eisenacher Konferenz, auf der durch lutherische, reformierte und unierte Delegierte das protestantische Deutschland vertreten war, und die Grundsätze zur Behandlung der Sekten aufstellte: „Eine vom Staat principiell gewährleistete Freigebung der Sektenbildung ist an sich misslich ...“, ebd., 105. Sein Widersacher Christian Carl Josias v. Bunsen vertrat die Meinung, dass der Staat erst dann zum „christlichen Staat“ werde, wenn er die Gleichberechtigung aller Gewissensüberzeugungen schützt, *Bunsen*, Die Zeichen der Zeit, Bd. II, 33. Vgl. auch Bd. I, 219.

er von einem Recht Gebrauch, das als „negativ“ eingestuft wurde. Der positive Normalzustand war und ist indes rein hypothetisch und setzt eine flächendeckende und damit eine praktisch-theologisch „unterschiedslose“ Neugeborentaufe voraus, ein Tatbestand, der in jüngeren ökumenischen Dokumenten wie der Lima-Erklärung zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ von 1982 im Taufteil Nr. 16 hinterfragt wird. Es wird aber auch verkannt, dass es im Wesen der Freiheit liegt und eine logische Konsequenz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ist, sich ohne Einschränkung von anderen Rechten als Einzelner oder in Gemeinschaft einem Bekenntnis anzuschließen, ein Bekenntnis zu verlassen oder das Bekenntnis zu wechseln. Die drei Möglichkeiten sind durch die Religionsfreiheit garantiert, und keine darf man als „negativ“ einstufen. Dass ein Kirchenaustritt aber immer noch als „negative Religionsfreiheit“ bezeichnet wird und man für diese Inanspruchnahme eines Menschenrechts in Deutschland auf ein Amtsgericht oder Standesamt gehen und eine Gebühr zahlen muss, ist ein unerträglicher Zustand (vgl. den nächsten Abschnitt Nr. 3).

Der Staats- und Kirchenrechtler Martin Heckel (\* 1929) hat eine besonders eigenartige Interpretation der Religionsfreiheit geliefert. Er meinte, sie aktualisiere sich „als Freiheit der Abkehr von Glauben und Kirche bei den Dissidenten und Atheisten, d. h. in der ‚negativen‘ Glaubensfreiheit.“ Eigenartig, ja geradezu beleidigend ist es, wenn „Dissidenten und Atheisten“ in einem Atemzug genannt werden, weil es gerade die Dissidenten waren, die aus ihrer Glaubensüberzeugung der Religionsfreiheit zum Durchbruch verhalfen. Aber diese Diskriminierung der Dissidenten hat in Deutschland eine lange Tradition.

Heckel zaubert aber noch mehr Befremdliches hervor. Das Freiheitsverständnis verenge sich bei den Dissidenten und Atheisten „auf den negativen Teilsektor“ und verabsolutiere sich „im Umschlag“ zu der „Intoleranz der Negation“ und werde so zum „Kampfrecht für die Eliminierung des Religiösen aus dem öffentlichen und bürgerlichen Recht benützt. Aus der Freiheit, nicht zur Religionsausübung genötigt zu werden, wird das Zwangsrecht abgeleitet, anderen ihre Religionsausübung zu verbieten, wenn sie nicht ins Kämmerlein geschlossen bleibt.“<sup>91</sup> Mit welcher Begründung wird diese „Intoleranz der Negation“, also die „negative Religionsfreiheit“ gestützt? Es ist nichts anderes als ein reines

---

91 *Martin Heckel*, „Das Verhältnis von Staat und Kirche“, Vortrag als Broschüre gedruckt, ohne Seitenangaben. Ähnlich argumentieren Hollerbach, Scheuner, Listl, v. Campenhausen u. a. mit Nachweisen bei *Fischer*, *Trennung von Staat und Kirche*, 50f. Vgl. meinen Aufsatz „Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben?“, in: *ZThG* 10 (2005), 193–215, hier: 204f.

Zahlenspiel: Die große Mehrheit folgt einem „positiven“ Bekenntnis, während demgegenüber eine lautstarke Minderheit durch ihr „negatives“ Verhalten, d.h. durch ein von ihnen eingeleitetes „Zwangsrecht“ die Mehrheit an ihrer öffentlich-positiven Religionsausübung hindert. Das „negativ“ eingestufte Verhalten, „nicht zur Religionsausübung genötigt zu werden“, ist jedoch keineswegs negativ, sondern ist ein positives Recht. Niemand darf zu irgendeiner Religionsausübung „genötigt“ werden. In dieser Formulierung liegt der Grund für die Religionsfreiheit: Es ist als Abwehrrecht gegenüber Kirchen und Staaten, die Menschen „nötigen“ wollten, entstanden, und hat seit seiner Entstehung die positive Funktion als Schutzrecht von Minderheiten gegenüber einem übermächtigen, mit einer Religion verbundenen Staat. Eine vermeintliche „Intoleranz der Negation“ ist ebenso gefährlich wie die „Intoleranz der Mehrheit“, wenn man den Schutzcharakter der Religionsfreiheit nicht beachtet. Dem ist Artikel 4 des GG ohne Wenn und Aber und ohne die Mehrheits- und Minderheitserwägungen verpflichtet.

Ein anderes schwerwiegendes Problem tauchte im Zusammenhang mit der Frage auf, ob das Recht auf Religionsfreiheit als asylrelevant anerkannt wird.<sup>92</sup> Das Bundesverfassungsgericht hat darauf positiv reagiert, aber zugleich erhebliche Grenzen gezogen. Religionsfreiheit ist nur dann ein asylrechtliches Schutzgut, wenn die zu erwartenden Eingriffe „nach ihrer Intensität und Schwere die Menschenwürde verletzen und über das hinausgehen, was die Bewohner des Heimatstaates aufgrund des dort herrschenden Systems allgemein hinzunehmen haben“. (BVerfG 54, 341) Auffallend ist die geringe Präzision der Aussage: Was ist eine mögliche Verletzung der Menschenwürde und damit auch der Religionsfreiheit nach „Intensität und Schwere“? Wie wird „Intensität und Schwere“ gemessen? Außerdem wird einem politischen System zugestanden, gegen nicht weiter genannte Rechte oder Prinzipien verstoßen zu dürfen, was Bewohner „hinzunehmen haben“ und was Asylsuchenden auch zugemutet werden muss, wenn sie freiwillig oder behördlich angeordnet in ihr Heimatland zurückkehren. Die höchsten deutschen Gerichte, das BVerfG und das Bundesverwaltungsgericht, haben dann ein Konstrukt ersonnen, das sie „religiöses Existenzminimum“ genannt haben. Erst wenn dieses angetastet wird, ist ein Eingriff in die Menschenwürde vollzogen. So lange dies aber nicht geschieht, dürfen

---

<sup>92</sup> Das Folgende findet sich weiter ausgeführt in meiner Abhandlung ‚Kann es ein ‚religiöses Existenzminimum‘ geben?, in: Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, hg. von Erich Geldbach, Markus Wehrstedt, Dietmar Lütz, Berlin 2006, 247–264.

Eingriffe in die Religionsfreiheit erfolgen, ohne dass die Menschenwürde eines religiösen Menschen verletzt wird.

Daraus ergibt sich, dass die Menschenwürde nach Artikel 1 GG der Ausgangs- und Mittelpunkt des im GG verankerten Wertesystems ist; die Menschenwürde ist der Grund des „Grund“gesetzes, die *norma normans* aller Werte und Freiheitsgarantien. Geht man davon aus, dann folgt, dass die Religionsfreiheit zum Schutz der Menschenwürde einen besonderen Aspekt beisteuert. In diesem Bereich lauern spezifische Gefahren, weil Staaten sich in früheren Jahrhunderten Rechte anmaßten, die ihnen nach heutiger Erkenntnis nicht zustehen. Daher und weil Staaten mit einer Religion aufs Engste verflochten waren, wurde oben die Religionsfreiheit als Abwehrrecht bezeichnet, was dem Staat und der Staatsreligion abgetrotzt werden musste, um als Schutzrecht für die Würde der Minderheiten funktionieren zu können. Dann aber sind Menschenwürde und Religionsfreiheit nicht zu trennen, und die Religionsfreiheit kann nicht in einen schutzwürdigen und einen weniger schutzwürdigen Bereich aufgeteilt werden. Jeder Eingriff in die Religionsfreiheit ist zugleich ein Angriff auf die Menschenwürde. Dem hatten sich die deutschen Gerichte nicht angeschlossen und das künstliche Gebilde des „religiösen Existenzminimums“ ersonnen, das sie sogar und unrichtig als internationalen Standard ausgaben, um den unlösbaren Zusammenhang von Menschenwürde und Religionsfreiheit umgehen zu können.

Zu welchen Konsequenzen diese Sicht führte, zeigte die überaus verständnisvolle Bewertung der Staatsreligion in islamischen Ländern: „Insbesondere (!) wenn ein Staat seine Existenz auf eine bestimmte Religion gründet (Staatsreligion), wie das in islamischen Ländern vielfach der Fall ist, sind Maßnahmen, die er zur näheren Definition und Abgrenzung der Zugehörigkeit zu dieser Staatsreligion (!) sowie zu deren Schutz (!) – auch gegenüber einer internen Glaubensspaltung – ergreift, ungeachtet ihres Eingriffs in die Religionsfreiheit (!) solange nicht als politische Verfolgung anzusehen, als sie den zuvor (oben b) beschriebenen Grad der Intensität des Eingriffs nicht erreichen und – etwa den Angehörigen der ausgegrenzten Minderheit – das von der Menschenwürde gebotene religiöse Existenzminimum belassen.“<sup>93</sup> Dem Staat wird nicht nur eine Staatsreligion mit aller Selbstverständlichkeit zugebilligt, sondern ihm wird ausdrücklich bescheinigt, dass er zum Schutz dieser Staatsreligion – etwa wenn Glaubensspaltung droht – Eingriffe in

---

93 BVerfGE 76, 143 – Ahmadiyya-Glaubensgemeinschaft. Die Ausrufezeichen im Zitat sind von mir als Hinweise auf die „verständnisvolle Bewertung“ einer Staatsreligion gesetzt.

die Religionsfreiheit vornehmen darf, so lange diese nicht das religiöse Existenzminimum antasten. Dass eine Staatsreligion nur funktionieren kann, indem sie zu ihrer „Definition“ und zu ihrem „Schutz“ andere religiöse Gemeinschaften verfolgen und diskriminieren *muss*, ist eine nicht zu leugnende Tatsache und eine Lektion, die man aus der deutschen Geschichte leicht hätte lernen können. Es sei nur darauf verwiesen, dass es aus Gründen der Verfolgung wegen der Religion zu Massenauswanderungen aus Deutschland gekommen ist, weil das Staatskirchentum noch Mitte des 19. Jahrhunderts in seinem Versuch, religiöse Abweichler zu disziplinieren, mit immer neuen Repressalien und Sanktionen diesen Dissentern den Lebens- und Wirkungsraum entzog.

Wie ein Blick in die oberflächliche Redeweise von „negativer“ und „positiver“ Religionsfreiheit und in einige Begründungen der beiden höchsten deutschen Gerichte zeigt, ist die Bedeutung und Ansehen der Religionsfreiheit schwach entwickelt. Anders argumentiert Axel von Campenhausen, der meint, Deutschland sei „seit der Reformation Vorreiter in der Anerkennung der Religionsfreiheit gewesen“<sup>94</sup>, und „es sei der einzige Großstaat in Europa, in dem seit der Reformation die beiden großen Kirchen nebeneinander leben und es nicht mehr oder weniger zur Ausrottung der einen oder anderen Konfession gekommen ist.“<sup>95</sup> Wer so argumentiert, hat weder Quellen zum „linken Flügel“ der Reformation gelesen noch sich mit Religionskriegen, einschließlich des Dreißigjährigen Kriegs, oder mit religiösen Diskriminierungen und Vertreibungen beschäftigt und kann gegen allen Widerschein solche Geschichtsklitterungen zu Papier bringen. Deutschland war nie und ist bis heute kein Vorreiter in der Anerkennung der Religionsfreiheit, sondern muss, wie die fiktionale Redefigur von einem „religiösen Existenzminimum“ zeigt, durch eine Richtlinie der EU (2004/83/EC vom 29. April 2004) auf den Boden der wirklichen Religionsfreiheit versetzt werden.

#### 4.4.5 Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR)

Wie zur Zeit der Entstehung der WRV gibt es auch heute noch Auseinandersetzungen darüber, was eine Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) ist. Es steht jedoch heute Folgendes fest:

1. Die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als KdöR sind nicht in den Staat eingegliedert.

<sup>94</sup> v. Campenhausen, Ges. Schriften II, Tübingen 2014, 310.

<sup>95</sup> Ebd., 17.

2. Sie unterliegen der Aufsicht des Staates wie alle Organisationen. Ihr Status als KdöR soll ihre Eigenständigkeit, d.h. Unabhängigkeit vom Staat herausstellen.

3. Kirchen als KdöR sind zwar öffentlich tätig, üben aber keine staatliche Gewalt aus. Als Staatskirchen gehörten sie einst zur mittelbaren Staatsverwaltung und genossen deshalb das Recht der Steuererhebung, was man in die mittelbare Staatsverwaltung ausgelagert hatte, um die staatliche Verwaltung zu entlasten. Sie sind es aber heute nicht mehr, genießen aber weiter das Recht zur Kirchensteuer, was in der WRV durch die Parteien nicht ohne Druck von den vormaligen Staatskirchen garantiert wurde. Freilich versuchte die SPD vergeblich, die „obrigkeitsähnlichen Befugnisse“ zu verhindern, um auch den Kirchen einen durchgreifenden Neuanfang zu ermöglichen. Heute ist die Kirchensteuer als eine Annexsteuer zur Lohn- und Einkommenssteuer eine geldliche Zwangsabgabe ohne Zweckbindung und Gegenleistung. Die Steuerpflicht beginnt mit dem Eintritt in die Kirche, was bei den beiden „großen“ Kirchen in der Regel mit der Neugeborentaufe zusammenfällt. Auf diesem Weg wird die Mitgliedschaft nicht aktiv erworben, sondern passiv zugeschrieben. Die Frage stellt sich, ob es die passive Zuschreibung einer Mitgliedschaft in einer KdöR geben darf. Dass die Mitgliedschaft aber „gültig“ ist, mag man daran erkennen, dass ein gerade getaufter Säugling, dem die Eltern aus ihrem Vermögen eine größere Summe vermachen, steuerpflichtig und damit auch kirchensteuerpflichtig ist. Beleuchtet man den Kirchenaustritt, muss man anführen, dass dieser von Staats wegen und auch höchstrichterlich erschwert wird, weil man den Austritt auf einer staatlichen Stelle, dem Amtsgericht in einigen Ländern, dem Standesamt in anderen, erklären muss und dafür eine Gebühr zu entrichten hat. Der Kirchenaustritt auf einem Amtsgericht suggeriert jedem unbescholtenen Bürger, dass hier etwas „Unrechtes“ vor sich geht, jedenfalls etwas, was mit der Justiz zu tun zu haben scheint. Man muss sich ferner deutlich vor Augen halten, dass in Deutschland die Ausübung des Grundrechts, nicht zu einer Kirche zu gehören, nur gegen eine Gebühr zu haben ist. Die Kirchen selbst müssten darauf dringen, dass diese alten Zöpfe abgeschnitten werden.

4. Staatliche Vorgaben wie Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Gleichheit von Mann und Frau gelten für die Körperschaften nicht. Sie haben als unabhängige Gebilde einen Sonderstatus.

5. In der WRV wurde nur das Besteuerungsrecht garantiert, nicht aber der Einzug durch die Finanzämter, aber die Staatskirchenrechtler



haben aus dem Status einer Körperschaft im Laufe der Zeit ein großes sog. „Privilegienbündel“ abgeleitet. Um nur einige Beispiele anzuführen, sei verwiesen auf:

5a. die sog. Dienstherrnenfähigkeit, so dass die kirchlichen Körperschaften mit ihren Geistlichen und anderen Hauptamtlichen öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse begründen können, die aber nicht dem Arbeits- und Sozialversicherungsrecht unterliegen. Diese Beamten sind Kirchenbeamte, über die die kirchlichen Körperschaften

5b. die Disziplinargewalt ausüben. Außerdem haben kirchliche Körperschaften

5c. das Parochialrecht haben, d.h. aufgrund der Einwohnerlisten sind Mitglieder der kirchlichen Körperschaften automatisch Mitglieder der Kirchengemeinde ihres Wohnbezirks. Bewohner müssen daher gegenüber dem Einwohnermeldeamt ihre Mitgliedschaft in dieser oder jener Kirche offenbaren.

6. Daneben gibt es eine Vielzahl von besonderen Gesetzen oder Verordnungen, die z.T. nur in einzelnen Bundesländern gültig sind, vor allem, wenn die Bundesländer Verträge oder Konkordate mit den Körperschaften abgeschlossen haben und Privilegien gesetzlich garantiert wurden. Das ist alles völlig unübersichtlich und gleichzeitig so verzahnt, dass es an der Zeit wäre, den Dschungel zu lichten. Vor allem werden einzelne Bestimmungen oder Vorrechte nur auf die beiden sog. Großkirchen bezogen, weil diese, historisch bedingt, im Vordergrund stehen und auch immer wieder, z.B. bei Gesetzgebungsvorhaben der Bundes- oder Länderregierungen, durch ihre Vertretungen vor Ort einbezogen werden. Kleinere Kirchen kennen sich in dem Dschungel nicht aus; sie beschäftigen in der Regel auch keine Kirchenrechtler, die helfen könnten.

7. Neben den in der WRV garantierten Staatsleistungen, die jedoch „abgelöst“ werden sollten, gibt es auch indirekte Staatsleistungen in vielen Steuerbereichen, z.B. Körperschafts-, Grund-, Gewerbe- oder Umsatzsteuer, die sich jährlich für die beiden „Großen“ auf weit über 2 Milliarden Euro belaufen.

8. Man kann auch darauf verweisen, dass Gebühren wie z.B. Gerichts- oder Verwaltungsgebühren erlassen werden.

9. Vertreter der Kirchen sitzen als „geborene“ Mitglieder in den Rundfunkräten, zumeist auch in Schulräten.

10. Die Geistlichen der Kirchen dürfen Urkunden oder Kopien beglaubigen. Das gilt freilich für alle Kirchen, die über ein Dienstsiegel verfügen.

Der Rechtsstreit und die Diskussionen um die schließlich 2016/17 erfolgte Anerkennung der „Zeugen Jehovas“ als KdöR haben deutlich gemacht, dass es nicht so sehr um die Erlangung aller mit dem Status verbundenen Privilegien geht, sondern eher um die soziale Respektabilität. Der Status wird verstanden als ein amtliches Gütezeichen, mit dem der Ruf, eine „Sekte“ zu sein, abgestreift werden kann. Missverständnisse gibt es auch bei den „altkorporierten“ Kirchen, die sich gern als „verfasste Kirche“ bezeichnen und so tun, als sei der Kreis derjenigen Kirchen, die KdöR sind, auf ganz wenige begrenzt. So schreibt Cornelia Coenen-Marx: „Neben die etablierten Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften sind seit langem Freikirchen und christliche Bewegungen getreten“<sup>96</sup>, was bei den Lesern den Eindruck erwecken muss, dass die Qualifikation der „verfassten Kirchen“ ihr Status als KdöR ist, während die Freikirchen diesen nicht besitzen. Das aber ist schlicht falsch, weil die meisten Freikirchen nach vielen und oft über Jahrzehnte dauernden Kämpfen auch als KdöR verfasst sind. Sie sollten sich indes ernstlich fragen, ob dieser Status ihrem Selbstverständnis und ihrem Auftrag in der Gesellschaft entsprechen kann. Das lässt sich an zwei Zitaten festmachen: Rudolf Smend (1882–1975), der nach dem Zweiten Weltkrieg das Kirchenrechtliche Institut der EKD in Göttingen gründete, hat KdöR einen „etwas rätselhaften Ehrentitel“ und einen „Liquidationsrest vergangenen Staatskirchentums“ genannt. Dem hatte Konrad Hesse (1919–2005), ehemals Mitglied des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts, hinzugefügt, dass Staatskirchenrechtler in der Verlegenheit sind, den Sachverhalt KdöR positiv zu bestimmen, und die Frage nach der Legitimation der öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirche gestellt. Sein Fazit lautet, es bleibe „nur die historische Rechtfertigung [„nur“, wie oben gezeigt, zur Erhebung der Kirchensteuer], die aber im modernen Staat fragwürdig werden muss, weil in ihm jedes historische Recht, das sich nicht mehr aktuell zu legitimieren vermag, verjährt.“<sup>97</sup>

Schon 1926 bezeichnete der Kirchenrechtler Ulrich Stutz (1868–1938), ein eingefleischter Monarchist, die durch die WRV erreichte Konstellation als „hinkende Trennung“.<sup>98</sup> Der Staatskirchenrechtler mit NS-Ver-

96 Art. „Pluralismus“, in: Evangelisches Staatslexikon, Neuausgabe, Stuttgart 2006, 1801.

97 Beide Zitate bei *Erwin Fischer*, *Trennung von Staat und Kirche*, Frankfurt am Main/Berlin 1971, 207.

98 *U. Stutz*, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata*, Abh. Preuß. Akademie des Wiss., Jg. 25, Phil.-Historische Klasse, Einzelausgabe 1926, 54, Anm. 2.

gangenheit Ulrich Scheuner (1903–1981) charakterisierte die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg mit den Worten, es handele sich um eine „gelockerte Fortsetzung der Verbindung von Kirche und Staat“.99 Weder das „Hinken“ noch die „gelockerte Form“ einer Verbindung von Kirche und Staat können jedoch in einem demokratischen Rechtsstaat als „normal“ und als mit Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit vereinbar hingenommen werden. Es bedarf tiefgreifender struktureller Veränderungen, wenn man der Lebenswirklichkeit der Menschen und dem Auftrag des GG gerecht werden will. Unter den gegenwärtigen Umständen sind die eben dargelegten Überlegungen kirchen- und parteipolitisch nicht durchsetzbar.

### 5 Nachwort: Braucht es ein Religionsverfassungsrecht?

Die Diskussion im Verfassungsausschuss hat gezeigt, dass man auf verfassungsmäßige Festschreibungen der individuellen und institutionellen Rechte der Mitglieder von Religionsgesellschaften und der Rechte von diesen selbst nicht verzichten kann. Der Terminus „Religionsgesellschaft“ wird in der WRV verwendet, während das GG von „Religionsgemeinschaften“ spricht. Schon im Ausschuss werden beide Begriffe synonym verwendet, wobei die erstere Bezeichnung offener wirkt, obwohl sie ursprünglich auch „nur“ die lutherischen, reformierten (und unierten) sowie katholischen Kirchen meinte. Im Begriff „Religionsgesellschaft“ spiegelt sich die aufklärerische Theorie, dass die Kirchen wie „*collegia*“ anzusehen sind, deren Mitglieder eine gewisse Autonomie genießen, aber unter Leitung des Landesherrn als Vereinsvorstand stehen. Das landesherrliche Kirchenregiment war eingeschlossen, doch kommt das heute nicht mehr zum Tragen, so dass dieser Terminus besser für eine religionsoffene Verfassung geeignet erscheint als die „christlich“ anmutende Begrifflichkeit der Religionsgemeinschaft.

Diese These beinhaltet zugleich, dass sich in den letzten Jahrzehnten, bedingt durch Arbeitsmigration, große Flüchtlingsbewegungen, die politische Wende durch die friedliche Revolution sowie die Erosion in den Landeskirchen und der katholischen Kirche – in der Öffentlichkeit stets als „die beiden Kirchen in Deutschland“ bezeichnet – fundamentale Veränderungen vollzogen haben, die in den Artikeln der WRV und des GG keinen Niederschlag finden. Die „größtmögliche

---

99 U. Scheuner, Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung, in: ZevKR 7 (1959/60), 245.

Kontinuität“ zwischen der Monarchie und der Republik haben „die beiden Kirchen“ in die Position manövriert, die bildlich als „hinkende Trennung“ bezeichnet wird. Man kann es auch mit den Worten des SPD-Abgeordneten Meerfeld wiederholen, der der Zentrumspartei und damit indirekt der (katholischen) Kirche vorwarf, die Kirche vom Staat völlig befreien, aber alle Rechte der Kirche gegenüber dem Staat beibehalten zu wollen. Die vom Staat „befreite“ Kirche bewegt sich in einem „unfreien“, weil an die Kirchen gebundenen Staat. Das Verbot einer Staatskirche (WRV Art. 137,1)<sup>100</sup> erweckt den Eindruck einer Distanz, die jedoch durch das oben aufgeführte „Privilegienbündel“ in ihrer umfassenden Tragweite wieder verringert wird. Die allgemeinen Aspekte der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates, die Eingrenzung der Ausbildung der theologischen Elite an den staatlichen Hochschulen auf nur zwei Religionsgesellschaften in monokonfessionellen Fakultäten, was neuerdings nur pragmatisch, aber fachfremd auf den Islam ausgeweitet wird, die zögerliche Durchführung eines kooperativ-religionspluralen Religionsunterrichts in einem Klassenverband, die mangelnde Verankerung der Religionsfreiheit als ein umfassendes Menschenrecht in Kirchen, Behörden und Gerichten, die Redeweise von „gestufter“ oder „differenzierter“ Parität und viele andere Einzelheiten verweisen auf einen erdrückenden Tatbestand: Vor allem für Angehörige kleinerer Religionsgesellschaften, für die große Zahl der Muslime und für die noch weitaus größere Zahl der Konfessionslosen ist das deutsche Staatskirchenrecht ungeeignet. Es ist aus vordemokratischen Verhältnissen in die Weimarer Republik und die WRV hinübergerettet worden und hat durch den Kompromiss im Parlamentarischen Rat auch das GG erreicht. Unbeschadet der Tatsache, dass das GG sich seit seinem Inkrafttreten bewährt hat, ist aus religiöser Perspektive zu bedauern, dass die friedliche Revolution 1989 nicht dazu genutzt wurde, eine neue Verfassung zu erstellen, in der eine religionspolitische Aktualisierung einschließlich der Erfahrungen aus den ostdeutschen Ländern Berücksichtigung hätten finden können. Damit wäre dem Artikel 146 GG Genüge getan, der lautet: „Dieses Grundgesetz, das nach Vollendung der Einheit und Freiheit Deutschlands für das gesamte Volk gilt, verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volk in freier Entscheidung beschlossen worden ist.“

---

100 Nur hier kommt in der WRV das Wort „Kirche“ vor.

## Bibliografie

- Achenbach, Klaus*, „Kahl, Wilhelm“ in: Neue Deutsche Biographie 11 (1977) [Online-Version]; <https://www.deutsche-biographie.de/pnd11877655X.html#ndbcontent>
- von Bunsen, Christian Carl Josias*, Die Zeichen der Zeit. Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, 2 Bde., Leipzig 1855
- Burghard, Stefan*, Professor Dr. Wilhelm Kahl – Leben zwischen Wissenschaft und Politik, Frankfurt am Main 2006
- BVerfGE 76, 143 – Ahmadiyya-Glaubensgemeinschaft
- von Campenhansen, Axel*, Gesammelte Schriften II, Tübingen 2014
- , Staatskirchenrecht, München 2006
- Coenen-Marx, Cornelia*, Art. „Pluralismus“, in: Evangelisches Staatslexikon, Neuausgabe, Stuttgart 2006, 1801
- Cox, Harvey*, The Future of Faith, New York 2010
- Der Vertrag der evangelischen Landeskirchen mit dem Freistaat Preußen, beurteilt und erläutert von *D. Johannes Kübel*, Berlin-Steglitz 1931
- Enders, Claudia*, Der Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Ein Beitrag zur Erforschung der Kirchlichkeit und kirchlichen Frömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts, in: *Michael Klöcker/Udo Tworuschka*, Handbuch der Religionen 9. EL 2004, II – 2.1.8, 1–15, hier: 10.
- Fiddes, Paul S.*, Religious Rights and Freedoms within the Baptist Tradition: Theological Foundations, in: *Erich Geldbach* (Hg.), Crossing Baptist Boundaries. A Festschrift in Honor of Baptist Scholar William Henry Brackney, Macon, GA 2019, 36–55
- Fischer, Erwin*, Trennung von Staat und Kirche, Frankfurt am Main/Berlin 1971
- Fülling, Hanna*, Der Hamburger Religionsunterricht für alle. Ein zukunftsweisendes Konzept für den Religionsunterricht, in: Materialdienst 83 (2020), 40–44
- Geldbach, Erich*, Kann es ein „religiöses Existenzminimum“ geben?, in: Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, hg. von Erich Geldbach, Markus Wehrstedt, Dietmar Lütz, Berlin 2006, 247–264
- , Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben?, in: ZThG 10 (2005), 193–215.
- (Hg.), Crossing Baptist Boundaries. A Festschrift in Honor of Baptist Scholar William Henry Brackney, Macon, GA 2019
- Germann, Michael*, Art. „Parität“, in: Ev. Staatslexikon, Sp. 1729
- Giesecke, Hermann*, Zur Schulpolitik der Sozialdemokraten in Preußen und im Reich 1918/19, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 2/1965, 172 f.
- Grüner, Ulf*, Hinterwäldlerei, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 51 vom 22. Dezember 1989
- Gusy, Christoph*, Die Weimarer Reichsverfassung, Tübingen 1997
- Heckel, Martin*, „Das Verhältnis von Staat und Kirche“, Vortrag als Broschüre gedruckt, ohne Seitenangaben
- Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo*, Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum, Hohenwarsleben 1997–2018
- Kühne, Jörg-Detlef*, Die Entstehung der Weimarer Reichsverfassung. Grundlagen und anfängliche Geltung (Schriften des Bundesarchivs 78), Düsseldorf 2018
- Lorenzen, Thorwald*, Eecumenism Starts at the „Point of Pain“: Luther and the Victims of the Reformation, in: St. Mark’s Review 241 (2017), 30–49
- Lybaek, Lena/Raiser, Konrad/Schardien, Stefanie* (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Erich Geldbach, Münster 2004
- Mothes, Rudolf*, Lebenserinnerungen eines Leipziger Juristen. 5 Teile, hier Teil C: Das Berufsbild des Rechtsanwalts und die Leipziger Rechtsanwaltschaft, in: [https://www.quelle-optimal.de/pdf/Rudolf%20Mothes/rudolf\\_mothes\\_erinnerungen\\_teil\\_c-pdf.pdf](https://www.quelle-optimal.de/pdf/Rudolf%20Mothes/rudolf_mothes_erinnerungen_teil_c-pdf.pdf)
- Preuß, Hugo*, Das Verfassungswerk von Weimar, herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Detlef Lehnert, Christoph Müller, Dian Schefold, Tübingen 2015

- Scheuner, Ulrich*, Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung, in: *ZevKR* 7 (1959/60).
- Stabl, Friedrich Julius*, Wider Bunsen, Berlin 1856
- Strübind, Andrea*, Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit. Die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens im Blick auf religiöse Minderheiten, in: *Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien* (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung*, 504–526.
- Stutz, Ulrich*, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, Abh. Preuß. Akademie des Wiss., Jg. 25, Phil.-Historische Klasse, Einzelausgabe 1926
- Voigt, Karl Heinz*, Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, Göttingen 2014
- Weber-Fas, Rudolf*, Epochen deutscher Staatlichkeit. Vom Reich der Franken bis zur Bundesrepublik, Stuttgart 2006

# Wenn Gott nur große Kinder hat ...

## Eine Grundsatzkritik am Taufverständnis Freier evangelischer Gemeinden

BERTRAM LENKE

### 1 Einleitung

Ist es nicht müßig, über die Taufe zu streiten? Geht es hierbei überhaupt um etwas Wesentliches, das die Mühen und Gefahren einer Auseinandersetzung rechtfertigen würde? Haben nicht schon Viele die Erfahrung machen müssen, dass die Tauffrage oft zu hitzigen Debatten führt, die nicht immer in Frieden und Einvernehmen enden? Tatsächlich scheint es mir so, dass es immer weniger Bereitschaft gibt, sich an der Tauffrage aufzureiben. Besonders wird sie meiner Erfahrung nach in jenen Kreisen hintangestellt, die in der bewussten Hinwendung des Menschen zu einem Leben unter der Herrschaft Jesu Christi die Gründung des jeweiligen Christenstandes sehen oder m. a. W. in dieser Hinwendung die geistliche Wiedergeburt eines Menschen ‚verorten‘. V. a. tritt die Auseinandersetzung über die Taufe bei der ökumenischen Zusammenarbeit zurück. Aber auch innerhalb der verschiedenen Konfessionen und Denominationen, ja auch innerhalb von einzelnen Gemeinden, zeichnet sich die Tendenz ab, bei der Tauffrage unterschiedliche Ansichten zu tolerieren und den offenen Streit über sie zu vermeiden. So werden inzwischen sogar in nicht wenigen Baptistengemeinden auch Christen aufgenommen, die ihre Säuglingstaufe als gültig anerkennen und eine erneute Taufe ablehnen.<sup>1</sup> In Freien evangelischen Gemeinden

---

<sup>1</sup> Vgl. *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R.*, Gemeindegliedschaft und Taufe. Eine Empfehlung des Präsidiums des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland vom Februar 2015, bes. 1 u. 3, unter [https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Empfehlung\\_des\\_Prasidiums\\_zu\\_Gemeindegliedschaft\\_und\\_Taufe\\_\\_Februar\\_2015\\_.pdf](https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Empfehlung_des_Prasidiums_zu_Gemeindegliedschaft_und_Taufe__Februar_2015_.pdf) (letzter Aufruf: 03.07.2020).

hat die innergemeindliche Toleranz gegenüber ‚nur‘ Säuglingsgetauften Christen eine schon länger währende und flächendeckende Tradition,<sup>2</sup> die bereits auf den Gründervater Hermann Heinrich Grafe (1818–1869) zurückgeht.<sup>3</sup> Auch in Gemeinden der Methodisten, die in Deutschland traditionell die Säuglingstaufe praktizierten, lässt sich vermehrt eine Vielfalt in der Taufpraxis beobachten. Sowohl Säuglingstauen als auch Großtaufen<sup>4</sup> sind hier inzwischen bei den Kindern bzw. Heranwachsenden üblich.<sup>5</sup> Gleiches kann auch mit teils starken regionalen Unterschieden in evangelischen Kirchengemeinden beobachtet werden.<sup>6</sup>

Die zunehmende Toleranz in der Tauffrage gründet nicht selten in einer expliziten oder auch nur impliziten Soteriologie, die der Taufe keine *entscheidende* Relevanz für das persönliche Heil beimisst. Vielmehr werde der Mensch allein durch den persönlichen Glauben an Jesus Christus und sein Heilswerk von Gott gerecht gesprochen.<sup>7</sup> Dabei wird der Glaube als alleiniges ‚Heilmittel‘ der Taufe mitunter sogar entgegengestellt, indem betont wird, dass nicht die Taufe den Christenstand begründet, sondern der persönliche Glaube an Jesus Christus.<sup>8</sup>

2 Es gab aber auch zeitweise eine hohe Disparität in der Taufpraxis bei Freien evangelischen Gemeinden (vgl. dazu *Hartmut Weyel*, *Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland*, Witten 2013 (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.6), 195 f.).

3 Grafe lehnte zwar die Säuglingstaufe ab, trat aber für Toleranz gegenüber jenen ein, die ihre Säuglingstaufe als gültig anerkennen und deswegen eine Großtaufe für sich ablehnten. Da die Baptistengemeinde in Barmen eine solche Toleranz verweigerte (1853), gab Grafe sein Ansinnen auf, sich ihr anzuschließen und trieb eine eigene Gemeindegründung voran. Hieraus entstanden letztlich zwei Gemeindebünde, die sich theologisch sehr nahestehen (vgl. ebd., 25 f.; vgl. *Peter Strauch/Ansgar Hörsting*, *Typisch FeG. Glaube, Lehre, und Leben in Freien evangelischen Gemeinden*. Neue Ausg., 2014, 48).

4 Der Begriff der ‚Großtaufe‘ soll sich hier auch auf Kinder beziehen, die selbst ein Taufbegehren äußern können, also bereits ein gewisses Maß an Bewusstsein, Verständnis und Sprachfähigkeit entwickelt haben. Der Begriff der ‚Glaubentaufe‘ als Gegensatz zur Säuglingstaufe wird hier als unsachgemäß abgelehnt, weil er impliziert, dass Säuglinge zum Glauben unfähig sind. Gerade diesem Gedanken zu wehren, ist ein wesentliches Anliegen dieses Aufsatzes.

5 Vgl. *Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland*, Typisch methodistisch, Unterpunkt „Taufe von Kindern und Erwachsenen“, unter <https://www.emk.de/glaube/typisch-methodistisch/>, Unterpunkt „Taufe von Kindern und Erwachsenen“ (letzter Aufruf 03.07.2020).

6 Vgl. dazu *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*, *Die Taufe. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der Evangelischen Kirche*, Gütersloh 2008, 15.

7 Vgl. z. B. *Die Evangelische Allianz in Deutschland*, Glaubensbasis der Evangelischen Allianz vom 2.9.1846 (überarbeitet 2018), Unterpunkt 3, unter [https://ead.de/fileadmin/user\\_upload/Glaubensbasis2018.pdf](https://ead.de/fileadmin/user_upload/Glaubensbasis2018.pdf) (letzter Aufruf: 03.07.2020).

8 Vgl. z. B. *Weyel*, der die Taufe zwar hoch achtet und ihr auch eine eigene Wirkung zuerkennt, in letzter Konsequenz aber sagt: „Es gehört zur übereinstimmenden Erkenntnis Freier evangelischer Gemeinden, dass nicht die Taufe rettet und in den Leib des Christus einfügt, sondern der von Gott geschenkte Glaube an Jesus Christus.“ (*Weyel*, *Evangelisch*, 199 f.); vgl. auch *Markus Iff*, *Zur Theologie und Praxis der Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden in ökumenischer Perspektive*, in: MD 65.2 (2014), 23–29, 23.1.



Mehr oder weniger besteht Einigkeit darin, dass die Taufe eher ein biblisch gebotenes ‚Anhängsel‘ ist, das nicht als zentral für das persönliche Heil angesehen werden kann.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf das Taufverständnis Freier evangelischer Gemeinden und stellen dieses grundsätzlich infrage, insbesondere die Taufverweigerung für Säuglinge. Die Kritik an der Ablehnung der Säuglingstaufe zielt aber nicht weniger auch auf das Taufverständnis der Baptisten, die in dieser Frage mit den Freien evangelischen Gemeinden übereinstimmen.<sup>9</sup>

## 2 Warum Freie evangelische Gemeinde keine Säuglinge taufen – eine knappe Darlegung

Die Einsicht, dass die Taufe von Säuglingen unsachgemäß sei, dürfte ganz wesentlich durch die Wahrnehmung der volksskirchlichen Realität angestoßen worden sein. Hermann Heinrich Grafe erkannte, dass sich vielfach das Getauftsein der Menschen nicht mit einem persönlichen Glauben an Jesus Christus verband.<sup>10</sup> Diese durchaus berechtigte Irritation führte in den neu entstehenden christlichen Gemeinschaften zu einer Gegenbetonung: War in der volksskirchlichen Realität die Taufe das Eintrittstor in die Kirche, so sollte es demgegenüber nun der persönliche Glaube sein.<sup>11</sup> Relativierte die Taufe in der volksskirchlichen Realität vielfach den Glauben, so sollte nun der Glaube die Taufe relativieren. Dies ging so weit, dass in vielen Freien evangelischen Gemeinden ungetaufte Christen keine Seltenheit waren. Bis heute ist dieses Phänomen zwar schwächer geworden, aber keineswegs aufgehoben.<sup>12</sup>

9 Der wichtigste Unterschied im Taufverständnis zwischen Baptisten und Freien evangelischen Gemeinden liegt in der Verhältnisbestimmung von Taufe und Gemeindegliedschaft. Bei den Baptisten ist die Eingliederung in den Leib Christi, die mit der Taufe geschieht, i. d. R. zugleich durch die Eingliederung in eine konkrete Gemeinde zu vollziehen (vgl. z. B. *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R.*, Wort der Bundesleitung an die Gemeinden über das Verhältnis von Taufe und Gemeindegliedschaft vom 8.11.1997, Unterpunkt 2, unter [https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Taufe\\_und\\_Mitgliedschaft\\_-\\_Wort\\_der\\_Bundesleitung\\_1997.pdf](https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Taufe_und_Mitgliedschaft_-_Wort_der_Bundesleitung_1997.pdf) (letzter Aufruf: 03.07.2020)). In Freien evangelischen Gemeinden hingegen steht die Gemeindegliedschaft jedem offen, der an Jesus Christus glaubt. Die Taufe ist dafür keine Voraussetzung (vgl. *Bund Freier evangelischer Gemeinden K. d. ö. R.*, Gemeindeordnung der Freien evangelischen Gemeinde, 2017, 4.1, unter [https://www.feg.de/fileadmin/\\_migrated/content\\_uploads/Gemeindeordnung\\_2017.pdf](https://www.feg.de/fileadmin/_migrated/content_uploads/Gemeindeordnung_2017.pdf) (letzter Aufruf: 20.08.2018)).

10 Vgl. *Strauch/Hörsting*, Typisch FeG, 24 f.; vgl. *Weyel*, Evangelisch und frei, 16; vgl. *Iff*, Taufe, 29,1, der auf das Befremden Freier evangelischer Gemeinden für die heutige Praxis der unterschiedslosen Taufe in der Volkskirche hinweist.

11 Vgl. dazu *Strauch/Hörsting*, Typisch FeG, 23–27, bes. 23, 27.

12 Vgl. *Weyel*, Evangelisch und frei, 199.

Neuere Beiträge aus frei-evangelischen Kreisen mahnen denn auch zunehmend zur Taufe an.<sup>13</sup> Die dabei vorgebrachten Argumente für die Taufe überzeugen m. E. jedoch kaum.<sup>14</sup> V. a. gelingt es wenig, ihre *Notwendigkeit* aufzuzeigen. Angesichts dessen braucht eine hier und da vorfindliche mangelnde Tauffreudigkeit nicht zu verwundern.

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick gegeben werden, womit in Freien evangelischen Gemeinden die Ablehnung der Säuglingstaufe begründet wird. Diese Listung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Dennoch meine ich, die wesentlichen Kerneinwände gegen die Säuglingstaufe hiermit erfasst zu haben,<sup>15</sup> auch wenn nicht alle Argumente flächendeckend in frei-evangelischen Kreisen geltend gemacht werden.

Freie evangelische Gemeinden taufen keine Säuglinge,

- a) weil eine Taufe nur aufgrund eines persönlichen Glaubens an Jesus Christus biblisch ist bzw. mit dem Evangelium im Einklang steht.<sup>16</sup> Eine Taufe ohne persönlichen Glauben des Täuflings – und damit die Säuglingstaufe – kann nicht als gültige Taufe anerkannt werden.<sup>17</sup>
- b) weil stellvertretender Glaube die Taufe nicht empfangen kann.<sup>18</sup> Es ist also unmöglich, dass der Glaube der Eltern bzw. der Gemeinde dem zu taufenden Kind zugerechnet wird.
- c) weil die Taufe nicht heilsnotwendig ist.<sup>19</sup> Es besteht keine Gefahr, dass Kinder, die vor ihrer ‚Mündigkeit‘ sterben, aufgrund ihres Nicht-Getauft-Seins verloren gehen.<sup>20</sup> Sofern bei Kindern bereits von Sünde gesprochen werden kann, rechnet Gott ihnen diese aufgrund ihrer Unmündigkeit nicht zu.<sup>21</sup>
- d) weil durch die Taufe das ‚Sterben‘ einer Gott widerstrebenden Identität und Lebensausrichtung *bezeichnet* wird sowie das ‚Erstehen‘ eines ‚neuen Menschen‘ unter der Herrschaft Christi. Bei einem Säugling kann diese Gott entgegengesetzte Identität und Lebensaus-

13 Vgl. z.B. *Strauch/Hörsting*, Typisch FeG, 47; vgl. *Bund Freier evangelischer Gemeinden K. d. ö. R.*, Leitsätze zur Taufe in Freien evangelischen Gemeinden von 1982, 6.9, unter [https://www.feg.de/fileadmin/user\\_upload/Presse/FeG-Texte\\_1982\\_Taufe.pdf](https://www.feg.de/fileadmin/user_upload/Presse/FeG-Texte_1982_Taufe.pdf) (letzter Aufruf: 04.09.2018).

14 Siehe dazu Kapitel 3.

15 Vgl. auch die FeG-Leitsätze zur Taufe, in denen wesentliche Einwände gegen die Säuglingstaufe in knapper Form enthalten sind.

16 Vgl. FeG-Leitsätze zur Taufe, 4; vgl. *Iff*, Taufe, 23,1.

17 Vgl. FeG-Leitsätze zur Taufe, 8; vgl. *Iff*, Taufe, 23,2; 28,2. M. a. W. werden auch eigene Gemeindeglieder, die ihre Säuglingstaufe als gültig anerkennen, de facto als ungetaufte Christen angesehen.

18 Vgl. FeG-Leitsätze zur Taufe, 4; vgl. *Iff*, Taufe, 23,2.

19 Vgl. FeG-Leitsätze zur Taufe, 6; vgl. *Iff*, Taufe, 24,1 f.

20 Vgl. *Strauch/Hörsting*, Typisch FeG, 48 f.

21 Angedeutet in ebd., 48 f.

- richtung aber noch nicht angenommen werden und so ist es unsachgemäß, wenn der ‚alte Adam‘ in der Taufe ‚ersäuft‘ wird, obwohl sich dieser noch gar nicht in dem Leben des Säuglings verwirklicht hat.<sup>22</sup>
- e) weil gemäß des Neuen Testaments (bes. der Apg) die Taufe bei der missionarischen Predigt angesiedelt ist.<sup>23</sup> Das Begehren der Taufe geschieht aufgrund des gehörten Evangeliums und der Einwilligung in die gute Botschaft.<sup>24</sup>
- f) weil ein wesentlicher Nachteil der Säuglingstaufe das unbewusste Erleben des Täuflings ist. Eine *Tauferinnerung* ist damit nicht möglich, sondern nur eine Taufbesinnung.<sup>25</sup>

Diese Einwände gegen die Säuglingstaufe implizieren bereits Aspekte eines frei-evangelischen Taufverständnisses. Im Folgenden soll dieses expliziert werden.

### 3 Was ist die Taufe in Freien evangelischen Gemeinden?

Sehen wir in das Gemeindemitgliedshandbuch „Typisch-FeG“, so wird eine gewisse (wenn auch verborgene) Mühe erkennbar, die Alternativlosigkeit der Taufe nachvollziehbar aufzuzeigen. Die Taufe wird darin als ein *Bekennnisakt* verstanden, zu dem wir biblisch klar angewiesen sind. In der Taufe wird die Entsagung des alten Lebens sowie „der Beginn eines neuen Lebens mit Jesus Christus“<sup>26</sup> bekannt – sowohl vor den Menschen als auch vor dem Täufling selbst.<sup>27</sup> Die Verlegenheit wird nun darin deutlich, dass ein *Bekennnis* bzw. sein Inhalt ja auf unterschiedliche Weise abgelegt werden kann. Weshalb soll der Mensch dies unbedingt mit der Taufe tun? Er könnte den Bekenntnisinhalt doch auch mit Worten entsprechend bekennen oder durch ein Lied, einen Tanz oder dergleichen. Das Mitgliederhandbuch verteidigt den Vorzug und das Gebot zur Taufe als Bekenntnisakt nun damit, dass die *Bibel* klar zur Taufe anweise. Deswegen haben wir nicht das Recht, die Taufe zu streichen oder eventuell geeignete Weisen des Bekenntnisses in Erwägung zu ziehen.<sup>28</sup>

22 Meines Wissens wird dieses Argument selten aus Kreisen Freier evangelischer Gemeinden vorgebracht. Es wird hier aber aufgrund seiner Relevanz mitbedacht.

23 Vgl. *Iff*, Taufe, 24,2. Dieses Einwilligen in die Evangeliumsverkündigung setzt ein Verstehen voraus, zu dem ein Säugling noch nicht fähig ist.

24 Vgl. *Strauch/Hörsting*, Typisch FeG, 20f.

25 Vgl. *Iff*, Taufe, 24,2 f. in Anschluss an Ulrich Luz.

26 *Strauch/Hörsting*, Typisch FeG, 47.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. ebd. Zitate aus ebd.

Das Gemeindehandbuch versteht die Taufe nicht als ‚Ort‘ der Wiedergeburt, was grundsätzlich auf Freie evangelische Gemeinden zutrifft. Die Wiedergeburt geht vielmehr der Taufe voraus und geschieht durch die Bekehrung.<sup>29</sup> Impliziert dies folglich, dass die Taufe nur die Abbildung einer geistlichen Wahrheit ist, die außerhalb dieser Handlung selbst liegt, so ist es m.E. in der Tat nicht einsichtig, weshalb eine *inhaltliche* Notwendigkeit zur Taufe bestehen sollte. Aus diesem Grund wird sich denn auch damit beholfen, eine *formale* Notwendigkeit als Argument zu beanspruchen: Das Neue Testament gebietet die Taufe und damit ist sie obligatorisch für uns, obwohl in der inneren Hinwendung des Menschen zu Jesus Christus bereits das persönliche Heil liegt und dem nichts mehr hinzugefügt werden kann. Zum Verhältnis von Bekehrung und Taufe lesen wir in Typisch FeG in Bezug auf Apg 2, 38:

Wir haben kein Recht, aufgrund dieser Stelle die Umkehr (Luther ‚Buße‘) zu betonen und die Taufe zu unterschlagen. Es gehört zum biblischen Zeugnis, dass die Zuhörer der Pfingstpredigt, deren Herzen vom Evangelium getroffen waren, das Wort Gottes annahmen, sich taufen ließen und so zu Gemeinde hinzugefügt wurden (Vers 41). Diese Praxis finden wir überall in der Apostelgeschichte, wenn von Taufe die Rede ist.<sup>30</sup>

Hierbei wird auf die hier und da anzutreffende Haltung frei-evangelischer Christen Bezug genommen, die die Taufe gegenüber der Bekehrung gering schätzen. Dies aber steht offensichtlich nicht im Einklang mit der Haltung der neutestamentlichen Autoren, weswegen hierin berechtigterweise eine theologische Schiefelage erkannt wurde. De facto muss aber gesagt werden, dass diese Geringschätzung der Taufe gegenüber der Bekehrung fast genuine frei-evangelische Soteriologie darstellt. In der Taufe selbst wird keine Heilswirkung erkannt, die nicht auch auf anderem Wege ‚erzielt‘ werden kann. Von hier aus wird sie m.E. folgerichtig von einigen frei-evangelischen Christen als formales und de facto überflüssiges Beiwerk angesehen.

Das Argument, dass diese Taufpraxis „überall in der Apostelgeschichte“ zu finden sei, hilft kaum aus einer Geringschätzung der Taufe heraus, weil es eben nur eine formales Argument darstellt, das eine Autorität der frühchristlichen Taufpraxis beansprucht, ohne dass eine *inhaltliche* Plausibilisierung des Taufgebots gelingt. Dass dieses forma-

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 21 f. 23 f. *Iff* sieht die Taufe als einen die Wiedergeburt abschließenden „Teil“ an (vgl. *Iff*, Taufe, 27,1).

<sup>30</sup> *Strauch/Hörsting*, Typisch FeG, 47.

le Argument zudem auch noch unzulässig für die Frage der Säuglings-taufe beansprucht wird, wird unten noch aufgezeigt werden.

Markus Iff möchte für ein frei-evangelisches Taufverständnis auch das Handeln Gottes in der Taufe ernstnehmen.<sup>31</sup> Die Taufe ist ihm zufolge ein Bekenntnisakt des Menschen, aber auch ein gnadenvolles Handeln Gottes selbst, der den Täufling unwiderruflich als sein Eigentum annimmt bzw. ihm das Heil schenkt.<sup>32</sup> Das Heil werde dem Täufling in der Taufe von Gott bestätigt, sie ist das Element, das die geistliche Wiedergeburt abschließt.<sup>33</sup>

Die Wiedergeburt sowie der Glaube kommen aus der Verkündigung des Wortes Gottes und durch die Wirkung des Heiligen Geistes. Der Glaube sei ein Geschenk und Werk Gottes sowie ein antwortender Akt des Menschen.<sup>34</sup> Wie der Glaube, so habe auch die Taufe einen Antwortcharakter.<sup>35</sup> Der Glaube, der die Taufe empfängt, wird dabei als eine *bewusste* „Tat“ des Menschen verstanden.<sup>36</sup> Iff bejaht hierzu Adolf Schlatter, der meint, dass der Glaube theologisch unbestimmbar würde, wenn auch das unbewusste Verhalten als Glaube anerkannt wird. Schlatter spricht damit Kindern einen vollwertigen Glauben an Christus ab.<sup>37</sup> Ist aber ein Mindestmaß an Bewusstsein zum Glauben notwendig,<sup>38</sup> so ist dieses Mindestmaß auch für die Taufe unabdingbar, da nur der (bewusst) Glaubende sie gültig empfangen kann.

Insbesondere der Auffassung, die Taufe sei vornehmlich ein Bekenntnisakt des Menschen, muss mit dem Verweis auf das Neue Testament entschieden widersprochen werden. Hier leuchtet die *Wirksamkeit* der Taufe, die in Iffs Darlegungen im Gegensatz zum FeG-Mitgliederhandbuch durchaus bedacht ist, als ihr *zentraler* Aspekt in den entsprechenden neutestamentlichen Texten auf.<sup>39</sup>

31 Vgl. Iff, Taufe, 25,2. Damit steht Iff freilich nicht allein in frei-evangelischen Kreisen. Schon Grafe wollte die Taufe nicht nur als sichtbare Abbildung der eigentlichen Wahrheit ansehen, die sie bezeichnet (vgl. dazu Weyel, Evangelisch und frei, 199). Weyel nimmt an, dass die zunehmende Tauffreudigkeit mit der sich mehr und mehr durchsetzenden Einsicht in dieses „Mehr“ verbunden ist (vgl. ebd.).

32 Vgl. Iff, Taufe, 25,2.

33 Vgl. ebd., 27,1.

34 Vgl. ebd., 26,1 f.

35 Vgl. ebd., 26,2.

36 Iff sieht den Glauben an Gott und sein Evangelium als „eine Tat [des Menschen an], aber [nicht als ...] Werk“. Der Glaube komme nicht vom Menschen her, wird aber von diesem selbst vollzogen (ebd., 26,2).

37 Vgl. ebd., 26,2, dort Zitat aus Adolf Schlatter, Das christliche Dogma, Stuttgart 1984, 424.

38 Vgl. Iff, Taufe, 26,2.

39 Den Bekenntnischarakter vertritt Iff, weil er die christliche Taufe in Kontinuität zur Bußtaufe des Johannes sieht (vgl. ebd., 24,1).

#### 4 Die Taufe im Neuen Testament – ein „sprechendes Zeichen“<sup>40</sup>

Im Neuen Testament begegnen uns durchaus unterschiedliche Perspektiven auf die Taufe.<sup>41</sup> Wilfried Joest kommt in seiner viel beachteten Dogmatik bei der Zusammenschau wichtiger neutestamentlicher Aussagen bzgl. der christlichen Taufe zu dem Ergebnis:

Die Taufe bezeichnet die Übereignung eines sündigen Menschen an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, kraft der er von der Schuld seiner Sünde losgesprochen, ihre Macht über ihn dem Tod übergeben und ihm selbst das neue Leben in der Macht Christi und seines Geistes zugesprochen ist.<sup>42</sup>

Was aber bedeutet dieses „bezeichnet“, das durch die Taufe geschieht? Meint es nur eine Abbildung einer Realität, die außerhalb der Taufe selbst liegt, oder ist diese Realität in und durch die Taufe gegeben? Joest zeigt mit überzeugender Klarheit auf:

Die Präpositionen, die in diesen Aussagen [des Neuen Testaments] gebraucht werden, sagen ausdrücklich: *Durch* die Taufe (Röm 6, 4; Kol 2, 12; Eph 5, 26; Tit 3, 5) bzw. *in* der Taufe (1Petr 3, 21) geschieht dies. [...] So ist die Taufe als eine Zeichenhandlung zu verstehen, in deren Vollzug das, was sie bezeichnet, zugleich geschieht.<sup>43</sup>

Es ist für unsere Frage nicht wichtig, ob und inwiefern die Taufe als Sakrament zu verstehen ist. Entscheidend ist, dass sie im Neuen Testament immer auch – und ganz wesentlich – als ein heilstiftendes *Geschehen* aufgefasst wird. Die Taufe ist damit aus neutestamentlicher Sicht kein Bekenntnisakt des Menschen.<sup>44</sup> Das Verständnis der christlichen Taufe als ein Geschehen ist eine entscheidende Grundlage für die folgenden Ausführungen. Wäre die Taufe nur eine Bekenntnishandlung des Menschen, so wäre es in der Tat sinnlos, über die Taufe von Säuglingen zu reden.

#### 5 Kritik an der Taufverweigerung für Säuglinge in Freien evangelischen Gemeinden

Die unter 2 genannten Einwände, die für die Taufverweigerung für Säuglinge in Freien evangelischen Gemeinden geltend gemacht werden, werden im Folgenden kritisch gesichtet und im Wesentlichen als un-

40 Wilfried Joest, Dogmatik II. Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986, 571.

41 Eine knappe und gute Übersicht gibt Joest, Dogmatik II, 570f.

42 Ebd., 571.

43 Ebd. Die Präposition *διὰ* (durch) findet sich in Röm 6, 4 und Tit 3, 5. Bei Kol 2, 12 steht *ἐν* (in bzw. durch) und in Eph 5, 26 ein Dativus instrumentalis. In 1Petr 3, 21 wird die Taufe als Subjekt der Rettung genannt.

44 So geschieht die Taufe auch in Freien evangelischen Gemeinden auf das Bekenntnis des Glaubens hin und bildet folglich dieses Bekenntnis nicht selbst.

haltbar aufgezeigt, auch wenn dabei einige Einwände gegen die Säuglingstaufe nicht ungewürdigt bleiben können.

### 5.1 Taufe ohne Glaube? – Der Aspekt der Bewusstheit des Glaubens

Nach Einsicht Freier evangelischer Gemeinden ist eine Taufe ohne persönlichen Glauben des Täuflings ungültig. Entscheidend ist nun, was diese Auffassung als Einwand gegen die Säuglingstaufe impliziert: Es wird vorausgesetzt, dass Säuglinge zum Glauben unfähig sind. Der Glaube sei ein Akt des Bewusstseins und damit setze er dieses auch voraus. Da Säuglinge ein solches Bewusstsein noch nicht haben und dementsprechend noch nicht bewusst glauben können, ist ihnen diesem Verständnis nach die Taufe zu verweigern.

*Verabsolutieren* wir jedoch in dieser Weise den Glauben als einen Vorgang, der Bewusstsein voraussetzt, dann hat dies eine gravierende Folge: *Die alleinige Anerkenntnis des bewussten Glaubens als vollgültig* *exkludiert all jene von der Gotteskindschaft und von der vollwertigen Gemeindegemeinschaft, die zu solchem Bewusstsein entwicklungsbedingt oder auch dauerhaft nicht fähig sind.* Dass solche Exklusion auch in der gemeindlichen Praxis tatsächlich geschieht, ist offensichtlich: Säuglingen und kleinen Kindern wird die Gemeindegemeinschaft verweigert und kleine Kinder sind i. d. R. auch nicht zum Abendmahl zugelassen. Die implizite oder explizite Aufforderung, sich in einem ‚mündigen‘ Alter zu Jesus Christus zu bekehren bzw. sich für Ihn zu entscheiden – wohlgermt als heilsentscheidender Akt – impliziert, dass die noch ‚Unbekehrten‘ oder ‚Unentschiedenen‘ zu den Verlorenen gehören, die der Rettung bedürfen.<sup>45</sup> Eine Theologie und Gemeinde-

---

<sup>45</sup> Erfahrungsgemäß löst es deutlichen Widerspruch aus, wenn behauptet wird, dass in Freien evangelischen Gemeinden Säuglinge und kleine Kinder von der Gotteskindschaft ausgeschlossen sind. Es wird mitunter beteuert, dass Kinder ausnahmslos als Gottes Kinder angesehen und angesprochen werden. Diese Ansprache von Gemeindegemeinschaftskindern als ‚Kinder Gottes‘ geschieht in der Tat in Freien evangelischen Gemeinden nicht selten, gerade auch in neuerer Zeit, in der der Bekehrungsauftrag an Kinder alles andere als Hochkonjunktur hat. Ein solcher impliziert nämlich, dass selbst Kinder ‚unbekehrt‘ zu den Verlorenen gehören, was heute von Vielen abgelehnt wird. – Der Begriff der Gotteskindschaft, der hierbei an Gemeindegemeinschaftskinder angelegt wird, ist jedoch nur sehr dürftig reflektiert worden und kann darum später zu berechtigten Irritationen bei den Heranwachsenden führen. Es handelt sich nämlich de facto um eine Gotteskindschaft auf Zeit. In einem späteren Alter wird ein Bekehrungs- oder Entscheidungsauftrag an diese Kinder ergehen, was de facto die Gotteskindschaft negiert, die ihnen im Kindesalter noch zuerkannt wurde. Solches Hin und Her ist jedoch soteriologisch höchst fragwürdig. Ein Kind Gottes muss sich nicht zu Gott bekehren, weil es Ihm bereits gehört und muss sich auch nicht für Ihn entscheiden, weil seine Zugehörigkeit bereits entschieden ist. M. a. W. eine Gotteskindschaft auf Zeit gibt es nicht. Es gibt sie nur für die Ewigkeit und deshalb müssen wir bei den Gemeindegemeinschaftskindern

praxis aber, die die Menschen mit (noch) wenig oder gar keinem Bewusstsein exkludiert, ist ekklesiologisch und soteriologisch nicht haltbar. Gott schließt niemanden aufgrund seiner geistigen Verfassung von einer *verbindlichen* Zugehörigkeit zu ihm aus.

Das Problem wurde durchaus erkannt, aber leider nicht gelöst. Mitunter wurde sogar registriert, dass Jesus den Kindern eine vorzüglichere Eignung für das Reich Gottes zuerkennt als den Erwachsenen. „Wahrlich, ich sage euch: Wer das Reich Gottes nicht aufnimmt wie ein Kind, wird dort *nicht* hineinkommen.“<sup>46</sup> Ansgar Hörsting schließt hieraus trefflich in einem kurz informierenden Themenheft zur Taufe, dass der Glaube der Kinder vorbildlich sei.<sup>47</sup> Die sich aufdrängenden Konsequenzen für die Lehre von der Taufe aber werden aus solchen richtigen Einsichten irritierenderweise nicht gezogen.

Es ist viel darüber nachgedacht worden, welche Eigenschaften oder Glaubensaspekte von Kindern in diesem Wort von Mk 10, 15 den Erwachsenen gegenübergestellt werden. Wir können an dieser Stelle die Beantwortung dieser Frage beiseitelassen. Es reicht hier die Feststellung aus: Was immer es sein mag, das die Kinder für das Reich Gottes gegenüber den Erwachsenen auszeichnet: Die Kinder haben dieses ‚Etwas‘ und die Erwachsenen haben es (naturgemäß) nicht. Anders ausgedrückt, der Glaube der Erwachsenen, ja der heilsentscheidende Glaube, ist nach diesem Wort Jesu defizitär gegenüber dem Glauben der Kinder und nicht umgekehrt. M. E. wird diese Wahrheit in der Taufauffassung Freier evangelischer Gemeinden verdreht. Überheben wir uns nicht über den Glauben der Kinder, wenn wir ihn im Gegensatz zu unserem erwachsenen Glauben als unzureichend für die Taufe ansehen? Fordert uns nicht das Wort Jesu hierin zu einem Umdenken auf, wenn Er sagt: „Lasst die Kinder zu mir kommen! Wehrt ihnen nicht! Denn solchen gehört das Reich Gottes.“<sup>48</sup>

Wie aber kann nun dieses Problem gelöst werden? Soll der Glaube als unbewusster Akt des Menschen neu definiert werden, sodass er dann zu einem nebulösen Etwas verschwimmt, das uns im Unklaren darüber lässt, wovon beim Begriff „Glaube“ überhaupt die Rede ist?

---

kindern eher von einer ‚Barmherzigkeitsglocke‘ sprechen, unter der sie bis zu einem Zeitpunkt der Mündigkeit stehen. Eine verbindliche Zugehörigkeit zu Gott wird ihnen jedoch abgesprochen. – Mit den Begriffen Bekehrung und Entscheidung sind hier heilsentscheidende ‚Handlungen‘ gemeint, nicht die immer wieder notwendige Umkehr im Leben eines Christenmenschen.

<sup>46</sup> Mk 10, 15.

<sup>47</sup> Vgl. Ansgar Hörsting, Was passiert bei der Taufe? (Themenheft zur Taufe). FeG Deutschland, 8.

<sup>48</sup> Mk 10, 14.



Einer solchen Neubestimmung des Glaubensbegriffs stünden wichtige Aspekte entgegen, die uns im Neuen Testament hinsichtlich des Eintritts in den Christenstand begegnen: Zum einen wird die Entscheidung für ein Leben in der Nachfolge Jesu als eine bewusste und abgewogene Entscheidung charakterisiert.<sup>49</sup> Diese Entscheidung aber setzt ein Bewusstsein, ja ein Reflexionsvermögen voraus. Der Mensch wägt ab, ob er sich Jesus Christus glaubend anvertraut und ihm nachfolgt oder ihm dieses Vertrauen verweigert.<sup>50</sup> Zum anderen ist mit der Ausklammerung des Bewusstseins aus dem Glauben der Aspekt der Freiwilligkeit infrage gestellt, der für den Eintritt in den Christenstand nach Auffassung Freier evangelischer Gemeinden anscheinend nicht unwichtig ist.<sup>51</sup> Unbewusste Handlungen aber geschehen nicht aus einer Freiheit heraus, die eine echte Wahl hat.<sup>52</sup> Der Glaube eines Säuglings muss als ein unbewusster Vorgang angesehen werden und insofern besteht hier keine Wahl-Freiheit, die sich auch gegen das Glauben entscheiden könnte. Diese nicht vorhandene Wahl-Freiheit betrifft auch direkt die Säuglingstaufe. Das Kind wird zur Taufe getragen, ohne dass es aufgrund seines noch mangelnden Bewusstseins hiergegen ein Veto einlegen könnte.

49 Vgl. Lk 14, 25–35, bes. V. 28–33.

50 Wir brauchen an dieser Stelle keine umfangliche Bestimmung vorzunehmen, wie sich das Geschenk der Gotteskindschaft bzw. die Taufe und der Eintritt in die Nachfolge zueinander verhalten oder ob beides sogar miteinander zu identifizieren ist. Rufen wir uns in Erinnerung, dass die Taufe einen Herrschaftswechsel meint, in dem der ‚alte Mensch‘ ‚stirbt‘ und der ‚neue‘ unter der Herrschaft Christi ‚aufersteht‘, so ist es m. E. sachgemäß, mit *Dietrich Bonhoeffer* den Eintritt in die Nachfolge und damit die Verleugnung des eigenen Lebens sowie das Finden des wahren Lebens als nahezu deckungsgleich mit der Taufe anzusehen (vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Nachfolge*, hg. v. Martin Kuske, Gütersloh 2008, 219ff., bes. 221 und zur „Kindertaufe“ 225f.). – Als heilsentscheidend kann freilich nicht das Gelingen dieses Weges angesehen werden. Dann wäre unser Blick hinsichtlich unserer Erlösung nicht getröstet auf den Erlöser gerichtet, sondern angstvoll auf uns selbst. Auf dem Weg der Nachfolge ‚hangeln‘ wir uns vielmehr von Vergebung zu Vergebung bis zum Ziel.

51 Vgl. *Iff*, der *Schlatter* darin zustimmt, dass ein Willensakt dem Glauben eigen ist (vgl. *Iff*, *Taufe*, 26,2). Der hierbei aufgeführte Begriff der Freiwilligkeit möchte keine Freiheit des Menschen gegenüber Gott und dem Evangelium ausdrücken, die die Hinwendung zu Gott als freies Werk des Menschen verstünde. Vielmehr betont *Iff*, dass der Glaube kein Werk des Menschen ist, wohl aber des Menschen Tat, die durch das gnädige Wirken Gottes möglich wird (vgl. ebd.). Der Begriff der Freiwilligkeit will hier nur ausdrücken, dass es der ungezwungene und bewusste Wille des Menschen ist, der sich Christus zuwendet.

52 Diese ‚Wahl-Freiheit‘ wird besonders in der Lehre Jesu über die Nachfolge deutlich, wenn er zum Abwägen auffordert bzw. zum ‚Überschlagen der Kosten‘ (vgl. Lk 14, 25–35). Gleichzeitig zeigt sich aber auch, dass Gottes Wirken unser Herz bereits auf eine Entscheidung festlegt und insofern nur von einer ‚theoretischen‘ Wahl-Freiheit gesprochen werden kann, was besonders in Joh immer wieder deutlich wird.

Sowohl das bewusste Abwägen vor dem Eintritt in die Nachfolge Jesu als auch (damit zusammenhängend) die Freiwilligkeit, die niemanden unter die Herrschaft Gottes ungefragt verordnet sowie der Wesenszug des Glaubens als eine willentliche und bewusste Tat des Menschen, stellen für viele wichtige Einwände gegen die Säuglingstaufe dar.

Ohne an dieser Stelle die Trefflichkeit dieser Einwände im Allgemeinen zu untersuchen, muss ihnen allen bzgl. der Säuglingstaufe entgegengehalten werden, dass sie auf einen Säugling in keiner Weise anwendbar und damit für die Fragestellung nach der Sachgemäßheit der Säuglingstaufe ungültig sind. Nicht von einem Säugling verlangt Jesus eine abgewogene Entscheidung, um in seine Nachfolge einzutreten, sondern von mündigen Erwachsenen. Ein Säugling kann auch nicht (wahl-)freiwillig in den Weg des Glaubens und der Nachfolge eintreten, weil er zu einer solchen Wahl noch nicht fähig ist und der Glaube eines Säuglings kann auch nicht ein bewusster Glaube sein, weil bei ihm nur sehr bedingt von einem Bewusstsein gesprochen werden kann. M. a. W. ist es unsachgemäß, Anforderungen, die sich an mündige Erwachsene richten, auf Säuglinge anzuwenden, folglich ist es ebenso unsachgemäß, sie nicht zur Taufe zuzulassen, weil sie diese Anforderungen nicht erfüllen können. Es bedarf keiner großen Kühnheit, um zu behaupten, dass Gott jeden Menschen ungeachtet seines Entwicklungsstandes annehmen möchte und zwar ganz – nicht etwa nur auf Zeit bis irgendwann ein sich entwickeltes Bewusstsein und Reflexionsvermögen eine neue *heilsentscheidende* Lebensübergabe nötig macht. Nein, sind wir einmal Kinder Gottes, dann sind wir es verbindlich, für immer. Gott stellt das nicht mehr infrage.

Wir müssen also festhalten, dass der Glaube von Menschen hinsichtlich seiner Bewusstheit, seiner Sprachfähigkeit, seiner Reife etc. immer auch von dem geistigen Entwicklungsstand bzw. seiner geistigen Verfassung abhängt. M. a. W. sind diese Wesenszüge des Glaubens immer durch die geistige Verfassung des jeweiligen Menschen zu relativieren. Ein Mensch mit Demenz glaubt anders als ein Erwachsener im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte, ein Zwanzigjähriger anders als ein Mittvierziger, ein Säugling anders als ein Dreijähriger und ein Dreijähriger anders als ein Pubertierender. Gott nimmt jeden Glauben in jedem Entwicklungsstand des Menschen ganz ernst und *für voll*. Damit hat sich kein entwicklungsbedingter Glaubensstand über den anderen zu erheben. Der Glaube eignet zur Taufe, nicht der Glaube einer bestimmten geistigen Reife.

Dass das Gottesverhältnis von Kindern in neutestamentlichen Texten verhältnismäßig wenig bedacht wird, sondern vornehmlich der erwach-

sene Glaube, kann also nicht als exegetischer Befund dafür dienen, jenen die Taufwürdigkeit abzusprechen, die nicht ‚erwachsen‘ glauben können.

Neben dem bereits erwähnten Wort Jesu über die Kinder und ihre vorzüglichere Eignung für das Reich Gottes<sup>53</sup> kann als neutestamentlicher Hinweis für die Frage nach dem Glauben von Kindern noch die Geisterfüllung des Johannes von Mutterleib an erwähnt werden.<sup>54</sup> Ohne auf diese Erwähnung grundsätzliche systematisch-theologische Reflexionen aufbauen zu wollen, lässt sie es aber mindestens als zweifelhaft erscheinen, dass wir bei Lukas (und wahrscheinlich auch den anderen neutestamentlichen Autoren) eine Anthropologie vorfinden können, die eine Geisterfüllung von Kindern ausschließt. Die Erfüllung mit dem Heiligen Geist bewirkt immer auch Glaube und ist kennzeichnend für die Gotteskindschaft, sowohl für die Synoptiker<sup>55</sup> als auch für Paulus.<sup>56</sup>

Wie aber können wir uns den Glauben von Säuglingen vorstellen? Dadurch, dass wir es hierbei weitestgehend mit unbewusstem Glauben zu tun haben, ist dieser nur schwer zu bestimmen, v. a. inhaltlich.

Ich meine, wir tun am besten daran, uns an der Beziehung zwischen Eltern und Säuglingen zu orientieren. Wir können fragen, ob dem Säugling ein geringeres Maß an Kindschaft zuzuerkennen ist, weil er sich noch nicht bewusst zu seinen Eltern verhalten und sie noch nicht als seine Eltern benennen kann, ja vielleicht sie noch nicht einmal *kennt*. Ist er weniger ‚Kind‘ seiner Eltern, weil er noch keine Wahlmöglichkeit hat, sich auch gegen seine Eltern zu entscheiden? Würden wir weniger von Vertrauen bzw. Glauben sprechen, das der Säugling seinen Eltern entgegenbringt, weil es noch kein bewusster Glaube ist? Nein. Wir sehen zu Recht einen Säugling trotz seines unbewussten Seins als vollwertiges Kind seiner Eltern an. Wir sehen wohl, dass sich die Eltern-Kind-Beziehung mit dem Heranwachsen des Kindes verändert, aber die Kindschaft ist von Anfang an vollwertig da.

53 In der Lk-Parallele wird sogar nicht nur von Kindern (*παιδιά*) gesprochen, die zu Jesus gebracht werden, sondern von *Säuglingen* (*βρέφη*) (vgl. Lk 18, 15).

54 Vgl. Lk 1, 15.(44). Es gibt weitere Erwähnungen von Kindern, insbesondere bei den Synoptikern (vgl. z. B. Mk 9, 36 par.; Mt 21, 16), die für unsere Frage aber wenig einbringen.

55 Bei der Geisterfüllung Jesu geschieht bei allen Synoptikern erstmalig die Sohnesproklamation durch Gott (vgl. Mk 1, 11; Mt 3, 17; Lk 3, 22). Bei Lk wird allerdings die Gottessohnschaft Jesu zuvor bereits durch den Engel Gabriel proklamiert (vgl. Lk 1, 35). Es ist hier nicht nötig, Erwägungen darüber anzustellen, inwiefern Johannes vorösterlich die Gotteskindschaft ‚besseren‘ haben könnte. Es geht hierbei nur um die Sicht auf den Menschen und die Vollwertigkeit seines Glaubens auch in dem Alter, in dem noch kein Bewusstsein ausgebildet ist.

56 Vgl. Röm 8, 14.

So dürfen wir auch von der Taufe annehmen, dass durch sie die Wiedergeburt zur Gotteskindschaft geschieht. Diese Gotteskindschaft ist vollwertig, auch wenn das Kind damit nichts ‚anfangen‘ kann. Wie man nicht ein Kind seiner Eltern wird, indem diese Kindschaft durch das Kind verstanden wird, so ist es auch nicht nötig, dass die geistliche Wiedergeburt verstanden wird, damit sie geschehen kann.

## 5.2 Der nicht für die Taufe würdige stellvertretende Glaube

Die Annahme, dass der stellvertretende Glaube der Eltern bzw. der Gemeinde den sachgemäßen Empfang der Taufe durch einen Säugling begründet, impliziert erneut die Auffassung einer nicht vorhandenen Glaubensfähigkeit des Säuglings – in diesem Fall durch einige Befürworter der Säuglingstaufe. Diese vermeintliche ‚Unfähigkeit‘ wird durch den stellvertretenden Glauben der Eltern zu ersetzen versucht. Die auch hier implizit zur Anwendung kommende Verabsolutierung des bewussten Glaubens wurde oben bereits als unsachgemäß ausgewiesen: Ein Säugling glaubt aufgrund seines Entwicklungsstandes unbewusst. Wir haben kein Recht, diesen entwicklungsbedingten Charakter des Säuglingsglaubens als taufunwürdig zu beurteilen.<sup>57</sup>

## 5.3 Die Nicht-Heilsnotwendigkeit der Taufe

Dass ungetaufte Kinder mit ihrem vorzeitigen Tod nicht verloren gehen, ist eine Einsicht Freier evangelischer Gemeinden (u. a.), der nur zugestimmt werden kann. Zwar scheint Paulus auch die Kinder in den Kreis der Sünder einzuschließen, die der Gnade Gottes bedürfen.<sup>58</sup> Wir

---

57 Auch wenn wir m. E. keinen Grund haben, die Säuglinge als auf einen stellvertretenden Glauben angewiesen zu sehen, weil auch diese auf ihre Weise ein Gottesverhältnis haben können, so muss dennoch die recht kühne Behauptung, stellvertretender Glaube eigne nicht zur Taufe, in ihrer Verabsolutierung ‚gestört‘ werden. Das Neue Testament kennt durchaus die Stellvertretung auch im Glauben. So vergibt z. B. Jesus dem Gelähmten die Sünden aufgrund des Glaubens der Freunde, die ihn zu Jesus *bringen* (Mk 2, 5). Jesus bittet stellvertretend: „[...] Vater, vergib ihnen! Denn sie wissen nicht, was sie tun.“ (Lk 23, 34). Ebenso Stephanus bei seiner Steinigung: „[...] Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht zu! [...]“ (Apg 7, 60). Auch die sog. Vikariatstaufe in 1Kor 15, 29 stellt eine deutliche Form der Stellvertretung durch den Glauben der Gemeinde hinsichtlich des Heils dar. Dabei können wir es ungeklärt lassen, wie Paulus die Vikariatstaufe beurteilt haben mag. Wir kämen dabei kaum über unsichere Hypothesen hinaus. Fest steht, dass er offenbar keinen Grund sah, die Korinther wegen solcher Praxis zurechtzuweisen, vielmehr bezieht er die Vikariatstaufe in seine Argumentation mit ein und gibt ihr damit eine gewisse Legitimation, auch wenn er die Bezugnahme ausschließlich dafür benutzt, um einen logischen Widerspruch bei den Korinthern aufzuzeigen.

58 Vgl. Röm 3, bes. V. 10–12. 19. 23; 5, 12–14.

begegnen aber bei Paulus und auch bei Johannes auch dem Gedanken der Unzurechenbarkeit von Sünde.<sup>59</sup> Ich meine, dass wir diesen Gedanken sachgemäß auf Kinder anwenden können.

Die vornehmlich durch Augustin formulierte Lehre von der Erbsünde, die auch Säuglinge mit einschließt und diese von Anfang an als von Gott Verworfenen annimmt, war wahrscheinlich ein entscheidender Grund für die flächendeckende Ausbreitung der Säuglingstaufe, um sie bei einem plötzlichen Tod vor der Verdammnis zu retten.<sup>60</sup> Bis hinein in die *Confessio Augustana* hat sich dieser Gedanke durchgehalten, sogar in verschärfter Weise.<sup>61</sup>

Joest hat einleuchtend dargelegt, dass solch einer Erbsündenlehre ein fraglicher Sündenbegriff zugrunde liegt. Dieser impliziert, dass die Erbsünde eine „zuständlich ruhende Eigenschaft“ des Menschen ist. Vielmehr muss sie aber immer auch als „eine Bewegung des menschlichen Selbst“<sup>62</sup> verstanden werden, die sich in der Vielzahl von „Akt-sünden“ wieder und wieder aktualisiert.<sup>63</sup> Joest bezeichnet diese Bewegung „als die Verslossenheit des Menschen in der Sorge um sich selbst, als das unaufhörliche Kreisen des Ich um das eigene Interesse, Wohl und Wehe“.<sup>64</sup> Dieser Unglaube gegen Gott wirkt sich auch in der Gleichgültigkeit gegenüber dem Nächsten<sup>65</sup> und der Umwelt des Menschen aus.<sup>66</sup> Angesichts dieser Bestimmung von Sünde erscheint es sehr fraglich, ob ein Säugling bereits diese Lebensbewegung vollzieht, d. h. sich gegenüber Gott in seiner Selbstsorge verschließt. Vielmehr ist die Lebensbewegung des Säuglings doch durch völlige Bedürftigkeit, völliges Vertrauen und Empfangen geprägt, was kaum Sünde heißen kann, sondern vielmehr dem wahren Glauben entspricht, der sich völlig ausliefert in dem Gefühl gänzlicher Abhängigkeit.<sup>67</sup> Bei kleinen Kindern

59 Vgl. Röm 5, 13; Joh 9, 41.

60 Vgl. dazu *Tom Kleffmann*, Grundriß der Systematischen Theologie, Stuttgart 2013, 209.

61 Vgl. CA II. Vgl. dazu *Joest*, Dogmatik II, 404.

62 Ebd., 406.

63 Vgl. ebd., 405.

64 Ebd., 400. Die Kursivsetzung im Original ist hier nicht übernommen.

65 Vgl. ebd.

66 Vgl. ebd., 402.

67 Diese Begrifflichkeit soll keine Anknüpfung an Schleiermachers Religionsbegriff meinen. Vgl. zum Glauben von Säuglingen auch *Kleffmann*, Grundriß, 212. Kleffmann sieht allerdings in dem grenzenlosen Vertrauen eines kleinen Kindes „eher den Hinweis auf einen ontogenetischen Urstand, als daß es die Säuglingstaufe begründet.“ Den Zusammenhang von Glaube und Taufe sieht er bei der Säuglingstaufe auseinandertreten. Wenn ich *Kleffmann* richtig verstehe, sieht er die Möglichkeit des Glaubens erst mit der entwicklungsbedingten Möglichkeit zur Sünde gegeben. „Das wahre Leben setzt die Selbsterkenntnis in der Nichtigkeit des Fürsichseins voraus.“ (Ebd., 189.)

kann mit zunehmendem Alter durchaus der Vollzug von Sünde erkannt werden. M.E. muss aber hierbei von Sünde ohne Schuld gesprochen werden. D.h. kleine Kinder werden für ihre Sünde nicht verantwortlich gemacht, weil ihnen für diese Verantwortung die Mündigkeit fehlt.

Die Furcht vor der Verdammnis von Kindern bei einem frühen Tod ist also ein unsachgemäßer Grund für eine Säuglingstaufe.<sup>68</sup> Doch kann es uns nicht reichen, die Kinder der Gemeinde nur unter dieser ‚Barmherzigkeitsglocke‘ zu wissen, die ihnen bei einem vorzeitigen Tod den Himmel ‚sichert‘. Vielmehr dürfen auch Kinder *vollwertig und verbindlich* zu Gott gehören. Die ‚Barmherzigkeitsglocke‘ und echte Gotteskindschaft sind ein deutlich unterschiedener ‚Status‘, im Grunde nicht weniger als der ‚alte Adam‘ vom ‚neuen Menschen‘ unterschieden ist. Ein Kind, das nur unter der ‚Barmherzigkeitsglocke‘ ist, ist immer noch der ‚alte Adam‘. Ein getauftes Kind hingegen ist Christus übereignet worden.<sup>69</sup> Wir können mit Fug und Recht von der geistlichen Wiedergeburt sprechen - von einem ‚neuen Menschen‘, der zu Christus gehört. Aus der Nicht-Heilsnotwendigkeit die Unnötigkeit der Säuglingstaufe zu schließen, verkennt die Würde, die uns durch die Gotteskindschaft zukommt.

#### 5.4 Die Sachgemäßheit der Säuglingstaufe angesichts der Sündlosigkeit eines Säuglings

Wir haben oben gesagt, dass Säuglinge kaum als Sünder verstanden werden können, weil sie sich noch nicht gegen Gott verhalten können. Sünde als statischen Zustand zu verstehen, wie er der klassischen Erbsündenlehre zugrunde liegt, verfehlt das Wesen der Sünde als eine Bewegung wider Gott, dem Nächsten und der Welt. Dennoch müssen m. E. auch Säuglinge unter der Erbsünde gesehen werden, insofern die Herrschaft der Sünde ihr unabwendbares ‚Schicksal‘ darstellt, das sie in nur kurzer Zeit ereilen wird. Im Bild gesprochen, ist das neugeborene Kind der Sünde *zugesagt* für die Zeit, wenn das Kind ein gewisses Maß an Bewusstsein erlangt hat. Das Kind wird unweigerlich in eine Gott widerstrebende Identität verfallen. In diesem ‚Moment‘ jedoch, wenn das Kind sich in Selbstsorge von Gott wegschließt, darf es die Zusage

<sup>68</sup> So u. a. *Joest*, der darum die Säuglingstaufe als nicht dogmatisch notwendig ansieht (vgl. *Joest*, Dogmatik II, 574).

<sup>69</sup> Das Übereignet-*werden* ist kein Spezifikum der Säuglingstaufe und markiert keine mögliche Unangemessenheit gegenüber der Taufe Mündiger. Auch bei Großtaufen gilt dieses Passiv der Taufe. Wir *werden* getauft, wir *werden* übereignet, wir *werden* wiedergeboren.

der Taufe haben und hören: „Gott sorgt für dich. Du gehörst Ihm.“ Die Zusage der Annahme Gottes, die nicht auf Zeit geschieht, die bedingungslos ist und verbindlich gilt, ist das eigentliche ‚Gegengift‘ gegen die Selbstsorge, gegen das Kreisen des Menschen um sich selbst, gegen die Sünde. Der Sieg Gottes gilt ‚objektiv‘ über dem Leben des getauften Kindes. Dieser Sieg darf geglaubt werden. Das ungetaufte Kind erfährt das Evangelium im Moment der Sünde ‚nur‘ als Angebot, das getaufte aber als Zusage. Es hat einen Vater im Himmel, auf den es sich mit allem werfen kann. Das ungetaufte bekommt die Vaterschaft Gottes angeboten, hat diesen Vater aber noch nicht.

### 5.5 Die Verortung der Taufe bei der missionarischen Predigt im Neuen Testament

Insbesondere in der Apostelgeschichte begegnet uns die Taufe immer in Verbindung mit der *bewusst* aufgenommenen Verkündigung des Evangeliums. Auch dieser Umstand wird als Einwand gegen die Säuglingstaufe geltend gemacht.<sup>70</sup> Dieses Argument ist aus zwei Gründen nicht sachgemäß. Erstens ist an das oben Ausgeführte zu erinnern: Von einem Menschen kann in Bezug auf den Glauben nur das ‚verlangt‘ werden, wozu er entwicklungsbedingt in der Lage ist, bei gleichzeitiger Anerkenntnis der Vollwertigkeit seines Glaubens vor Gott. Ein Säugling kann keine Predigt verstehen und sich zu ihrem Inhalt nicht verhalten. Deswegen ist dieses Argument auf Säuglinge nicht anwendbar, stellt aber die Taufwürdigkeit ihres Glaubens nicht infrage. Zum anderen ist auch die in der Apostelgeschichte zugrunde gelegte Situation eine andere als die von in der Gemeinde aufwachsenden Kindern. Die Apostel begegnen im Neuen Testament Menschen, die ohne den Glauben an Jesus Christus aufgewachsen sind und nun das Evangelium hören, entweder zustimmend oder ablehnend. D. h. die Taufe muss hier notwendig an der Schnittstelle vom Leben ohne Christus hin zum Leben unter Christus stehen, und d. h. freilich auch bei der missionarischen Predigt. Bei Kindern der Gemeinde aber verhält es sich anders. Sie kennen de facto gar kein Leben außerhalb des Glaubens. Sie lernen diese Möglichkeit des Unglaubens erst später kennen. Es geht folglich fehl, die Situation der Apostelgeschichte einfach auf die Situation von Gemeindekindern anzuwenden.

<sup>70</sup> Vgl. z. B. *Strauch/Hörsting*, Typisch FeG, 44 f.; vgl. *Iff*, Taufe, 24, 2.

Ich erinnere mich an eine Kindergottesdienststunde, in der ich die Pfingstpredigt des Petrus behandelte. Auf die Frage der durch diese Predigt erschütterten Leute „Was sollen wir denn tun?“, trugen wir die Anweisungen Petri zusammen: Umkehr, Taufe zur Vergebung der Sünden, (Geistempfang). Als ich erklärte, dass Umkehr die Abkehr von einem Leben ohne Jesus meint und die Entscheidung für den Glauben an Ihn, sagte ein achtjähriges Mädchen: „Also ich glaube schon an Jesus seitdem ich denken kann.“ Dieser Satz des Mädchens bringt eindrücklich auf den Punkt, wie irrig es ist, die Situation der Apostelgeschichte auf die im Glauben aufwachsenden Gemeindeglieder anzuwenden. Die Kinder leben im Glauben an Jesus Christus. Sie leben eigentlich als Getaufte in ihrem Ungetauftsein. Nur wir Erwachsenen beurteilen den Glauben der Kinder *de facto* (und entgegen aller Beteuerungen) als zu gering, stellen ihn unter einen Vorbehalt und verwehren ihnen die Gotteskindschaft bzw. schieben diese auf einen späteren Zeitpunkt auf.

Der eigentliche exegetische Befund bzgl. der Säuglingstaufe muss aber doch vielmehr lauten, dass sich die Apostelgeschichte, ja das ganze Neue Testament zur Säuglingstaufe ausschweigt – vielleicht weil sie selbstverständlich war und nicht, wie heute, zwischen Menschen mit und Menschen ohne Bewusstsein unterschieden wurde, sondern Mensch gleich Mensch war. Vielleicht aber auch weil Kinder nicht bei allen neutestamentlichen Autoren (genügend) Beachtung fanden. Wie auch immer: Die Theologie kann sich heute zu diesem Thema nicht mehr ausschweigen. Wir müssen auch die Möglichkeit der Gotteskindschaft von Säuglingen thematisieren und m. E. kann am Ende nur das Ergebnis stehen, dass niemand von der Gotteskindschaft aufgrund seiner geistigen Verfassung ausgeschlossen ist.

## 5.6 Erschwerte Taufferinnerung bei Säuglingstaufe

Im Neuen Testament begegnen wir der Taufbesinnung. So ermahnt z. B. Paulus die Gemeinde in Rom, ihr Leben ganz unter die Herrschaft Christi zu stellen, die Gnade nicht als Freibrief für die Ungerechtigkeit zu begreifen und begründet dies mit dem Herrschaftswechsel, der durch die Taufe vollzogen wurde.<sup>71</sup> Demnach wurde der „alte Mensch“ durch die Taufe mit Christus ans Kreuz gehängt. Der Getaufte ist der Sünde hinweggestorben, sodass sie kein Anrecht mehr an ihn hat. Es ist

<sup>71</sup> Vgl. Röm 6.



daher unsachgemäß als Sünder zu leben, weil die Sünde ihre Herrschaft über das Leben des Getauften verloren hat.

Es soll uns Vorbild sein, wie Paulus die Glaubensgeschwister mit der Erinnerung an die Taufe ermahnt. Er sagt zu ihnen sinngemäß: „Wisst ihr nicht, was bei eurer Taufe geschehen ist?“ Vielleicht sagt er auch: „Wisst ihr es nicht *mehr*? *Erinnert* ihr euch nicht, wie euer gottverlassenes Leben in der Taufe den Tod fand und ihr neu wurdet?“

Ein Säuglingsgetaufter kann um seine Taufe wissen, indem ihm davon erzählt wird, aber er kann sich nicht mehr daran erinnern. Das kann für manchen Christen als bedauerlich empfunden werden und dass dies ein tatsächlicher Nachteil der Säuglingstaufe ist, braucht nicht bestritten zu werden. Es ist darum wichtig, dass die Gemeinde besonders bei der Taufe von Kindern Fotos machen lässt, vielleicht einen Filmmitschnitt organisiert, eine Taufurkunde erstellt und auf diese Weise dem Getauften für sein späteres Leben Dinge an die Hand gibt, die ihm gerade in Zeiten des Zweifels dokumentieren, dass er getauft ist. Er darf wissen, dass er bedingungslos unter der Herrschaft Christi steht.<sup>72</sup> Dies soll jedoch den Einwand der unmöglichen Taufferinnerung nicht marginalisieren. Wir können aufgrund dessen aber die Säuglingstaufe nicht fahren lassen. Denn dem Faktum der unmöglichen Taufferinnerung, das subjektiv als Problem empfunden werden kann, steht beim Unterlassen der Säuglingstaufe das *objektive* Problem der aufgeschobenen Gotteskindschaft gegenüber.<sup>73</sup>

Zudem spricht auch ein subjektiver Grund für die Säuglingstaufe, auf die Joest hingewiesen hat:<sup>74</sup>

72 Bzgl. der Freien evangelischen Gemeinden muss der Einwand der unmöglichen Taufferinnerung als Argument gegen die Säuglingstaufe jedoch *in vielen Fällen* als ‚vorgeschoben‘ gewertet werden, weil es hier meist gar keine Kultur der Taufferinnerung gibt, wie *Iff* kritisch festgestellt hat (vgl. *Iff*, Taufe, 25,2). Meiner Erfahrung nach wird bei Glaubenszweifeln eher auf die geistliche Wiedergeburt bei der einstigen Bekehrung bzw. Entscheidung für Jesus rekurriert, um sich des Heils zu vergewissern und nicht auf die Taufe. Eine solche Bekehrungs- oder Entscheidungserinnerungskultur entgegen der Taufferinnerung ist verständlich, wenn die Taufe entgegen neutestamentlichem Verständnis nur oder vornehmlich als Bekenntnisakt oder bloße ‚Abbildung‘ des im Herzen bereits Geschehenen begriffen wird.

73 Es mag besonders im sog. liberalen Flügel der Theologie befremdlich erscheinen, wenn von der Objektivität der Gotteskindschaft gesprochen wird, weil hier eher der Blick auf die glaubende *Auffassung* des Menschen von Gott und dem Verhältnis zu Ihm gerichtet wird und weniger nach einer objektiven Wahrheit, die der jeweiligen Auffassung entspricht. M.E. droht aber die Theologie bei solcher Ausrichtung eher in eine beschreibende Phänomenologie der Religion abzudriften. Als Theologie sollten wir uns weniger auf den faktischen Glauben des Menschen konzentrieren und vielmehr von der Wahrheit reden, auf die der Glaube sich richten darf. Auch *Iff* benennt diese Gefahr kritisch für die Tauftheologie Freier evangelischer Gemeinden (vgl. *Iff*, Taufe, 26,2 f.).

74 *Joest* nimmt eine vermittelnde Position zur Säuglingstaufe ein. Er stellt sowohl Vor- als auch Nachteile der Säuglingstaufe heraus, benennt die Fragwürdigkeit der zu Teilen in der

Für die Ordnung der Unmündigentaufe kann gesagt werden, daß gerade durch sie das unbedingt Zuvorkommende der Zusage Gottes besonders sprechend zum Ausdruck kommt. Für sie spricht auch, daß ein generelles Verlassen dieser Ordnung zu der Reflexion führen kann: Wann bin ich gläubig genug geworden, daß ich getauft werden darf – und damit zu einer wirklichem Glauben gerade entgegengesetzten geistlichen Selbstbeschau.<sup>75</sup>

## 6 Zusammenfassung und Ausblick

Die Kritik an der Verweigerung der Taufe für Säuglinge in Freien evangelischen Gemeinden speist sich aus zwei zentralen Grundannahmen. Die erste besagt, dass die Taufe nicht nur eine abbildende Zeichenhandlung ist, sondern immer auch ein Geschehen. Der Täufling wird *durch* bzw. *in* der Taufe Gott übereignet. Die zweite Grundannahme besagt, dass kein Mensch aufgrund seiner momentanen oder dauerhaften geistigen Reife vom Zugang zur Gotteskindschaft in einem verbindlichen und vollwertigen Sinn ausgeschlossen ist.

Der Geschehnischarakter der Taufe entspricht m. E. sehr eindeutig den Taufverständnissen, denen wir in den neutestamentlichen Texten begegnen. Die zweite Grundannahme gründet sich v. a. auf das Wort Jesu über die Kinder. Dies mag vielleicht als exegetischer Befund als zu dünn angesehen werden. Ich meine jedoch, dass in erster Linie diejenigen in der exegetischen Pflicht stehen, die meinen, Gott würde aufgrund der geistigen Reife eines Menschen die Gotteskindschaft verweigern und nicht umgekehrt.

Die Einwände gegen die Säuglingstaufe haben v. a. dort Kraft, wo diese beiden Grundannahmen negiert werden:<sup>76</sup> Die Säuglingstaufe erscheint nicht sinnvoll, wenn die Taufe nur eine Abbildung einer geistlichen Wahrheit darstellt, weil so verstandene Symbole auf ein Verständnis angewiesen sind, das der Säugling noch nicht aufbringen kann. Und freilich erscheint die Säuglingstaufe als unsachgemäß, wenn angenommen wird, dass Säuglinge noch nicht glauben können.

---

Volkskirche geübten Taufpraxis, bei der die heranwachsenden Getauften z. T. mit dem Glauben nur unzureichend in Berührung kommen, plädiert aber dafür, die Praxis der Säuglingstaufe aufgrund ihrer Vorteile, ihrer Verwurzelung in der christlichen Tradition und als „ökumenische[ ] Gemeinsamkeit“ beizubehalten. Für Eltern, die aus christlichen Motiven die Taufe der unmündigen Kinder ablehnen, soll dies ohne „kirchenzuchtartige Diskriminierung“ akzeptiert werden (vgl. Joest, Dogmatik II, 574 f.; Zitate: 575).

<sup>75</sup> Ebd., 574.

<sup>76</sup> Ausgenommen sind hier das Problem der Taufferinnerung sowie die Frage nach der Sachgemäßheit der Taufe angesichts der Sündlosigkeit von Säuglingen.

Dementgegen aber lässt die Bejahung dieser beiden Grundannahmen die Sachgemäßheit, ja Notwendigkeit der Säuglingstaufe erkennen. Soll sinnvoll über die Säuglingstaufe gestritten werden, dann muss dies m. E. genau bei diesen beiden Grundannahmen beginnen, vielleicht wird der Streit dann hier bereits enden.

Erkennen wir die Säuglingstaufe als sachgemäß und vielleicht sogar als geboten an, so bleiben dennoch gewichtige Probleme bestehen, die mit ihrer Praxis verbunden sind und die bereits die Gründerväter der Freien evangelischen Gemeinden zum Widerspruch gegen kirchliche Verhältnisse veranlassten: Wie steht es um das Heil der vielen, die als Säuglinge getauft wurden und nun dem Glauben fernstehen – sei es aus reflektierter Ablehnung oder Unwissenheit? Können wir eine Praxis der Säuglingstaufe finden, bei der wir nicht erneut in eben diese Schiefelage geraten, die die Abspaltungen von der Volkskirche für manchen so notwendig erscheinen ließ?

Ich meine, wir können für diese Probleme gute Lösungen finden und das Neue Testament gibt hierfür wichtige Orientierungshilfen. Solche notwendigen Überlegungen müssen in einem zweiten Schritt erfolgen. Wichtig ist zunächst, dass wir die Säuglingstaufe neu diskutieren, besonders unter dem selbstkritischen Aspekt einer faktischen Exklusion von kleinen Kindern aus der verbindlichen Zugehörigkeit zu Gott und seiner Gemeinde.

## Bibliografie

- Bonhoeffer, Dietrich*, Nachfolge, hg. v. Martin Kuske, Gütersloh 2008
- Hörsting, Ansgar*, Was passiert bei der Taufe? (Themenheft zur Taufe), hg. v. Bund Freier evangelischer Gemeinden K. d. ö. R., o. J.
- Iff, Markus*, Zur Theologie und Praxis der Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden in ökumenischer Perspektive, in: MD 65.2 (2014), 23–29
- Joest, Wilfried*, Dogmatik II. Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1986
- Kleffmann, Tom*, Grundriß der Systematischen Theologie, Stuttgart 2013
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Die Taufe. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der Evangelischen Kirche, Gütersloh 2008
- Schlatter, Adolf*, Das christliche Dogma, Stuttgart 1984
- Strauch, Peter/Hörsting, Ansgar*, Typisch FeG. Glaube, Lehre, und Leben in Freien evangelischen Gemeinden. Neue Ausgabe, Witten 2014
- Weyel, Hartmut*, Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, hg. v. Wolfgang Heinrichs, Andreas Heiser und Hartmut Weyel (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.6), Witten 2013

## Taufaufschub als Konsequenz der Kindertheologie?

FRANZ GRAF-STUHLHOFER

Der Begriff „Kindertheologie“ (engl. *child theology*) wurde 1992 durch den Schweizer Religionspädagogen Anton A. Bucher geprägt.<sup>1</sup> Seit 2002 gibt es speziell dafür eine wissenschaftliche Zeitschrift, nämlich das „Jahrbuch für Kindertheologie“. Dieser neue Teil der Religionspädagogik wurde durch die „Kinderphilosophie“ angeregt.<sup>2</sup> Ähnlich wie diese bezieht auch die Kindertheologie entwicklungspsychologische Konzepte mit ein, und sie greift auf sozialwissenschaftliche Methoden zurück.<sup>3</sup>

Die Kindertheologie<sup>4</sup> betont, ausgehend von einem weiten Theologiebegriff, die theologische Kompetenz von Kindern, und möchte diese fördern.<sup>5</sup> Die Verwendung des Begriffs „Theologie“ soll darauf hinweisen, dass es dabei um mehr geht als um „Kinderglaube“ oder „Kinderreligion“. Mit Kindern sind 4- bis etwa 13jährige gemeint.

---

1 Bucher ist Professor für Praktische Theologie an der *Katholisch-Theologischen Fakultät* der Universität Salzburg. In der Öffentlichkeit tritt er für die Einführung eines Ethik-Unterrichts für alle Schüler/innen ein, nicht nur (wie derzeit in Österreich vorgesehen) für jene, die an keinem Religionsunterricht teilnehmen.

2 Vgl. Anton A. Bucher, Theologisieren und Philosophieren mit Kindern, in: Jahrbuch für Kindertheologie 5 (2006), 147–170.

3 Henning Schluß, Prof. für Bildungswissenschaft an der Univ. Wien, setzte sich mit Ansätzen der Kindertheologie auseinander in seinem Artikel: Ein Vorschlag, Gegenstand und Grenze der Kindertheologie anhand eines systematischen Leitgedankens zu entwickeln, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 57 (2005), 23–35 (im Internet: <https://homepage.univie.ac.at/henning.schluss/Publikationen/wissart/017kindertheologie.htm>; letzter Aufruf 03.07.2020).

4 Das Anliegen der Kindertheologie kann auch auf die einzelnen Teilgebiete bezogen werden, und z. B. eine *Kinder-Harmatologie* entwickelt werden.

5 Siehe dazu Mirjam Zimmermann, Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu, Neukirchen-Vluyn 2010 (Habilitationsschrift an der TU Dortmund). – Sie verfasste auch den Artikel über Kindertheologie im Internet-Lexikon der Deutschen Bibelgesellschaft: <https://www.bibelwissenschaft.de> (2015).

In der Kindertheologie wird darauf verwiesen, dass Kinder schon für Jesus wichtig waren, während sonst im Altertum die Andersartigkeit des Kindes zwar wahrgenommen wurde, aber oft negativ bewertet. Es geht weniger um Theologie *für* Kinder, sondern vor allem um Theologie *von* sowie *mit* Kindern. Erwachsene versuchen, die Kompetenz von Kindern wahrzunehmen und zu fördern, vor allem in Gesprächen. Anknüpfend an biblische Inhalte sollen Kinder ihre Gedanken äußern, diese werden von erwachsenen Gesprächspartnern aufgegriffen und mit den Kindern weiterentwickelt.

Als freikirchlicher Religionslehrer an einer Schule für Kindergartenpädagogik<sup>6</sup> begleitet mich das Anliegen einer „religionssensiblen Bildung“<sup>7</sup> für Kinder insbesondere im Vorschulalter seit mehreren Jahren.

Diese besondere Beachtung des Nachdenkens von Kindern über den Glauben kann auch zu einer veränderten Einschätzung der Taufe von Kleinkindern führen. Konkret könnten sich aus dem Anliegen der Kindertheologie folgende zwei Anstöße ergeben:

## 1 Eigene Entscheidungen der Kinder respektieren

Im Konzept der Kindertheologie versuchen erwachsene Gesprächspartner, das Nachdenken der Kinder zu fördern. Den Kindern sollen dabei keine fertigen Ergebnisse vermittelt werden, die von den Kindern passiv aufzunehmen wären. Jeder Druck seitens der Erwachsenen ist zu vermeiden. Das Kind wird als Persönlichkeit eingeschätzt, deren Eigenverantwortlichkeit auch in religiöser Hinsicht zu respektieren ist – ebenso wie deren Fähigkeit, sich mit religiösen Themen kreativ auseinanderzusetzen. Zu diesem Vermeiden von irgendwelchem Druck würde es passen, keine Säuglingstaufe zu praktizieren – denn eine solche stellt sehr wohl Druck dar (genau genommen sogar Zwang, denn der Säugling kann sich dagegen nicht wehren). Viele Heranwachsende wenden sich von dieser ihnen übergestülpten Taufe später wieder ab. Wenn dagegen das Kind in seine Taufentscheidung mitein-

6 Dieser Schultyp heißt in Österreich „Bundesanstalt für Elementarpädagogik“. Dass es die Möglichkeit eines freikirchlichen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen gibt, ist eine Folge der gesetzlichen Anerkennung der „Freikirchen in Österreich“, zu denen sich zuvor fünf freikirchliche Bünde zusammengeschlossen hatten (2013).

7 Das ist ein zentraler Begriff in einem Leitfaden der Stadt Wien: Ethik im Kindergarten. Vom Umgang mit Religionen, Weltanschauungen und Werten, 2017; im Internet: <https://www.wien.gv.at/bildung/kindergarten/pdf/ethik-kiga.pdf> (letzter Aufruf 03.07.2020).

bezogen war, so wird es diese später weniger leicht als etwas Fremdes von sich stoßen. Außerdem könnte eine vom jeweiligen Kind selbst bewusst erlebte Taufe ein wichtiger Akt in seinem Nachdenken über den Glauben sein.

## 2 Kinder denken über ihren eigenen Glauben nach

Wenn Kinder – gemäß dem Konzept der Kindertheologie – über Religion nachdenken, so geht es dabei stark um ihre eigene Religiosität, um ihren eigenen Glauben, um ihre eigenen Gotteserfahrungen. Es wäre wertvoll, wenn Kinder bei diesem Nachdenken auch ihre selbst erlebte Taufe mit einbeziehen könnten. Das ist für viele volksgemeinnützlich Getaufte schwierig, denn die Grundlage ihres Nachdenkens ist die mündliche Mitteilung ihrer Eltern oder ein Stück Papier, aber kein Erlebnis. Der Akt der Taufe ist, sofern er vom Täufling bewusst erlebt wird, auch mit *Sehen* und *Spüren* verbunden. Als ein Erlebnis, an das sich jemand selbst erinnern kann, wird dieser wichtige christliche Akt eher zu einem Teil seines Lebens mit Gott werden.

Wer – so wie Martin Luther – sich in Zeiten der Anfechtungen besonders an seine eigene Taufe erinnern will (und dem Versucher quasi entgegenhalten will: „Ich bin getauft!“), hat einen großen Vorteil, wenn er sich an diesen Akt tatsächlich *erinnern* (und ihn *verinnerlichen*) kann.

Es geht bei dieser Erwägung eines Taufaufschubs nicht um die alte Streitfrage *Kindertaufe oder Erwachsenentaufe*. Ganz abgesehen davon, dass z. B. auch von Baptisten oft Kinder getauft werden. In den USA lassen sich viele in baptistischen Familien aufgewachsene Kinder in einem Alter von ungefähr 10 Jahren taufen (in Deutschland etwa in einem Alter um 15 Jahre). Die Beobachtungen im Rahmen der Kindertheologie legen meines Erachtens ein Alter von *mindestens 4 Jahren* nahe.<sup>8</sup> Ein solches Alter hätte den Vorteil, dass die Kinder selbst sprechen und antworten können, also nicht von Paten oder Eltern vertreten werden müssten. Diesen Vorteil hatte bereits Tertullian um 200 n. Chr. betont, als er sich für einen Taufaufschub aussprach: Die Kinder „sollen kommen, wenn sie gelernt haben, wenn sie darüber belehrt sind, wohin sie gehen sollen; sie mögen Christen werden, sobald sie imstande sind, Christus zu kennen.“<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Zimmermann, Kindertheologie, 79–82 (Beobachtungen zum Alter).

<sup>9</sup> Tertullian, De baptismo, Kap. 18,4f.

Auch bei einem Taufaufschub müssten neugeborene Kinder nicht außerhalb der Kirche bleiben. Programme zur Kinderbetreuung sowie eine Sonntagsschule werden auch von solchen Kirchen angeboten, die eine Glaubentaufe praktizieren – d. h. dafür ist Kirchenmitgliedschaft keine Voraussetzung. Dort gibt es die Praxis einer *Kindersegnung*, durch die ein Kind bewusst, unter Gebet der Gemeinde, in den Segens- und Schutzraum der Gemeinde aufgenommen werden soll. Eine solche Praxis könnten auch „Volkskirchen“ übernehmen. Gemäß meinem Eindruck bringen viele katholische und evangelische Eltern ihre Kinder in einem solchen Verständnis einer Segnung zur „Taufe“, ohne die darüber hinausgehende Bedeutung einer Taufe mit zu bedenken.

Die Überlegungen im Rahmen des neuen Zweiges „Kindertheologie“ unterstützen somit eine baptistische Taufpraxis, oder jedenfalls einen Taufaufschub.

## Bibliografie

- Bucher, Anton A.*, Theologisieren und Philosophieren mit Kindern, in: Jahrbuch für Kindertheologie 5 (2006), 147–170
- Ethik im Kindergarten. Vom Umgang mit Religionen, Weltanschauungen und Werten, 2017 (<https://www.wien.gv.at/bildung/kindergarten/pdf/ethik-kiga.pdf>; letzter Aufruf 03.07.2020)
- Schluß, Henning*, Ein Vorschlag, Gegenstand und Grenze der Kindertheologie anhand eines systematischen Leitgedankens zu entwickeln, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 57 (2005), 23–35
- Tertullian*, De baptismo, Kap. 18,4f.
- Zimmermann, Mirjam*, Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu, Neukirchen-Vluyn 2010

# Prolegomena zur Predigt der Zukunft

## Thesen und Provokationen auf dem Weg zu einer Homiletik 4.0

THOMAS NISSELMÜLLER

### 1 Weltveränderndes Predigen: Prämisse Disruption

Im Zeitalter von „Big Data“ und des „Internet of Things“ (IoT) wird das Disruptive abgefeiert.

„Disruptive Thinking ist das Denken, das mit den komplexen Anforderungen dieser Zeit mitwächst. Es ist Querdenken ohne Geländer. Disruptive Thinking ist realistisches Zukunftsdenken, das Störungen nicht ausklammert, sondern einbezieht. Disruptive Thinking ist ein zweisprachiges Denken, es ist in zwei Welten zu Hause. Es rechnet mit der Ungewissheit und macht Widersprüche produktiv.“<sup>1</sup>

Ich wünsche mir ein disruptives Predigen, das die Welt verändert. Ein markantes Predigt-Wort, das die Welt mit dem Wort der Wahrheit klar und unmissverständlich konfrontiert und die uferlose Freiheit der Liebe Gottes kreativ, überzeugend und luzide wie eloquent mit Verve vor Augen malt.

Die Predigt künftiger Zeit wird sich in manchem treu bleiben. In manchem wird sie formattechnische, inhaltliche und in ihren Vortragformen Wandlungen durchlaufen und neue Impulse aufnehmen.

Aktuelle mediale Kulissen deuten deutlich darauf hin. Künstliche Intelligenz, die beschleunigten Informations- und Vernetzungswelten<sup>2</sup> des Internets sowie die allseits augenfällige Smartphone-Hysterie mit ihrer alltagsdurchdringenden Kraft zeigen die Richtung an, in die sich

---

<sup>1</sup> *Bernhard von Mutius*, Disruptive Thinking. Das Denken, das der Zukunft gewachsen ist, Offenbach 2017, 9. Vgl. ferner *Gunter Dueck*, Disruptive Zeiten, Berlin 2017.

<sup>2</sup> *Hartmut Rosa/William E. Scheuermann* (Hg.), High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity, University Park, PA 2009; *Peter Glotz*, Die beschleunigte Gesellschaft. Kulturkämpfe im digitalen Kapitalismus, München 1999.



das Bewusstsein des Mainstreams der Bevölkerung bewegt. In diesem Schmelztiegel zwischen neuen Trends, Migrationsfeuern und gesellschaftlichen Binnendynamiken das Evangelium zu „platzieren“, ist eine spannende Aufgabe.

Predigen ist eine Kunst, ein Kommunikationsakt und ein kreatives Handeln. Und „jede gute Predigt muss eine kleine Häresie enthalten“ (Rainer Volp).<sup>3</sup> Predigten laden ein zum grenzöffnenden Blick.

Die Weitergabe des Evangeliums hat etwas ungemein Herausforderndes („Gospel Challenge“). Sie ist im besten Sinne Provokation, persönliche Ansprache und ein Hinweis auf die Gotteswirklichkeit. Das Geistgeschehen, das sich hinter den Kulissen des Predigtaktes abspielt, sei hier einmal verschwiegen – bzw. besser: schweigend vorausgesetzt. Denn jeder Akt der „Kommunikation des Evangeliums“, jedes wirkliche Verstehen und Erkennen, jeder „Wirkungsakt des Evangeliums“ ist stets und eigentlich *sub specie aeternitatis* – d.h. unter dem Wirkungsfaktor Heiliger Geist zu beschreiben und zu begreifen. Und letztlich bleibt die Predigt ein Annäherungsakt an das Geschehen von Wahrheit unter dem gesprochenen, verkündigten und wirkungsvollen Worte Gottes.

So ist jede Predigt eine Mischung aus Verkündigen, Verständigungsgeschehen und Versuch. Labor und Event, Annäherung an Gottes Wirklichkeit und Suche nach dem treffenden Wort.<sup>4</sup> Aber auch massiv gefährlich und mit der Tendenz, Bestehendes in Schutt und Asche zu legen.<sup>5</sup>

## 2 Predigen ist wie Golfen, aber mit „Ewigkeitsschlagseite“

Es gibt eine Legion Wege, um den Predigt-Akt mit Sportarten (von Fußball<sup>6</sup> bis Skifahren), mit Wahrnehmungsprozessen aus diversen Bereichen und Branchen oder einfach mit alltäglichen Handlungsvollzügen plausibel einzuspielen. Hier nun ein kurzer Blick auf die Metapher Golfen.

<sup>3</sup> Diese Randnotiz kam bei Professor Volp in jedem seiner Mainzer praktisch-theologischen Seminare als provokante Spitze; mutmachend, Grenzen auszuloten und herausfordernde homiletische Pfade zu wählen.

<sup>4</sup> Zur homiletischen Vielfalt vgl. *Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky*, Predigen im Plural. Homiletische Aspekte, Hamburg 2001.

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Frank A. Thomas*, How to Preach a Dangerous Sermon, Nashville 2018.

<sup>6</sup> David Kadel hat in vielen youtube-Videos und Publikationen den Zusammenhang christlichen Glaubens mit dem Fußball skizziert und in Szene gesetzt. Vgl. etwa *ders.*, Fußball-Bibel, Asslar/München 2014 sowie *Christhard Lück*, „Ich hoffe, dass man auch im Himmel Fußball spielen kann!“ Kommunikation des Evangeliums im Umfeld des modernen Fußballs, in: *Michael Domszen/Bernd Schröder* (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie (Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 57), Leipzig 2014, 201–229.

Wer golft, weiß, dass Fokus und Entspannung bei diesem Sport eng Hand in Hand gehen. Der Kalorienverbrauch ist bei einer 18er Runde durchaus einem Halbmarathon vergleichbar, was Nicht-Golfer meist nicht so recht nachvollziehen können/wollen, da man ja „nur einem Ball hinterherläuft, den man vorher weggedroschen hat“. Die Abwechslung zwischen Anspannung und Entspannung in wechselnden Szenarien bei sanftem Herz-Kreislauf-Training während eines Flights oder einer individuell gespielten Runde ist allerdings einfach erfahrbar.<sup>7</sup> Im Jahr 2005 stand ich einmal nur wenige Meter neben Tiger Woods bei einem seiner Abschlüge auf einer Proberunde. Diese Magie, die von ihm ausgeht, habe ich wie ein Schwamm aufgesogen und es genossen, diese entspannt-fokussiert-leichtfüßige Energie zu spüren. Als ich 2018 den Steenberg Golf Course in Südafrika spielte, musste ich wieder an diese Erfahrung mit Tiger Woods (damals in North Carolina) denken. Zumal mich ein „coloured Caddy“ begleitete, der mir stolz erzählte, dass er auch schon Caddy für den früheren New Yorker Bürgermeister Michael Bloomberg gewesen sei. So war dieser über zehn Jahre beim Tiger erfahrene damalige Impuls selbst über die Jahre und Kontinente hinaus noch präsent. Der magische Moment lebt in mir fort. Predigen gleicht dem Golfspiel in Sachen Annäherung an ein Ziel: Das Wort soll wirken, Verstehen wirken und Herzen berühren.<sup>8</sup>

### 3 Bühnen und deren Orchestrierung

Von der „Bühne“ Golfplatz zum auditiven Geschehen der Evangeliumsverkündigung ist es kein weiter Weg. Beide Sphären bzw. Aktivitäten sind zeitlich limitiert, am Ende steht hoffentlich der „Erfolg“ (Einlochen bzw. die Wirkung des Wortes).

Wobei im Predigtsetting zu differenzieren wäre: Die auditive (innere) Hörbühne des Predigthörers ist das eine, die „bespielte“ und inszenierte Bühne auf Seiten der Verkündigung das andere.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vgl. hierzu *Joachim Skambraks*, Die 18-Loch-Strategie. InnerGolf und InnerBusiness – der spielerische Weg zum Erfolg, Offenbach 2003.

<sup>8</sup> Zu Golf und Glaube vgl. auch *Ben Crane*, Faith in the Fairway: Inspiring Devotions from Pro Golfers, Eugene 2014. Der Golfer Jonathan Byrd schreibt hier in einer Andacht: „God has made each of us with a bigger thirst than anything the world can fill. He is the only one who can satisfy. Enjoy golf and work hard at it, but in the end, let it go! It’s a wonderful game, but a horrible god. God is perfectly good!“ (ebd., 5).

<sup>9</sup> Zum aleatorischen Charakter von Verkündigung in actu vgl. *Susanne Wolf-Withöft*, Predigt als An-Spiel. Konturen einer spieltheoretisch inspirierten Homiletik, in: *Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky*, Predigen im Plural, 81–93. „Homiletische Performance hat Teil an einer

Die innere Bühne beider kann als eine *Agentur narrativer Spuren* verstanden werden, die für die Vernetzung von so etwas wie Wort, Wahrheit und Wirklichkeitsinszenierung verantwortlich zeichnet.

Die Hörbühne Predigt mit ihren Spielzügen und kunstvollen Finten korrespondiert mit den inneren Spielauffassungen und semantischen Arsenalen der Hörerinnen und Hörer. Eine Predigt der Zukunft, die eine Homiletik 4.0 als ein Andocken an die Wurzeln christlicher Originalität verkörpern möchte, hätte gerade diesen auditiven Aspekt der „Hörerverarbeitung“ seitens der Predigthörer zu gewärtigen: „The talk is only half, and it is the least important half. The other half, and the most important half, is listening.“<sup>10</sup> Dabei sind mit wachem Auge natürlich auch und gerade die Themen und Kulissen der mentalen und merkantil aufgeladenen Alltagsbühnen für die Referenzspiele homiletischer Contentmuster stets mit im Blick zu behalten.<sup>11</sup>

Cum grano salis könnte hier auch die Prêt-à-porter-Metapher auf die inneren Erfahrungen in diversen Hörakten eingespielt werden: der Laufsteg der inneren Hörbühne wird immer wieder mit neuen Impulsen versehen, und die „mentalen Models“ sind in dialogischen Situationen zwar in verbale Design„muster“ eingehüllt,<sup>12</sup> doch eine grundsätzliche semantische Affinität ist ohne Weiteres festzuhalten, zumindest im Blick auf die basal-strukturellen Voraussetzungen und Bedingtheiten.

---

evangelischen Religion, die ‚eine Religion der Performanz, der Wort-Aufführung‘ ist. Der Begriff der Performance muss allerdings von seiner negativen Konnotation befreit werden. Performance als ‚Aufführung‘ ist nicht eine Verfälschung oder ein Theater, sondern eine Belebung, ein ‚In-Kraft-Setzen‘. Predigt-Performance ist demnach ein Spielereignis, welches sich des Zusammenspiels von auf und in den Bibeltext eingespieltem Prediger, zum Weiterspielen aufgeforderter Hörerin, der Energie des Textes und variablen Faktoren verdankt.“ (Ebd., 87.) – Das Spiel ist eine anthropologische Grundkonstante inszenierter Gemeinschaft. Wolf-Withöft zitiert in ihrem Spielartikel in der TRE Karl Rahner mit dessen Diktum: „Weil Gott ein Deus vere ludens ist, muß der Mensch ein homo ludens sein.“ (Susanne Wolf-Withöft, Art. „Spiel“ II. Praktisch-theologisch, in: TRE XXXI [2000], 677–683, 677.)

10 Charles L. Bartow, *The Preaching Moment. A Guide to Sermon Delivery*, Nashville 1981, 13.

11 Die Bänkelsänger des Normal-Alltäglichen stammen heute aus der *Influencer Economy*, aus den literarischen, musikalischen und digitalen Bestsellerlisten, aus Chat- und Social-Media-Foren, aus Blogs – und grosso modo auch aus den eventkulturellen Foren und Nischen. Nicht zu vergessen die trotz Netflix und Co. weiter medial gehypten und sine dubio weiter bewusstseinsprägenden (nicht nur) Hollywoodesken Cinema-Fiktions-Welten.

12 Durchaus auch für Theologen wie generell für Kulturobservante sehr inspirierend die Schriften von *Guido Maria Kretschmer*, die vor allem durch filigran-liebenswürdige Blickachsen und präzise Pointen sowie durch nachvollziehbare Fachsprache aufwarten, etwa: *ders.*, *Anziehungskraft*. Stil kennt keine Größe (2013); *Eine Bluse macht noch keinen Sommer*. Geschichten aus dem Kleiderschrank (2014); *Das rote Kleid* (2018). Zumal die Beauty-Welten in nuce Vermessungsmatrizen in puncto Schönheitsformen und -kulissen anbieten und damit die Normen und Konversationen zum Thema Stimmigkeit, Formen, Farben und Lifestyle maßgeblich prägen.

Von dieser Metapher des *Prêt-à-porter* her ließe sich u. U. auch ganz neu die Unterhaltungssemantik von Hörakten definieren respektive skizzieren. Denn die Entwurfswelten, um die es im auditiven Akt geht, sind kaum besser zu verdeutlichen als durch die Vorführungsqualitäten, die man etwa bei Design- und Modeshows findet. Wobei dem inneren Unterhaltungswert nicht unbedingt ein äußerer zwangsläufig entsprechen muss – et vice versa!

#### 4 Two Basics: Wort-Geist-Gebet-Dynamik

Die Predigt der Zukunft wird sich auf zwei grundlegende Dinge besinnen müssen, die scheinbar verloren gegangen sind: auf die strenge Bindung von Wort und Geist einerseits, auf die Verbindung von Verkündigung und Gebet andererseits.

Das bildet den einenden „Rahmen“ für jegliche Form von Verkündigung: der basale, klare Rekurs auf die biblische Schrifttradition einerseits und das Gebet um das Wirken Gottes durch seinen Geist im homiletischen Praxissetting andererseits. Den Blick schärfen für Gottes- und Menschwort, für menschliches und göttliches Sprechen: dies gilt es gut reformatorisch-präzise im Blick zu behalten.

„Das Wort eines Menschen kann nur ein furchtsames, unruhiges Gewissen machen. Gottes Wort hingegen ist das ‚remedium salutis‘, welches das Herz des Menschen reinigt und tröstet. Zwischen Gotteswort und Menschenwort unterscheiden zu können, ist für Luther darum von eschatologischer Relevanz. Immer wieder schärft er ein: ‚Aliud verbum dei, aliud hominum.‘ Selbst die größten Gelehrten scheitern freilich an dieser so einfachen Aufgabe. Darum soll man mit der Arbeit daran immer auch die Bitte an Gott einhergehen lassen, daß *er* ‚unterscheid halte inter verbum suum et humanum‘.“<sup>13</sup>

Im Zeitalter globaler Prioritätskämpfe wäre in der Tat an ein gut lutherisches „God first“ zu erinnern.<sup>14</sup>

#### 5 Predigt als „Player“ auf den Bühnen von Medien und Öffentlichkeit

Dass die Predigt einmal in deutschen Landen (nicht nur) in Reformationszeiten und auch später ein massives Instrument der Bildungsvermittlung, ein Bildungsfaktor par excellence war, dass darüber hinaus

<sup>13</sup> Albrecht Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991, 155.

<sup>14</sup> Vgl. dazu das aktuelle Werk von Ingolf U. Dalferth, God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Leipzig 2018.

das Verkündigungsgeschehen als ein basal edukatives Momentum zu fassen ist, wäre neu in den Blick zu rücken. Die „Neuplausibilisierung“ des Evangeliums, aber vor allem auch die bewusste Inszenierung des göttlichen Wortes in öffentlichen und semiöffentlichen Räumen, wäre ein weiteres.

Predigten wären dabei als szenische Aktualisierungen, als kontextgebundene, menschenzugewandte Entfaltungen von Szenen, die das Evangelium in konkreten Situationen plausibel verkörpern, zur Entfaltung zu bringen.<sup>15</sup>

Eine kontemporäre Predigttheorie, die die Bühnenmetapher nicht zur Randnotiz erklärt, sondern vielmehr Homiletik unter dem Vorzeichen einer choreografisch inszenierenden Tätigkeit fokussiert und begreift, wäre gewiss ein relevant-markanter Meilenstein auf dem Weg zu einer Homiletik 4.0.

Ostentatives „Show Bizz“ wie elementare Verkündigung im Stillen (egal, auf welchem Kontinent) werden in ihrer Dialektik ein Feature kommender Zeiten sein, das gerade in Sachen medialer Inszenierungsformate und Plattform-Arenen weiter zur Entfaltung kommt. Ob es einmal eine Art TED-Predigt-Konferenz als permanentes Format (mit diversen Spielarten) geben wird, wäre abzuwarten – und zu hoffen. Denn gerade hier sind die agilen Innovationsdriften mit am markantesten zu spüren.<sup>16</sup>

## 6 Predigen als Inszenierungsgeschehen in Kommunikations-Kosmen

Predigen ist ein Kommunikationsgeschehen, schlicht formuliert: „Kommunikation des Evangeliums“. Diese von Ernst Lange<sup>17</sup> in den Diskus eingebrachte Formel ist eine Steilvorlage für die Reflexion und pointierte

15 Nach wie vor inspirierend das Œuvre von Henning Luther, dem allzu früh verstorbenen Marburger Theologen; hier seine Sicht von Werktreue im homiletischen Geschehen: *Henning Luther*, Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt, in: ThPr 18.3/4 (1983), 89–100, 97: „Werktreue wäre demnach nur als Wirkungstreue zu verstehen, als Bereitschaft, den vergangenen alten Text in unserer Zeit aktiv werden zu lassen. Die inszenatorischen Interpretationen stellen daher nicht Versuche der Annäherung an den Text dar, sondern Realisationen desselben. Werktreue ist nicht die Inszenierung, die eine philologisch exakte oder sinnadäquate Wiedergabe des Textes bietet, sondern die, die den veränderten geschichtlichen Umständen entsprechende neue Konkretisationen schafft, in denen der Text weiterlebt.“

16 Zum TED-Format vgl. etwa das rhetorisch inspirierende Werk von Carmine Gallo: *Talk like TED. Die 9 Geheimnisse der besten Redner*, Pölsneck 2019.

17 Zu Ernst Lange (19.04.1927–03.07.1974) vgl. *Wilhelm Gräß*, „Ich rede mit dem Hörer über sein Leben“. Ernst Langes Anstöße zu einer neuen Homiletik, in: *Pastoraltheologie* 86 (1997), 498–516. Wirkungsstarke Werke von *Ernst Lange*, *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, Stuttgart 1976; *ders.*, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Gelnhausen 1965.

Integration der christlichen Botschaft in den neu-medialen und social-media-geprägten öffentlichen Wahrnehmungs-, Interaktions- und Kommunikationshorizont, der heute oft mehr denn je einem mega-bunten Power-Patchwork mit uferlos-massiven wie ferner filigranen Rand- und Kerndynamiken, die einander bedingen, gleicht. Neben konventionell „handarbeitlichen“ Weitergabe-Formen des Evangeliums qua Rede, Gespräch, Brief, Gedrucktem und deren Abarten wird eine beherzte Weitergabe der christlichen Frohbotschaft in den Digitalforen weiter an Bedeutung gewinnen. „Eine Kommunikation des Evangeliums, die auf der besonderen Bedeutung der face-to-face-Kommunikation beharrt und nur zögerlich über diese hinausgeht, wird jedoch auf lange Sicht große Teile der jüngeren Generation nicht mehr erreichen, für die kirchliche Zugehörigkeit alles andere als selbstverständlich ist.“<sup>18</sup>

## 7 Individuelle Wirkungsweisen der Predigt

Wenn ich z. B. sonntagmorgens öfters einmal gegen 3:30 Uhr (MEZ) das Finale einer Joel-Osteen-Samstag-Abend-Houston-Predigt<sup>19</sup> und den zusammenfassenden Live-Abspann aus der Lakewood-Arena sehe und höre, fühle ich eine enge transatlantische Verbindung zu meinem nach wie vor sehr geliebten Amerika, in dem ich selbst als Radiomoderator für BBN erfahren durfte, wie weltweit Menschen meiner Stimme lauschten und dazu Rückmeldungen schickten. Und wenn ich ab und an mal Joseph Prince mit seiner New Creation Church in Singapore erlebe, dann empfinde ich eine asiatisch-europäische Verbindungsmagie. Wie wirken, was gefällt an Predigten? Wie „kommen sie an“? Die Predigtwirkungsforschung ist generell ein Stiefkind theologischer Bildung; wobei hier gewiss eine Menge an Informationen zur Optimierung aktueller Predigtlandschaften zu holen wäre! Die Daiber-Studien zu diesem Thema liegen schon viele Jahre zurück.<sup>20</sup>

18 *Susanne Vollberg*, Evangelium als Kommunikation – Ansichten und Aussichten in Zeiten des Web 2.0, in: *Michael Domsen/Bernd Schröder* (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums*, 49–60, 60.

19 Joel Osteen ([www.joelosteen.com](http://www.joelosteen.com)) als der wohl derzeit wirkmächtigste Pastor und Prediger mit seiner Lakewood Church ist durchaus ein Star auf der Medien- und Bestsellerlisten-Bühne: Auditorium mit 16.000 Sitzplätzen, hochkarätige Guest Speaker und eine perfekt innovative wie minutiös durchchoreografierte mediale Inszenierung auf allen Kanälen (von Audio, TV, Internet, Instagram bis zu diversen Printformaten, ferner mit alltagsrelevanten Gruppen-/Freizeitangeboten) ist in der öffentlichen Wahrnehmung allgegenwärtig.

20 Vgl. *Karl-Fritz Daiber/Hans Werner Dannowski/Wolfgang Lukatis/Klaus Meyerbröker/Peter Obnesorg/Beate Stierle*, *Predigen und Hören. Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung*. Bd. I: *Predigen. Analysen und Grundauswertung*, München 1980; *dies.*, *Predigen und Hören*.

## 8 KI und die Szene des chipimplantierten Homo sapiens digitalis

Ein Einbettungsfeld künftiger Predigt-Wirkungsfragen ist das intensiv an Alltagsrelevanz gewinnende Areal des Zusammenwachsens digitaler Technik mit menschlich-somatischen Welten. Menschliche Interaktionsforen werden zunehmend durch den Einsatz Künstlicher Intelligenz geprägt. Die anthropologischen Konfigurationsdaten werden zunehmend artifiziell-digital-humanoid codiert.

Der weltbekannte Forschungsroboter Sophia<sup>21</sup> hat bereits bei Konferenzen und vor den UN seine ersten Auftritte absolviert; und das ist der eindruckliche Beginn *robotikbestimmter Alltäglichkeit*.

Die verschiedenen Einsatzforen der körperimplantierten Nutzung von digitalen Vernetzungsmustern wird in den kommenden Jahr(zehnt)en die mediale Öffentlichkeit gewiss in ihren Bann ziehen. Doch damit nicht genug: die KI (Künstliche Intelligenz) bzw. AI (Artificial Intelligence/Artifizielle Intelligenz) beginnt gerade in militärischen und geheimdienstlichen Forschungslaboren und Praxiszenarien das bereits zu präkonfigurieren, was uns schon bald in alltäglichen Erfahrung- und Erwartungsmustern begegnet: der Einsatz von „intelligenter Kleidung“, von nutzungsaffinen Vorgaben und dem Expektations-Imperativ, Chips implantieren zu lassen, sei es für diverse konsumistische Partizipationsspiele, sei es rein für Zwecke der ach so nett gemeinten „Registrierung“ (alias: Überwachung) der Bewegungslinien/-sphären des Normalbürgers. In gewollt nur rudimentär grenzkontrollierten westlichen semi-zivilisatorischen Einzugsgebieten ist das ja auch ähnlich gewünscht und womöglich bald erforderlich, was wir derzeit bereits im chinesischen Machtimperium als allseits klar definierten und diktierten Standard als Realität kennen. In Zeiten von Big Data und weltweiten Forschungsaktivitäten in Sachen Künstlicher Intelligenz

---

Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung. Bd. II: Kommunikation zwischen Predigern und Hörern: Sozialwissenschaftliche Untersuchungen, München 1983; vgl. ferner *Karl-Fritz Daiber*, Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung: Predigen und Hören 3. Mit Exkursen von Wolfgang Lukatis, Peter Ohnesorg und Beate Stierle, München 1991.

21 Vgl. etwa ihre Interview-Rede (mit CNBC-Star Andrew Ross Sorkin) zur „future of artificial intelligence“ beim Future Investment Institute panel in Saudi-Arabien im Oktober 2017 (<https://www.youtube.com/watch?v=S5t6K9iwcdw>, 09.02.2019); die nächste Future Investment Initiative fand vom 22.–24. Oktober 2019 in Riad statt (vgl. hierzu [www.futureinvestmentinitiative.com](http://www.futureinvestmentinitiative.com)). Für die Money World gibt es etwas vergleichbar Innovatives: das BlackRock Investment Institute ([www.blackrock.com/corporate/insights/blackrock-investment-institute](http://www.blackrock.com/corporate/insights/blackrock-investment-institute)). Der Quantensprung in Sachen Investitionswelt scheint sich vor allem in den mystisch aufgeladenen Narrativen rund um das Thema Blockchain anzudeuten (vgl. dazu eingängig erklärt <https://www.btc-echo.de/tutorial/was-ist-die-blockchain>, 09.02.2019).

wird auch der gemeine Prediger und Predigthörer nach Rolle und Formen künftiger Verkündigung fragen; zumal digitalisierte Sende- und Rezeptionsmuster bequem-sozialabstinente Foren von Verkündigungsempfang in differenzierten Medienformaten bereithalten, so dass die Provokation neuer Strukturen und Formen von Netzgemeinden und deren Interaktionsdynamiken auf absehbare Zeit vehement und nachhaltig den perspektivischen Diskurs hierzu bestimmen dürfte.<sup>22</sup>

## 9 Formen und Inhalte der „Predigt 4.0“ und ihre Wert„börsen“

Gestaltungsweisen von Predigten sind Legion; der homiletische „Baukasten“ hat in jeder Zeit neue Ausdruckswege und zeitaffine Annäherungsformen für die Vermittlung des Gotteswortes in petto.

Martin Dober skizziert in seinem homiletischen Kaleidoskopblick (2015) die Textpredigt, speziell die dramaturgische Textpredigt, ferner die Bildmeditation, die Narration, die Filmpredigt (die als Narration und kritische Hermeneutik näher beleuchtet werden) sowie schließlich die Liedpredigt.<sup>23</sup>

Die von Dober akzentuierte Verantwortung des Predigers<sup>24</sup> als Redner sowie die Frage nach den Tugenden des Predigers<sup>25</sup> wären im Sinne einer fortschreitend durchdigitalisierten Moderne auch mit Blick auf die Verantwortungszonen auf den Feldern digitaler Präsenz, Weitergabe und Interaktion zwischen den Foren und Verkündigungsschienen zu erweitern als Frage nach den medialen „Regeln“, nach einer Art Distributions-Knigge in den Weltsphären digitaler Verkündigungsdynamiken.

Welche Werte verkörpern und bestärken die digitalen Formen, Sequenzen und Inhalte, wie wird in Sachen Ästhetik und Distributionsqualität perspektivisch das Evangelium stimmig auf homiletischen Kanälen positioniert?<sup>26</sup>

---

22 Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, skizziert pointiert und markant die möglichen Entwicklungswege, die in zunehmend von Digitalität bestimmten Zeiten vor uns liegen, sei es vermehrt in überwachungsintensive Systemmechanismen oder in die Behauptung einer freiheitlich-demokratischen Sphäre.

23 *Hans Martin Dober*, *Von den Künsten lernen. Eine Grundlegung und Kritik der Homiletik*, Göttingen 2015, 176 ff.

24 Ebd., 213 ff.

25 Ebd., 217 ff.

26 Gerade in hiesigen Umbruchszeiten sind Werte wie Würde, Respekt, (sinnvolle) Toleranz, Wahrheitsgespür, Achtsamkeit, Mitmenschlichkeit, Verständnis von Freiheit und Tradition sowie das Zauberwort „Heimat“ gewiss gewichtig und stetig zu bedenken. Zur Würde vgl. das inspirierende Werk von *Gerald Hüther*, *Würde. Was uns stark macht – als Einzelne und als Gesellschaft*, München 2018.



Diese Frage sollte künftig in theologischen Ausbildungsszenarien nicht erst am Ende des Studiums oder durch ein einzelnes Seminar/Modul o.ä. abgedeckt werden, sondern müsste in der Tat ein gewichtig-kontinuierlicher Baustein der Ausbildungs- und Studienviten sein können.

Neben der Reflexion der Settings, in denen Predigten platziert bzw. gehalten werden und den diversen homiletischen Formen geht es auch und vor allem um Fragen der konkreten Sprache, die in Predigten – sei es dies nun Mikro-, Medium oder Maxiformate – Verwendung findet.

Als Spiegel für den eigenen Predigt-Akt könnten eventuell die kritischen Anmerkungen und Optimierungswege von Erik Flügge in „Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt“<sup>27</sup> dienen: ein klarer Impuls, den homiletischen Eloquenzzirkus bzw. den persönlichen Sprach(spiel)modus auf den Prüfstand zu stellen. Predigten sollten aus dem Geist und Wort der Schrift erwachsen, nicht aus einer pathoslastig-weltfremden Betroffenheitsrhetorik/-hysterie.

Für eine Homiletik 4.0 wäre es in meinen Augen nach wie vor äußerst desiderat, die Hör-Haltungen respektive Hör-Modi der Adressaten im Predigtsetting genauer zu beachten, sie präzise zu bestimmen und diesen Topos auditiver Wahrnehmungen im Ausbildungsbetrieb zu thematisieren.<sup>28</sup>

Dass die Predigt„ausbildung“ meist erst in den Studien-/Predigerseminaren o.ä. stattfindet und man es versäumt, studienbegleitend sog. Volltheologinnen und -theologen frühzeitig zu sensibilisieren, Optimierungshilfen und Kompetenzerweiterungen in Sachen Rhetorik, Präsentation, Wirkung auf Auditorien etc. zu vermitteln, ist ein zwar bekannter, aber weitgehend ausgeblendeter Tatbestand.

Vielleicht sollte künftig qua Predigtsimulator – analog einem Golf-simulator – die „Schlagkraft“ des dargebotenen Wortes in verbalen Laborsituationen zu neuen Höhen/Leistungen geführt werden!? Optimale Vorbereitung von Predigern in fiktiven Trainingszonen ist ein eminent wichtiges Anliegen.

Die Freikirchen sind in Deutschland in dieser Sache m. E. in vielem deutlich besser aufgestellt und mutiger als die Landeskirchen. Mir war es vergönnt, an einer führenden britischen Adresse mit hohem Praxisinput bei hervorragender akademischer Qualität einen ersten theologi-

27 München 2016.

28 *Thomas Nisslmüller*, Homo audiens. Der Hörakt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen, Göttingen 2008, 233 ff. („Hörmodalitäten, Hörscenen, Hörqualitäten: Ein auditiver Catwalk“).

schen Abschluss erwerben zu können, bevor ich den Studienbetrieb an deutschen Universitäten kennenlernte.

Die London School of Theology<sup>29</sup> ist nach wie vor eine hervorragende, international ausgerichtete Studien- und Ausbildungsoption für (nicht nur) junge Menschen, denen der agile Glaubensdiskurs, wissenschaftliche Exzellenz und gemeinde- wie realitätsbezogene Struktur des Studiums wichtig sind.

## 10 Die Predigt bzw. Kanzelrede abschaffen? Eine Diskussion in DIE ZEIT im Herbst 2018

Eine Theologin stellt die Rolle, Funktion und den Sinn von Predigt in heutigen Zeiten in Frage. Und erhält prompt klare Wider-Rede. Hanna Jacobs:<sup>30</sup>

„Heute braucht niemand mehr die Predigt, um unterhalten oder informiert zu werden. Und wer unbedingt wissen will, was Paulus zu Speisegeboten sagt, der googelt das halt. Eine Frage, die heute viele Christen wach liegen lässt, ist das aber nicht mehr. Ist die entsprechende Stelle aber der vorgegebene Predigttext, sehen sich etliche Prediger in der Situation, ein Problem formulieren zu müssen, das keiner hat, um darauf Antworten zu finden, nach denen niemand fragt.“

Nun kommen der Predigt heutzutage noch weitere Aufgaben zu: Sie soll Glauben wecken und erweitern, einen Geschmack fürs Unendliche kultivieren. Predigt könnte Anleitung zum guten Leben geben und sollte vor allem eins: von der Sorge befreien, vor Gott, mir und den anderen nicht gut genug zu sein. Wenn dies in der Predigt nicht geschieht, muss sie anderen Formen weichen. Das Prinzip ‚form follows function‘ sollte nicht nur für das Design von Haushaltsgeräten und Häusern gelten, sondern auch für die Gestaltung kirchlichen Lebens. Und die Form der Predigt ist nun einmal passé. Ähnlich wie beim Klimawandel gilt: Je früher wir das als Kirche einsehen, desto mehr (religiöses Leben) können wir retten.“<sup>31</sup>

29 <https://home.lst.ac.uk> (seit 1943; unter heutigem Namen seit 2004).

30 Sie lebt und arbeitet als Pfarrerin im Ruhrgebiet („raumschiff.ruhr“, ein Gemeindepionierprojekt in Essen). Die Begrüßung auf der Gemeindeseite lautet: „Raum für Gemeinschaft, Schönheit, Glauben. Gelandet im Herzen von Essen. In einem alten Kirchenschiff. Zwischen Schaufenstern und Kirchenfenstern, Küchentisch und Altar entsteht hier eine Gemeinschaft. Die die Schönheit des Lebens feiert. Danach sucht, was trägt und belebt. Teilt, was ihr wertvoll ist. Damit die Welt nicht bleibt wie sie ist. Herzlich Willkommen im raumschiff.“ (<https://raumschiff.ruhr,03.02.2019>) Die Vision: „Raum für junge Kreative – Ideen, Fragen, Neugierde. Raum für Schönheit – All das, was Sehnsucht weckt und Lebensmut schenkt. Raum für Glauben – Die Suche nach dem, woran mein Herz hängen bleibt, was mich trägt und belebt. Raum für Experimente – Die Freiheit etwas auszuprobieren, was nicht gelingen muss, aber begeistern darf. Raum für Gemeinschaft – Zwischen Schaufenstern und Kirchenfenstern, Reinschauen und Mitmachen. Zwischen Küchentisch und Altar, Kennenlernen und Vertiefen.“ (<https://raumschiff.ruhr/vision,03.02.2019>)

31 Hanna Jacobs, in: DIE ZEIT, Nr. 44 vom 28. Oktober 2018 ([www.zeit.de/2018/44/religioesereden-predigt-abschaffung-sermon-kanznel,04.02.2019](http://www.zeit.de/2018/44/religioesereden-predigt-abschaffung-sermon-kanznel,04.02.2019)).

Einer der drei Gegen-Redner war dann eine Woche später der Theologe und Publizist Udo Hahn (Evangelische Akademie Tutzing):

„Gewiss: Die Kirche hat heute keine alleinige Deutungskompetenz mehr. Aber ohne öffentliche Predigt würde sie sich selbst zum Schweigen bringen.

Es stimmt: Interessierte können sich heute auch über religiöse Themen aus vielen Quellen informieren. Das gilt auch für andere Inhalte. Aber hat schon jemals einer gefordert, dass Zeitungen auf Leitartikel und Kommentare verzichten sollten, weil man ohnehin im Einzelgespräch besser kommunizieren kann und weil manche Beiträge mitunter wenig überzeugend ausfallen?

Im ökumenischen Kontext zählt die Predigt zu den Kernkompetenzen des Protestantismus. In einer Zeit, in der insbesondere in der katholischen Kirche Predigt-handwerk und Predigen besondere Aufmerksamkeit erhält, mutet der Vorschlag, in der evangelischen Kirche die Predigt abzuschaffen, geradezu absurd an. [...] Wie notwendig es ist, dass die Kirche auch durch kluge Predigten öffentlich wahrnehmbar ist, zeigen die vielen Beispiele, in denen Kräfte in unserer Gesellschaft zur Meinungsbildung beitragen, die anderes im Sinn haben: die an der Spaltung und nicht am Zusammenhalt interessiert sind, an der Stärkung des Marktes und nicht der Moral, am Gewinn für wenige und nicht an der Verpflichtung, zum Gemeinwohl beizutragen. Deshalb: Die Zeit der Predigt ist nicht vorbei!<sup>32</sup>

Predigten behalten gewiss auf absehbare Zeit ihr Gewicht in der Funktionsweise von Kirchen und Gemeinden, von Gemeinschaften und als „Kernwert“ der Marke Gottesdienst, als zentrales Organon einer funktionierenden Christenheit, die sich um das Wort schart und Gott ihr Ohr öffnet.

Dass die Theologie in Deutschland vielfach – auch den sinkenden Mitgliedszahlen der Kirchen geschuldet – auf dem Rückzug ist, mag man bedauern. Sie scheint weitgehend nur noch eine marginale Rolle in deutschen Hochschulhaushalten zu spielen (Frage: welche Unternehmen investieren Unsummen an Drittmitteln für theologische Fakultäten? Fehlanzeige) und im Kosmos der Wissenschaften insgesamt. Obgleich – das wäre wohl im Wissenschaftsdiskurs neu zu unterstreichen – die deutsche Hochschultheologie als „Hort der Weisheit“ immer noch zu den Top-Ausbildungswegen weltweit zählt. Und nicht wenige, die international einen Lehrstuhl anstreben, kommen erst einmal zum Promovieren nach Deutschland.

Ein Notabene zur Randstellung theologischer Fakultäten: Von außen betrachtet, ist es mehr als beklagenswert, dass etwa die evangelische und protestantische Theologiefakultät vom Hauptcampus der Johannes-Gutenberg-Universität (geplant für Sommer/Herbst 2019) auf Dauer verschwinden wird. Man wird ein neues Domizil nahe des Hauptbahnhofs in Mainz beziehen müssen/dürfen.

32 Udo Hahn, in: DIE ZEIT, Nr. 45 vom 4. November 2018 ([www.zeit.de/2018/45/religioesereden-predigt-protestantismus-kirche-freiheit](http://www.zeit.de/2018/45/religioesereden-predigt-protestantismus-kirche-freiheit), 04.02.2019).

## 11 Wohin geht die homiletische Zukunftsreise?

In Richtung Homiletik 4.0 ist noch einiges zu leisten – trotz aller Eliminierungswünsche und Marginalisierungen in der realen Welt. Die Kirchen würden gut daran tun – die Freikirchen und die christliche Ökumene im weiteren Sinn –, die Rolle der Predigt künftig stärker zu gewichten – sowohl in der Praxis als auch in der Ausbildung.

Denn die Predigt ist ein vorzügliches Medium, das „die Botschaft“ weitertradiert, sie am Leben hält, Gottes Liebe und Wesen vor Augen malt und dem Evangelium ein markant auditives Antlitz verleiht.

Zumal Medien Ökosysteme mentaler Landschaften darstellen, die Gewissheiten liefern oder zu solchen anstiften. Ferner sind Medien primordiale edukative Instrumente in bildungssemantischen Potenzialfeldern. Als Transmissionsriemen, die Connectivity ermöglichen, sind sie natürlich auch Brücken zur eigenen Tradition und zwischen dieser und aktuellen Wahrnehmungswelten.

Last, but not least: die Predigt als Medium ist ein Wirkungsforum der Freiheit. Der evangelischen Freiheit, d. h.: der Freiheit des Evangeliums von Christus. Der Botschaft von der lebensverändernden Kraft von Kreuz und Auferstehung, von Gotteserkenntnis und Vergebung, der „Guten Nachricht“ von der Liebe, Schönheit, Gnade und Güte Gottes inmitten turbulent-menschenverachtender (Ge-)Zeiten.

Doch was leisten, was bewirken Medien? Kurz gesagt: Medien bieten Partizipationen an. Sie lassen uns zu Teilhabenden, Miterlebenden, ja Mitwissenden avancieren, die in Größeres Einbettung finden.

Sie lassen mitmachen, bieten Raum für Wahrnehmungen, Kritik, Diskussion, aber auch für Manipulation, „Meinungsmanöver“ und Organisation von Bewusstsein. Wobei in Zeiten von Shitstorms, agiler Beleidigungswellen und globaler wie lokaler Fake News Medien in ihren Wirkungsmechanismen gerade von Christen und durch die Kirchen zu hinterfragen wären.<sup>33</sup>

Hier hätte die Predigt der Zukunft eine eminente Aufgabe, die nicht nur semipolitisch ausgefüllt sein sollte. Als Aufklärungsmedium und als Angebot der Reflexion so mancher scheinbar wahren Nachricht. Das Evangelium hatte schon immer eine sozial-pragmatische Dimension, die

---

33 „Die klassischen Medien sind keine zuverlässige Informationsquelle mehr und die sozialen Medien mit ihren verwirrenden Nachrichten sind in gewisser Weise noch gefährlicher.“ (*Alan Platt, City Changers. Wie du Jesus in deiner Welt sichtbar machst. Aus dem Englischen von Tabitha Krägeloh, Pößneck 2019, 21*). Medien sind z. T. filternde, z. T. bewusst fehlsteuernde oder hemmungslos pollutionslastige Kanalisationsströme der Volkspsyche.

es auch für die Predigtforen der Zukunft, die sich wohl mehr in die digitalen Sphären in Sachen Wirkung verabschieden, zu entdecken gilt.

In medienintensiven und bewusstseinsbeschleunigten Kulturzonen können Predigten künftig mehr noch als früher Inseln der Auszeit, der Besinnung und Erholung vom Alltagsstress sein, digital detox inklusive.<sup>34</sup>

Die Bühne Predigt bietet Aufführungsofferten mit zahlreichen Spielräumen, denen es unter den Wirkungsparametern von Geist und Wort, von Botschaft und Rezipienten weiter nachzuhören gilt. Die auditive „Wunderbühne des Ohres“ mit ihren bunten Erfahrungsfacetten und Erinnerungsenergien als Vis-à-vis zur Wortbühne Predigt ist als Ausgangspunkt für eine zeitgemäße und die Mediendynamiken berücksichtigende Predigtlehre wesentlich wie äußerst verheißungsvoll.

Das Kreative der Hörerinnen und Hörer im Predigt-Akt zu fördern, könnte zu einem Hauptfokus künftiger Predigttheorien und -workshops avancieren. Predigt als Hilfe, Schätze aufzuspüren:

„The universe buries strange jewels deep within us all, and then stands back to see if we can find them. The hunt to uncover those jewels – that’s creative living. The courage to go on that hunt in the first place – that’s what separates a mundane existence from a more enchanted one. The often surprising results of that hunt – that’s what I call Big Magic.“<sup>35</sup>

Diesen „magischen Mysterien“ nachzuspüren, dazu könnten Predigten unterschiedlichster Machart und Performance verhelfen. Und bei alledem wäre nicht zu vergessen, dass in Gottesdiensten und Predigten sich etwas Besonderes, Einmaliges, ja Heiliges immer wieder sanft oder urgewaltig ereignen kann:

„[...] going to church should be like ‚approaching an open volcano where the world is molten and hearts are sifted. The altar is like a third rail that spatters sparks; the sanctuary is like the chamber next to an atomic oven: there are invisible rays and you leave your watch outside.‘ Presumably, preaching should be something like this too – or at least should participate in the process.“<sup>36</sup>

34 Wobei es vielfach „nervt“, dass manche Gottesdienstbesucherinnen und -besucher „mal so eben schnell“ oder auch länger das Smartphone mitten in der „Andachtswelt“ nutzen – nicht nur, um den Predigttext digital parallel (oder in alternativen Textversionen) mitzulesen. Wobei bei als weniger attraktiv empfundenen Predigten so auch eine rasche Fremdbeschäftigung oder gar der Austausch mit Gottesdienstbesuchern in anderen Gemeinden oder Freunden ermöglicht wird. Für Instagram scheint stets noch eine mentale Lücke frei. Ich bin immer wieder erstaunt, wie intensiv Menschen Gottesdienste mit ihren digitalen „Habits“ und Aktionen mutwillig oder einfach so nonchalant stören. Daher wäre eine Art medialer Knigge für Gottesdienste/Kirchen künftig in der Tat eine sinnvolle Aktion zur Steigerung von echter Präsenz- und Aufmerksamkeitskompetenz.

35 *Elizabeth Gilbert*, *Big Magic: Creative Living Beyond Fear*, New York 2015, 8.

36 *Jana Childers*, *Performing the Word. Preaching as Theatre*, Nashville 1998, 17.

Zwischen KI- und Influencerforen wird die Predigt der Zukunft ihren Weg finden zwischen der Skylla einer superfrommen Weltentsagungsdoktrin und der Charybdis der Gadget Addicts mit einem sich anbietend gerierenden, nerdhafte Protz-Digitalismus. Die Heuristik des Homiletischen wird sich darin zeigen müssen, wie sie auf der offenen See der Wahrnehmungsströme dem Flüstern Gottes das Ohr leiht und geerdet bleibt in dem, woraus das Wort der Predigt erwächst: den Schriften der Schrift.

So kann Predigen durchaus unter dem auditiven Vorzeichen einer Hör-Spiel-Matrix verstanden werden:

„Das Hör-Spiel Predigt eröffnet einen Spielraum, der Zukunft und Leben zu finden einlädt. Eine ‚epistemische Offenheit der Zukunft‘<sup>37</sup> wird dabei in concreto im Hören auf die Predigt exemplarisch plausibel: Wo Gottes Stimme ins Gehör kommt, Hörer dieser Stimme – und damit der göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit – begegnen, kann Unvorhergesehenes, Neues und Altvertrautes in besonderem Glanz erscheinen.<sup>38</sup> Coram Deo ist der Hörer zu einem offenen *Spiel auf Künftiges* eingeladen.“<sup>39</sup>

Dabei wäre neu die Bedeutung der Kunst für Predigtprozesse zu bedenken. Analog zur Predigt gilt: Die Kunst „ist spielerisch und liebt das Absurde, sie hat einen Sinn fürs Anarchische, sie öffnet die Enge der Wirklichkeit und vermag eine Kraft freizusetzen, die keinem der

37 Diese Wendung habe ich von der Philosophin Bettina Walde (München) übernommen (Gespräch vom 24.11.2005 an der Universität Mainz). Gemeint ist damit, dass es keine vollständige Vorhersagbarkeiten der Zukunft bzw. disruptiver Wirklichkeiten (ich ergänze: coram hominibus) gibt bzw. geben kann und sich so Verhaltensflexibilität als ein notwendiger Faktor für adaptives Eingewöhnen in kommende Kontexte und sich eröffnende Spiel-Räume nicht nur anbietet, sondern geradezu aufdrängt. – Die Zukunft nicht nur als eine Art forum heuristicum zu beschreiben, sondern sie auch gleichsam zur Benchmark für Gegenwärtiges auszurufen, mag man hier durchaus als provokantes Notabene anfügen, zumal die heuristische Spur des Hörens in der Tat auf die Offenheit der Zukunft im Sinne einer „eigentlichen Herkunft“ verweist – und in diesem Verweiszusammenhang „Heil“ und „Hoffnung“ ihren eigentlichen Ort besitzen. Die Zukunft wäre – klassisch-exegetisch gesprochen – der „Sitz im Leben“ der Hördramatik bzw. einer auditiv-ästhetisch konfigurierten Theologie, die sich von der „Herkunft Zukunft“ speist. Zur Zukunft als Kriterium für Gegenwärtiges vgl. auch das Bonmot des St. Galler Kulturphilosophen, Trendanalysten und Soziologen *Peter Gross*, Wrack und Barke, in: *Ursula Keller* (Hg.), *Perspektiven metropolitaner Kultur*, Frankfurt am Main 2000, 179–192, 192: „Die Zukunft ist Maßstab der Gegenwart, die Galaxis ist unendlich und gleichzeitig der Ort der wahren Herkunft, die Seligkeit ist immer dort, wo wir nicht sind.“

38 *Albrecht Grözinger* (Basel) weist auf den von Luther betonten Aspekt des Neuen im Hören der viva vox evangelii hin (*ders.*, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995, 157): „Martin Luther hat gerne von der viva vox evangelii gesprochen, also davon, daß uns das Wort Gottes als Evangelium stets auf neue und überraschende Weise anspricht. Es geht also um das immer neue Hören, das immer neue Wahrnehmen der Spuren dieser viva vox evangelii im Geheimnis der Welt.“

39 *Nisslmüller*, *Homo audiens*, 422.

verbissenen Kulturkämpfer zu eigen ist: die Kraft der Einbildung. Diese Kraft muss keine Rücksicht nehmen, sie darf sich verschwenden, sie ist, wenn es gut geht, nicht von dieser Welt.<sup>40</sup>

Die Kunst, die eigene Lebensdimension in Ordnungsstrukturen zu packen, ist in disruptiven Zeiten ein enormes Desiderat geworden.<sup>41</sup> Der Hype um Marie Kondo und ihr Werk „The Life-Changing Magic of Tidying up. The Japanese Art of Decluttering and Organizing“ zeigt kreativ-pragmatisch in diese Richtung.<sup>42</sup>

## Bibliografie

- Bartow, Charles L.*, The Preaching Moment. A Guide to Sermon Delivery, Nashville 1981  
*Beutel, Albrecht*, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991  
*Childers, Jana*, Performing the Word. Preaching as Theatre, Nashville 1998  
*Crane, Ben*, Faith in the Fairway: Inspiring Devotions from Pro Golfers, Eugene 2014  
*Daiber, Karl-Fritz*, Predigt als religiöse Rede. Homiletische Überlegungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung: Predigen und Hören 3. Mit Exkursen von Wolfgang Lukatis, Peter Ohnesorg und Beate Stierle, München 1991  
*Daiber, Karl-Fritz/Dannowski, Hans Werner/Lukatis, Wolfgang/Meyerbröcker, Klaus/Ohnesorg, Peter/Stierle, Beate*, Predigen und Hören. Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung.

40 *Hanno Rautenberg*, Wie frei ist die Kunst? Der neue Kulturkampf und die Krise des Liberalismus, Berlin 2018, 142. Wobei die Kunst der Predigt stets dessen eingedenk bleiben sollte, dass das Wort klar über das Gesprochene hinausgeht und in die Lebenswirklichkeit dringt, in Bewegung bringt, Predigt daher eben als holistischer Prozess, der auch das Leibhafte integriert, begriffen werden kann. „Wir haben hier ein Problem mit dem Protestantismus. Er setzt auf das Wort. Darum reden die Protestanten. Sie tanzen das Reich Gottes nicht herbei, sie reden es herbei. Und wenn es nach der Menge der protestantischen Rede ginge, müsste es schon dreimal da sein. Aber die Hoffnung kommt nicht mit dem Wort und mit dem Argument aus. Sie braucht den starken Bruder, den Leib. Sie braucht die Füße, sie braucht die Hände, sie braucht die Gesten. Der Glaube, der nur Wort bleibt und nicht Figur wird, bleibt hässlich, er ist unerotisch wie ein pensionierter Erzbischof. Am Ende seines Lebens hat sich Franz von Assisi selbst angeklagt, dass er seinen Leib, den Bruder Esel, zu sehr verachtet habe.“ (*Fulbert Steffensky*, Gewagter Glaube, Stuttgart 2012, 132.) Der Kunst, Gott in modernen Lebenssphären nachzuspüren, geht *Wilfried Härle* nach „... und hätten ihn gern gefunden“. Gott auf der Spur, Leipzig 2017.

41 Wobei von theologischer Seite die Dimension der „Information“ noch vor einer wirklichen Auswertung steht. Als Opus magnum im Diskurs zur Genese des Topos Information vgl. *James Gleick*, The Information: A History. A Theory. A Flood, New York 2011. „We are all patrons of the Library of Babel now, and we are the librarians, too.“ „The library will endure; it is the universe. As for us, everything has not been written; we are not turning into phantoms. We walk the corridors, searching the shelves and rearranging them, looking for lines of meaning amid leagues of cacophony and incoherence, reading the history of the past and of the future, collecting our thoughts and collecting the thoughts of others, and every so often glimpsing mirrors, in which we may recognize creatures of the information.“ (Ebd., 426.)

42 New York 2014. Ihr grundlegender wie einfacher Rat lautet: „Get rid of those things that no longer spark joy.“ „As for you, pour your time and passion into what brings you the most joy, your mission in life. I am convinced that putting your house in order will help you find the mission that speaks to your heart. Life truly begins after you have put your house in order.“ (Ebd., 193.204.)

- Bd. I: Predigten. Analysen und Grundauswertung, München 1980; Bd. II: Kommunikation zwischen Predigern und Hörern: Sozialwissenschaftliche Untersuchungen, München 1983
- Dalferth, Ingolf U.*, *God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart*, Leipzig 2018
- Dober, Hans Martin*, *Von den Künsten lernen. Eine Grundlegung und Kritik der Homiletik*, Göttingen 2015
- Domsgen, Michael/Schröder, Bernd* (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie (Arbeiten zur Praktischen Theologie, Bd. 57)*, Leipzig 2014
- Dueck, Gunter*, *Disruptive Zeiten*, Berlin 2017
- Flügge, Erik*, *Der Jargon der Betroffenheit. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt*, München 2016
- Gallo, Carmine*, *Talk like TED. Die 9 Geheimnisse der besten Redner*, Pößneck 2019
- Gilbert, Elizabeth*, *Big Magic: Creative Living beyond Fear*, New York 2015
- Gleick, James*, *The Information: A History. A Theory. A Flood*, New York 2011
- Glutz, Peter*, *Die beschleunigte Gesellschaft. Kulturkämpfe im digitalen Kapitalismus*, München 1999
- Gross, Peter*, *Wrack und Barke*, in: *Ursula Keller* (Hg.), *Perspektiven metropolitaner Kultur*, Frankfurt am Main 2000, 179–192
- Gräß, Wilhelm*, „Ich rede mit dem Hörer über sein Leben“. Ernst Langes Anstöße zu einer neuen Homiletik, in: *Pastoraltheologie* 86 (1997), 498–516
- Grözinger, Albrecht*, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995
- Härle, Wilfried*, „... und hätten ihn gern gefunden“. Gott auf der Spur, Leipzig 2017
- Hüther, Gerald*, *Würde. Was uns stark macht – als Einzelne und als Gesellschaft*, München 2018
- Kadel, David*, *Fußball-Bibel*, Asslar/München 2014
- Lange, Ernst*, *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Gelnhausen 1965
- Lange, Ernst*, *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, Stuttgart 1976
- Luther, Henning*, *Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt*, in: *ThPr* 18.3/4 (1983), 89–100
- Lück, Christhard*, „Ich hoffe, dass man auch im Himmel Fußball spielen kann!“ Kommunikation des Evangeliums im Umfeld des modernen Fußballs, in: *Michael Domsgen/Bernd Schröder* (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums*, 201–229
- von Mutius, Bernhard*, *Disruptive Thinking. Das Denken, das der Zukunft gewachsen ist*, Offenbach 2017
- Nisslmüller, Thomas*, *Homo audiens. Der Hörakt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen*, Göttingen 2008
- Platt, Alan*, *City Changers. Wie du Jesus in deiner Welt sichtbar machst. Aus dem Englischen von Tabitha Krägeloh*, Pößneck 2019
- Pohl-Patalong, Uta/Muchlinsky, Frank*, *Predigen im Plural. Homiletische Aspekte*, Hamburg 2001
- Rautenberg, Hanno*, *Wie frei ist die Kunst? Der neue Kulturkampf und die Krise des Liberalismus*, Berlin 2018
- Rosa, Hartmut/Schewermann, William E.* (Hg.), *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*, University Park, PA 2009
- Skambraks, Joachim*, *Die 18-Loch-Strategie. InnerGolf und InnerBusiness – der spielerische Weg zum Erfolg*, Offenbach 2003
- Stalder, Felix*, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016
- Steffensky, Fulbert*, *Gewagter Glaube*, Stuttgart 2012
- Thomas, Frank A.*, *How to Preach a Dangerous Sermon*, Nashville 2018
- Vollberg, Susanne*, *Evangelium als Kommunikation – Ansichten und Aussichten in Zeiten des Web 2.0*, in: *Michael Domsgen/Bernd Schröder* (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums*, 49–60
- Wolf-Withöft, Susanne*, *Art. „Spiel“ II. Praktisch-theologisch*, in: *TRE XXXI* (2000), 677–683
- , *Predigt als An-Spiel. Konturen einer spieltheoretisch inspirierten Homiletik*, in: *Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky*, *Predigen im Plural*, 81–93



## Was (zu) mir gehört ...

### Über die Suche nach Identität und Heimat

HANS-JOACHIM HÖHN

„Man kann einen Menschen aus der Heimat vertreiben, aber nicht die Heimat aus dem Menschen“ (Erich Kästner). Heimatvertriebene – das sind Menschen, die abgeschoben, ausgebürgert und zur Flucht gezwungen wurden. Abgeschoben, ausgebürgert und verflüchtigt aus dem Wortschatz vieler Intellektueller ist für geraume Zeit aber auch das Wort „Heimat“ gewesen. Es wurde dabei eskortiert von „Vaterland“ und „Volk“. Man sah ihm an, dass es ideologischen Missbrauch hinter sich hatte. In der Mitte des letzten Jahrhunderts gönnte man ihm zwar eine entpolitisierte Erholungspause. Aber es kam nicht wirklich zu Kräften. Auf die demagogische Verengung folgte die volkstümelnde Banalisierung. „Heimat“ geriet in die Hände der Brauchtumpflege und in die Fänge des Musikantenstadts. Oft hat man „Heimat“ großen Worten vorangestellt und dabei ihren Gehalt auf ein provinzielles Maß reduziert: Heimaterde, Heimatliebe, Heimatmuseum, Heimatroman. Gerne läßt man das Wort „Heimat“ auch ein, an Stammtischen Platz zu nehmen. Denn es liebt das Bodenständige und stemmt gerne Bierkrüge. In der Zeitschrift „Landlust“ tritt es als Markenbotschafter auf. Es ist unterwegs bei Trachtenumzügen in Dirndl und Lederhose. Es liefert das Bühnenbild bei Vereinsjubiläen und Schützenfesten. „Heimat“ sorgt für behagliche Sozialromantik.

Natürlich stehen hinter diesen Aufzählungen und Anspielungen überholte Klischees. Denn längst hat sich „Heimat“ auch einen Platz im Wörterbuch der Sozialkritik gesichert. Es steht nicht mehr bloß im Vokabelheft der Nostalgiker. 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 mobilisieren angesichts der Glo-

balisierung neoliberaler Wirtschafts- und Gesellschaftskonzepte starke Gegenkräfte. Sie zählen zu den wenigen Größen, die einen Wert, aber keinen Preis haben. Sie bilden wichtige Ressourcen für die Wahrung des Eigenstandes und Eigenrechtes des kulturell Partikularen und regional Besonderen. Kriegsflüchtlinge, Asylsuchende und Migrant\*innen haben der Debatte um Heimat und Fremdheit eine neue, politisch brisante Wendung gegeben und sie auf dramatische Weise aus dem Winkel des Provinziellen herausgeholt.<sup>1</sup>

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. Der Gedanke an die Heimat lässt die „Wünschelrute der Erinnerungen“ (A. Assmann) ausschlagen. Er führt zurück an Orte und Zeiten, die der Mensch hinter sich lassen musste. Er macht bewusst, wie wenig man diesen Verlust verwinden kann. Heimatorte sind zwar räumlich noch zugänglich, jedoch bleibt der Zutritt in die Zeit verwehrt, in denen sie soziale Zugehörigkeiten und Gemeinsamkeiten stifteten. Heimatorte können nicht festhalten, was einst an Ort und Stelle jenen Grundstock an Welt- und Wirklichkeitsvertrautheit entstehen ließ, von dem man heute noch zehrt und der mit der Zeit von der Zeit aufgezehrt wird. Mit dem Begriff „Heimat“ füllt der moderne Mensch den Gedächtnisspeicher seiner Herkunft und seiner Identität.<sup>2</sup> Dieser Speicher hat jedoch etliche undichte Stellen. Ihm muss immer wieder zugeführt werden, was er allmählich verliert.

Dass in der späten Moderne noch und wieder über Heimat gesprochen werden muss, liegt an ihren Fortschrittsprojekten sowie an deren Ausmaß, Geschwindigkeit und Konsequenzen. Fortschrittsprojekte machen diese Epoche zum Zeitalter permanenter Innovationen und beschleunigter Veränderungen.<sup>3</sup> Für moderne Zeiten ist typisch, dass der Mensch sich in einer Welt zurechtfinden muss, in der immer weniger

1 Vgl. E. Costadura u. a. (Hg.), *Heimat global. Modelle, Praxen und Medien der Heimatkonstruktion*, Bielefeld 2019; K. Karl/Cb. Ubrig (Hg.), *Zwischen Heimat und Fremde. Auf der Suche nach dem eigenen Leben*, Münster 2019; J. Hasse (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Heimat in Zeiten der Mobilität*, Freiburg im Breisgau/München 2018; Cb. Bauer, *Heimat in einer offenen Welt? Ressourcen für ein spätmodernes Kohärenzgefühl*, in: S. A. Strube (Hg.), *Das Fremde akzeptieren*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2017, 153–168; U. Hemel/J. Manemann (Hg.), *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven*, Paderborn 2017; A. Adamavi-Abo Ekué u. a. (Hg.), *Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration*, Zürich 2017.

2 Vgl. hierzu M. Vorländer (Hg.), *Sehnsuchtsort Heimat*, Leipzig 2018.

3 Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006.

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 Konstanz und Verlässlichkeit, ohne dessen Erfüllung die ständigen Veränderungsschübe nicht auszuhalten sind. Um in der eigenen Biografie 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.<sup>4</sup> Unter dieser Rücksicht ist es zweifellos sinnvoll, Heimat als Suchbegriff für jene mitlaufenden Anfänge der Biografie einzusetzen, die einen Menschen davor bewahren mit sich selbst zu fremdeln.

Wer „Heimat“ und „Identität“ definieren soll, kommt daher ohne eine biografische, kulturelle oder historische Rückblende nicht aus.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Identitätsfindung und Beheimatung bedingen einander, aber sie verweisen auch auf eine Spannung, ohne die es weniger nötig wäre, von ihnen Aufhebens zu machen: Identität und Heimat markieren das „fehlende Passende“, wenn es dem Menschen um Selbst- und Sozialakzeptanz geht.

### Identität: Was fehlt und passt

Wo es um's Identifizieren geht, sind Übereinstimmungen gefragt. Identitätsprobleme tauchen bei Unstimmigkeiten auf. Bei einer Personenkontrolle an einer Grenze ist mit Schwierigkeiten zu rechnen, wenn das aktuelle Aussehen mit dem Passbild nicht übereinstimmt. Die Feststel-

4 Vgl. *H. Lübke*, *Zivilisationsdynamik. Ernüchterter Fortschritt – politisch und kulturell*, Basel 2015.

5 Vgl. dazu den Überblick von *S. Scharnowski*, *Heimat. Geschichte eines Missverständnisses*, Darmstadt 2019.

6 Im Folgenden werden Überlegungen zum Nexus von Identität und Heimat fortgeschrieben, die breit ausgeführt sind in *Hans-Joachim Höhn*, *Ich. Essays über Identität und Heimat*, Würzburg 2018; *ders.*, *Identität und Heimat. Schlaglichter auf eine prekäre Beziehung*, in: *Ökumenische Rundschau* 68 (2019), 309–318. Vgl. ferner *H. Keupp*, *Beheimatung als Identitätsarbeit in einer entgrenzten Welt*, in: *Theologie und Glaube* 105 (2015), 104–121.

lung von Identitäten geht jedoch über die Ermittlung von Personalien hinaus. Personale Identität liegt erst dort vor, wo Übereinstimmung und Zustimmung gegeben sind. Es geht um die Übereinstimmung mit mir selbst und um meine Zustimmung zu mir selbst: „Das bin ich, so bin ich – und das ist auch *gut* so!“

Identität hat mit Zustimmung und Akzeptanz zu tun. Aber bei Identitätsvergewisserungen geht es nicht nur um die Bestätigung von Selbstübereinstimmung und Selbstakzeptanz. Es geht auch um Selbstoptimierung und Daseinsoptimierung. Sich selbst und die Welt kann man ehesten dann akzeptieren, wenn sich Zustimmungsdiskrepanzen überwinden lassen und aus Ich und Welt noch etwas Besseres machen lässt, als es beide Größen *de facto* sind. Der Fortschrittsmythos der Moderne verspricht dem Menschen, dass er optimieren kann, was die Natur oder die Evolution aus ihm und seiner Welt gemacht hat. Mittels Wissenschaft und Technik sind Weltverbesserungen möglich, die wiederum die Aussichten auf eine Akzeptanz des Daseins in dieser Welt verbessern.

Ein akzeptables Leben muss für den modernen Menschen aber auf jeden Fall ein freies und ein eigenes Leben sein. Das Versprechen eines eigenen Lebens hat in den letzten 50 Jahren eine enorme Dynamik entwickelt. Wo es ernst genommen wurde, hat es Gesellschaft und Kultur, aber auch das Leben des Einzelnen radikal verändert. In der zeitgenössischen Soziologie und Sozialpsychologie sind diese Veränderungen mit dem Containerbegriff „Individualisierung“ erfasst worden.<sup>7</sup> Er steht für Umbrüche, die Zerfall und Neubeginn markieren und erahnen lassen, was dem Menschen fehlt und was er erstrebt, wenn es ihm um ein eigenes Leben geht.

- Eigenes Leben füllt die Leerstellen, die durch die Erosion und abnehmende Bindungswirkung traditioneller Sozialzusammenhänge entstehen. Wenn lebensweltliche Prägungen (z. B. Milieu, Konfession) verblassen und sich industriegesellschaftliche Muster sozialer Zugehörigkeit (Klasse, Schicht) abschwächen, wächst der Anteil individueller Selbstbestimmung. Eigenes Leben setzt voraus, dass man aus jeder Gemeinschaft, der man angehört, wieder austreten kann.
- Eigenes Leben wird möglich, wenn Biografien nicht mehr an Idealverläufen gemessen und von überkommenen Rollenzuschreibungen normiert werden. Wenn Abweichungen von solchen Vorgaben üb-

---

<sup>7</sup> Einen instruktiven Überblick bietet *M. Junge*, Individualisierung, in: *V. Steenblock* (Hg.), *Zeitdiagnose* (Kolleg Praktische Philosophie 3), Stuttgart 2008, 70–101.

lich werden, ist ein selbstbestimmtes Leben nicht mehr Ausnahme, sondern Normalfall.

- Eigenes Leben wird möglich, wenn Lebensform, Wertpräferenzen und Weltanschauung zu einer Angelegenheit der individuellen Wahl und Entscheidung werden. Kann ein gutes Leben im Plural entworfen werden, ist das Insistieren auf Individualität nicht Ausdruck eines moralischen Relativismus, sondern weitet den Horizont der individuellen moralischen Verantwortung.

Diese Tendenzen und Umstände begleiten einen Zuwachs an Entscheidungsmöglichkeiten und subjektiv wählbaren Optionen der Lebensführung. Den individualitätsförderlichen Effekten von Modernisierungsprozessen stehen aber auch erhebliche Verluste und Verunsicherungen gegenüber: „(1) Menschen fühlen sich durch den Abbruch verlässlicher Traditionen ‚entbettet‘ in ihrer individuellen Lebensführung; (2) individuelle und kollektive Lebensmuster, die vormals als Schnittmuster der Lebensführung gelten konnten, wurden entgrenzt; (3) Erwerbsarbeit, eine der wesentlichen Säulen einer stabil empfundenen und ‚eingebetteten‘ Identität, wird zunehmend brüchig; (4) multiphrene Situationen, d. h. fragmentierte Erfahrungswelten, werden zur Normalerfahrung; (5) ‚virtuelle Welten‘ werden zunehmend zu neuen Realitäten (6) das Zeitgefühl der Individuen erfährt insgesamt eine ‚Gegenwartsschrumpfung‘, die Halbwertszeit von Wissen und das Verhältnis zu Vergangenheit und Gegenwart ändern sich; (7) die möglichen Lebensformen, beispielsweise in Familienstrukturen, sind radikal pluralisiert; (8) Geschlechterrollen haben sich dramatisch verändert; (9) die Individualisierung verändert das Verhältnis vom Einzelnen zur Gemeinschaft; (10) der Verlust des Glaubens an mächtige Deutungsinstanzen führt zu einer Individualisierung der Suche nach dem Sinn.“<sup>8</sup>

Von diesen Zuwächsen neuer Freiheiten im Kontext der Individualisierung von Lebenswegen gehen auch neue Zumutungen und Zwänge aus. Das Individuum wird nun zum Entwurf und zur Inszenierung der eigenen Biografie genötigt. Die Aufgabe, dem Leben eine Form zu geben und diese Form mit Sinn zu füllen, ist eine „do it yourself“-Angelegenheit geworden.<sup>9</sup> Daraus ergeben sich wiederum weitreichende

<sup>8</sup> V. Pirker, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013, 43.

<sup>9</sup> Siehe hierzu ausführlich H. Keupp, Vom Ringen um Identität in der spätmodernen Gesellschaft, in: Cb. Cebulj/J. Flury (Hg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung, Zürich 2012, 13–40.

Folgen für das Projekt der Identitätsfindung. „Sie geschah noch vor wenigen Generationen weitgehend durch An- und Einpassung an und in soziale, moralische und kulturelle Vorgaben. Identität ergab sich aus der Übereinstimmung mit einem fraglos vorgegebenen, relativ klar erkenn- und definierbaren äußeren Horizont. Identität bedeutete: Sich von etwas her verstehen, jemand sein in einem bekannten und von allen geteilten soziokulturellen Kontext, zu dem unter anderem an prominenter Stelle die Religion gehörte. Die Identität der Großgruppe, der man angehörte, war eine Herkunftsidentität, die sich durch Tradition bestimmte. Diese Tradition stellte das Individuum religiös in einen Zusammenhang, der vom Schöpfungsmythos bis zur Zukunftsidentität durch Jenseitshoffnung reichte. Die religiöse Sozialisation war entsprechend ein Sich-Angleichen an traditionsverbürgte Wahrheit.“<sup>10</sup>

Die Emanzipations- und Individualisierungsschübe des 20. Jahrhunderts haben dazu geführt, dass Identität nicht mehr als eine soziokulturelle Vorgabe erscheint, sondern das Ergebnis eines vom Subjekt zu leistenden Neuarrangements von Identifizierungsangeboten darstellt. Auf den ersten Blick erscheint diese Umstellung als späte Einlösung eines Versprechens, das zu Beginn der Moderne gegeben wurde: Verwandlung sämtlicher Voraussetzungen menschlichen Daseins in Resultate bewussten Wollens und Tuns. Versprochen wurde die Emanzipation von obrigkeitlich verordneten Formen der Existenz, die der kritischen Prüfung durch die autonome Vernunft nicht standhalten können. Fremdbestimmung wird ersetzt durch Selbstbestimmung. Der moderne Mensch will die Wahl haben – nicht nur in politischen Angelegenheiten. Er soll frei wählen können und aus sich machen dürfen, was er für sich als zu ihm passend ausgesucht hat.

Der tatsächliche Lauf der Welt hat jedoch nicht zur umfassenden Selbstermächtigung des Subjekts geführt. Die größer gewordenen individuellen Freiheiten sind keineswegs entkoppelt von gesellschaftlich bedingten Realisierungschancen. Ohne ein gesichertes Einkommen sind die neuen (Wahl-)Freiheiten nicht finanzierbar. Ohne den Erwerb qualifizierter Bildungsabschlüsse bleibt der Zugang zu gut bezahlten Jobs verschlossen. Und ohne eine frühzeitige Absicherung gegenüber dem Risiko der Berufsunfähigkeit wird das Fernziel der finanziellen Unabhängigkeit unerreichbar. Das eigene Leben ist kein Dasein im Sinne einer selbstbestimmten, allein dem Ich und seinen Vorlieben verpflichteten Existenz.

---

10 J. Kunstmann, Was ich geworden bin – was ich sein könnte, in: *Ch. Cebulj/J. Flury* (Hg.), *Heimat auf Zeit*, 218.

Zudem meint Individualisierung auch einen Zurechnungsmodus biografischer Störfälle. Die Widrigkeiten und Enttäuschungen des Lebens werden in die individuelle Selbstverantwortung überstellt. Unbefriedigter Partnerwunsch, schlechter Gesundheitszustand, geringer Rentenanspruch und drohende Altersarmut – an allem ist das Subjekt selbst schuld, denn es hätte sich frühzeitig beraten, aufklären lassen und vorsorgen können. Allein die Tatsache, dass alle wissen, dass es bei anderen Subjekten anders aussieht, lässt schicksalhafte Ereignisse als vom Subjekt vermeidbar erscheinen.

Moderne Gesellschaften rühmen sich gleichwohl der breiten Palette von Angeboten zur Steigerung des individuellen Selbstseins.<sup>11</sup> Dazu muss man dem Individuum geben, was ihm fehlt und was zu ihm passt. Erst dann kann es ein eigenes und authentisches Leben führen. Das Authentizitätsideal eines eigenen Lebens zielt auf die Freiheit von vorgeformten Verhaltensmustern und besteht im Kern in der Vermittlung des Gefühls von Stimmigkeit, Einzigartigkeit und Echtheit. Wer oder was jemand in Wahrheit und Wirklichkeit ist, ergibt sich dabei nicht aus einem Vergleich mit anderen Menschen. Normativ ist vielmehr sein Selbstverhältnis.<sup>12</sup> Authentisch ist nicht, wer zeigt, dass er anders oder ein Anderer sein will und dabei Maß nimmt an einem Ideal des Andersseins, sondern wer zu sich selbst, zu den eigenen Bedürfnissen, Interessen und Ängsten steht. Nachgefragt werden Ermöglichungen des Eigenseins und Eigensinns. Hoch im Kurs stehen Angebote, die sowohl die Erfahrung des Selbstseins als auch die Erfüllung der darauf gegründeten Erwartung des „Mit-sich-selbst-in-Einklang-Stehens“ verstärken. Optimierungen des Daseins tragen fortan den Charakter der Intensivierung des eigensinnigen Selbstseins.<sup>13</sup>

Wenn Identität im Erleben einer Selbstübereinstimmung wahrnehmbar werden soll, dann verlangt dies die Konsonanz des faktischen mit dem eigentlichen, des wirklichen mit dem wahren Selbst. Über das Wirkliche und Wahre kann man vorstoßen zum Eigentlichen. Aber wie lässt sich der Abstand zwischen einem faktischen Ich und einem wahren Selbst verkürzen? Bei der Beantwortung dieser Fragen versucht die Moderne nicht mehr, bei den für jeden Menschen (gattungs)typischen Anlagen anzusetzen. Vielmehr sollen die für den einzelnen Menschen

---

11 Vgl. *T. Garcia*, *Das intensive Leben. Eine moderne Obsession*, Berlin 2017.

12 Vgl. hierzu den instruktiven Überblick von *A. Kreuzer/Ch. Niemand* (Hg.), *Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept*, Regensburg 2016.

13 Vgl. *A. Reckwitz*, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017.

(individual)spezifischen Begabungen und Chancen entdeckt werden. Da aber Selbstverwirklichung ohne Selbsterkenntnis nicht erreichbar ist, stehen Anleitungen zur Selbstdiagnostik des fehlenden Passenden hoch im Kurs. Besonders attraktiv erscheinen Diagnosetools wie das „Enneagramm“, die psychologische Zugänge und spirituelle Traditionen legieren.<sup>14</sup> Man greift hier nicht zum Beichtspiegel, um zu erkennen, welche Handlungen und Unterlassungen für das Selbstsein typisch sind. Lieber blickt man in den Spiegel der Seele und fragt sich: Was in mir lässt mich das eine tun und das andere unterlassen? Wer bin ich, dass ich zulasse, was ich nicht will, und dass ich verhindere, was ich anstrebe?

Ziel dieser Erkenntnis des faktischen Ich ist die Verwirklichung des eigentlichen Ich durch es selbst – bei gelegentlicher Assistenz durch Fortgeschrittene. Nachgefragt werden Angebote von Sinnagenturen und Identitätscoaches, die das ‚self-empowerment‘ ihrer Klienten respektieren und zum Bestandteil ihrer Sinnofferten erheben. Sie haben Erfolg, wenn sie dem Wunsch nach Selbstübereinstimmung entgegenkommen und die Verwirklichung dieses Wunsches mit einem hohen Anteil der Selbstbeteiligung ihrer Kunden ausstatten. Identitätsversprechen finden Gehör, wenn sie mit Akzeptanz-, Authentizitäts- und Intensitätsverheißungen aufwarten können. Denn was dem Menschen fehlt und was er erwartet, ist eine Hilfestellung mehr er selbst zu sein. Er will sein, was er schon ist – allerdings intensiver, klarer, stimmiger, eindeutiger. Der Imperativ „Du musst dein Leben ändern!“ geht ins Leere, weil sich das Leben ohnehin stets und ständig ändert – und zwar ohne eigenes Zutun.<sup>15</sup> Veränderungsnötigungen steigern nicht die Innovationsbereitschaft, sondern erzeugen Vertrautheitsbedarf. Am meisten gesucht werden Vertrautheit mit sich selbst und Selbstvertrauen. Wenn man beides in der Gegenwart nicht mehr findet, bietet sich die Möglichkeit, sich der Zeiten und Orte zu erinnern, mit denen der Erwerb von Selbst- und Weltvertrautheit in der Vergangenheit verbunden war.

### Heimat: Ferne Nähe

Für viele Zeitgenossen gilt Heimat als jener Zeit-Raum ihrer Kindheit und Jugend, in dem sie sich die Welt vertraut machten und dabei Selbst-

<sup>14</sup> Vgl. R. Rohr/A. Ebert, *Das Enneagramm. Die 9 Gesichter der Seele*, München 462013. Zum Ganzen siehe auch *Hans-Joachim Höhn, Identität – Authentizität – Spiritualität*, in: *Pastoralblatt* 70 (2018), 302–307.

<sup>15</sup> Dieser Aspekt bleibt weitgehend unberücksichtigt bei *P. Sloterdijk, Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Berlin 2009.



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. In 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.<sup>16</sup> 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, 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 lebens-

16 Vgl. R. Gross, Heimat. Gemischte Gefühle. Zur Dynamik innerer Bilder, Göttingen 2019.

wichtigen Ort umdreht, an den keine Rückkehr möglich ist. Heimat ist eine Entzugserscheinung – was sie ausmacht und bedeutet, zeigt sich in ihrem Schwinden.

Die Beschwörung von Heimat wird in der Regel nicht durch die Erfahrung von Kontinuität und Stabilität bestärkt, sondern durch das Spüren eines Mangels. Auch hier geht es um das fehlende Passende. 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 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.

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. Nicht weit ist dann der Schritt zur „Leitkultur“ und zum „Benimmkatalog“ für Migranten.<sup>17</sup> Mit „Heimat“ hat die Politik einen Container aufgestellt, in dem unterschiedlichste Maßnahmen und Vorhaben gesammelt werden, die vor allem auf ein Unbehagen und eine Unzufriedenheit der Bevölkerung angesichts des ökonomisch-politischen „Abgehängtseins“ einer Region reagieren. Dem Wahlvolk wird signalisiert: Wir kümmern uns! Herkunft hat Zukunft – allerdings nicht ohne eigenes Zutun!

Politische Beschwörungen, wie das Überkommene zukunftsfähig bleiben kann, scheitern ebenso häufig an der Realität wie Verklärungsversuche des Vergangenen. Das Ende der deutsch-deutschen Doppexistenz 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

---

17 Zur politischen Bemächtigung des Heimatbegriffs siehe auch J. AHRENS, Das Rätsel der Heimat. Zur gesellschaftlichen Haltbarkeit eines unentfalteten Begriffs in aktuellen Vorstellungen zur „Leitkultur“, in: *F. Th. Brinkmann/J. Hammann* (Hg.), *Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Wiesbaden 2019, 7–25.

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.<sup>18</sup> 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 Wiederaneignung 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.<sup>19</sup>

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 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 Wendefrust, Heimattümelei und Überfremdungsangst gemacht werden.<sup>20</sup>

18 Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen *Th. Abbe*, *Ostalgie*. Zum Umgang mit der DDR-Vergangenheit in den 1990er-Jahren (Hg. von Landeszentrale für politische Bildung Thüringen), Erfurt 2005.

19 Dass es auch im Westen Deutschlands einen solchen Trend gegeben hat, wird deutlich bei *A. Ludewig*, „Ostalgie“ und „Westalgie“ als Ausdruck von Heimatsehnsüchten, in: *G. Gebhard u. a.* (Hg.), *Heimat*. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts, Bielefeld 2007, 141–160.

20 Zum Hintergrund dieses Phänomens siehe *K.-S. Rehberg u. a.*, *PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und „Wende“-Enttäuschung?*, Bielefeld 2016; *H. Vorländer u. a.*,

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.“<sup>21</sup> 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:<sup>22</sup> Heimat und Identität werden vererbt, nicht erworben. Identität ist 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

---

PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung, Heidelberg 2015.

21 Quelle: <https://www.identitaere-bewegung.de/category/politische-forderungen/> (abgerufen am 11.06.2019).

22 Vgl. u. a. A. Speit (Hg.), Das Netzwerk der Identitären. Ideologie und Aktionen der Neuen Rechten, Berlin 2018; B. Hafeneeger, Die Identitären – Vorübergehendes Phänomen oder neue Bewegung?, Berlin 2014; G. Hentges u. a., Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen? (Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen Supplement Heft 3/2014), Berlin 2014.

„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 vormodernes Konzept von Identität und Heimat.<sup>23</sup> 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!

Einstweilen ist diese Position nicht mehrheitsfähig und mit dem von der Verfassung garantierten Recht auf Asyl nicht vereinbar. Vor diesem Hintergrund müssen die Größen „Identität“ und „Heimat“ in einer anderen, wenngleich auch problemerzeugenden Perspektive gesehen werden:<sup>24</sup> Asylsuchende sind mit wenig Gepäck unterwegs. Alle Besitztümer, die sich nicht zu Geld machen lassen, müssen sie zurücklassen. Oft können sie kaum mehr als das nackte Leben retten. Aber auch dann sind sie nicht völlig mittellos. Zu ihren Habseligkeiten zählt nicht, was sie mit Händen tragen können. Was sie in ihr Exil oder in ihre neue Heimat mitbringen, ist vielmehr all das, was sie in ihrem Leben trägt und was man ihnen nicht nehmen kann – biografische Prägungen und ethnische Zu-

23 Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Konzept siehe ausführlich *H.-J. Höhn*, Ich. Essays über Identität und Heimat, Würzburg 2018, 77–90.

24 Zur folgenden Problemanzeige siehe *H.-J. Höhn*, Wir sind anders! Wir sind gleich! Identität, Religion und Integration, in: Herderkorrespondenz spezial: Gelobtes Land. Wie Migration unsere Gesellschaft verändert, Freiburg im Breisgau 2018, 24–27.

gehörigkeiten, moralische Überzeugungen und religiöse Bekenntnisse. Vielfach sind damit auch die Merkmale ihrer Identität verbunden – und ihre Fluchtgründe. In ihrem Herkunftsland machen sie die Erfahrung, dass man missachtet, bedroht oder vernichten will, woran sie ihre Identität festmachen. Ein Unterschied in der ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit, der ihre Identität (mit)bestimmt, wird für sie lebensgefährlich. Aber er kann sich als lebensrettend bei der Einreise nach Deutschland erweisen, wenn er als hinreichender Asylgrund anerkannt wird.

Damit beginnt eine Reihe von Paradoxien: Um im Aufnahmeland dauerhaft Schutz zu finden, müssen Verfolgte auf Unterschiede aufmerksam machen, die im Herkunftsland identitätsstiftend und lebensgefährdend waren. Wollen sie dort aber auf Dauer bleiben, müssen sie sich darauf einstellen, dass diese Unterschiede fortan nur begrenzt Beachtung finden. Von nun an wird von ihnen erwartet, dass sie sich an einem Ethos der Menschenwürde orientieren, das jeden Unterschied zwischen Menschen im Horizont einer je größeren Gleichheit und Gemeinsamkeit aller Menschen relativiert. Flüchtlinge und Asylanten werden damit konfrontiert, dass Unterschiede, die in ihrer alten Heimat zur Exklusion und Desintegration führten, zunächst die Aufnahme in eine neue Heimat ebnen. Auf Dauer aber entsteht daraus ein Integrationshemmnis, wenn ihr Bestehen auf Identitätswahrung nicht mit dem Gedanken der Gleichstellung anderer Menschen mit anderen identitätsstiftenden Unterschieden vereinbar ist.

Allerdings stehen die europäischen Aufnahmeländer ebenfalls vor einer besonderen Herausforderung. Denn zum Ethos moderner Gesellschaften gehört auch die Einsicht, dass die Wahrung von Identität durchaus die Anerkennung von Unterschieden impliziert. An ihnen lassen sich Selbstsein und Eigensein ihrer Bürger festmachen. Folglich dürfen identitätsbestimmende Unterschiede bei Integrationsbemühungen nicht übergangen werden. Der Umgang mit Unterschieden, an denen sowohl die Identität der Geflüchteten und Asylsuchenden als auch die Identität der sie aufnehmenden Gesellschaft festgemacht wird, spielt in den aktuellen Debatten um Migration und Integration eine entscheidende Rolle. Dabei wird meist auf eine Verhältnisbestimmung zurückgegriffen, die sich im Alltag bewährt hat: Identifizierungen verlangen Unterscheidungen und sind auf Erkennungszeichen des Verschiedenseins angewiesen. Identitätssicherungen verlangen eine Betonung und Pflege des Selbst- als Anderseins.

Scheinbar ist es unumgänglich, um der Identifikation zweier Größen willen einen Unterschied zwischen ihnen auszumachen. In diesem Sin-

ne verweist das Bemühen um Identitätssicherung eher auf Heterogenität als auf Homogenität. Erst nachträglich kommen Gemeinsamkeiten in den Blick. Wenn es aber ebenso zutrifft, dass Beheimatungen identitätsstiftend sind, kommt eine andere Logik ins Spiel. Hier gilt, dass die unbestreitbaren Unterschiede, welche die Unverwechselbarkeit eines Menschen ausmachen, umgriffen werden von Gemeinsamkeiten, die er mit anderen teilt. Wenn aber von Heimat nur dort gesprochen werden kann, wo Menschen etwas miteinander teilen und gemein haben, muss man ein neues Arrangement für die Verträglichkeit von Homogenität und Heterogenität finden. Geeignete Bilder und Narrative stehen hierfür noch kaum zur Verfügung. Es sei denn, man strapaziert erneut die Regenbogenmetapher oder man sieht sich im Bereich der Ästhetik um und wird in der Musik bei der Suche nach einem passenden Gleichnis für die mögliche Konsonanz von Differenz und Identität, Gemeinsamkeit und Teilhabe fündig: Die Partitur für ein großes Orchester ermöglicht eine vielstimmige Gemeinsamkeit. Der Klavierauszug einer Komposition erlaubt ein solistisches Agieren, kann aber Klangvielfalt und -fülle nicht ausschöpfen.

Wer allein an Unterschieden die eigene Identität fest macht, lässt sich auf eine heikle Praxis ein. Um zu bestimmen, wer man selbst ist, muss man angeben, was die anderen nicht sind. Nicht selten wird mit der Logik des Unterscheidens und Identifizierens daher die Bestimmung von Vorzügen und Defiziten verknüpft. Für die Identifikation der Anderen werden Unterschiede herangezogen, die den Anderen einen Mangel eigener Vorzüge attestieren. Wer aber zur Bestimmung der eigenen Identität immer nur angeben kann, was die anderen nicht sind, arbeitet jenen Kräften zu, die mit „identitären“ Unterschieden hantieren und daraus einen Vorwand für soziale Exklusionen und ideologische Diskriminierungen machen.

### **Exil und Exodus: Biblische Heimwege**

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. Weit hin dominiert auch im christlichen Kontext ein Verständnis von Identität, das auf Verwurzelung setzt und Heimat als existenzielles und kulturelles Wurzelwerk betrachtet. Nicht wenige Christen leidet 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.<sup>25</sup>

Christen sind jedoch nicht gut beraten, eine Identitätslogik zu übernehmen, welche die Markierung von Differenzen ins Zentrum stellt und Identitätssicherung durch Abgrenzungen und Ausgrenzungen zu 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 vorwärtsgehender 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 Heimwege nur als Rückwege kennt. Vielleicht ging diese Alternative auch Ernst Bloch durch den Kopf, als er „Heimat“ definierte: „worin noch niemand war.“<sup>26</sup> 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.

Ein solches „futurisches“ 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. Das fehlende Passende hält

25 Siehe dazu S. A. Strube (Hg.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2015.

26 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1978, 1628. Siehe hierzu auch G. Koch, Art. „Heimat“, in: B. Dietschy u. a. (Hg.), *Bloch-Wörterbuch*, Berlin/Boston 2012, 168–188. Blochs Formulierung klingt wie eine Zusammenfassung von Hebr 11, 13–16: „Voll Glauben sind diese alle gestorben, ohne das Verheißene erlangt zu haben; nur von fern haben sie es geschaut und begrüßt und haben bekannt, dass sie Fremde und Gäste auf Erden sind. Mit diesen Worten geben sie zu erkennen, dass sie eine Heimat suchen. Hätten sie dabei an eine Heimat gedacht, aus der sie weggezogen waren, so wäre ihnen Zeit geblieben zurückzukehren; nun aber streben sie nach einer besseren Heimat, nämlich der himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht ..., denn er hat für sie eine Stadt vorbereitet.“



die Zukunft bereit. 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 zuteilwird.

Manches spricht dafür, dass Judentum und Christentum für diese „futura“ Heimat eintreten.<sup>27</sup> 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 „Heim-suchungen“ Gottes ansetzt, hat sie häufig Situationen der Heimatlosigkeit und Unbehaustheit im Blick.<sup>28</sup> 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).<sup>29</sup> Das zu dieser Zukunft passende Gefühl ist Fernweh („being homesick for a place you’ve never been“). 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 damit verbundenen Freuden nicht ausschlagen. Aber jede Gastfreundschaft besteht nur auf Zeit und kann das Moment der Fremdheit nicht voll-

27 Vgl. J. Manemann, Migration und Exodus, in: *ders./W. Schreer* (Hg.), Religion und Migration heute, Regensburg 2012, 202–213. Zum Ganzen siehe auch K. Neumann, Art. „Heimat“, in: HGANT I, Darmstadt 2016, 259–261; A. Deeg u. a. (Hg.), Identität. Biblische und theologische Erkundungen, Göttingen 2006, bes. 23–65; P. Schmitt, „Heimat“ – ein theologischer Begriff?, in: Theologie und Glaube 105 (2015), 162–178; M. Schambeck, Unbehauste Heimat. Von der Sehnsucht anzukommen, Würzburg 2017; M. Weinrich, Heimat und Heimatsuche. Theologische Reflexionen, in: Ökumenische Rundschau 68 (2019), 282–295.

28 Vgl. die prägnante Erörterung von Ch. Niemand, Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel, in: S. J. Lederhilger (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder, Frankfurt am Main/Berlin 2012, 23–38.

29 Vgl. hierzu E. Grässer, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13, 14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: M. Evang/O. Merk (Hg.), Aufbruch und Verheißung, Berlin/New York 1992, 213–230.

ends tilgen.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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. Vielleicht ist das, was der Mensch zu Lebzeiten „Heimat“ nennt, nur eine vorübergehende Unterbrechung seiner Exodusexistenz. Religion und Glaube müsste es dann nicht darum gehen, dass sich der Mensch in der Welt heimelig einrichtet. Vielmehr werden sie den Unterschied zwischen Vorläufigkeit und Endgültigkeit wachhalten, aus dieser Differenz ein kritisches Weltverhältnis begründen und Kraft geben für ein Leben zwischen Exil und Exodus. Gelingt dies, dann müssen Christen weniger bemüht sein, für den Glauben in dieser Welt eine Heimat zu finden, als dass sie sich viel eher selbst im Glauben beheimaten können. Dann wäre es auch für ihre Identitätssicherung zweitrangig, an welchen Ort es sie in dieser Zeit verschlagen hat.

## Bibliografie

- Adamavi-Abo Ekué, A. u. a.* (Hg.), Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017
- Abbe, Th.*, Ostalgie. Zum Umgang mit der DDR-Vergangenheit in den 1990er Jahren (hg. von Landeszentrale für politische Bildung Thüringen), Erfurt 2005
- Abrens, J.*, Das Rätsel der Heimat. Zur gesellschaftlichen Haltbarkeit eines unentfalteten Begriffs in aktuellen Vorstellungen zur „Leitkultur“, in: *F. Th. Brinkmann/J. Hammann* (Hg.), Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Wiesbaden 2019, 7–25
- Bauer, Ch.*, Heimat in einer offenen Welt? Ressourcen für ein spätmodernes Kohärenzgefühl, in: *S. A. Strube* (Hg.), Das Fremde akzeptieren, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2017, 153–168
- Berlis, A.*, Heimat und Heimatlosigkeit – ein Blick in die Geschichte des Christentums, in: *Ökumenische Rundschau* 68 (2019), 319–326
- Bloch, E.*, Das Prinzip Hoffnung. Bd. 3, Frankfurt am Main 1978, 1628

30 Vgl. *A. Berlis*, Heimat und Heimatlosigkeit – ein Blick in die Geschichte des Christentums, in: *Ökumenische Rundschau* 68 (2019), 319–326.

31 Zum Ganzen siehe auch *H.-J. Höhn*, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2012.

- Brinkmann, F.Th./Hammann, J.* (Hg.), Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Wiesbaden 2019
- Cebulj, Ch./Flury, J.* (Hg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung, Zürich 2012
- Costadura, E. u. a.* (Hg.), Heimat global. Modelle, Praxen und Medien der Heimatkonstruktion, Bielefeld 2019
- Deeg, A. u. a.* (Hg.), Identität. Biblische und theologische Erkundungen, Göttingen 2006
- Dietschy, B. u. a.* (Hg.), Bloch-Wörterbuch, Berlin/Boston 2012
- Evang, M./Merk, O.* (Hg.), Aufbruch und Verheißung, Berlin/New York 1992
- Garcia, T.*, Das intensive Leben. Eine moderne Obsession, Berlin 2017
- Gebhard, G. u. a.* (Hg.), Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts, Bielefeld 2007
- Gross, R.*, Heimat. Gemischte Gefühle. Zur Dynamik innerer Bilder, Göttingen 2019
- Grässer, E.*, „Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13,14). Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten, in: *M. Evang/O. Merk* (Hg.), Aufbruch und Verheißung, Berlin/New York 1992, 213–230
- Hafeneger, B.*, Die Identitären – Vorübergehendes Phänomen oder neue Bewegung?, Berlin 2014
- Hasse, J.* (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Heimat in Zeiten der Mobilität, Freiburg im Breisgau/München 2018
- Hemel, U./Manemann, J.* (Hg.), Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven, Paderborn 2017
- Hentges, G. u. a.*, Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) – Bewegung oder virtuelles Phänomen? (Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen Supplement, Heft 3/2014), Berlin 2014
- Höhn, H.-J.*, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2012
- , Ich. Essays über Identität und Heimat, Würzburg 2018
  - , Identität und Heimat. Schlaglichter auf eine prekäre Beziehung, in: Ökumenische Rundschau 68 (2019), 309–318
  - , Identität – Authentizität – Spiritualität, in: Pastoralblatt 70 (2018), 302–307
  - , Wir sind anders! Wir sind gleich! Identität, Religion und Integration, in: Herderkorrespondenz spezial: Gelobtes Land. Wie Migration unsere Gesellschaft verändert, Freiburg im Breisgau 2018, 24–27
  - , Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006
- Junge, M.*, Individualisierung, in: *V. Steenblock* (Hg.), Zeitdiagnose (Kolleg Praktische Philosophie, 3), Stuttgart 2008, 70–101
- Karl, K./Ubrig, Ch.* (Hg.), Zwischen Heimat und Fremde. Auf der Suche nach dem eigenen Leben, Münster 2019
- Keupp, H.*, Beheimatung als Identitätsarbeit in einer entgrenzten Welt, in: Theologie und Glaube 105 (2015), 104–121
- , Vom Ringen um Identität in der spätmodernen Gesellschaft, in: *Ch. Cebulj/J. Flury* (Hg.), Heimat auf Zeit. Identität als Grundfrage ethisch-religiöser Bildung, Zürich 2012, 13–40
- Koch, G.*, Art. „Heimat“, in: *B. Dietschy u. a.* (Hg.), Bloch-Wörterbuch, Berlin/Boston 2012, 168–188
- Kreutzer, A./Niemand Ch.* (Hg.), Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept, Regensburg 2016
- Kunstmann, J.*, Was ich geworden bin – was ich sein könnte, in: *Ch. Cebulj/J. Flury* (Hg.), Heimat auf Zeit, 218
- Lederhilger, S.J.* (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder, Frankfurt im Breisgau/Berlin 2012
- Ludewig, A.*, „Ostalgie“ und „Westalgie“ als Ausdruck von Heimatsehnsüchten, in: *G. Gebhard u. a.* (Hg.), Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts, Bielefeld 2007, 141–160
- Lübbe, H.*, Zivilisationsdynamik. Ernüchterter Fortschritt – politisch und kulturell, Basel 2015

- Manemann, J.*, Migration und Exodus, in: *ders./W. Schreer* (Hg.), Religion und Migration heute, Regensburg 2012, 202–213
- */Schreer, W.* (Hg.), Religion und Migration heute, Regensburg 2012
- Neumann, K.*, Art. „Heimat“, in: HGANT I, Darmstadt 2016, 259–261
- Niemand, Ch.*, Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel, in: *S.J. Lederhilger* (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder, Frankfurt im Breisgau/Berlin 2012, 23–38
- Pirker, V.*, fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie, Ostfildern 2013
- Reckwitz, A.*, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017
- Rehberg, K.-S. u. a.*, PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und „Wende“-Enttäuschung?, Bielefeld 2016
- Rohr, R./Ebert, A.*, Das Enneagramm. Die 9 Gesichter der Seele, München 2013
- Schambeck, M.*, Unbehauste Heimat. Von der Sehnsucht anzukommen, Würzburg 2017
- Scharnowski, S.*, Heimat. Geschichte eines Missverständnisses, Darmstadt 2019
- Schmitt, P.*, „Heimat“ – ein theologischer Begriff?, in: *Theologie und Glaube* 105 (2015), 162–178
- Sloterdijk, P.*, Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Berlin 2009
- Speit, A.* (Hg.), Das Netzwerk der Identitären. Ideologie und Aktionen der Neuen Rechten, Berlin 2018
- Steenblock, V.* (Hg.), Zeitdiagnose (Kolleg Praktische Philosophie, 3), Stuttgart 2008
- Strube, S. A.* (Hg.), Das Fremde akzeptieren, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2017
- (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2015
- Vorländer, H. u. a.*, PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung, Heidelberg 2015
- Vorländer, M.* (Hg.), Sehnsuchtsort Heimat, Leipzig 2018
- Weinrich, M.*, Heimat und Heimatsuche. Theologische Reflexionen, in: *Ökumenische Rundschau* 68 (2019), 282–295

# Heimatgefühle im Alten Testament?

KARIN SCHÖPFLIN

## 1 Terminologische Vorbemerkungen

Heimat – das Wort assoziiert für uns heute, die wir immer noch auch von der Romantik geprägt sind, eine Fülle von Aspekten und besitzt vielfach eine emotionale Qualität: eine begrenzte geografische Region mit landschaftlichen und sprachlichen Eigenheiten (Dialekt, zumindest Sprachfärbung), spezieller Kleidung (Tracht), Küche, Musikstil und Liedern, Bräuchen und vielem mehr ist Heimat, meist in dem Sinne, dass man selbst – und die Vorfahren – dort geboren und aufgewachsen ist, sich dort zu Hause und mit den Ortsansässigen verbunden fühlt. Oftmals vermittelt Heimat ein Gefühl der Geborgenheit; und wenn man diese Gegend freiwillig oder gezwungenermaßen verlassen hat, kann sie zum Sehnsuchtsort werden, manchmal zu einer verloren scheinenden heilen Welt in guter alter Zeit. Heimat prägt Identität, sie steht im Kontrast zur Fremde.

Das Hebräische besitzt kein Äquivalent für „Heimat“,<sup>1</sup> so dass man lediglich danach Ausschau halten kann, ob die Schriftensammlung der Sache nach etwas Vergleichbares zu bieten hat. Nach einigen der genannten Aspekte von Heimat wird man im Alten Testament vergeblich Ausschau halten, weil die Texte sich nicht dazu äußern. Für Überlegungen zum Alten Testament wird deshalb eine möglichst offene und neutrale Bestimmung des Heimatbegriffes gewählt, nämlich als Landstrich, in dem sich eine Personengruppe niederlässt und den diese dann über Generationen bewohnt, so dass sich eine Identität bildet, die mit der Region zusammenhängt. Von daher bietet sich

---

1 Das Wort ist abgeleitet von „Heim“ ahd. „Haus, Wohnort, Heimat“, got. *haims* „Dorf“, engl. *home* „Haus, Wohnung, Aufenthaltsort, Heimat“. Urspr. „Ort, wo man sich niederlässt, Lager“. Vgl. Duden, Bd. 7: Etymologie, Mannheim 1963, 257.

der Begriff ארץ „Land“<sup>2</sup> als ein Zugang zur Fragestellung im Alten Testament an.

Die Vokabel geht mit Menschengruppen bezeichnenden Nomina *constructus*-Verbindungen ein; z. B. ארץ מצרים Land der Ägypter, d. h. Ägyptenland, und bezeichnet dann Gebiete oder Landstriche, in denen die besagte Menschengruppe ansässig ist. Zu beachten ist, dass solche *constructus*-Verbindungen nicht den territorialen Aspekt der betreffenden Gebiete im Auge haben, sondern den bevölkerungspolitischen: ארץ „ist ein Habitat, kein Territorium“<sup>3</sup>. Ähnlich beschreibt es Matthias Köckert:

„[...] der alte Orient [kennt] keine Länder mit einer fest abgegrenzten homogenen Bevölkerung. Pluralität zeichnet die altorientalischen Kulturen aus. Konstanter als die Siedler sind die Siedlungsräume. In diese rücken je und dann durch Umschichtungen der Bevölkerung aus vielerlei Gründen neue Gruppen ein. Politische Oberherren wechseln. Länder werden erobert. Fremde kommen und setzen sich an Tische, die sie nicht gezimmert haben.“<sup>4</sup>

Es mag überraschen, dass die Kombination „Land Israels“ nur elf Mal im ganzen Alten Testament belegt ist. In seiner Untersuchung dazu hat Thomas Willi herausgearbeitet, dass „Land Israels“ „ein territorial nicht klar umrissener, aber durch einen aktuellen oder [...] potentiellen Bezug auf Einwohnung durch Israel charakterisierte[n] Landstrich“<sup>5</sup> meint.

Hinzu kommen Verbindungen von ארץ mit Suffixen, die den Bezug von Einzelpersonen zu einem Land ausdrücken. Nachdem sich z. B. Moses Schwiegervater Jithro eine Weile bei Mose aufgehalten hat, geht er wieder in sein Land (Ex 18, 27), d. h. er reist nach Hause zurück nach Midian, seinem Wohnsitz. Die Königin von Saba hat in ihrem Land von Salomos Weisheit gehört (1Kön 10, 6), besucht ihn und zieht wieder in ihr Land (1Kön 10, 13), also zurück in ihr Reich. In beiden Fällen könn-

2 Laut Wortstatistik ist dies das vierthäufigste Substantiv im AT, das seine Schwerpunkte in Gen (311 ×), Ex (136 ×), Dtn (197 ×), und Jos (107 ×) sowie bei den großen Schriftpropheten Jer (271 ×), Ez (198 ×) und Jes (190 ×) hat; vgl. *Hans Heinrich Schmid*, Art. „ארץ“, in: THAT I, Sp. 228–236, hier: 228. – *Matthias Köckert*, „Land“ als theologisches Thema im Alten Testament, in: *Angelika Berlejung/Raik Heckl* (Hg.), *Ex oriente Lux: Studien zur Theologie des Alten Testaments*, Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag (ABG 39), Leipzig 2012, 503–522, hier: 503, sieht dagegen das hebr. Wort אדמה als Entsprechung für „Heimat“, da der Ackerboden Mensch und Vieh ernähre und ökonomische Grundlage der Familien sei.

3 *Thomas Willi*, Die alttestamentliche Prägung des Begriffs ארץ ישראל, in: *ders.*, Israel und die Völker. Studien zur Literatur und Geschichte Israels in der Perserzeit, hg. von *Michael Pietsch* (SBAB 55), Stuttgart 2012, 10–20, hier: 11.

4 *Köckert*, Land, 506.

5 *Willi*, Prägung, 18.

te man frei übersetzen: sie reisten nach Hause, in ihre Heimat. Auch im Bezug auf das Gottesvolk erscheinen einschlägige Suffigierungen.<sup>6</sup>

## 2 Das Land als Heimat des Gottesvolkes

Bemerkenswert ist, dass sowohl die Vätertradition als auch die Exodus-tradition davon ausgehen, dass die Israeliten von außen, von anderswoher in ihr Siedlungsgebiet kamen. Das bedeutet: dies Land war zuvor von anderen Gruppierungen bewohnt<sup>7</sup> und ist folglich erst zur Heimat der Israeliten geworden. Dieser Tatbestand gründet sich nach Darstellung der Texte jeweils auf die göttliche Einwirkung JHWHs, des Gottes Israels.<sup>8</sup>

### 2.1 Vätertradition

In der Genealogie, die von der Urgeschichte zu den Vätergeschichten überleitet, erfährt man, dass Abrahams Vater Terach in Ur in Chaldäa ansässig war (Gen 11, 28)<sup>9</sup>, d. h. im babylonischen Kernland. Ur wird dort anlässlich des Todes von Abrahams Bruder Haran, der dort stirbt, als „Land seiner Verwandtschaft bzw. seiner Familie“ (Luther: „Vaterland“). Auf Initiative Terachs zieht die Sippe dann um nach Haran (Gen 11, 31), einem Ort im nördlichen Syrien. Laut Gen 11, 31 plant bereits Terach einen Umzug nach Kanaan, stirbt aber in Haran.

JHWHs erste Worte an Abraham fordern diesen zum Ortswechsel auf: „Geh du<sup>10</sup> aus deinem Land und weg von deiner Verwandtschaft

6 Aus der Vielzahl der Belege seien nur einige herausgegriffen: Suffix 2. Singular: Lev 19, 9; 25, 7; Dtn 19, 3; 24, 14; 28, 24.52. Suffix 2. Plural: Lev 19, 33; 26, 1.5–6.

7 Vgl. Jos 24, 15 und Ri 6, 10 sprechen davon, dass die Israeliten im Land der Amoriter wohnen. Vgl. auch Gen 12, 6: „damals waren die Kanaaniter im Land“; 13, 7 Perisiter und Kanaaniter. Das Motiv taucht auch in der Exoduserzählung auf, wenn Gott das Ziel des Exodus beschreibt als „Ort der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hewiter und Jebusiter“ (Ex 3, 8).

8 Die historisch-kritische Exegese des Pentateuch/Hexateuch bzw. der erzählenden Bücher hat in den letzten zwei Jahrzehnten herausgearbeitet, dass es ursprünglich keinen durchlaufenden Erzählfaden von der Genesis bis zum Josuabuch gab (wie dies die Annahme einer jahwistischen Quelle in der etablierten Neueren Urkundenhypothese tat). Vielmehr sind die Erzelterntertradition und die Exodus- und Landnahmetradition als ursprünglich getrennte Überlieferungen zu betrachten, die erst redaktionell miteinander verbunden wurden. Vgl. *Konrad Schmid*, *Erzväter und Exodus*. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.

9 Gen 15, 7 sagt JHWH zu Abraham: „Ich bin JHWH, der ich dich herausgeführt habe aus Ur in Chaldäa, um dir dieses Land zu geben, es in Besitz zu nehmen“.

10 So laut *Jan P. Lettinga*, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, Riehen 1992, § 75b, interpretiert Dativ als Dativus ethicus.

und vom Haus deines Vaters in ein Land, das ich dir zeige“ (Gen 12, 1). Mit drei Wendungen betont Gott damit, dass Abraham sich von ihm Verbundenem lösen soll: Land, Herkunftsfamilie und Vaterhaus. Gerade durch die Kombination der drei Elemente könnte eine emotionale Komponente aufscheinen.<sup>11</sup>

Abraham befolgt Gottes Anweisung widerspruchslos trotz seines hohen Alters (Gen 12, 4). Laut Gottesrede ist das Reiseziel für Abraham zunächst unbestimmt. Gen 12, 5 nennt als Ziel das Land Kanaan, als sei es Abraham und den Seinen bekannt. Er ist im Folgenden in diesem Land unterwegs (12, 6), in dem er allerdings mehrere Stützpunkte einrichtet, etwa Mamre (Gen 13, 18), vor allem aber die Grabhöhle Machpela als Erbbegräbnis, das einzige Grundstück, das er käuflich erworben hat (Gen 23).

Im Rahmen der Brautwerbung für Isaak kommt Abraham auf seine Herkunft zurück: Er erklärt dem Knecht, dass er jetzt in der Mitte der Kanaaniter wohne (Gen 24, 3), dass Isaaks zukünftige Frau aber keine Kanaaniterin sein soll. Deshalb weist er den Knecht an: „du sollst in mein Land und zu meiner Verwandtschaft gehen und dort eine Frau für meinen Sohn Isaak nehmen“ (Gen 24, 4; wiederholt im Bericht des Knechts 24, 37). Zudem schließt Abraham eine Rückkehr Isaaks zu den fernen Verwandten ausdrücklich aus (24, 6). Dies begründet er mit der göttlichen Verheißung, dass seine Nachkommen das Land besitzen sollen (24, 7b), und erinnert zugleich daran, dass Gott ihn aus dem Haus seines Vaters und aus dem Land seiner Verwandtschaft genommen hat (24, 7a; vgl. 12, 1)<sup>12</sup>.

Im priesterschriftlichen Kapitel Gen 17 nennt Gott Kanaan Abraham gegenüber *מגריך ארץ* „Land deiner Fremdlingschaft“ (17, 8)<sup>13</sup>, was darauf verweist, dass der Erzvater von anderswoher in das Land gekommen und dort nicht verwurzelt ist, ja, dass dem Aufenthalt etwas Vorübergehendes anhaften könnte; dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man um die Übersiedlung von Jakobs Großfamilie nach Ägypten weiß. Bei dieser Gelegenheit verspricht Gott, das ganze Land Kanaan Abrahams Nachkommenschaft zu geben, und zwar zum ewigen Be-

11 Bei historisch-kritischer Lektüre stehen Genealogie in Gen 11 und Gottes Aufruf in Gen 12 zunächst nicht in Verbindung miteinander, da sie auf unterschiedliche Verfasser zurückzuführen sind. D.h. nach Gen 12, 1 ist der geografische Ort nicht genannt, erst in der Endgestalt bezieht man „dein Land“ auf Haran.

12 Der Begriff begegnet auch Gen 31, 13; Rt 2, 11; Jer 22, 10; 46, 16 und Ez 23, 15.

13 Bzw. „Land deiner Schutzbürgerschaft“. Der Begriff begegnet erneut Gen 28, 4, dann auch Gen 36, 7; 37, 1 sowie Ex 6, 4. – Zu dieser Verheißung in P vgl. *Köckert*, Land, 517.



sitz.<sup>14</sup> Dies verbindet JHWH zugleich mit dem Etablieren seines Bundes mit Israel.

Die Abrahamerzählungen vermitteln in der Endgestalt den Eindruck, dass Kanaan nicht Abrahams Heimat ist, weil er nicht dort geboren wurde und seine familiäre Anbindung ebenfalls außerhalb des Landes liegt. Kanaan ist gewissermaßen von Gott verordnete neue Heimat Abrahams. Landzuweisung bzw. -verheißung und Bindung an JHWH greifen also ineinander.

In der Folgegeneration bei Jakob setzt sich offenbar das Bewusstsein durch, dass Kanaan seine Heimat ist: Nach mehrjährigem Aufenthalt in Haran bittet Jakob seinen Schwiegervater Laban, ihn ziehen zu lassen – „an meinen Ort und in mein Land“ (Gen 30, 25). Dem Wunsch entspricht Laban nicht. Es bedarf eines göttlichen Aufrufs, damit Jakob nach Kanaan aufbricht: „Kehre zurück in das Land deiner Väter und zu deiner Verwandtschaft!“ (Gen 31, 3). Diese Formulierung zitiert Jakob später im Gebet zu JHWH, als er die späte Rache Esaus bei seiner Heimkehr fürchtet (Gen 32, 10).

Im Rahmen der Josefsnovelle siedeln sich Jakob und alle seine Söhne in Ägypten an. Das ist textstrategisch im Blick auf den sich entwickelnden Pentateuch notwendig, um eine Verbindung zwischen den ursprünglich miteinander konkurrierenden Traditionen der Erzväter und des Exodus herzustellen. Diese Funktion haben auch die Verheißungen, dass Gott der reichen Nachkommenschaft der Erzväter das Land Kanaan, wo sich die drei Erzväter bereits aufhalten, eben dieses Land geben will.<sup>15</sup>

Kurz vor seinem Tod in Ägypten prophezeit Jakob seinem Sohn Josef (Gen 48, 21), dass Gott die Nachkommen<sup>16</sup> „in das Land eurer Väter“ zurückbringt. Der sterbende Josef seinerseits wiederholt diese Ankündigung vor seinen Brüdern und verbindet es mit dem (deuteronomistischen) Motiv des Schwurs Gottes an die Väter: „Gott aber wird [...] euch aus diesem Land hinaufführen in das Land, das er Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen hat.“ (Gen 50, 24)<sup>17</sup>.

14 Dieser ewige Besitzanspruch wird aus nachexilischer Perspektive formuliert.

15 Gen 12, 7; 13, 15-17; 15, 7-18; 17, 8; 24, 7; 26, 3-4; 28, 13; 35, 12; 48, 4.

16 Das Pronomen „euch“ im Original ist deutungs offen: im Kontext ist es auf die Nachkommen Jakobs zu beziehen – wie die Leserschaft weiß, werden aber Generationen vergehen, bis die Rückkehr nach Kanaan erfolgt; das Pronomen ist aber zugleich auch leserorientiert interpretierbar, nämlich auf eine israelitische Leserschaft hin, die das Land verloren hat und sich in Exil oder Diaspora befindet.

17 Die kritische Exegese geht mehrheitlich davon aus, dass die Väterverheißungen aus einer Zeit stammen, in der das Land verloren ist (Exil), so dass sich darin die Sehnsucht und Hoffnung widerspiegelt, in die Heimat zurückzukehren.

Die Grabtradition der Erzväter schlägt gleichfalls eine Brücke zwischen Väter- und Exodustradition: Jakob nimmt Josef das Versprechen ab, ihn im Familiengrab beizusetzen (Gen 47, 30). Er stirbt in Ägypten und wird nach Landessitte einbalsamiert (Gen 50, 2), was den Transport zum Grab in Kanaan (Gen 50, 5)<sup>18</sup> ermöglicht, der dann unmittelbar in aufwändiger Prozession erfolgt (50, 7–13). Josef stirbt gleichfalls in Ägypten, auch sein Leichnam wird nach ägyptischer Sitte konserviert (Gen 50, 26), doch ordnet Josef die Überführung an für den Zeitpunkt, wenn alle Israeliten in das Gelobte Land aufbrechen (Gen 50, 25)<sup>19</sup>. So erscheint der Ort der letzten Ruhe der Erzväter einschließlich Josefs als Heimat, die aber aus der Perspektive Israels in Ägypten eine zukünftige Größe ist.

## 2.2 Exodustradition

Isoliert von den Erzvätererzählungen betrachtet, erklären sich Auszug und Landgabe aus JHWHs Zuwendung zum Volk Israel, dessen Klagen über die Lebensbedingungen in Ägypten er gehört hat (Ex 3, 7) und nun entschlossen ist, sie aus dieser Not zu befreien und das Volk „hinaufzuführen in ein gutes und geräumiges Land, in ein Land, das von Milch und Honig überfließt“ (Ex 3, 8), in dem allerdings zu dieser Zeit eine Reihe anderer Völker, u. a. die Kanaaniter, leben (Ex 3, 8)<sup>20</sup>. Es spannt sich ein erzählerischer Bogen zwischen der Berufung des Mose,<sup>21</sup> dem die Aufgabe zufällt, den Auszug und die Wüstenwanderung zu leiten, und dem Einzug in das Land unter der Führung Josuas.

Konnte die Josefsnovelle noch den Eindruck vermitteln, dass Israel, das als Familienverband übersiedelte, in Ägypten gute Lebensbedingungen (Ex 47, 6.11–12) und damit eine (neue) Heimat fand, erscheinen die Verhältnisse zu Beginn des Exodusbuches (Ex 1, 11.13–14) ganz anders, da die Lebensverhältnisse der Israeliten im wahrsten Sinne des Wortes bedrückend sind. Die redaktionelle Überleitung Ex 1, 8 erklärt die veränderte Lage mit dem Vergehen von Zeit und dem Wechsel des ägyptischen Herrschers.

18 Gen 50, 13 spricht dann namentlich von der Höhle Machpela und stellt damit ausdrücklich die Verbindung zur Bestattung Saras durch Abraham in Gen 23 her.

19 Ex 13, 19 nimmt Mose Josefs Gebeine beim Auszug mit; Jos 24, 32 finden diese die letzte Ruhe in der Familiengrabstätte.

20 Wiederholt in Ex 3, 17.

21 Man könnte fragen: Wo ist eigentlich die Heimat des Mose? Geboren in Ägypten in hebräischer Familie, aufgewachsen am ägyptischen Königshof, geflüchtet nach Midian, dort Familiengründung, durch Gottes Berufung und Befehl Leiter des Auszugs. Mose als Heimatloser, zumal auf Wüstenwanderung.

Weitere redaktionelle Zutaten sorgen dafür, die beiden Traditionen in beide Richtungen miteinander zu verweben: Je ein Beispiel mag genügen: Die Selbstvorstellung Gottes gegenüber Mose am Dornbusch bewirkt eine Verbindung zu den Vätern: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3, 6). In seiner Rede an Abraham gibt Gott einen Ausblick auf die Zukunft: „Ganz gewiss sollst du wissen, dass deine Nachkommenschaft Fremdling sein wird in einem Land, das ihnen nicht gehört; und sie werden ihnen dienen, und man wird sie unterdrücken vierhundert Jahre lang. Aber ich werde die Nation auch richten, der sie dienen; und danach werden sie ausziehen mit großer Habe [...]. Und in der vierten Generation werden sie hierhin zurückkehren ...“ (Gen 15, 13–16). Das ist eine vorwegnehmende Zusammenfassung des Aufenthalts in Ägypten, des Auszugs und der Landnahme, die nahe legt, dass Kanaan die Heimat des Gottesvolkes ist bzw. wird. Durch derartige Bezüge wird der Leserschaft der Endgestalt suggeriert, dass Israels Zeit in Ägypten eine vorübergehende Episode war, dass das Land Kanaan seine eigentliche Heimat ist, in der schon die Vorfahren in Gestalt der Erzväter lebten und wohin das zahlenmäßig stark angewachsene Volk ihrer Nachfahren zurückkehrt.

Beide Traditionen betonen, dass Israel sein Land, seine Heimat seinem Gott verdankt. Nach der Vätertradition führt er Abraham ins Land Kanaan und lässt ihn, seinen Sohn und seinen Enkel dort leben. Die Exodustradition nimmt das ganze Volk in den Blick, das aus ungünstigen Lebensverhältnissen befreit und von Gott nach Kanaan geführt wird. In beiden Fällen gelangt Israel von außen in seine Heimat. Durch die Josefsnovelle und die Väterverheißungen wurden die beiden Ansätze redaktionell miteinander verknüpft.

### 2.3 Deuteronomium

Für das Dtn, das in Kapitel 1–30 als große mahnende Abschiedsrede des Mose stilisiert ist, zeichnen andere theologische Verfasserkreise verantwortlich als in den vorhergehenden vier Büchern. Deshalb ist ein kurzer Blick auf die deuteronomisch-deuteronomistische Sicht auf das Land Israels notwendig.

Das Motiv, dass JHWH geschworen hat, den drei Erzvätern und ihren Nachkommen das Land zu geben, ist eine typisch deuteronomistische Aussage.<sup>22</sup> Beim Abschluss der Landnahme hält Jos 21, 43 (vgl.

<sup>22</sup> Vgl. Dtn 1, 8, 35; 6, 10, 18–19, 23; 7, 8, 12–13; 10, 9 u. ö.

auch Ri 2, 1) ausdrücklich fest, dass JHWH seinen Schwur erfüllt hat. Das Element ist im Rahmen redaktioneller Bearbeitung auch in die vorhergehenden Bücher Ex und Num sekundär eingetragen worden<sup>23</sup> und sorgt so für eine Verzahnung mit diesen. Die Vorstellung vom Gottesschwur steigert die Verbindlichkeit der göttlichen Verheißung und legitimiert so Israels Anspruch auf das Land.

Als Beispiel für die entwickelte deuteronomistische Auffassung mag das so genannte „Kleine geschichtliche Credo“<sup>24</sup> Dtn 26, 5–9 dienen, eine Passage, die als Erntedankgebet gedacht ist:

<sup>5</sup> Ein umherirrender Aramäer war mein Vater, und er zog nach Ägypten hinab und hielt sich dort als Fremder auf, als ein geringes Häuflein. Doch er wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk.

<sup>6</sup> Und die Ägypter misshandelten uns, unterdrückten uns und legten uns harte Arbeit auf.

<sup>7</sup> Da schrien wir zu dem HERRN, dem Gott unserer Väter, und der HERR hörte unsre Stimme und sah unser Elend und unsre Mühsal und unsre Bedrängnis.

<sup>8</sup> Und der HERR führte uns aus Ägypten heraus mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm und mit großem Schrecken und mit Zeichen und Wundern.

<sup>9</sup> Und er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig überfließt.

Diese Verse bilden eine Zusammenfassung der Entstehungslegende Israels. Die Kurzdarstellung von Aufenthalt in und Herausführung aus Ägypten eröffnet ein kurzer Hinweis auf die Väterzeit: der Vorfahr, der nach Ägypten gelangte, war Aramäer, stammt also aus dem geografischen Raum des heutigen Syrien, was in etwa der Angabe der Genesis entspricht, Abraham sei von Haran aus nach Kanaan gekommen. Am Schluss steht der Verweis auf den Aufenthalt im Gott gegebenen Land, das mit der stereotypen, idealisierenden Wendung „wo Milch und Honig fließen“<sup>25</sup> umschrieben ist. Diese stehende Charakterisierung gibt dem Land einen paradiesischen Beigeschmack und dürfte so ein nostalgisches Empfinden spiegeln – dieses von Fruchtbarkeit überströmende Land ist ein Sehnsuchtsort, die Heimat, die man sich zurück wünscht.

<sup>23</sup> Ex 13, 5.11; 32, 13; 33, 1; Num 11, 12; 14, 16.23; 32, 11.

<sup>24</sup> Begriff von *Gerhard von Rad*, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT 78), Stuttgart 1938, der es für eine alte Bekenntnisformel hielt; heute gilt es als eine späte Zusammenfassung deuteronomistische Gedanken.

<sup>25</sup> Im Dtn noch in 26, 15; 6, 3; 11, 9; 27, 3; vgl. Ex 3, 8.17; 13, 5; 33, 3; Lev 20, 24; Num 13, 27; 14, 8; 16, 13–14; Jos 5, 6 sowie Jer 11, 5; 32, 22; Ez 20, 6.15.

Auch das Dtn legt Wert darauf, dass das Land, in dem Israel lebt, eine Gabe seines Gottes JHWH ist.<sup>26</sup> Grundsätzlich bedeutet dies, dass Land und Gottesbeziehung unmittelbar zusammenhängen, dass das (rechte) Gottesverhältnis sogar Vorrang genießt und die Voraussetzung für das Leben im Land darstellt. Man könnte zugespitzt sagen, dass die eigentliche Heimat Israels in JHWH liegt bzw. JHWH selbst ist. Denn von ihm leitet sich die Landgabe<sup>27</sup> und die Garantie des Landbesitzes<sup>28</sup> her sowie nicht zuletzt die Fruchtbarkeit des Landes.

Im Blick auf die ortsansässige Bevölkerung in Kanaan gehen deuteronomisch-deuteronomistische Kreise einen Schritt weiter als Väter- und Exodustraditionen, indem sie ausdrücklich darauf hinweisen, dass diese Bewohner vertrieben werden, damit Israel das Land in Besitz nehmen kann. Meist ist JHWH selbst derjenige, der den Siedlungsraum von den Vorbesitzern befreit, wie Mose es bei der Einsetzung seines Nachfolgers Josua formuliert: „Der HERR, dein Gott, wird selber vor dir hergehen. Er selber wird diese Völker vor dir her vertilgen, dass du ihr Land einnehmen kannst“ (Dtn 31, 3).<sup>29</sup> Die Texte betonen die mit Gottes persönlichem Einsatz verbundene gewaltsame Einnahme des Siedlungsraums, die auf Kosten der Ortsansässigen erfolgt. Dass andere Gruppen verdrängt werden, ist bewusst; doch wird nirgends die Perspektive der anderen eingenommen, die ja aus der angestammten Heimat verdrängt werden, um Israel Platz zu machen.

Deuteronomistisches Denken prägt dann auch den Umgang mit dem Problem des Land-/Heimatverlustes, nämlich bei der theologischen Bewältigung des Exils.

26 Vgl. die wiederkehrende Formulierung „Land, das dir der HERR, dein Gott, geben wird“ – Dtn 15, 7; 17, 14; 18, 9; 19, 3; 21, 1; 26, 1.

27 Das Bodenrecht Israels spiegelt wider, dass das Land JHWH gehört, der es dem Volk zur Nutzung überlässt; vgl. Lev 25, 23 „das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir.“

28 Die Konzeption des Generationen übergreifenden Besitzes des Landes drückt sich im Begriff *נחלה* Erbe/Erbschaft aus (Num 34, 2; Dtn 12, 9; 15, 4; Jos 23, 4; 1Kön 8, 36) Num 34, 3–12 beschreibt die Ausdehnung des Landes, die auch in idealisierten Dimensionen geschildert werden kann, vgl. Gen 15, 18; Ex 23, 31; Dtn 1, 7. Die Verwendung des Wortes konzentriert sich laut *Günter Wanke*, Art. „נחלה“, *THAT* II, 55–59; 57, auf die „Kennzeichnung des durch die Landanspruchs- und Landnahmeüberlieferungen des Hexateuchs begründeten Landbesitzes Israels“.

29 Vgl. auch Dtn 2, 21–22; 12, 29; Jos 23, 4–5; Dtn 33, 27 verbindet Gottes Tätigkeit mit der Israels bei der Landnahme. – Häufig sind es die Amoriter, die verdrängt werden, vgl. Jos 24, 8.18, aber auch Am 2, 9.

### 3 Verlust der Heimat: Die Exilsperspektive

Im Rahmen des Dtn ist der Besitz des Landes aufs engste mit der Verkündigung von Geboten verknüpft – so in der Überschrift des deuteronomischen Gesetzes Dtn 12, 1. Die Inbesitznahme des Landes bzw. dessen dauerhafter Besitz steht unter der Maßgabe, Gottes Willen zu entsprechen,<sup>30</sup> vor allen Dingen dem Verbot, andere Götter zu verehren (Dtn 6, 4–5; vgl. Dekalog Dtn 5, 8–9) und die kultischen Einrichtungen der ortsansässigen Bevölkerung zu übernehmen (Dtn 12, 2–3). JHWH fordert vielmehr Alleinverehrung (Dtn 5, 6) und Kultzentralisation (Dtn 12, 5). Die älteren Bestandteile des Dtn wollen also Regeln für das Leben im Lande erlassen, die durch Vermittlung des Mose den Israeliten bekannt gemacht werden, bevor sie das Land betreten.

Einer späteren Schicht zufolge droht für den Fall des Zuwiderhandelns der Landverlust. Repräsentativ für diesen Gedanken ist die (späte) Stelle Dtn 4:

„Wenn du Kinder und Kindeskindern zeugst und ihr im Lande alteingesessen seid und zu eurem Verderben handelt und euch ein Götterbild macht [...] und tut, was böse ist in den Augen des HERRN, deines Gottes, ihn zu reizen,<sup>(26)</sup> so rufe ich heute den Himmel und die Erde als Zeugen gegen euch auf, dass ihr mit Sicherheit schnell weggerafft werdet aus dem Land [...]. Ihr werdet eure Tage darin nicht verlängern, sondern völlig vernichtet werden.<sup>(27)</sup> Und der HERR wird euch unter die Völker zerstreuen, und ihr werdet übrig bleiben, ein geringes Häuflein unter den Völkern, wohin der HERR euch führen wird.“ (Dtn 4, 25–27)<sup>31</sup>

Vergleichbare Aussagen erscheinen in der weiteren Geschichtsdarstellung in Jos–2Kön.<sup>32</sup> Als drohende Zukunftsperspektiven finden sie ihre Erfüllung erstmals beim Untergang des Nordreiches Israel 722/21 v. Chr. (2Kön 17), der zum Exil in Assur führt (2Kön 18, 11–12), in stillschweigendem Analogieschluss<sup>33</sup> dann auch im Ende des Königreiches Juda, der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und des Babylonischen Exils (2Kön 25, 21b). Diese Schicht schreibt aus deuteronomistischer Perspektive, nachdem der Landverlust tatsächlich eingetreten ist, und sucht diesen theologisch zu bewältigen, indem sie ein Verschulden Israels als Begründung für den Verlust der Heimat anführt: Die Störung der Gottesbeziehung durch Missachten des göttlichen Willens verursacht Tod für einen Teil des Gottesvolkes, Heimatlosigkeit für einen anderen.

30 Z. B. Lev 26, 27–39; Dtn 28, 58.63b; 30, 15–18; besonders deutlich Jer 7, 5–7.

31 Ähnlich gelagert ist der Abschnitt Dtn 7, 1–4, der einleitend auch Gottes Verdienst erwähnt, die vorherigen Siedler vertrieben zu haben. Vgl. auch Ex 23, 27–33.

32 So Jos 23, 16; 1Kön 9, 6–7; 2Kön 17, 7–23.

33 2Kön 23, 26–27.

Nicht umsonst verweist die deuteronomistische Geschichtsreflexion in 2Kön 17, 13–14 (in einer sekundären Fortschreibung) darauf, dass Israel die Warnungen der von Gott gesandten Propheten in den Wind geschlagen hat und dadurch selbst schuld an der der prophetischen Botschaft entsprechenden (2Kön 17, 23) Katastrophe von Untergang und Exil ist.<sup>34</sup> Deuteronomistische Theologen stellen hier eine Verbindung zur Schriftprophetie her, die als Konsequenz des Fehlverhaltens der Israeliten gegenüber JHWH Gottes Gericht ansagt, das sich in Gestalt von Landverlust und Deportation vollzieht. Dies lässt sich mehrfach im Buch Jeremia belegen, z. B.:

„Mein Volk jedoch hat mich vergessen. Sie opfern den nichtigen Göttern. Die haben sie zu Fall gebracht auf ihren von alters her gebahnten Wegen. So müssen sie nun gehen auf Pfaden, auf ungebahntem Weg, auf dass ihr Land zur Wüste werde, ihnen zur ewigen Schande [...] Denn wie der Ostwind will ich sie zerstreuen vor dem Feind.“ (Jer 18, 15–17)<sup>35</sup>

Das Buch des Propheten Ezechiel spiegelt in seiner Ausgangssituation den Heimatverlust der Jerusalemer, die nach der ersten Einnahme Jerusalems 597 v. Chr. nach Babylonien deportiert wurden: Ezechiel selbst lebt mit einer Gruppe dieser im Lande der Chaldäer am Fluss Kebar (Ez 1, 1.3). Die Gerichtsdrohungen Gottes sind damit also bereits teilweise eingetreten. Im Exil empfängt Ezechiel Unheilsankündigungen, die die Einnahme und Zerstörung Jerusalems sowie die Deportation der Überlebenden ansagen. Und Ezechiel erfährt alsbald, dass diese Prophezeiungen eingetroffen sind, als ein Überlebender der Katastrophe ihm die Einnahme Jerusalems meldet (Ez 33, 21–22).

Der Verlust der Heimat, anders gesagt der Aufenthalt in der Fremde als Weggeführte wird auch klagend aufgearbeitet in einigen Psalmen.<sup>36</sup> Am bekanntesten dürfte Ps 137 sein:

- <sup>1</sup> An den Wassern zu Babel saßen wir und weinten,  
wenn wir an Zion gedachten. [...]
- <sup>4</sup> Wie könnten wir des HERRN Lied singen  
In fremdem Lande?

<sup>34</sup> Das Motiv begegnet als redaktionelle deuteronomistische Zutat auch im Jeremiabuch, vgl. Jer 7, 25–26; 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15.

<sup>35</sup> Am 4, 2–3 kündigt den reichen Frauen der Oberschicht in Samaria die Deportation an als Strafe für ihr Luxusleben auf Kosten der unteren Schichten (4, 1); auch hier ist der Heimatverlust also Strafe für ein Verhalten, das JHWH missfällt.

<sup>36</sup> Auch einige Psalmen sprechen den Aspekt der Dauerhaftigkeit des Landbesitzes an im Sinne eines Generationen übergreifenden Besitzes des Landes durch den Begriff des Erbes (נחלה) aus: Ps 47, 5; 105, 11; 135, 12; 136, 21–22.

- <sup>5</sup> Vergesse ich dein, Jerusalem,  
so werde meine Rechte vergessen.  
<sup>6</sup> Meine Zunge soll an meinem Gaumen kleben,  
wenn ich deiner nicht gedenke,  
wenn ich nicht lasse Jerusalem  
meine höchste Freude sein. (Ps 137, 1.4–6)<sup>37</sup>

In derartigen klagenden Äußerungen wird am ehesten eine emotionale Komponente greifbar, die man mit Fug und Recht als Heimatgefühl bezeichnen kann.

Bemerkenswert ist Ps 74, der schwerpunktmäßig den Verlust des Tempels beklagt und damit die geistliche Heimat in den Mittelpunkt rückt. Die Klagenden setzen ihre Hoffnung auf Gott. Von ihm erwarten sie eine Wendung ihrer Lage, so dass erneut deutlich wird, dass Heimat im tiefsten und letzten mit JHWH zusammenhängt: Er hat vorzeiten Israel sein Siedlungsgebiet gegeben, er hat es im Gerichtsvollzug wieder genommen, und nur er vermag es auch zurückzugeben.

Dies illustriert der so genannte Trostbrief Jeremias (Jer 29), in dem Gott die Exilierten auffordert, sich in Babylonien einzurichten (29, 4–7), ihnen aber auch in Aussicht stellt, dass er sie „aus allen Völkern und von allen Orten, wohin ich euch verstoßen habe,“ sammeln und in das Land zurückführen will – unter der Voraussetzung, dass sie sich zu ihm bekehren (Jer 29, 13–14).

#### 4 Neue Heimat als (eschatologische) Zukunftsperspektive

Diesen Aspekt beleuchten beispielhaft die Schlusskapitel des Ezechielbuches (Ez 37–48). Berücksichtigt man den Aufbau des Buches und die Datierungen darin, äußert Ezechiel diese Verkündigung, nachdem Jerusalem erobert ist und es folglich eine zweite Wegführung von Judäern nach Babylonien gegeben hat. Die Heimat ist also verloren. Gott selbst weiß um die Verzweiflung der Exilierten; er zitiert deren Klage: „Unsere Gebeine sind verdorrt, und unsere Hoffnung ist verloren, und es ist aus mit uns“ (Ez 37, 11). In Worten, die an Klagepsalmen erinnern (besonders Ps 22, 15–16), beschreiben die Klagenden sich als Tote – so fühlen sie sich fern der Heimat im Bewusstsein der Zerstörung ihres kultischen Zentrums, des Tempels. Ihr Gott stellt ihnen in Aussicht: „Siehe, ich will eure Gräber auf tun und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf und bringe euch ins Land Israels“

<sup>37</sup> Weitere Passagen aus Klage Liedern des Volkes: Ps 44, 2–4; 60, 3.



(37, 12). Die bildhafte Neubelebung<sup>38</sup> besteht also in der Rückführung in die Heimat.

Die Zukunftsperspektive erweitert die anschließende Zeichenhandlung nebst ihrer Deutung auf eine Wiedervereinigung der einst getrennten Reiche Israel und Juda, so dass das einstige Großreich Davids wiederhergestellt wird; es soll noch dazu unter der Herrschaft des neuen David stehen (Ez 37, 15–28). In dieser – idealisierten – neuen alten Heimat soll das Gottesvolk dann für immer leben (Ez 37, 25).

Die folgenden beiden Kapitel Ez 38–39<sup>39</sup> bieten ein Szenario, das bereits apokalyptische Dimensionen aufweist: Ein gewisser Gog aus Magog, der nicht identifiziert werden kann, zieht mit einem gewaltigen Heer, das aus unterschiedlichen Völkern rekrutiert wurde, nach Israel, wo Gott höchstpersönlich ihn besiegt und damit seine unbeschränkte Macht über alle Völker beweist. Seinem Volk sichert er in diesem Zusammenhang den dauerhaften Aufenthalt in der Heimat zu (Ez 39, 25–27). – Die große Schlussvision Ezechiels beschreibt einen neuen Tempel, in den JHWHs Herrlichkeit einzieht (40, 1–43, 4). Von diesem Wohnort Gottes geht lebensförderliche Wirkung auf das Land aus (47, 1–12), das nach Ez 47, 13–48, 29 neu an die Stämme verteilt wird. Sie weicht von der traditionellen Landverteilung in den geschichtserzählenden Büchern ab und besitzt aufgrund der annähernd gleich großen Territorien klar einen idealisierten Anstrich. Es handelt sich deutlich um Zukunftsmusik bzw. Wunschdenken. In der exegetischen Diskussion geht es um die Frage, ob der Entwurf dieses Tempels historische Realität – etwa die des Zweiten Tempels – widerspiegelt, ob es sich um einen alternativen, somit kritischen Plan handelt oder ob nicht an einen irdischen, sondern an einen himmlischen Tempel zu denken ist. Die Sicht auf das zukünftige Israel und dessen Verteilung im Land ist jedenfalls vollkommen unrealistisch und zeigt insofern eine – eschatologische – Wunschvorstellung.

---

38 Diese ist durch die vorausgehende Vision von der Wiederbelebung der verstreuten, verdorrten Gebeine, die durch das im göttlichen Auftrag gesprochene Prophetenwort erfolgt, veranschaulicht (Ez 37, 1–10).

39 Dies ist die Abfolge in MT; daneben existiert die alternative Buchgestalt, wie sie der griech. Papyrus 967 bietet: Ez 38–39, 37, 40–48.

## 5 Rut

Eine Hungersnot<sup>40</sup> bildet den Grund für Elimelech, mit seiner Frau Noomi und den beiden gemeinsamen Söhnen die Heimat Bethlehem zu verlassen und nach Moab zu ziehen (Rt 1, 1)<sup>41</sup>. Die Söhne heiraten dort moabitische Frauen. Als alle drei Männer gestorben sind, bleiben die drei Frauen als kinderlose Witwen zurück. Da die Hungersnot vorüber ist, will Noomi mit den Schwiegertöchtern nach Juda zurückkehren. Allerdings fordert sie die beiden nach dem Aufbruch auf: „Geht, kehrt um, jede in das Haus ihrer Mutter!“ (1, 8). Sie sollen also in ihrer Heimat und dem familiären Herkunftskontext bleiben. Orpa, die eine Schwiegertochter, kommt dem Aufruf Noomis schließlich nach (1, 14), Rut jedoch besteht darauf, sich Noomi anzuschließen, obwohl diese Rut nochmals auffordert, in Moab zu bleiben. Rut bringt ihre Anhänglichkeit Noomi gegenüber mit den viel zitierten Worten zum Ausdruck:

„Wohin du gehst, will ich gehen, und wo du bleibst, bleibe ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, will ich sterben, und dort will ich begraben werden.“ (Rt 1, 16–17)

Die Moabiterin Rut fühlt sich persönlich so stark an ihre jüdische Schwiegermutter gebunden, dass sie mit ihr am selben Ort weilen will – sogar im Tod. Das Entscheidende aber: Rut identifiziert sich mit dem Gottesvolk und der Gottesverehrung in Juda. Sie hat sich offenkundig auch zum JHWH-Glauben bekehrt.

In Bethlehem angekommen macht Rut Gebrauch von der Armen-gesetzgebung Israels, indem sie sich zur Nachlese der Ähren auf ein Feld begibt (2, 2)<sup>42</sup>. Es fügt sich – bzw. Gott fügt es –, dass dies Feld ausgerechnet Boas gehört, der gemäß der Institution der Schwager-ehe (Dtn 25, 5) als „Löser“ und potentieller Ehemann Ruts in Betracht kommt. Dies erfährt Rut jedoch erst, als sie Boas persönlich kennen gelernt hat (2, 20). Rut zieht die Aufmerksamkeit des Boas auf sich, und er erkundigt sich nach ihr (2, 5). Er erfährt: „Es ist eine Moabiterin, die mit Noomi gekommen ist aus dem Land der Moabiter.“ (2, 6) Boas schenkt ihr daraufhin besondere Aufmerksamkeit und Schutz (2, 8–9).

40 Dieses Motiv begründet auch in der Josefserzählung den Umzug der Jakob-Familie nach Ägypten (Gen 41, 57; 45, 9–11); vgl. ferner die Begründung für den Aufenthalt Abrahams in Ägypten (Gen 12, 10), der den Aufenthalt seiner Nachkommen in Ägypten vorwegnimmt, sowie Gen 26, 1 die Hungersnot als Grund für Isaaks Aufenthalt bei Abimelech von Gerar.

41 Mit dem Begriff לָגוּר weist die Erzählung darauf hin, dass Elimelech in Moab als Fremder bzw. Schutzbürger lebt, dort also nicht seine Heimat ist.

42 Vgl. das Gesetz Lev 19, 9–10; 23, 22, sowie in ähnlichem Sinne Dtn 24, 19.

Rut wundert sich darüber: „Womit habe ich Gnade gefunden vor deinen Augen, dass du mir freundlich bist, die ich doch eine Fremde bin?“ (2, 10). Die Tatsache, dass Rut eine Nicht-Israelitin ist, überdies aus Moab stammt, zu dem Israel nicht in besten Beziehungen stand,<sup>43</sup> ist Rut selbst bewusst. Die Erzählstimme erinnert die Leserschaft auch immer wieder daran, indem sie Ruts Namen das Epitheton „die Moabiterin“ hinzufügt (1, 22; 2, 21; 4, 5.10). Boas' Antwort ist bemerkenswert:

„Man hat mir alles angesagt, was du getan hast an deiner Schwiegermutter nach deines Mannes Tod; dass du verlassen hast deinen Vater und deine Mutter und dein Vaterland [deiner Verwandtschaft/ Familie] und zu einem Volk gezogen bist, das du vorher nicht kanntest.“ (2, 11)<sup>44</sup>

Boas würdigt Ruts Verhalten, das sich herumgesprochen hat – denn die Heimkehr Noomis sorgte für Aufsehen (1, 19). Boas bringt Rut große Achtung entgegen und wünscht ihr als Lohn für ihr Verhalten Gottes Segen:

„Der HERR vergelte dir deine Tat, und dein Lohn möge vollkommen sein bei dem HERRN, dem Gott Israels, zu dem du gekommen bist, dass du unter seinen Flügeln Zuflucht hättest.“ (2, 12)

Nicht so sehr der Ortswechsel, den Rut vollzieht, ist entscheidend, sondern ihre Hinwendung zum Gott Israels. Boas verwendet ein Bild aus der Psalmensprache (Ps 91, 4)<sup>45</sup>: Rut soll Schutz und Geborgenheit unter JHWHs Flügeln erfahren.

Rut wird schließlich völlig in das Gottesvolk integriert, indem sie den Bestimmungen der Leviratsehe gemäß Boas' Ehefrau wird. Allerdings scheint die Verbindung der beiden auch eine Liebesheirat zu sein; denn vor allem im Blick auf Boas betont die Erzählung seine Fürsorge für Rut und sein Bemühen um sie, was sich auch darin äußert, dass er den Löser, der Vorrang vor ihm hat (3, 12), aus dem Felde schlägt (4, 1–10)<sup>46</sup>.

Hinsichtlich des Themas „Heimat“ bietet das Buch Rut zwei Aspekte: Noomis doppelter Ortswechsel illustriert das Motiv, aus der Not heraus die Heimat eine Zeitlang vorübergehend zu verlassen und zurück-

43 Vgl. Dazu etwa die Herleitung des Stammvaters Moab aus der inzestuösen Beziehung zwischen Lot und einer seiner Töchter, Gen 19, 30–38.

44 Möglich sind Anspielungen auf Gen 2, 24 mit umgekehrtem Vorzeichen sowie auf das Verhalten Abrahams, der das Land seiner Verwandtschaft verlässt (Gen 12, 1). So auch *Köhlmoos*, Ruth, 42.

45 Ebd., 43, nennt außerdem Ps 36, 8; 57, 2; 61, 5 sowie Dtn 32, 11 und deutet das Bild auch im Kontext altorientalischer Königsideologie.

46 Rt 3, 7–14 ließe sich als Liebeszene lesen.

zukehren, wenn die Notlage überwunden ist. Rut dient als Beispiel für eine Person, die ihre Heimat bewusst verlässt – aus persönlichen und dann auch religiösen Gründen. Ihre starke Bindung an Noomi ist mit deren JHWH-Glauben verknüpft, den Rut übernimmt und der dazu führt, dass sie ein voll integriertes Glied der Gemeinschaft wird, deren Gott JHWH ist. Mehr oder minder offen bietet die Erzählung zusätzlich emotionale Komponenten.

Einmal mehr zeigt sich auch hier, dass letztlich Gott den entscheidenden Faktor für ein Heimatgefühl bildet.

## 6 Die Menschheit der Urgeschichte

Zuletzt noch ein kurzer Blick auf die Urgeschichte. Anregend ist die Bemerkung Markus Wittes, dass die Menschheit in der Turmbauerzählung Gen 11, 1–9 als heimatlos dargestellt werde. Redaktionell sei der Begriff פָּרָץ (Hif.) „zerstreuen“ in die Erzählung eingetragen worden: „In der Mehrzahl seines Vorkommens wird dieser Terminus für die Zerstreuung Israels nach der Katastrophe von 587 v. Chr. verwendet. Die Belege in Dtn 4, 27; 28, 64; 30, 3; Jer 9, 15; 13, 24; 18, 17; 30, 11; Ez 11, 17; 20, 34.41; 28, 25; 34, 6.12 zeigen, daß es sich um einen *terminus technicus* zur Beschreibung des Exilsgeschicks Israels handelt.“<sup>47</sup> Indem der Redaktor diesen Begriff verwende und als Objekt statt Israel die *הָאָדָם בְּנֵי* „Adamskinder“ annehme, „beschreibt er die Situation der Menschheit als Exilsgeschehen. Die ganze Menschheit lebt nach dem R<sup>UG</sup> [Redaktor der Urgeschichte] in der Heimatlosigkeit.“<sup>48</sup> Menschliche Existenz heiße damit für ihn, in der Fremde zu sein.

Diese Linie ließe sich noch weiter ausziehen. Mit der Sintflut nimmt Gott der schuldig gewordenen gesamten Menschheit abgesehen von Noah und seiner Familie Lebensraum und Leben. Der Sache nach verliert auch der Ackerbauer Kain seine Heimat, wenn Gott ihn nach dem Brudermord dazu verurteilt, unsted und flüchtig zu sein auf der Erde (Gen 4, 14). Kain muss aufgrund seiner Schuld seinen angestammten festen Wohnsitz aufgeben.

Noch einen Schritt weiter zurück in der Urgeschichte schenkt Gott zunächst Adam eine Heimat, indem er für ihn den Garten in Eden anlegt (Gen 2, 8), der als perfekter Lebensraum für den Menschen gestaltet ist, den er dann auch mit seiner Lebensgefährtin teilt. Auch hier liegt

47 Markus Witte, Die biblische Urgeschichte (BZAW 265), Berlin 1998, 261.

48 Ebd.

der Grund für die Vertreibung aus dem Wohnsitz (3, 23–24) in einem menschlichen Verschulden, nämlich dem Ungehorsam Gott gegenüber, indem sie sein Verbot übertreten. Adam und Eva fungieren insofern als Repräsentanten der Menschheit, als sie schlussendlich außerhalb des Gottesgartens zu leben gezwungen sind. Sie haben das Paradies verloren, ihre ursprüngliche, von Gott geschenkte Heimat, wenn man so will. Die mythische Erzählung in Gen 2–3 spiegelt gewiss auch eine Idealvorstellung und eine unerfüllte Sehnsucht nach einer Existenz in Gottes Nähe wider, das Empfinden, dass der Mensch nicht in seiner eigentlichen Heimat lebt.

In Aufnahme des Grundgedankens von Witte ließe sich sagen, dass die Erzählungen der Urgeschichte auf einer mythischen Ebene auch davon handeln, wie Menschen aufgrund von Schuld Gott gegenüber ihre Heimat einbüßen. Damit verallgemeinern die Erzähler bzw. Bearbeiter etwas, das in den Darstellungen der Geschichte Israels ein bedeutendes Thema ist.

## 7 Fazit

Insgesamt gesehen ist das Thema der Heimat – alttestamentlich des Landes – in den Texten des Alten Testaments durchweg theologisch bestimmt: Gott weist seinem Volk das Territorium zu, auf dem es als Gemeinschaft leben soll, und zwar nach seinen Regeln. Er ist es auch, der die Heimat nimmt, wenn sein Gebot verletzt wird. Auf ihn setzen die Heimatlosen und Heimatvertriebenen ihre Hoffnung, in die Heimat zurückzukehren. Heimat ist wie im modernen Verständnis zwar auch für Israel ein geografischer Raum, aber eben ein Raum, der an die (rechte) Gottesbeziehung gebunden ist.

Zum Gefühl des Beheimatet-Seins gehört auch das Leben im Kollektiv des Gottesvolkes, der Gemeinschaft der JHWH Verehrenden. Das friedliche gemeinsame Dasein in dem Land, das JHWH seinem Volk nach dem Exil in einer – möglicherweise fernen – Zukunft schenkt, steht unter dem Vorzeichen, dass JHWH seine Herrschaft über die Völker absolut durchsetzt. Das monotheistische Gottesbild schließt aber die besondere Erwählung Israels ein.

## Bibliografie

- Bauks, Michaela*, Theologie des Alten Testaments (UTB 4973), Göttingen 2019
- Berlejung, Angelika/Heckl, Raik* (Hg.), *Ex oriente Lux*: Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag (ABG 39), Leipzig 2012
- De Vos, J. Cornelis*, Art. „Land“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2010.
- Köckert, Matthias*, „Land“ als theologisches Thema im Alten Testament, in: *Angelika Berlejung/Raik Heckl* (Hg.), *Ex oriente Lux*: Studien zur Theologie des Alten Testaments, 503–520
- Köhlmoos, Melanie*, Ruth, ATD IX/3, Göttingen 2010
- Lettinga, Jan P.*, Grammatik des biblischen Hebräisch, Riehen 1992
- Noort, Ed.*, „Denn das Land gehört mir, Ihr seid Fremde und Beisassen bei mir“ (Lev 25, 23). Landgabe als eine kritische Theologie des Landes, in: Heiliges Land (JBTh 23), Neukirchen-Vluyn 2009, 25–45
- Preuß, Horst Dietrich*, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart 1991
- von Rad, Gerhard*, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT 78), Stuttgart 1938
- Schmid, Hans Heinrich*, Art. „אֶרֶץ“, in: THAT I, Sp. 228–236
- Schmid, Konrad*, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999
- Wanke, Günter*, Art. „נחלה“, in: THAT II, Sp. 55–59
- Willi, Thomas*, Die alttestamentliche Prägung des Begriffs אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, in: *ders.*, Israel und die Völker, 10–20
- , Israel und die Völker. Studien zur Literatur und Geschichte Israels in der Perserzeit, hg. von *Michael Pietsch* (SBAB 55), Stuttgart 2012
- Witte, Markus*, Die biblische Urgeschichte (BZAW 265), Berlin 1998

# Heimat bei Gott?!

## Neutestamentliche Einsichten zu einem starken Frömmigkeitsmotiv<sup>1</sup>

CHRISTIAN WEHDE

### 1 Annäherung an das Thema

Die Formulierung „Heimat bei Gott“ erinnert kundige Bibelleserinnen und Bibelleser an ein vertraut klingendes Motiv aus dem Neuen Testament, möglicherweise sogar an konkrete neutestamentliche Texte wie 2. Korinther 5, 1–3, Philipper 3, 20 oder Hebräer 11, 14–16, die in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit eben diesem Motiv in Zusammenhang gebracht wurden.

Die Beschäftigung mit dem Thema Heimat aus neutestamentlicher Sicht ist jedoch weniger leicht, als es zunächst scheinen mag. Die erste und zugleich größte Herausforderung begegnet auf der semantischen Ebene. In der aktuellen Revision der Einheitsübersetzung begegnen Begriffe aus dem Wortfeld „Heimat“ insgesamt zwölfmal. Das Substantiv *Heimat* wird insgesamt neunmal verwendet (Mt 13, 57; Mk 6, 4; Lk 4, 23.24; Joh 4, 44; Phil 3, 20; Hebr 11, 14–16). Von der *Heimatstadt* ist zweimal die Rede (Mt 13, 54; Mk 6, 1) und das Adjektiv *heimatlos* begegnet einmal in 1Kor 4, 11.

Bereits der verstorbene baptistische Neutestamentler Wiard Popkes hat zu Recht resümiert, dass es einen einheitlichen Heimatbegriff im

---

1 Der vorliegende Beitrag wurde als Vortrag auf dem Symposium „Heimat. Zwischen Verwurzelung und Aufbruch“ der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) vom 1.–3. November 2019 gehalten und für die Druckfassung leicht überarbeitet. Die Transliteration griechischer und hebräischer Lexeme folgt dem Standard des wissenschaftlichen Bibellexikons WiBiLex der Deutschen Bibelgesellschaft (<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/transliteration/>) und wird jeweils nach der ersten Erwähnung eines Lexems in [] angegeben.

Neuen Testament nicht gibt.<sup>2</sup> Ein Blick in den griechischen Text des Neuen Testaments offenbart, dass den oben genannten Übersetzungen Heimat, Heimatstadt und heimatlos drei verschiedene Termini und damit auch Bedeutungskontexte gegenüberstehen. Hinter beiden Belegen für Heimatstadt sowie acht von neun Belegen für Heimat steht der griechische Terminus *πατρίς* [*patris*]. Seiner semantischen Wurzel entsprechend bedeutet das griechische Substantiv vor allem Vaterland, Vaterstadt oder heimatliches Dorf und beleuchtet damit die Herkunft einer Person.<sup>3</sup> Neben *πατρίς* wird noch *πολίτευμα* [*politeuma*] in Phil 3, 20 von der EÜ 2016 mit *Heimat* übersetzt.<sup>4</sup> Hinter dem Adjektiv *heimatlos* in 1Kor 4, 11 steht schlussendlich das griechische Verb *ἄστατέω* [*astateō*], das in seiner Grundbedeutung eine unstete oder gar obdachlose Lebensweise bezeichnet und damit nicht zwingend auch eine Heimatlosigkeit impliziert.<sup>5</sup>

Die semantischen Herausforderungen bestehen gleichzeitig aber auch im Blick auf den Heimatbegriff in der deutschen Sprache. Der Heimatbegriff hat ein dermaßen breites Bedeutungsspektrum erreicht, dass eine eindeutige Definition kaum mehr möglich ist.<sup>6</sup> Ohne eine vorherige Selbstreflexion des eigenen Heimatverständnisses bleibt damit auch die Suche nach heimatlicher Motivik im Neuen Testament jenseits semantischer Ausdrücke wie *πατρίς* oder *πολίτευμα* immer ein individuell-subjektives Unterfangen.<sup>7</sup>

2 Vgl. Wiard Popkes, „Heimat“ als eschatologische und ethische Motivation. Beobachtungen zu 1Petr, Hebr, Eph und Joh, in: Christfried Böttrich (Hg.), Eschatologie und Ethik im frühen Judentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag, Frankfurt am Main u.a. 2006, 225–247, hier: 225.

3 Vgl. grundsätzlich Henry George Liddell/Robert Scott/Henry Stuart Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996, 1349; Kurt Aland/Barbara Aland, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer, Berlin/New York 1988, 1284.

4 Zu diesem Begriff vgl. ausführlicher Abschnitt 3.2.2.

5 Vgl. zum Verb aber auch Adjektiv desselben Wortstammes exemplarisch Aland/Aland, Wörterbuch, 235.

6 Vgl. u.a. Will Cremer/Ansgar Klein (Hg.), Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven, (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 249/I), Bonn 2002, 33–55.

7 Popkes, Heimat, 225–226 beispielsweise entzieht im Blick auf das Neue Testament dem Heimatbegriff wie selbstverständlich lokal-geographische, aber auch ethnische Aspekte durch seine Eingangsthese, „Heimat“ könne als Meta-Begriff für Motive wie Zuhause, Wohnung, Bleibe, Ruhestätte, Sicherheit u.a. aufgefasst werden. Er betont, „Heimat“ müsse aus der Perspektive des Neuen Testaments als eschatologische Zielvorstellung und nicht protologisch im Sinne der Herkunft verstanden werden. Hier zeigt sich eine Einseitigkeit, die gerade im Blick auf die griechischen Belege zum Wortfeld *πατρίς* und ihre deutsche Übersetzung mit dem Lexem *Heimat* schwierig ist.



Jenseits der semantischen Schwierigkeiten soll dieser Beitrag eine grundlegende Orientierung zur Motivik von „Heimat“ aber auch „Fremdheit“ im Neuen Testament leisten und gleichzeitig mit einigen Detailbetrachtungen eine differenziertere Interpretation signifikanter neutestamentlicher Aussagen ermöglichen. Das Frömmigkeitsmotiv der „himmlischen Heimat“ gründet vor allem in Aussagen des Hebräerbrieves wie „wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die Zukünftige suchen wir“ (Hebr 13, 14), das immer wieder Gegenstand ausführlicher Reflexion war.<sup>8</sup> Dieser Beitrag stellt sich stärker der Frage, inwieweit das im Hebräerbrief zu findende Motiv der „himmlischen Heimat“ auch in anderen Schriften des Neuen Testaments präsent ist. Die Überlegungen erfolgen exemplarisch anhand der Heimatlosigkeit des irdischen Jesus als ein theologisches Konzept der Evangelisten, der Gegenüberstellung von „irdischem Zelt“ und „ewiges Haus im Himmel“ in 2Kor 5, 1–10 (EÜ 2016) und der Formulierung ‚Heimat in den Himmeln‘ in Phil 3, 20 (EÜ 2016). Das Motiv der Fremdheit in dieser Welt wird exemplarisch am Beispiel des 1. Petrusbriefes kurz thematisiert.

## 2 „Die Heimatlosigkeit“ des irdischen Jesus als theologisches Konzept der neutestamentlichen Evangelien

Es bietet sich an, die neutestamentlich-exegetischen Beobachtungen bei Jesus von Nazareth und seiner Darstellung in den Evangelien zu beginnen. Denn in den Evangelien begegnet uns die Schilderung eines Mannes und seiner engsten Begleiter, der ein nahezu rast- und ruheloses Leben führt, von hier nach dort und wieder woanders hingeht. Unterwegssein, das ist das Programm, das Jesu Wirkzeit prägt.<sup>9</sup>

Dabei hat auch Jesus eine Heimat in geografischer Hinsicht. Nazareth in Galiläa ist nach übereinstimmenden Berichten aller Evangelien seine Heimatstadt, seine *πατρίς*. Dieser Umstand erscheint im Lukasevangelium zunächst klarer als im Matthäusevangelium.<sup>10</sup> Letzteres zeichnet mit dem Dreiklang aus Geburt in Bethlehem, Flucht nach und Aufenthalt in Ägypten (Mt 2, 13–21), Umzug und Niederlassen in

8 Vgl. dazu exemplarisch *Knut Backhaus*, Das Land der Verheißung. Die Heimat der Gläubigen im Hebräerbrief, in: NTS 47 (2001), 171–188.

9 Vgl. *Thomas Söding*, Gottes Wohnung für die Menschen. Eine neutestamentliche Annonce, in: *Communio* 33 (2004), 236–244, hier: 237.

10 Nach den Überlieferungen im Lukasevangelium leben Josef und Maria vor der Geburt Jesu in Nazareth (Lk 2, 4) und kehren nach der Zeit in Bethlehem und Jerusalem auch wieder in „ihre eigene Stadt“ Nazareth (Lk 2, 39) zurück.

Nazareth in Galiläa (Mt 2, 22–23) bereits eine geografische Unstetigkeit in die Kindheit Jesu ein, die später auch das Wirken Jesu prägen wird.<sup>11</sup> Dennoch spricht vor allem das Jesus-Logion „Nirgendwo ist ein Prophet so unangesehen wie in seiner Heimatstadt und bei seinen Verwandten und in seiner Familie“ im Zusammenhang der Schilderung einer biografischen Situation in Nazareth dafür, dass Jesus selbst Nazareth als seine Heimatstadt mindestens im Sinne der eigenen Herkunft betrachtete.<sup>12</sup>

Umso interessanter ist nun, welche Bedeutung diese Heimat, diese Herkunft für Jesus in seiner Wirksamkeit hat. Die synoptischen Evangelien weisen gemeinschaftlich darauf hin, dass Jesu Herkunft aus Nazareth für seine dortige Verkündigungstätigkeit keine positiven Voraussetzungen bringt, ganz im Gegenteil.<sup>13</sup> Darüber hinaus zeichnen alle Evangelien ein Bild von Jesus von Nazareth, der permanent unterwegs ist – unterwegs zu den unterschiedlichsten Menschen.<sup>14</sup> Auch hier ist ein markantes Jesus-Wort zu erwähnen, das vermutlich mehr seinen Selbstanspruch als die historische Wirklichkeit benennt.<sup>15</sup> Mt 8, 9–10 sowie Lk 9, 57–60 berichten von einem kurzen Gespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten: „Da kam ein Schriftgelehrter zu ihm und sagte: Meister, ich will dir folgen, wohin du auch gehst. Jesus antwortete ihm: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester; der Menschensohn aber hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann.“ Dieses Logion zeichnet ein Bild von Jesus als Heimatlosem und stellt zugleich Nachfolgewilligen in Aussicht, dass Nachfolge Jesu

11 Im Matthäusevangelium ist die heimatliche Herkunft Jesu unklarer. Auch dort wird Jesus in Bethlehem geboren (Mt 2, 1), jedoch ohne Hinweis, dass Jesu Eltern dort nur zu Gast sind. In der Darstellung des Matthäusevangeliums spricht Mt 2, 22–23 dafür, dass Nazareth nicht die ursprüngliche Heimat von Josef war und das Niederlassen nach der Rückkehr aus Ägypten eine Notlösung aufgrund der politischen Situation war. Vgl. dazu auch *Peter Fiedler*, Das Matthäusevangelium (ThKNT I), Stuttgart 2006, 68 f. sowie *Ulrich Luz*, Das Matthäusevangelium, Bd. 1 (EKK I/1), Düsseldorf, Zürich 2002, 186–188.

12 Das genannte Logion begegnet nicht nur nahezu identisch in den synoptischen Evangelien (Mk 6, 4; Mt 13, 57 leicht gekürzt; Lk 4, 24), sondern auch in Joh 4, 44 und damit außerhalb der synoptischen Tradition. Damit liegt ein starkes Indiz dafür vor, dass an dieser Stelle ein authentisches Jesuswort überliefert ist.

13 Vgl. dazu die Schilderungen der Ablehnung, auf die Jesus in Nazareth trifft, sowie die Auswirkungen auf seine dortige Tätigkeit in Mk 6, 1–6, bes. 5–6; Mt 13, 53–58, bes. 58; Lk 4, 16–30, bes. 29.

14 Vgl. *Söding*, Gottes Wohnung, 236–237.

15 Vgl. dazu die Rede von „und es geschah, dass er zu Tisch lag in seinem Haus“ (*καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκῇ αὐτοῦ* [*kai ginetai katakeisthai auton en tē oikia autou*]) in Mk 2, 15. Vgl. ausführlich dazu *Andrew Doole*, Jesus „at Home“. Did Jesus Have a House in Capernaum?, in: *PZB* 26/1 (2017), 36–64, hier: 48–51.61 f.

nicht etwa bedeutet, Heimat bei Jesus zu finden, sondern mit Jesus seine Heimatlosigkeit zu teilen.<sup>16</sup>

Die Verkündigung der Liebe Gottes und des anbrechenden Gottesreiches erfordert ein permanentes Unterwegssein, ein permanentes Wandern (vgl. auch Lk 13, 32–33). Jesu Auftrag ist es, das Evangelium zu den Menschen zu bringen. Und er erfüllt diesen Auftrag, indem er immer wieder zu den unterschiedlichsten Menschen hinget oder sich an Orte begibt, wo Menschen ihn hören und erleben können.<sup>17</sup> Der Prolog des Johannesevangeliums verwendet für diese Existenz eine besondere Metapher.<sup>18</sup> Die geläufige Formulierung aus Joh 1, 14 „Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns“ müsste genauer mit „das Wort wurde Fleisch und schlug sein Zelt unter uns auf“ übersetzt werden. Das griechische Wort *σκηνώω* [*skēnoō*] bedeutet *sein Zelt aufschlagen* oder *im Zelt verweilen, leben*.<sup>19</sup> Das Weiterziehen, das hier in Joh 1, 14 durch die Zeltmetapher angedeutet wird, gilt nicht nur für die vorübergehende Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, sondern vielmehr dafür, wie Jesus den Vater verkündet.<sup>20</sup> Um es mit den Worten von Thomas Söding zu sagen: „Die Heimatlosigkeit Jesu, seine stetige Wanderschaft, ist Programm.“<sup>21</sup>

An den Jüngern Jesu und in manchen Lehrgesprächen wird deutlich, dass Nachfolge Jesu bedeutet, sich auf diese dauerhafte Wanderschaft einzulassen. Die Verkündigung der guten Botschaft macht es notwendig, gewohnte Umgebungen und vertraute Gemeinschaft loszulassen. Die Aussendung der Jünger (Mk 6, 7–14; Mt 10, 5–15; Lk 9, 1–6) zeigt in

16 Vgl. Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I/1: *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002, 233–234.

17 Vgl. Söding, *Gottes Wohnung*, 237.

18 Vgl. ebd., 238.

19 Vgl. dazu grundsätzlich Jan-Adolf Bühner, Art. „*σκηνώω*“, *EWNT* III (2011), 603–604; Wilhelm Michaelis, Art. „*σκηνώω*“, *ThWNT* VII (1964), 386–388.

20 In der älteren Forschung wird vor allem der motivische Zusammenhang zum Alten Testament betont, da die LXX das griechische Lexem *σκηνή* [*skēnē*] zur Übersetzung der beiden hebräischen Bezeichnungen *ohel* bzw. *miškān* für die Stiftshütte verwendet. Vgl. Wilhelm Michaelis, Art. „*σκηνή*“, *ThWNT* VII (1964), 369–383, hier: 372. Daher bezeichnet für Michaelis, *σκηνώω*, 388 das Verb weniger die Quantität der Inkarnation Jesu, als vielmehr die Qualität der Inkarnation: „Dann wird ersichtlich, daß [...] gerade nicht das Flüchtige und Vorübergehende der irdischen Existenz des Logos gemeint ist, sondern diese [Inkarnation] vielmehr als Gegenwärtigsein des Ewigen mitten in der Zeit gewürdigt werden soll.“ Damit aber wird die alttestamentliche Exodustheologie christologisch adaptiert; vgl. Söding, *Gottes Wohnung*, 238. Die neuere Forschung hingegen betont stärker die motivische Nähe zu jüdisch-weisheitlichen Texten der zwischentestamentlichen Zeit, in denen wiederum stärker die Quantität des „Zeltens“ der Weisheit unter den Menschen im Blick ist. Vgl. dazu exemplarisch Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHKNT IV), Leipzig 2009, 49.

21 Söding, *Gottes Wohnung*, 237.

radikaler Form die Erwartung, alles loszulassen, um sich ganz und gar auf die Menschen einzulassen, denen man das Evangelium verkündigen möchte (vgl. auch Lk 9, 59–62).<sup>22</sup>

Aus der Lebensführung Jesu und seiner Jünger gestalten die Evangelisten ein theologisches Konzept der „Heimatlosigkeit“. Heimatverbundenheit im Sinne einer geografischen und auch ethnischen Selbstbeschränkung steht der universellen Sendung entgegen, die Christus und in seiner Nachfolge Christinnen und Christen haben. Die Überschreitung „heimatlicher Grenzen“ ist ein elementarer Bestandteil der Nachfolge.<sup>23</sup>

„Heimatlosigkeit“ als theologische Einstellung steht jedoch nicht einer Heimat im Sinne einer konkreten lokalen oder regionalen Selbstverortung entgegen. Nach der Überlieferung des Matthäusevangeliums ist es der Auferstandene höchstselbst, der den Jüngern durch die Frauen am Grab ausrichten lässt, sie sollen nach Galiläa gehen und würden dort Jesus treffen. Auch das Johannesevangelium verortet die zweite Erscheinung Jesu den Jüngern gegenüber am See Tiberias. Die Jünger kehren nach der massiven Verunsicherung durch den Tod Jesu in ihre „Heimatregion“ zurück und damit in eine Region, die ihnen vertraut ist und Sicherheit bietet.<sup>24</sup> Gerade die das Matthäusevangelium abschließende Missionsaufforderung (Mt 28, 19) führt diese geografische Bindung jedoch wieder in die Weite im Zusammenhang mit der Verheißung des zeitlich und geografisch unbeschränkten Mitgehens Christi (Mt 28, 20).

---

<sup>22</sup> Wilckens, *Theologie*, 234 spricht im Blick auf Mt 8, 22/Lk 9, 60 davon, dass die Nachfolger Jesu in der Nachfolge ihr „Zuhause“ wie eine Welt des Todes zurücklassen müssen, ohne im Gegenzug den neuen Weg der Nachfolge, das heißt den Weg zum Leben, als Heimat oder neues Zuhause zu bezeichnen.

<sup>23</sup> Vgl. Jesu Reisen mit seinen Jüngern in das Gebiet der Dekapolis (Mk 5, 1–20 par.), die Reise bis nach Tyrus (Mk 7, 24–30 par. oder seine Reise durch Samarien (Joh 4, 1–42).

<sup>24</sup> Das Nachtragskapitel 21 im Johannesevangelium erweckt den Eindruck, die Jünger seien nach Tod und Auferstehung Jesu zunächst fast selbstverständlich wieder in ihr vorheriges Leben zurückgekehrt und gingen nun wie selbstverständlich dem früheren Beruf nach. Vgl. dazu sowie zu den Schwierigkeiten nicht nur in chronologischer Hinsicht, sondern auch der Verarbeitung verschiedener frühchristlicher Traditionen *Rudolf Schnackenburg*, *Das Johannesevangelium 13–21* (HThKNT IV/3), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001 (Sonderausgabe), 420–421 sowie *Schnelle*, *Johannesevangelium*, 341. Auch für die Überlieferung des Matthäusevangeliums hat Galiläa im Blick auf Vertrautheit und Bekanntheit eine besondere Funktion. Der Evangelist zielt dabei jedoch nicht auf eine Sicherheit im Sinne von „Heimat“ oder ‚Zuhause‘ ab. Die Bedeutung von Galiläa liegt für den Evangelisten darin, dass es der Hauptort der Wirksamkeit Jesu ist. Galiläa ist ebenso der Ort der erstmaligen Berufung und Erwählung der Jünger (Mt 4, 18–22; 10, 1–5) durch Jesus und wird zum Ort der erneuten Erwählung der Jünger durch Jesus, die ihn in seinem Tod verlassen haben. Vgl. dazu *Fiedler*, *Matthäusevangelium*, 426.429 sowie *Joachim Gnilka*, *Das Matthäusevangelium 14, 1–28, 20* (HThKNT I/2), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001 (Sonderausgabe), 494 f.

Befragt man die Evangelien zum Thema „Heimat“, so lässt sich aus diesen Schriften zusammenfassend der Impuls gewinnen, dass christliche Existenz in der Nachfolge Jesu mit der Aufgabe geografischer und auch ethnischer Selbstbeschränkungen einhergeht. Der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden setzt voraus, sich real und im übertragenen Sinne auf den Weg zu machen und einzulassen auf das Gegenüber. Das Hadern mit diesem Anspruch gerade in ethnischer Hinsicht prägt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte aber auch einiger Paulusbriefe die erste urchristliche Generation und reicht bis in unsere Zeit.

### 3 „Heimat in den Himmeln“ –

#### Auf der Erde fremd und nur im Himmel zu Hause?

Dem theologischen Konzept der „Heimatlosigkeit“ steht in einigen neutestamentlichen Texten aber auch ein positives Konzept der „Beheimatung im Himmel“ gegenüber. Prägnant ist beispielsweise in Joh 14, 2–4 das Motiv der himmlischen *οικία τοῦ πατρὸς* [*oikia tou patros*], dem Haus des Vaters, das viele Wohnungen hat, die Christus zwischen Himmelfahrt und Parusie für seine Nachfolgerinnen und Nachfolger vorbereitet.<sup>25</sup> Im Blick auf dieses besondere und singuläre johanneische Motiv kann tatsächlich von einer „himmlischen Heimat“ in sozialer und räumlicher Dimension gesprochen werden.<sup>26</sup> Jesus verheißt seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern für die Zukunft den bleibenden Einzug in das väterliche Haus und damit in die bleibende Geborgenheit von Vater und Sohn.<sup>27</sup> Ein einstiges und ewiges Leben unter der Geborgenheit Gottes betont auch die apokalyptische Verheißung der aus dem Himmel herabkommenden Stadt Jerusalem (Offb 21, 1–7, bes. 3).<sup>28</sup> Auch hier ließe sich von Heimat in sozialer und räumlicher Dimension sprechen.

Dennoch ist für das Neue Testament festzuhalten, dass trotz der starken religionsgeschichtlichen Verbreitung des Motivs einer „himmlischen Heimat“ nur die johanneische Tradition dieses Motiv explizit

25 Vgl. dazu exemplarisch *Schnelle*, Johannesevangelium, 251–252.

26 Vgl. ebd., 251.

27 Vgl. ebd., 252. Das Motiv einer „himmlischen Heimat“ begegnet bereits im Alten Testament und zahlreich auch in der jüdisch-apokalyptischen Literatur der zwischentestamentlichen Zeit. Vgl. dazu *Schnackenburg*, Johannesevangelium, 66–69, bes. 67f. sowie *Charles Kingsley Barrett*, Das Evangelium nach Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990, 446–447.

28 Offb 21, 1–7 ist stark von alttestamentlichen Motiven geprägt, was sich u. a. erneut an der zeltlichen Motivilk zeigt. Die Wohnung Gottes unter den Menschen ist erneut das *σκήνος* und auch das Wohnen Gottes wird mit *σκηνώω* bezeichnet. Vgl. zu Offb 21, 1–7 insgesamt auch *Hermann Lichtenberger*, Die Apokalypse (ThKNT XXIII), Stuttgart 2014, 259–261.

für die christliche Eschatologie übernimmt.<sup>29</sup> Ein genauerer Blick auf weitere sprachliche Wendungen, die gerade in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit dem Motiv einer „himmlischen Heimat“ in Verbindung gebracht werden, zeigt jedoch, dass eine solche motivische Verbindung nicht vorliegt.

### 3.1 Zeltliche Behausung vs. ewiges Haus:

Zur Funktion der Hausmetaphorik in 2Kor 5, 1–10

Als Erstes sei die markante Unterscheidung zwischen *οικία τοῦ σκήνου* [*oikia tou skēnous*] (zeltlicher Behausung) und *οικίαν αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς* [*oikian aiōnion en tois ouranois*] (ewigem Haus im Himmel) zu nennen. Dieses Bild verwendet Paulus in 2Kor 5, 1–10. Diesem Abschnitt gehen in Kapitel 4 Ausführungen über den Dienst des Apostels voraus. 2Kor 4, 1–6 umfassen zunächst Aussagen über die Redlichkeit des Apostels. Der Abschnitt V. 7–18 benennt dann den intensiven, geistlich und körperlich zermürbenden Einsatz für das Evangelium Christi. Bereits die Schlussverse dieses Abschnittes betonen die Hoffnung und Ausrichtung des Apostels auf das Übermaß an Herrlichkeit, die noch unsichtbar ist im Gegensatz zu der gegenwärtigen Not und den Einschränkungen, die seine missionarische Existenz im Hier und Jetzt mit sich bringt.<sup>30</sup>

Diese Hoffnung wird nun in 2Kor 5, 1–10 durch den bereits benannten Gegensatz aus zeltlicher Behausung und ewigem Haus illustriert. Wie der vorangehende Kontext signalisiert, geht es bei dieser Gegenüberstellung nicht um die allgemeine Unterscheidung zwischen dem irdischen und himmlischen Leben, sondern konkret um einen sterblichen, vorübergehenden Leib im Gegensatz zu einem ewigen unverwüstlichen Leib.<sup>31</sup> Die Gebäudemetaphorik signalisiert daher in erster

<sup>29</sup> Wenn *Söding*, Gottes Wohnungen, 239, davon spricht, dass Jesus mit Nachdruck betont, dass die Menschen „ihre wahre Heimat im Himmel [finden] – und der Himmel ist ihnen Heimat“, so gerät damit aus dem Blick, dass es sich eben nicht um ein neutestamentlich-eschatologisches Leitmotiv handelt.

<sup>30</sup> Das Motiv der verborgenen und dennoch übermäßigen Herrlichkeit spielt bereits in 2Kor 4, 16–18 auf die Herrlichkeit der leiblichen Auferstehung an. Paulus wendet sich damit gegen eine Hochschätzung sichtbaren Heils oder Wohlstands sowie einer Geringschätzung von Armut und irdischem Leid. Beides verdient im Blick auf die künftige Herrlichkeit der Auferstehung für Paulus keine besondere Beachtung. Vgl. dazu *Christian Wolff*, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHKNT VIII), Leipzig <sup>2</sup>2011, 97–101, bes. 100f.

<sup>31</sup> Diese kontextuelle Verbindung übersieht beispielsweise eine Interpretation von 2Kor 5, 1–10, die diesen Abschnitt nicht individuell-anthropologisch, sondern ekklesiologisch-eschatologisch versteht, wie beispielsweise *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik IV,2, Zürich <sup>1</sup>1985, 710f.

Linie die qualitative Unterscheidung des vergänglichen Leibes als *οικία τοῦ σαήνου* und des unvergänglichen Leibes als *οικίαν αιώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*.<sup>32</sup> Die in Bibelübersetzungen für *οικία τοῦ σαήνου* häufig gewählte Übersetzung *weltliches Haus* oder *irdisches Zelt* betont hier einen räumlichen Gegensatz zum „himmlischen Haus“, der in 2Kor 5, 1–2 gar nicht explizit thematisiert wird.<sup>33</sup>

Mit dem Ausdruck der „zeltlichen Behausung“ ist hier an die vorübergehende sterbliche Existenz des Leibes gedacht, die früher oder später vor einem möglicherweise gewaltsamen Abbruch steht.<sup>34</sup> Dem Abbruch der zeltlichen Behausung steht die Hoffnung auf einen Bau Gottes (*οικοδομία ἐκ Θεοῦ* [*oikodomia ek theou*]) bzw. das ewige Haus in den Himmeln (*οικίαν αιώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) gegenüber. Auch hier geht es im Gegenüber zur konkreten Sterblichkeit um die konkrete Gewissheit, nach dem Tod bzw. nach der Parusie Christi einen neuen, ewigen Leib zu erhalten. Paulus betont hier in V. 1 vor allem die radikale qualitative Unterschiedlichkeit von vergänglichem und ewigen Leib. Im Unterschied zur Zeltbehausung ist das Haus nicht von Händen gemacht, sondern von Gott höchst selbst. Dazu trägt es die weiteren Merkmale „ewig“ und „in den Himmeln“.<sup>35</sup> Da hier in 2Kor 5 jegliche Zeitangaben dazu fehlen, wann mit einer Überkleidung durch das ewige Haus zu rechnen ist (V. 3), muss die adverbiale Angabe *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (in den Himmeln) nicht zwingend bedeuten, dass dieses ewige Haus für die Glaubenden schon bezugsfertig bereit steht, sondern signalisiert zu allererst, wo dieses Haus künftig stehen wird.<sup>36</sup>

Dementsprechend richtet sich auch die von Paulus in V. 3–4 formulierte Sehnsucht nicht an eine schon bereitstehende ewige Wohnung im Himmel, sondern auf die grundsätzliche Tatsache, dass die vergängliche Zeltbehausung durch einen festen göttlichen Bau abgelöst wird. Der in 2Kor 5 skizzierte Gegensatz besteht im Kern nicht etwa in Erde und Himmel, sondern in Sterblichkeit und Lebendigkeit (V. 4).<sup>37</sup> Von

32 Vgl. auch *Thomas Schmeller*, *Der zweite Brief an die Korinther*. Teilbd. 1 2Kor 1, 1–7, 4 (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 288.

33 So leider auch bei *Schmeller*, 2. Korinther, 282, in seiner Übersetzung von 2Kor 5, 1 ff.

34 Vgl. auch *Wolff*, 2. Korintherbrief, 106 f.

35 Vgl. ebd., 107.

36 Vgl. ebd. Nach *Wolff* spricht gerade die radikale Beschreibung des Abbruchs der zeltlichen Behausung durch Paulus dagegen, an diesen Text Vorstellungen wie „Wohnungswechsel“ oder „Umzug“ heranzutragen, die letztlich dem Repertoire heimatlicher Motivik zugeordnet werden könnten.

37 Vgl. ebd., 110 f. Auch *Schmeller*, 2. Korintherbrief, 298, formuliert als Kernaussage von V. 4, Paulus hoffe darauf, „dass nicht die zerstörerische Seite seiner Leiden sich durchsetzen wird, sondern die in ihnen verborgene Erfahrung des Lebens.“

hier aus ist auch das Verbpaar ἐνδημέω [*endēmeō*] (einwohnen) und ἐκδημέω [*ekdēmeō*] (abwesend sein) zu verstehen, welches in V. 6–9 dreimal begegnet.<sup>38</sup> In V. 6 wird ἐνδημέω mit dem Substantiv σῶμα [*sōma*] (Leib) verbunden und beschreibt das Einwohnen im sterblichen Leib im Gegenüber zum abwesend sein von Gott. V. 8 beschreibt dann in chiasmischer Weise den Wunsch aus dem sterblichen σῶμα auszuziehen (ἐκδημέω) und beim Herrn, d. h. in den himmlischen Leib einzuziehen (ἐνδημέω). V. 9 artikuliert abschließend mit V. 10 den Wunsch des Paulus, immer zur Ehre Gottes zu leben, sei es während des Einwohnens (ἐνδημέω) im sterblichen Leib oder nach dem Auszug (ἐκδημέω) aus dem sterblichen Leib.<sup>39</sup> Auch wenn sich mit dem Verbpaar ἐνδημέω (einwohnen) und ἐκδημέω (abwesend sein) auf semantischer Ebene grundsätzlich die Motive Heimat und Fremde verbinden können,<sup>40</sup> so ist in 2Kor 5 auffällig, dass Paulus nicht stringent zwischen vergänglichem Leib als Fremde und ewigem Leib im Himmel als Heimat differenziert. Vor allem 2Kor 5,9 erschwert die Zuordnung von Heimat und Fremde.<sup>41</sup> Gerade von diesem Vers ausgehend ist festzuhalten, dass Paulus seine qualitative Hoffnung auf einen ewigen Leib nicht auf die motivische Dimension von ἐνδημέω im Sinne von „heimisch sein“ und ἐκδημέω im Sinne von „fremd sein“ stützt.<sup>42</sup>

Für 2Kor 5 lässt sich festhalten, dass die Metaphorik von zeltlicher Behausung und himmlischem Haus in erster Linie der Beschreibung des qualitativen Unterschieds zwischen irdischem Leib und Auferstehungsleib dient, auf den Paulus hofft und damit für sich selbst aber auch für seine Mitchristinnen und Mitchristen die Notwendigkeit der

38 Mit dem Verbpaar ἐνδημέω/ἐκδημέω verbindet sich mindestens in geografischer Hinsicht tatsächlich „heimatliche“ Motivik. Das Lexem δῆμος [*dēmos*] bedeutet im profanen Altgriechisch „Land, Gebiet, Wohnsitz eines Volkes, Bewohnerschaft einer Stadt oder eines Gebietes“. Davon abgeleitet bedeutet ἐνδημέω „sich im Gebiet befinden“ und ἐκδημέω „abwesend sein aus dem eigenen Gebiet“. Vgl. dazu grundsätzlich *Walter Grundmann*, Art. „δῆμος, ἐκδημέω, ἐνδημέω, παρεπίδημος“, *ThWNT II* (1960), 62–64. *Horst Balz/Gerhard Schneider*, Art. „ἐνδημέω“, *EWNT I* (2011), 1100, bringen explizit die Übersetzung „seine Heimat haben“ ins Spiel.

39 *Wolff*, 2. Korintherbrief, 114, betont zu Recht, dass die beiden hier direkt gegenübergestellten Verben ἐνδημέω und ἐκδημέω sich beide jeweils auf den sterblichen Leib als implizites Objekt beziehen.

40 *Schmeller*, 2. Korintherbrief, 299–300, weist zurecht auf griechisch-römische Autoren hin, die die eschatologische Motivik von irdischer Existenz als Fremde und himmlischer Existenz als Heimat der Seele artikulieren.

41 Vgl. ebd., 303.

42 2Kor 5,9 muss vielmehr als Hinweis darauf verstanden werden, dass Paulus die in 2Kor 5,6–8 angedeutete motivische Unterscheidung zwischen Fremde und Heimat wieder aufhebt und hier einen kritischen Umgang mit diesem dualistischen Motiv zeigt. Vgl. *Bernd Kuschnierer*, *Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2Kor 2–5* (FRLANT 197), Göttingen 2002, 301 f.



unbedingten Erhaltung des irdischen Leibes für unnötig erklärt. Das eigentliche Lebensziel besteht in einem gottgefälligen Leben, sowohl in der begrenzten, sterblichen wie auch der unbegrenzten, unsterblichen Existenz (vgl. dazu nochmal 2Kor 4, 17).<sup>43</sup> Die Erfahrung der Vergänglichkeit des irdischen Leibes und ihre Beschreibung als lediglich zeltliche Behausung stellt für Paulus keinen Grund zur Weltflucht oder zu einer übersteigerten Todesbereitschaft.<sup>44</sup>

### 3.2 „Heimat in den Himmeln“:

Phil 3,20 und die ethische Funktion der *πολίτευμα*-Aussage

Eine weitere und markante Aussage des Apostels Paulus im protopaulinischen Briefkorpus unterstützt auf den ersten Blick eine weltflüchtige Haltung von Christinnen und Christen. Phil 3, 20–21 lautet in der aktuellen Einheitsübersetzung: *„Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorthier erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter, der unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich alles unterwerfen kann.“*<sup>45</sup>

#### 3.2.1 Hintergrundsituation und Anliegen des Briefes

Dieser bekenntnishaft wirkenden Formulierung geht in Phil 3, 12–18 ein Abschnitt voraus, in dem Paulus seinen eigenen Lebenswandel mit Hilfe von sportlicher Wettkampfmotivik bzw. -rhetorik erwähnt und sich selbst zur Vorbildnahme für seine Adressaten empfiehlt. Denn so bringt Paulus es in V. 18–19 auf den Punkt: „viele Menschen sind als Feinde des Kreuzes Christi anzusehen. Ihr Ende ist die Verdammnis, ihr Gott ist der Bauch und ihre Ehre ist in ihrer Schande; sie sind irdisch gesinnt.“

Der Philipperbrief, den Paulus aus einer Gefangenschaft wahrscheinlich in Ephesus schreibt,<sup>46</sup> dient unter anderem dazu, die Gemeinde in Philippi vor Irrlehrern zu warnen, die wahrscheinlich schon in Philippi angekommen waren, aber ihre Missions- und Verkündigungstätigkeit in der Gemeinde noch nicht begonnen haben.<sup>47</sup> Die Irrlehrerpolemik,

43 Vgl. *Schmeller*, 2. Korintherbrief, 303 f.

44 Vgl. ebd., 303.

45 *Katholisches Bibelwerk*, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.

46 Zur Diskussion um die Briefsituation und den Entstehungsort des Briefes vgl. exemplarisch *Ulrich Müller*, Der Brief des Paulus an die Philipper (ThHKNT XI/1), Leipzig 2002, 16–23, bes. 21 f.

47 Vgl. ebd., 188–193.

die schon einmal zu Beginn des 3. Kapitels (3, 1–2) anklingt, wird in den V. 17–18 weitergeführt. Dieser Umstand ist bei der Beschäftigung mit Phil 3, 20 und der „Heimat in den Himmeln“ im Blick zu behalten.

### 3.2.2 Semantische Überlegungen zu Phil 3, 20

Sowohl der griechische Terminus *πολίτευμα* [*politeuma*], der in deutschsprachigen Bibelübersetzungen mit Ausdrücken wie *Heimat*, *Bürgerrecht*, *Bürgerschaft*<sup>48</sup> wiedergegeben wird, als auch das kleine Wörtchen „ist“, dem im griechischen Text von Phil 3, 20 nicht *εἰμί* [*eimi*], sondern *ὑπάρχω* [*hyparcho*] gegenübersteht, fordern etwas mehr Aufmerksamkeit ein.

Der Begriff *πολίτευμα* hat seit der ersten greifbaren Verwendung Mitte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts eine gewisse Entwicklung durchlaufen und zu einer sehr hybriden Bedeutung geführt, die sich in den dokumentarischen Papyri der ptolemäischen Zeit wiederfindet.<sup>49</sup> Bei Aristoteles zeigt sich der Begriff *πολίτευμα* als eine Ableitung von *πολίτης* und *πολιτεία* und beschreibt damit die Gruppe politisch führender Bürger eines griechischen Stadtstaates, oder aber die Aktivbürgerschaft, die gemäß der Polis-Verfassung das Recht und die Pflicht zur politischen Gestaltung der Polis besaßen. Bei Polybios kann *πολίτευμα* synonym zu *πόλις* verwendet werden und damit den Staat oder das Gemeinwesen bezeichnen.<sup>50</sup>

Für die hellenistische Zeit ist zu beobachten, dass die Ptolemäer den aus der griechischen Staatsorganisation bekannten Begriff übernehmen und wiederum adaptieren. Für die dokumentarischen Quellen aus der Ptolemäerzeit ist auffällig, dass sich der Begriff *πολίτευμα* bis auf eine Ausnahme auf Organisationsformen bezieht, die zusammenhängen mit ethnischen Gruppen. So werden in den Papyri *πολίτευμα* u. a. von

48 Für die Übersetzung von *πολίτευμα* haben sich verschiedenste Übersetzungen in den deutschsprachigen Bibelübersetzungen niedergeschlagen. Mit *Heimat* übersetzen EÜ 2016, ZB 2007 sowie HfA 2015. Die Übersetzung *Bürgerrecht* findet sich in GNB 2000, SLT 2000, ELB 2006 sowie LUT 1984. NGÜ 2011 sowie LUT 2017 übersetzen mit *Bürger sein*. Zur Problematik dieser und anderer Übersetzungsvarianten vgl. auch *Hans Förster/Patrick Säger*, *Ist unsere Heimat im Himmel? Überlegungen zur Semantik von πολίτευμα in Phil 3, 20*, in: *Early Christianity* 5 (2014), 149–177, hier: 151 f.

49 Zur Begriffsgeschichte vgl. grundsätzlich *Walter Ruppel*, *Politeuma*. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus, in: *Philologus* 82 (1972), 268–312.433–454 sowie auch *Dirk Schinkel*, *Die himmlische Bürgerschaft*. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert (FRLANT 220), Göttingen 2007, 54–63.

50 Vgl. *Förster/Säger*, *Heimat*, 159; *Schinkel*, *Himmlische Bürgerschaft*, 55.

Kilikiern, Idumäern, Juden, Kretern usw. erwähnt, zum Teil mit einer geografischen Konkretion.<sup>51</sup> Sowohl im 2Makk 12,7 als auch im Aristasbrief wird mit dem Begriff *πολίτευμα* wahrscheinlich eine jüdische Rechts- und Religionsgemeinschaft adressiert, die zumindest im Blick auf den Aristasbrief und die Verortung der Adressaten in Alexandria gar nicht identisch sein kann mit der Aktivbürgerschaft.<sup>52</sup>

Für den Bedeutungshorizont von *πολίτευμα* lässt sich insgesamt festhalten, dass ein institutioneller und auch administrativer bzw. politischer Duktus mitschwingt. Dieser Duktus muss aber nicht zwingend rein politisch konnotiert sein, sondern kann ebenso ethnisch oder religiös geprägt sein und eine ethnisch oder religiös konstituierte Rechtsgemeinschaft innerhalb des Staatswesens bezeichnen.<sup>53</sup>

Eine Übersetzung des Begriffs, die diese Begriffsgeschichte im Blick behält, wird bei deutschen Ausdrücken wie *Bürgerschaft* oder den noch weniger politisch geprägten Begriffen *Gemeinwesen*, *Ansammlung von Menschen* bleiben.<sup>54</sup> *Bürgerrecht*, *Wandel* und eben auch *Heimat* tragen Kategorien an den Begriff *πολίτευμα* heran, die begriffsgeschichtlich nicht belastbar sind.<sup>55</sup>

Bereits angedeutet wurde, dass auch das Verb *ὑπάρχω* in Phil 3,20 im Blick auf die Übersetzung anzuschauen ist. Grundsätzlich kann *ὑπάρχω* auch als ein Synonym für *εἶμι* und seine Grundbedeutung „sein“ verwendet werden.<sup>56</sup> Die Grundbedeutung dieses Verbs trägt jedoch immer eine relationale Konnotation, so bei *beginnen*, *die Initiative ergreifen* in zeitlicher Relation oder bei *zu etwas oder jemandem gehören* oder *von etwas her sein*, *abstammen* mit einer personalen, gegenständlichen oder lokalen Relation.<sup>57</sup>

51 Vgl. Förster/Sänger, *Heimat*, 157f. mit Bezug u. a. auf Thomas Kruse, Das politeuma der Juden von Herakleopolis in Ägypten, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen 2008, 166–175.

52 Vgl. Förster/Sänger, *Heimat*, 161 f.

53 Vgl. ebd., 163.

54 Für die Übersetzung mit *Bürgerschaft* plädiert beispielsweise Schinkel, *Himmlische Bürgerschaft*, 58.

55 Vgl. Förster/Sänger, *Heimat*, 164; Schinkel, *Himmlische Bürgerschaft*, 58 gegen Ruppel, *Politeuma*, 277, der bei Polybios auch „Heimat“ als Bedeutungsspektrum von *πολίτευμα* zu erkennen meint.

56 *Aland/Aland*, *Wörterbuch*, 1670, sieht in *ὑπάρχω* ein im Hellenismus verbreitetes Pendant zu *εἶμι*.

57 Vgl. dazu Liddell/Scott/Jones, *Greek-English Lexicon*, 1853–1854, aber auch *Aland/Aland*, *Wörterbuch*, 1669–1670. Daher plädieren auch Förster/Sänger, *Heimat*, 165, dafür, den Terminus *ὑπάρχω* konkreter zu fassen. Anders Hermann Probst, Art. „ὑπάρχω“, in: EWNT III (32011), 948, der für Paulus wiederum die unspezifische Übersetzung *sein* bevorzugt.

In Aufnahme des Übersetzungsvorschlages von Förster/Sänger scheint die folgende Übersetzung von Gal 3,20a dem skizzierten semantischen Befund am besten gerecht zu werden: „Unser Gemeinwesen hat seinen Ursprung in den Himmeln“ oder „Unsere nach eigenen Regeln lebende Gemeinschaft ist in den Himmeln gegründet“.<sup>58</sup>

### 3.2.3 Phil 3,18–20 als Aufforderung zu einem an Christus orientierten Gemeinschaftsleben

So verstanden wird deutlich, dass Phil 3,20a nicht pauschal eine Fremdheit der Christen gegenüber der Welt bzw. weltlichen Existenz betont, sondern die Grundlage des christlichen Gemeinwesens in Erinnerung ruft.<sup>59</sup> Die Grundlagen und Maßgaben für die Gemeinde als christliches Gemeinwesen basieren nicht auf irdischen und weltlichen Gesetzmäßigkeiten, sondern haben ihren Ursprung in den Himmeln, also bei Gott selbst.<sup>60</sup> Diese Erinnerung an das Fundament der christlichen Gemeinde auch in Philippi ist als erneuter und impliziter Imperativ im Blick auf die Gestaltung der christlichen Gemeinde zu verstehen.<sup>61</sup>

Bereits in Phil 1,27–28 hat Paulus die Briefadressaten zu einem Wandel als Gemeinde aufgefordert, dass dem Evangelium Christi entspricht. Diesen Wandel konkretisiert er in Phil 1,27–28 in dreifacher Weise, nämlich 1. in einem Geist stehen, 2. als eine Seele um den Glauben an das Evangelium ringen und sich 3. keinesfalls von den Gegnern einschüchtern zu lassen. Für das Wandeln der Gemeinde verwendet

<sup>58</sup> Vgl. Förster/Sänger, *Heimat*, 165.

<sup>59</sup> Ähnlich auch Müller, *Philippenerbrief*, 180. „Das Wort *πολιτευμα* ist dabei nur gebraucht, um die innere Fremdheit der Christen gegenüber dem irdischen Bereich [...] und ihre Zugehörigkeit zur himmlischen Welt zu betonen.“ Zuzustimmen ist Müller im Blick auf die innere Fremdheit der Christen, die sich aber im Blick auf V. 19 nicht auf die Welt an sich, sondern lediglich die irdische Gesinnung der Feinde des Kreuzes (*οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες [hoi ta epigeia phronountes]*) beziehen kann.

<sup>60</sup> Joachim Gnilka, *Philippenerbrief* (HThKNT VII), Freiburg im Breisgau u. a. 2002, 206, erkennt in Phil 3,20 die Erinnerung daran, dass christliche Gemeinde ein Abbild der himmlischen *πολιτευμα* sein soll. Vgl. ebenso Müller, *Philippenerbrief*, 182. Gerhard Barth, *Der Brief an die Philipper* (ZBK IX), Zürich 1979, 68, erkennt in *πολιτεύομαι* das „Denken und Trachten“ der Gemeinde, das nicht nur Irdisches bestimmt sein soll, sondern letztlich „von einer Größe, die nicht hier im Irdischen verfügbar ist [...]“.

<sup>61</sup> Die Erinnerung an das himmlische *πολιτεύομαι* soll für die Gemeinde eine identitätsstiftende Funktion erfüllen und schlägt dabei den Bogen zurück zu Phil 1,27, wo Paulus der Gemeinde bereits konkrete Anweisungen für die Gestaltung des gemeindlichen Gemeinwesens mitgegeben hat. Vgl. Eva Ebel, „Unser *πολιτεύομαι* aber ist in den Himmeln“ (Phil 3,20). Ein attraktives Angebot für viele Bewohnerinnen und Bewohner der römischen Kolonie Philippi, in: Jörg Frey u. a. (Hg.), *Der Philippenerbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* (WUNT 353), Tübingen 2015, 153–168, hier: 163.

Paulus das griechische Verb *πολιτεύομαι*, das im profanen Sinn einen dem Staat, der Stadt angemessenen Lebenswandel bezeichnet und hier von Paulus bereits auf die Gestaltung der christlichen Gemeinschaft angewendet wird.<sup>62</sup>

Phil 3, 20–21 erneuert diese Aufforderung implizit durch das Gegenüber zur vorausgehenden Irrlehrerpolemik. Anders als die Irrlehrer, die sich durch ihre Lehren, darunter vermutlich auch Beschneidungsforderung, als weltverhaftet enttarnen,<sup>63</sup> sollen die Christen der Gemeinde Philippi daran festhalten, dass ihre Gemeinschaft nicht auf weltlichen Maßstäben fußt.<sup>64</sup>

#### 4 Fremd und Zuhause zugleich – christliche Existenz in der Welt nach dem 1. Petrusbrief

Neben dem Blick auf neutestamentliche Motive und Formulierungen, die in deutschsprachigen Bibelübersetzungen häufig mit dem Wortfeld *Heimat* wiedergegeben werden, besteht jedoch auch die Möglichkeit, sich dem Thema „Heimat“ von der entgegengesetzten Seite zu nähern, sprich der Fremde. Das soll an einigen Beobachtungen speziell zum 1. Petrusbrief geschehen.

Das Motiv der Fremdheit begegnet im 1. Petrusbrief dominant in der adscriptio des Briefes mit der Anrede der Briefempfänger als *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς* [*eklekktois parepidēmois diasporas*], also als auserwählte Pilger/Flüchtlinge in der Fremde/Zerstreuung. Diese Existenz ist durch eine Ambivalenz geprägt, die in der Briefkorpusöffnung 1Petr 1, 3–12 zum Ausdruck kommt.<sup>65</sup> Die Adressaten leben einerseits in der Gewissheit der Neugeburt durch Christus und der Hoffnung auf ein unzerstörbares, makelloses, unvergängliches Erbe,

62 Vgl. Müller, Philipperbrief, 76f.; Gniska, Philipperbrief, 98f.

63 Zur Frage der „Gegner“ des Paulus in Philippi und inwieweit sich ihre religionsgeschichtliche Verortung und Lehre erhellen lässt, vgl. Müller, Philipperbrief, 188–193, bes. 191.

64 Ebel, Politeuma, 164, weist darauf hin, dass es in Phil 3, 20 vor dem Hintergrund von Phil 1, 27 nicht etwa um einen bürgerlichen oder möglichst angepassten Lebenswandel der christlichen Gemeinde gehen kann, sondern um einen Lebenswandel, der dem Evangelium Christi entspricht.

65 Das Fremdheitsmotiv im 1. Petrusbrief knüpft grundsätzlich an alttestamentlich-jüdische Tradition an, allerdings erhält dieses Motiv im 1. Petrusbrief ein deutlich stärkeres Gewicht. Ist in der jüdischen Tradition die Fremdheitserfahrung beispielsweise der Erzväter oder auch des Volkes Israel vor allem Kehrseite der Erwählung durch Gott, so wird das Fremdsein in der Welt zu einem grundlegenden Aspekt christlicher Identität. Vgl. Reinhard Feldmeier, Der erste Brief des Petrus (ThHKNT XV/1), Leipzig 2005, 10. Zur Verbindung zur alttestamentlich-jüdischen Tradition vgl. auch Karl H. Schelke, Die Petrusbriefe (HTHKNT XIII/2), Freiburg im Breisgau 2002, 19–20.

das im Himmel aufbewahrt wird (V. 3–4), und andererseits in der Erfahrung sicherlich zeitlich begrenzter, aber eben doch gegenwärtiger und damit konkret erfahrbarer „Prüfungen“ (V. 6–7).<sup>66</sup>

Fremdheits- und Wanderschaftsmotivik begegnen auch im weiteren Briefverlauf. In 1Petr 1, 13 begegnet die Aufforderung an die Adressaten, sich hoch zu gürten, d. h. das antike Obergewand etwas höher zu binden, wodurch man durch längere Schritte schneller gehen konnte. Hier liegt eine Anknüpfung an das Motiv des Pilgers aus dem Briefpräskript vor,<sup>67</sup> das in 1Petr 2, 11 noch verstärkt wird. Dort werden die Adressaten nochmals als Fremde (*παροίκοι* [*paroikoi*]) bzw. Pilger/Flüchtlinge (*παρεπιδήμοι* [*parepidēmoi*]) angesprochen, jedoch ohne eine adverbiale Ergänzung „in der Welt“, welche die Einheitsübersetzung interpretierend hinzufügt.<sup>68</sup>

Interessant ist nun, dass der 1. Petrusbrief dieser Fremdheit kein positiv geprägtes geografisches oder räumliches Motiv gegenüberstellt.<sup>69</sup> Weder von einem „Einwohnen bei Gott“ (vgl. 2Kor 5) noch einem himmlischen *πολίτευμα* ist die Rede. Stattdessen begegnen im 1. Petrusbrief soziologische Motive. In 1Petr 2, 4–5 werden die Adressaten aufgefordert, sich zu Christus als dem lebendigen Stein aufzumachen und damit sich selbst zu lebendigen Steinen, zu einem geistlichen Haus (*οἶκος πνευματικὸς* [*oikos pneumatikos*]) aufzubauen zu lassen (*οἰκοδομέμαι* [*oikodomemai*]). 1Petr 2, 9–10 spricht den Adressaten zu, auserwähltes Geschlecht (*γένος ἐκλεκτόν* [*genos eklekton*]), heiliger Stamm (*ἔθνος ἅγιον* [*ethnos hagion*]) und Volk Gottes (*λαὸς θεοῦ* [*laos theou*]) zu sein.

Die Aussagen des 1. Petrusbriefes laufen darauf hin, dass Gemeinde selbst durch die Erbauung Christi ein Zuhause ist bzw. gewährt. Die Adressaten des 1. Petrusbriefes werden im Blick auf ihre „Heimat“ angesichts des Unterwegsseins in der Fremde nicht auf eine Heimkehr in die himmlische Heimat verwiesen, sondern auf ihre irdische Gemeinschaft als Gemeinde.<sup>70</sup> Zu-Hause-Sein ist für Christinnen und Christen bereits inmitten der Fremdheit möglich, in der sie von Christus selbst

66 Feldmeier, 1. Petrusbrief, 10, weist darauf hin, dass das Fremdheitsgefühl einerseits durch die gesellschaftlichen Konfliktsituationen bedingt ist, andererseits jedoch kein Dualismus zur Welt und ihrer Gesellschaft aufgebaut wird. Der Fremdheit steht in positiver Weise die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft in Christus gegenüber. Vgl. auch Schelke, 1. Petrusbrief, 20.

67 Vgl. Feldmeier, 1. Petrusbrief, 67.

68 Vgl. Popkes, Heimat, 228.

69 Vgl. Feldmeier, 1. Petrusbrief, 10, Anm. 49.

70 Vgl. Popkes, Heimat, 229, der mit Recht auf das Fehlen eines Heimkehrmotivs im 1. Petrusbrief aufmerksam macht.

zum geistlichen Haus aufgebaut werden und sich selbst als Volk Gottes verstehen.<sup>71</sup>

Der 1. Petrusbrief appelliert an seine Adressaten, dieses Zuhause, diese „Heimat“ positiv nach innen und außen mitzugestalten. Gemeinde ist zwar ein Zuhause inmitten der Fremde, aber dennoch nicht losgelöst von der Fremde. In der Wirkung nach außen hat Gemeinde die Funktion Zeugnis zu sein für die Hoffnung in Christus (vgl. 1Petr 2,9.12) und soll durch ihr Wirken nach außen dazu beitragen, dass weitere Menschen in der Fremde letztlich in der Gemeinde ein Zuhause finden. Dazu bietet 1Petr 2, 13–3,7 einen ausführlichen Katalog an Unterweisungen für einen Lebenswandel in der Fremde, der dazu beitragen soll, dass die Menschen in der Fremde nicht Anstoß nehmen, sondern Interesse finden.<sup>72</sup> Dazu ist wiederum ein binnengemeindlich attraktiver Umgang notwendig, der durch weitere Mahnungen in 1Petr 3, 8–17; 5, 1–9 eingefordert wird.

## 5 Zusammenfassung

Versucht man die skizzierten Überlegungen zusammenfassen, so lässt sich anhand der untersuchten neutestamentlichen Texte festhalten, dass „Heimat“ in geografischer oder ethnischer Hinsicht keine Bedeutung hat. Hier ist vor allem der Blick auf die Evangeliendarstellung Jesu und seines engen Jüngerkreises aufschlussreich, die ganz bewusst einen Aufbruch hin zu ganz unterschiedlichen Menschen auch über ethnische und geografische Grenzen hinweg und damit in gewisser Weise zu Heimatlosigkeit auffordern.

Erhellend ist eine differenzierte Auseinandersetzung mit solchen Texten wie 2Kor 5 oder Phil 3,20, die in deutschen Bibelübersetzungen scheinbar ein Gegenüber von irdischer Fremdheit und himmlischer Heimat artikulieren. Für 2Kor 5 ist wahrzunehmen, dass der Kontext und das im Griechischen verwendete Vokabular kein geografisch-räumliches Gegenüber zwischen zeltlicher Behausung und himmlischem Haus nahelegten, sondern ein qualitativ-zeitliches Gegenüber von sterblichem Leib gegenüber unsterblichem Leib. Der unermüdliche Einsatz für das Evangelium ist für Paulus nicht durch die Hoffnung auf

71 Die passivische Formulierung in 1Petr 2, 5 macht dabei deutlich, dass sich die christliche Gemeinde nicht etwa selbst ‚Heimat schafft‘ und aus ihren eigenen Beziehungen lebt. „Heimat“ für die Christinnen und Christen in der Fremde wird sie durch Gottes höchsteigene Erbauung und Geistgegenwart im geistlichen Haus. Vgl. Feldmeier, 1. Petrusbrief, 90.

72 Vgl. Popkes, Heimat, 230; Feldmeier, 1. Petrusbrief, 101.

eine jenseitige Heimat gegenüber der irdischen Fremdheit motiviert, sondern durch die Hoffnung auf einen unsterblichen Leib für die Seele gegenüber einem vergänglichem und sterblichen Leib.

Für den Philipperbrief konnte beobachtet werden, dass Phil 3,20 nicht die himmlische Heimat gegenüber der irdischen Existenz betont oder gar ausspielt, sondern die himmlische Grundlage der Gemeinschaft im Hier und Jetzt gegenüber der irdischen Lebensweise betont. Gerade aufgrund der Hoffnung auf die einstige Verherrlichung des armseligen Leibes heraus steht die christliche Gemeinde in der Aufgabe, das vom Himmel, das heißt von Christus ausgehende Gemeinwesen, inmitten des Irdischen zu konkretisieren und zu leben. Die Funktion von Heimat in sozialer Dimension, die bereits in Phil 3,20 anklingt, wird umso stärker im 1. Petrusbrief greifbar, als dass die Briefadressanten einerseits als Pilger in der Fremde unterwegs sind, dieser Fremde andererseits nicht ein himmlisches Zuhause gegenübergestellt wird, auf das die Pilger zugehen oder bei dem sie nach Hause kommen. Zuhause-Sein, „Heimat“ geschieht schon jetzt inmitten der Welt, inmitten der Fremde, indem die Gemeinde von Christus selbst zu einem geistlichen Haus erbaut wird, das auch anderen Menschen ein Zuhause bieten soll. Auch hier steht die Hoffnung auf das endzeitliche Heil, das unvergängliche Erbe (1Petr 1,4–5) im Hintergrund, ohne selbst mit heimatlicher Motivik verbunden zu sein.

Weder in den synoptischen Evangelien mit ihrem theologischen Programm der Heimatlosigkeit noch in den drei besprochenen neutestamentlichen Briefen wird „Heimat bei Gott“ oder „Heimat in den Himmeln“ als ein geografisch-räumlicher Gegenentwurf zum diesseitigen Leben entfaltet. Das Wissen um ein zeitlich und räumlich uneingeschränktes Mitgehen Christi ermöglicht die Überschreitung eigener heimatlicher Begrenzungen. Das Wissen um die eschatologische Vollendung durch Christus ist jedoch gleichzeitig Hoffnung und Kraftquelle dafür, Gemeinde als Gemeinschaft, als ein soziales Zuhause zu gestalten.



## Bibliografie

- Aland, Kurt/Aland, Barbara*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von Walter Bauer, Berlin, New York 1988
- Backhaus, Knut*, Das Land der Verheißung. Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief, in: NTS 47 (2001), 171–188
- Balz, Horst/Schneider, Gerhard*, Art. „ἐνδημέω“, EWNT I (2011), 1100
- Barrett, Charles Kingsley*, Das Evangelium nach Johannes (KEK Sonderband), Göttingen 1990
- Barth, Gerhard*, Der Brief an die Philipper (ZBK IX), Zürich 1979
- Barth, Karl*, Kirchliche Dogmatik IV,2, Zürich 1985
- Böttrich, Christfried* (Hg.), Eschatologie und Ethik im frühen Judentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag, Frankfurt am Main u. a. 2006
- Bühner, Jan-Adolf*, Art. „σκηνώ“, EWNT III (2011), 603–604
- Cremer, Will/Klein, Ansgar* (Hg.), Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 249/I), Bonn 2002
- Doole, Andrew*, Jesus „at Home“. Did Jesus Have a House in Capernaum?, in: PZB 26/1 (2017), 36–64
- Ebel, Eva*, „Unser πολιτεύομαι aber ist in den Himmeln“ (Phil 3,20). Ein attraktives Angebot für viele Bewohnerinnen und Bewohner der römischen Kolonie Philippi, in: Jörg Frey u. a. (Hg.), Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt, 153–168
- Feldmeier, Reinhard*, Der erste Brief des Petrus (ThHKNT XV/1), Leipzig 2005
- Fiedler, Peter*, Das Matthäusevangelium (ThKNT I), Stuttgart 2006
- Frey, Jörg u. a.* (Hg.), Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt (WUNT 353), Tübingen 2015
- Förster, Hans/Sänger, Patrick*, Ist unsere Heimat im Himmel? Überlegungen zur Semantik von πολιτεύομαι in Phil 3,20, in: Early Christianity 5 (2014), 149–177
- Gnilka, Joachim*, Das Matthäusevangelium 14,1–28,20 (HThKNT I/2), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001 (Sonderausgabe)
- , Philipperbrief (HThKNT VII), Freiburg im Breisgau u. a. 2002 (Sonderausgabe)
- Grundmann, Walter*, Art. „δήμος, ἐκδημέω, ἐνδημέω, παρεπίδημος“, ThWNT II (1960), 62–64
- Karrer, Martin/Kraus, Wolfgang* (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen 2008
- Kruse, Thomas*, Das politeuma der Juden von Herakleopolis in Ägypten, in: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Septuaginta, 166–175
- Kuschnerus, Bernd*, Die Gemeinde als Brief Christi. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2Kor 2–5 (FRLANT 197), Göttingen 2002
- Lichtenberger, Hermann*, Die Apokalypse (ThKNT XXXIII), Stuttgart 2014
- Liddell, Henry George/Scott, Robert/Jones, Henry Stuart*, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996, 1349
- Luz, Ulrich*, Das Matthäusevangelium, Bd. 1 (EKK I/1), Düsseldorf/Zürich 2002
- Michaelis, Wilhelm*, Art. „σκηνή“, ThWNT VII (1964), 369–383
- , Art. „σκηνώ“, ThWNT VII (1964), 386–388
- Müller, Ulrich*, Der Brief des Paulus an die Philipper (ThHKNT XI/1), Leipzig 2002
- Popkes, Wiard*, „Heimat“ als eschatologische und ethische Motivation. Beobachtungen zu 1Petr, Hebr, Eph und Joh, in: Christfried Böttrich (Hg.), Eschatologie und Ethik im frühen Judentum, 225–247
- Probst, Hermann*, Art. „ὑπάρχω“, in: EWNT III (2011), 948
- Ruppel, Walter*, Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus, in: Philologus 82 (1972), 268–312.433–454
- Schelke, Karl H.*, Die Petrusbriefe (HThKNT XIII/2), Freiburg im Breisgau 2002
- Schinkel, Dirk*, Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert (FRLANT 220), Göttingen 2007

- Schmeller, Thomas*, Der zweite Brief an die Korinther. Teilbd. 1: 2Kor 1,1-7,4 (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010
- Schnackenburg, Rudolf*, Das Johannesevangelium 13-21 (HTHKNT IV/3), Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2001 (Sonderausgabe)
- Schnelle, Udo*, Das Evangelium nach Johannes (ThHKNT IV), Leipzig 2009
- Söding, Thomas*, Gottes Wohnung für die Menschen. Eine neutestamentliche Annonce, in: *Communio* 33 (2004), 236-244
- Wilckens, Ulrich*, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa, Neukirchen-Vluyn 2002
- Wolff, Christian*, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHKNT VIII), Leipzig 2011

# „Unsere Heimath ist droben“

## Heimat und Fremde in den Geschlossenen Brüdergemeinden

ANDREAS LIESE

### 1 Einführung

„Unsere Heimath ist droben“ – so konnte man es 1853 in der neugegründeten Zeitschrift der Geschlossenen Brüder „Botschafter in der Heimath“ lesen, die von Carl Brockhaus herausgegeben wurde.<sup>1</sup> Der entgegengesetzte Sachverhalt kam im Satz davor zum Ausdruck: „Wir sind hier in der Fremde“.<sup>2</sup>

Auf diese Welt, die hier als eine „Fremde“ bezeichnet wird, wurde häufig die Metapher der „Wüste“ angewandt. So heißt es in der von Julius von Poseck angefertigten deutschen Übersetzung eines Liedes von John Nelson Darby – dieses Lied findet sich noch heute im Liederbuch der Geschlossenen Brüder –, dass diese Welt eine Wüste sei, in der man „nichts zu wählen wüsste, noch zu suchen habe“.<sup>3</sup> Im englischen Original – gedichtet wurde es 1849 – heißt es in der ersten Zeile: „This world is a wilderness wide!“<sup>4</sup>

Die Tendenz ist eindeutig: Der Christ lebt zwar noch physisch auf der Erde, spirituell ist er aber schon im Himmel; die Welt wird ihm

---

1 Vgl. zu Brockhaus: *Rolf-Edgar Gerlach*, Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder, Wuppertal/Zürich 1994.

2 Botschafter in der Heimath 1 (1853), 165 f., Correspondenz; Artikel in der Zeitschrift „Botschafter“ enthalten in der Regel keine Verfasseramen, bisweilen werden Kürzel angegeben. Ab 1854 hieß das Organ der Geschlossenen Brüder „Botschafter des Heils“ und prägte die Geschlossenen Brüderversammlungen maßgeblich.

3 Lied Nr. 67, Strophe 1, in: Kleine Sammlung Geistliche Lieder, 1. auf 180 erweiterte Auflage, Wuppertal/Hückeswagen 1987.

4 Zit. nach: *Peter L. Embley*, The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren. PhD thesis, St. Paul's College, Cheltenham 1967, 127 (auch online auf: [bruederbewegung.de/bibliothek/download.html](http://bruederbewegung.de/bibliothek/download.html)).

fremd und kann ihm nichts mehr geben. Darby konnte formulieren, er habe hier keine Heimat.<sup>5</sup>

Diesen Vorstellungen, wie sie sich besonders bei Vertretern der britischen und deutschen Geschlossenen Brüder zeigten, soll im Folgenden nachgegangen werden. Damit ist die Richtung der Brüderbewegung gemeint, die sich nach der Trennung von 1848 herausbildete. Die Brüderbewegung, die 1827/28 in Dublin entstand und deren bekannteste Brüderversammlung sich dann in Plymouth bildete, konnte man in theologischer Hinsicht dem gemäßigten Calvinismus zuordnen.<sup>6</sup> Sie spaltete sich 1848 in die geschlossene Richtung und offene Richtung. Erstere lehnte beispielsweise im Gegensatz zu den Offenen Brüdern die Autonomie der Ortsgemeinde ab; alle Brüderversammlungen müssten als eine Einheit handeln. Die Offenen Brüder begrüßten alle Gläubigen beim Abendmahl, die geschlossene Richtung lehnte das offene Abendmahl ab; man befürchtete, sich mit moralisch und religiös Bösem zu identifizieren.<sup>7</sup> Von Anfang an wurde der Zusammenhalt der Brüderbewegung durch eine kleine Gruppe von führenden Brüdern bewirkt.<sup>8</sup> Einer ihrer wichtigsten Vertreter war John Nelson Darby, der als repräsentativ für die Geschlossenen Brüder angesehen werden kann.<sup>9</sup> Deshalb soll im Folgenden kurz auf seine Biografie und hier in besonderem Maße auf seine frühen Jahre eingegangen werden.<sup>10</sup>

## 2 Englische Brüderbewegung

John Nelson Darby wurde 1800 als Angehöriger einer recht begüterten, anglo-irischen Familie in London geboren und ging dort auch zur Schule.<sup>11</sup> Er studierte ab 1815 am Trinity College in Dublin antike Sprachen, Literatur und Geschichte (Classical Studies) und schloss sein Stu-

5 *John Nelson Darby*, Letters 1, 1853, 229–232, hier: 230: „I have no home“.

6 Vgl. *Peter L. Embley*, The Early Developments of the Plymouth Brethren, in: *Bryan Ronald Wilson* (Hg.), Patterns of Sectarianism. Organisation and Ideology in Social and Religious Movements, London 1967, 213–243, hier: 3 (auch online auf: [bruederbewegung.de/bibliothek/download.html](http://bruederbewegung.de/bibliothek/download.html)).

7 Vgl. *Tim Grass*, A Brief History of the Brethren, in: *Grace magazine* (July 2008), jetzt auf: [www.brethrenhistory.org](http://www.brethrenhistory.org) → History.

8 Vgl. *Embley*, Early Developments, 5.

9 Vgl. *Embley*, The Origins, 137.

10 Vgl. zu Darby: *Erich Geldbach*, Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1971 (auch online auf: [www.bruederbewegung.de/bibliothek/download/wissenschaftlich.html](http://www.bruederbewegung.de/bibliothek/download/wissenschaftlich.html)); biografische Informationen auch bei *Berthold Schwarz*, Leben im Sieg. Die Bedeutung von Gesetz und Gnade für das Leben des Christen bei John Nelson Darby, Gießen 2008.

11 Vgl. *Donald Herman Akenson*, Exporting the Rapture: John Nelson Darby and the Victorian Conquest of North-American Evangelicalism, Oxford 2018, 12.

dium 1819 mit dem Bachelor und mit der höchsten Auszeichnung der „Classical Gold Medal“ ab, die in diesem Bereich zu vergeben war.<sup>12</sup> Von 1819 bis 1822 wurde er zum Rechtsanwalt in London ausgebildet<sup>13</sup> und beantragte danach eine Zulassung als Barrister<sup>14</sup> am King’s Inn in Dublin, die er auch erhielt.<sup>15</sup> Diskutiert wird, ob er noch als Anwalt praktiziert hat. Endgültiges lässt sich darüber nicht aussagen.<sup>16</sup>

Um 1820/21 erlebte er eine Bekehrung.<sup>17</sup> In den Jahren nach 1822 entschloss er sich zu einem geistlichen Dienst in der Kirche von Irland. Die verbleibende Zeit nutzte er zur theologischen Lektüre; Stunt meint, dass er sich in dieser Zeit seine fundierten Kenntnisse über die Kirchenväter aneignet hat, die sich in seinen späteren Veröffentlichungen zeigten.<sup>18</sup> Überhaupt hegte er in dieser Lebensphase Sympathien für die katholische Kirche.<sup>19</sup> 1825 wurde er zum Diakon (Deacon) und 1826 zum Priester der Kirche von Irland ordiniert. Sein Vater enterbte ihn darauf, aber sein Onkel vermachte ihm ein Vermögen, von dem Darby leben konnte.<sup>20</sup> Dies wird auch mit seinem bescheidenen Lebensstil begründet. Allerdings reichten die Mittel für eine stattliche Bibliothek von ca. 3.000 Bänden, die nach seinem Tode versteigert wurde und nach heutigen Maßstäben ein großes Vermögen darstellte.<sup>21</sup>

Er übernahm die Gemeinde Calary in einer abgelegenen Gegend Irlands und übte dort seine Tätigkeit unter Aufbietung aller Kräfte aus.<sup>22</sup> Ende 1827 erlitt er einen Reitunfall; den Genesungsprozess verbrachte er im Hause seines Schwagers Pennefather.<sup>23</sup>

---

12 Vgl. *Akenson*, *Exporting the Rapture*, 18f. Darby beherrschte neben den drei alten Sprachen (Latein, Griechisch, Hebräisch) das Französische und verfügte über sehr gute Deutschkenntnisse und kannte sich auch in der italienischen Sprache aus.

13 Ebd., 19.

14 Barrister: ein Rechtsanwalt, der entsprechend der englischen Rechtstradition vor dem Gerichtshof seine Plädoyers hält und prozessrelevante Schriftstücke verfasst.

15 Vgl. *Akenson*, *Exporting the Rapture*, 19. Damit ist eindeutig bewiesen, dass Darby nicht Theologie studiert hat.

16 *Timothy C. F. Stunt*, *Influences in the Early Development of J. N. Darby*, in: *Crawford Gribben/Timothy C. F. Stunt* (Hg.), *Prisoners of Hope?*, 44–68, hier: 52, schließt sich der Meinung anderer an und sagt, dass Darby wohl nicht mehr als Anwalt praktiziert habe. *Akenson*, *Exporting*, 19, meint, dass es unklar sei, ob er jemals praktiziert hat.

17 Vgl. *Donald Herman Akenson*, *Discovering the End of Time: Irish Evangelicals in the Age of Daniel O’Connell*, Montreal/Kingston 2016, 170f.

18 *Stunt*, *Influences*, 52.

19 Ebd.

20 Vgl. *Geldbach*, *Heilsgeschichte*, 10.

21 Vgl. *Max S. Weremchuk*, *John Nelson Darby und die Anfänge einer Bewegung*, Bielefeld 1988, 63.

22 *Geldbach*, *Heilsgeschichte*, 10f.

23 Ebd., 13.

In dieser Zeit erlebte er eine religiöse Krise, die zu einer Erneuerung seines Glaubens führte. Er bezeichnete diese später als eine Befreiung („deliverance“) vom Gesetz.<sup>24</sup> Im Mai 1828 gab er seine Pfarrstelle auf, war aber weiter im Rahmen der Kirche von Irland tätig; diese verließ er 1834. Er kam jetzt auch in Kontakt mit einer Brüderversammlung in Dublin; bald wurde er zu einer Führungsfigur der entstehenden Brüderbewegung. Stunt meint, dass er sich 1830 in Paris aufgehalten und die literarische Bekanntschaft mit Jansenisten gemacht habe.<sup>25</sup> Später ging er nach Plymouth und schloss sich der gerade entstandenen Brüderversammlung an und empfing hier wichtige Eindrücke. Nach seiner Rückkehr nach Irland arbeitete er weiter an der Ausbreitung der Brüderbewegung. Danach gab es längere Aufenthalte in der Schweiz und in Frankreich, die Anlass boten, sein ekklesiologisches Konzept weiter zu entwickeln.<sup>26</sup> Nach seiner Rückkehr nach Plymouth begannen ab 1845 die Auseinandersetzungen mit B. W. Newton, dem führenden Bruder der Brüderversammlung in Plymouth, die dann zur Spaltung der dortigen Brüderversammlung führten. Aus diesen Auseinandersetzungen entstand die oben erwähnte Trennung zwischen den Geschlossenen und den Offenen Brüdern. Nach 1848 war Darby unangefochten der führende Vertreter der Exklusiven Brüder. Reisen führen ihn später in die USA, Kanada und Neuseeland.<sup>27</sup> Hauptsächlich betätigte er sich als Autor einer Unzahl von theologischen Schriften, er führte einen ausgedehnten Briefverkehr, besuchte überall Brüderversammlungen und arbeitete an diversen Bibelübersetzungen mit; so u. a. auch an der Elberfelder Übersetzung, der Bibelübersetzung der deutschen Geschlossenen Brüder.<sup>28</sup> Aber es gab kein offizielles Amt in den Brüdergemeinden, das er hätte bekleiden können. Er starb 1882.

Mehrmals äußerte sich Darby später zu seiner spirituellen Entwicklung in seinem dritten Lebensjahrzehnt und zu den Einsichten, die er in dieser Lebensphase gewonnen hatte. So schrieb er 1857 einen Brief, der höchstwahrscheinlich an den deutschen Erweckungstheologen Tholuck adressiert war. Darby führte in dem Schreiben u. a. aus, dass er in seiner zweiten religiösen Krise verstanden habe, dass er „mit Christo in den Himmeln eingemacht“ worden sei. Weiter heißt es: „Auch sah ich, daß der Gläubige, der in Christo einen Platz im Himmel hat, auf

24 Vgl. Schwarz, *Leben im Sieg*, 124–127.

25 Vgl. Stunt, *Influences*, 61 f. 65.

26 Vgl. Schwarz, *Leben im Sieg*, 136–140.

27 Ebd., 142–144.

28 Vgl. Geldbach, *Heilsgeschichte*, 50 f.

nichts anderes zu warten hat als auf die Wiederkunft seines Heilandes, um dann in Wirklichkeit in die Herrlichkeit versetzt zu werden, welche ihm schon in Christo erworben ist.“<sup>29</sup>

Über diese Erkenntnisse äußerte er sich auch in einem Memorandum, das er zu einem Artikel in einer amerikanischen Enzyklopädie verfasste. Er schrieb, er habe Frieden durch die Einheit („oneness“) mit Christus gefunden; er sei jetzt in Christus und befinde sich in den „himmlischen Örtern“.<sup>30</sup> Diese Erkenntnis habe bei ihm auch zur Frage nach der wahren Kirche geführt. Die Antwort, die er fand, habe darin bestanden, dass die Kirche aus denjenigen bestehe, die mit Christus im Himmel vereinigt seien. Auch die Frage nach der Zukunft beantwortete er aus dieser Perspektive: Weil er *in* Christus in den himmlischen Örtern sitze, möchte er auch *mit* ihm dort sitzen; das bedeutete, dass er sich den Übergang von der rein spirituellen Ebene zum Erleben der himmlischen Wirklichkeit wünschte. Das führte ihn dann zur Auffassung von der himmlischen Hoffnung der Christen im Gegensatz zur irdischen Hoffnung des Volkes Israel, die auf das Tausendjährige Reich ausgerichtet war.

In einem Brief an den Redakteur der katholischen Zeitschrift „Français“ nahm er ebenfalls noch einmal zu seiner religiösen Entwicklung Stellung.<sup>31</sup> Nachdem er nach seiner Bekehrung zwar erkannt habe, dass Christus „der alleinige Retter sei“, er aber er „noch nicht sagen konnte“, dass er „Ihn besitze“, habe er später (also 1827/1828) verstanden, dass er „in Christo sei, mit Ihm vereinigt durch den Heiligen Geist“ (100). Aus dieser Erkenntnis heraus entwickelte er dann auch hier die grundsätzliche Aussage über die Kirche, nach der zu ihr, zum Leib Christi, diejenigen gehörten, die durch den Heiligen Geist mit dem Haupt, Christus im Himmel, vereinigt seien.

Ebenfalls stellte er hier eine Verknüpfung mit dem Aspekt der Zukunft her, indem er fragte: Wenn es so sei, dass die Christen in Christus Jesus „in den himmlischen Örtern“ ihren „Platz“ hätten – was könnten sie dann anders als die baldige Wiederkehr Jesu erwarten (106)? Diese Aussage belegte Darby mit einem Zitat aus dem Brief des Paulus an

<sup>29</sup> John Nelson Darby, Brief an Professor Tholuck, in: W. G. Turner, John Nelson Darby (übers. von E. V. Tanner), Huttwil/Bern o. J. [1928]; jetzt auch online auf: [bruederbewegung.de/bibliothek/download/historisch.html](http://bruederbewegung.de/bibliothek/download/historisch.html) Es ist aber nicht eindeutig zu klären, ob er diesen auch abgeschickt hat.

<sup>30</sup> John Nelson Darby, Letters 1, 515 f.

<sup>31</sup> John Nelson Darby, „Die Brüder, ihre Lehre etc.“ Brief an einen Redakteur der Zeitschrift „Français“, geschrieben 1878, in: Botschafter des Heils 57 (1909), 97–112; die Seitenangaben erfolgen im Text in Klammern.

die Philipper (Kap. 3, 20f.), nachdem das Bürgertum der Christen im Himmel sei, von dem man die Wiederkehr Jesu erwartete. Aus alledem wird deutlich: die befreiende Erkenntnis für Darby stellte dar, dass er schon jetzt mit Christus in den himmlischen Örtern vereinigt war, was eine spirituelle Realität für ihn darstellte. Daraus ergab sich, dass alle, die glaubten, ebenfalls mit Christus in der gleichen Weise verbunden waren und damit die wahre Kirche bildeten, die damit eine himmlische Körperschaft darstellte. Und wer so mit Christus vereinigt war, wartete mit großer Spannung auf sein Kommen, das unmittelbar bevorstand.

Hier ist darauf hinzuweisen, dass Darby aufgrund seiner dispensationalistischen Sicht<sup>32</sup> die Auffassung der zweifachen Wiederkunft Jesu entwickelte: Zum einen gebe es die Entrückung der Kirche, der Jesus entgegenkommen würde; zum anderen würde sich nach der sog. Drangsalszeit die Wiederkunft Jesu für das Volk Israel zum Tausendjährigen Reich ereignen.

Die erste Wiederkunft, die Entrückung für die wahren Christen, konnte jederzeit stattfinden, da sie vor der eben erwähnten Zeit der großen Gerichte sich ereignen würde. Diese Konzeption verband sich dann mit dem Bewusstsein, schon jetzt spirituell im Himmel zu sein. Daraus entstand der Wunsch, in diese himmlische Realität auch leibhaftig durch die Entrückung einzugehen. Erst in der Kombination dieser beiden Sachverhalte entstand die Wucht dieser Naherwartung Jesu.

Aufschlussreich ist aber: Den Ausgangspunkt für die Frage nach der wahren Kirche und ihrer Zukunft stellte Darbys Auffassung dar, schon jetzt mit Christus geistlich vereinigt zu sein.

Aus der Ausrichtung auf den himmlischen Bereich ergab sich nach Darby auch eine bestimmte Lebenshaltung. In seiner Auslegung des dritten Kapitels des Kolosserbriefes schrieb er:

„Auferweckt mit Christo, sollten sie [d.h. die Christen] ihre Zuneigungen auf Dinge richten, die droben sind, wo der Christus ist, sitzend zur Rechten Gottes. Sie sollten sinnen auf das, was droben ist, nicht auf das, was auf der Erde ist. Beides konnte nicht zusammengehen. Zu gleicher Zeit nach oben und nach unten zu blicken, seine Beweggründe im Himmel und auf der Erde gleichzeitig zu haben, das sei unmöglich.“<sup>33</sup>

Wie sollte nun ein Leben aussehen, das durch den Blick auf den Himmel gekennzeichnet ist und sich von dieser Erde abwendet? In dem Brief an

32 Vgl. *Erich Geldbach*, Dispensationalismus, in: *Theologische Beiträge* 42 (2011), 191–210.

33 *John Nelson Darby*, *Betrachtungen über das Wort Gottes. Das Neue Testament: Galater bis Philemon*, 4. neu durchges. Auflage, Elberfeld 1928, 225.



die katholische Zeitschrift formulierte er: Ein Christ gehöre nicht mehr der Welt an, er habe sie „nur friedlich zu durchschreiten“. Der Mensch soll sich also auf den himmlischen Bereich konzentrieren und sich von der Erde abwenden. Das würde dann zu einer intensiven Erwartung der Wiederkunft Jesu führen. Daher habe man die Verpflichtung, auf der „Höhe der himmlischen Berufung zu leben“. Man enthalte sich deshalb „aller Vergnügungen und Lustbarkeiten der Welt“, „mische sich nicht in die Politik ein“, da man nicht zur Welt gehöre, und „nehme nicht an Wahlen teil“, ordne sich aber „den eingesetzten Obrigkeiten, welche sie auch seien“, unter.<sup>34</sup>

Sehr ausführlich und systematisch erörterte Darby in einer längeren Abhandlung, wie man sich in dieser Welt zu verhalten habe.<sup>35</sup> Am Anfang seiner Ausführungen gab er erst einmal eine präzise Definition der Welt: Sie ist zum einen die Ordnung, nach der sich „alle menschlichen Angelegenheiten [...] regeln“, sie ist weiter der „Schauplatz“, auf dem die „Weltordnung“ sich realisiert, und sie besteht zuletzt aus den Menschen, die entsprechend dieser „Weltordnung leben“ (S. 3). Die Welt ist nach Darby also ein umfassendes System, das alle Bedürfnisse der Menschen zufriedenstellt. So kümmert sich beispielsweise die „politische Regierung“ um den Schutz des „Eigentums“ der Menschen (S. 5), auch bedient dieses Weltsystem die religiösen Bedürfnisse, die sehr unterschiedlich ausfallen können. Sogar Menschen, die sich von bestimmten, in ihren Augen weltlichen Dingen abwenden und religiös werden, bleiben weiterhin der Welt zugehörig.<sup>36</sup> Alles, was das Leben der Menschen ausmacht (von der Politik über die Wissenschaft bis hin zur Religion), gehört zur Welt. Dieses „Weltsystem“, welches immer vollkommener wird, wird letztlich von Satan beherrscht, „er ist der Fürst dieser Welt“ (S. 7). Deshalb haben sich die Christen hier abzuwenden. Dem Einwand, man käme doch durch allerlei Tätigkeiten zwangsläufig in Kontakt mit der Welt, das sei doch „eine Notwendigkeit“, „die jedermann“ einsehe, begegnete Darby mit dem Argument: „Gerade die Tatsache, dass jedermann damit einverstanden“ sei, zeige, „dass der Einwand nicht von Gott“ sei (S. 9).

Dass beispielsweise „jedermann“ sage, als Christ habe man sich für die Politik zu interessieren und müsse wählen gehen – dieser Auffassung

34 Darby, „Die Brüder“, 111.

35 John Nelson Darby, *Der Christ und die Welt*, Elberfeld 1924. Die Belege für die Zitate werden im Text in Klammern genannt.

36 Es ist aufschlussreich, dass Darby hier klar zwischen dem christlichen Glauben einerseits und aller menschlichen Religion andererseits unterscheidet.

widersprach Darby vehement: Der Christ sei kein Bürger des Landes, sondern habe sein „Bürgertum in den Himmeln“ und habe sich deshalb mit „himmlischen Dingen“ zu beschäftigen. Generell gelte, der Christ sei der „Welt gekreuzigt“ (S. 10) und habe deshalb keine Beziehung mehr zu ihr. Außerdem sei „die Welt ihrem [...] Wesen nach gottlos“; alle „Reformen und Fortschritte“, deren sich die Welt rühme, trügen nur dazu bei, „Gott von dem Herzen des Menschen auszuschließen“ (S. 11). Nach Darby kann man als Christ nichts Positives in dieser Welt bewirken. Zum Schluss muss er zwar konzedieren, dass man „bis zu einem gewissen Grade mit dem Weltsystem in Berührung kommen“ müsse; aber diese Kontakte seien auf ein Minimum zu reduzieren und dürften nicht „auf Gemeinschaft hinauslaufen“. Abschließend beschrieb Darby noch einmal den Status der Christen als „heimatlose Wanderer“ und „Fremdlinge“ (S. 14).

Was an dieser Abhandlung zuerst auffällt, ist die präzise Sprache, die Darby hier verwendet. Diese Schrift ist durch und durch das Werk eines Juristen. In der Argumentation bezüglich der Bedeutung von Regierungen ist jedoch ein Widerspruch zu konstatieren. Einerseits habe der Christ sich den Regierungen als von Gott eingesetzten Obrigkeiten zu unterwerfen, andererseits ordnete Darby aber die „politische Regierung“ und ihr Handeln dem Weltsystem zu; von dem habe der Christ sich aber fernzuhalten, da hier der Satan wirke.

Die hier von Darby betonte himmlische Berufung sollte aber auch eine himmlische Gesinnung („Heavenly-mindedness“) zur Folge haben, wie es damals in einem programmatischen Artikel in der Zeitschrift „Christian Witness“ hieß.<sup>37</sup> Wie wurde diese zentrale Forderung nun konkret verwirklicht? So sprach sich Hall gegen die Übernahme von politischen Ämtern aus, weil das für Himmelsbürger nicht angemessen sei.<sup>38</sup> Obwohl viele Brüder zur gehobenen Schicht gehörten, pflegte man bewusst einen bescheidenen, bewusst nicht weltlichen Lebensstil.<sup>39</sup> Ein Auktionskatalog in Plymouth belegt die Mengen an u. a. Schmuck und wertvollen Büchern, die damals von Angehörigen der Brüderversammlung abgegeben wurden.<sup>40</sup>

37 Vgl. *Harold H. Rowdon*, *The Origins of the Brethren 1825–1850*, London 1967, 301.

38 Vgl. *Elisabeth Wilson*, *Your Citizenship is in Heaven: Brethren Attitudes to Authority and Government*, in: *Brethren Archivists and Historians Network Review* Vol. 2, No. 2 (2003), 75–90, hier: 76.

39 Vgl. *Timothy F. Grass*, *Mueller and Friends: The Development of the Brethren*, in: *Christian History*, Issue 128 (2018), 24–28; hier: 25.

40 Vgl. *Rowdon*, *The Origins*, 303.

Auch lehnte man den Dienst in einer Berufarmee ab. So meinte Darby 1870 in einem Brief an die Geschlossenen Brüder in Frankreich, wenn es einem möglich sei, frei zu entscheiden, könne man nicht Soldat sein.<sup>41</sup> Viele gaben deshalb wie Hall und andere ihre Tätigkeit in der Armee auf.<sup>42</sup> Darin unterschied sich die englische Brüderbewegung grundlegend von der deutschen: So stellte es in der deutschen Brüderbewegung durchaus eine ehrenvolle Tätigkeit dar, Offizier zu sein. Das beste Beispiel hierfür ist der Generalleutnant von Viebahn, der bis zum Ende seines Lebens den Geschlossenen Brüdern angehörte.<sup>43</sup>

Betrachtet man die Konzeption Darbys insgesamt, so zeigt sich ein eindeutig dualistisches Bild: Die Welt, in der man sich befindet, stellt eine absolut negative Größe dar. Die Erde, auf der man lebt, ist letztlich ein fremdes Terrain. Alle Bestrebungen des Christen sind auf den himmlischen Bereich konzentriert, weil er schon jetzt in die „himmlischen Örter“ versetzt worden ist. Wie es in der Welt aussieht, ob es nicht doch eine positive Entwicklung geben könnte, ob man nicht doch Verantwortung für die Gesellschaft übernehmen müsste, oder sogar für Veränderungen eintreten sollte – alles das lag nicht im Blickfeld Darbys.

Verstärkt wurde diese Tendenz durch den „prämillenaristischen Pessimismus“.<sup>44</sup> Die Welt würde immer mehr zum Gericht heranreifen; bevor dieses sich aber ereignete, würden die Christen von der Erde entrückt werden. Auch deshalb verbot sich letztlich alles gesellschaftsverändernde Handeln. Deshalb spricht Burnham davon, dass die Konzentration auf das Himmlische in Verbindung mit der Überzeugung der unmittelbaren Wiederkunft Christi zu einer Vernachlässigung von diesseitigen Fragen geführt habe. Darby habe damit den „Dualismus zwischen geistlichen und materiellen Angelegenheiten“ forciert.<sup>45</sup>

Wenn man sich die Konzeption Darbys anschaut, kann man aber auch sagen, dass sie mystische Dimensionen beinhaltet. Schon der erste Darby-Biograf Turner sprach davon, dass sich hier ein Mystiker in das Himmlische vertiefte.<sup>46</sup> Der Theologe Nebeker untersuchte, inwie-

41 Darby, Letters 2, 110f.

42 Zu Hall vgl. Peter Brock, The Peace Testimony of the Early Plymouth Brethren, in: Church History 53 (1984), 30–45; jetzt auf: bruederbewegung.de

43 Zu Viebahn s. Gerhard Jordy, Die Brüderbewegung in Deutschland; Teil 2: 1900–1937, Wuppertal 1981, 21–25.

44 Jonathan D. Burnham, A Story of Conflict: The Controversial Relationship between Benjamin Wills Newton and John Nelson Darby, Carlisle 2004, 135.

45 Vgl. ebd.

46 W. G. Turner, John Nelson Darby, London 1951, 31 (zit. n. der Online-Ausgabe: [http://www.stempublishing.com/authors/turner/WGT\\_JND.html](http://www.stempublishing.com/authors/turner/WGT_JND.html))

weit die Vorstellungen Darbys bezüglich der Kirche als einer himmlischen Größe mystische Dimensionen beinhaltet.<sup>47</sup> Nach Darby ist die Kirche jetzt schon mit Christus im Himmel vereinigt, sie befindet sich in ihm im Himmel. Auf der Erde ist sie einerseits eine Fremde, andererseits ist sie die Braut Christi. Daraus ergibt sich für Darby die zentrale Hoffnung der Kirche nach einer „ewigen Gemeinschaft und dauernden Vertrautheit mit Christus“ (S. 73). Letztlich würde Darby diesen Zustand als die vollkommene „ewige Freude“ darstellen. Dieses zukünftige Sein der Kirche beschrieb er mit Bildern eines bräutlichen Mystizismus. Nach einer ausführlichen Darstellung dieser von Darby benutzten Bildsprache fasst Nebeker seine Ergebnisse so zusammen: Darby beschreibt die Hoffnung in einer Hochzeitssprache. Inhalt dieser Hoffnung ist die Sehnsucht nach der Ewigkeit dieser göttlichen Liebe, die Hoffnung auf einen unendlichen Austausch dieser Liebe zwischen Braut und Bräutigam (S. 80).

Ob „wissentlich oder unwissentlich“ griff dabei Darby auf die bereits existierende Vorstellung der Brautmystik zurück, so beispielsweise auf Äußerungen von Bernhard von Clairvaux (S. 81). Besonders übernahm Darby Vorstellungen der kontinentalen Frömmigkeit des Pietismus. Wichtig war für Darby, dass es nicht um ekstatische Erfahrungen in der Gegenwart ging; Er lehnte die nach innen gerichteten „Exzesse“ des Mystizismus ab, aber die „Sehnsucht“ der Christen nach inniger Gemeinschaft mit Christus in der himmlischen Herrlichkeit beschrieb er in der Sprache der Brautmystik.

Unklar bleibt, inwieweit Darby in seinen Schriften „sorgfältig“ zwischen den „korporativen und den individuellen Aspekten der Brautmystik“ unterschied. Der „allgemeine Eindruck“ ist, dass er „die Unterscheidung verwischte“. Das bedeutet, dass damit durchaus auch Bilder der Brautmystik auf die „individuelle Vereinigung mit Christus im Himmel“ angewendet wurden (S. 84).

Ein weiterer Vertreter der Auffassung dieser mystischen Vereinigung mit Christus, die dem Gläubigen schon in der Jetztzeit einen Platz im Himmel gewährte, war William Kelly (1821–1906), der ebenfalls als ein wichtiger Vertreter der Geschlossenen Brüder in England anzusehen ist; er ist aber bis heute relativ unbekannt. Zeit seines Lebens war er mit Darby eng verbunden,<sup>48</sup> obwohl es später zu einer Trennung zwischen

47 Hierzu und im Folgenden: Gary L. Nebeker, „The Ecstasy of Perfected Love“: The eschatological Mysticism of J.N. Darby, in: Crawford Gribben/Timothy C. F. Stunt (Hg.), *Prisoners of Hope?*, 69–94. Die Seitenangaben erfolgen im Text.

48 So gab er u. a. die *Collected Writings* von Darby heraus.

beiden kam und sie sich in zwei verschiedenen Gruppen der Geschlossenen Brüder wiederfanden.<sup>49</sup> Noch mehr als Darby stellte Kelly den Typ eines Gelehrten dar. Er hatte ebenfalls am Trinity College in Dublin studiert und zwar auch die klassischen Sprachen und Literatur; er beendete sein Studium mit Auszeichnung.<sup>50</sup> Er kam dann in Kontakt mit der Brüderbewegung, lebte in Guernsey, wo er einer kleinen Brüderversammlung angehörte, später wohnte er in Blackheath. Er machte sich einen Namen als Verfasser von Bibelkommentaren und als Konferenzredner, dabei setzte er sich mit aktuellen Tendenzen in Theologie und Kirche von einem sehr konservativen Standpunkt auseinander. Seine Bibliothek, die ca. 15.000 Bände enthielt, umfasste ein großes Themenspektrum; auch die Abhandlungen der Mystiker Suso und Tersteegen gehörten dazu (S. 11.140). Besonders bekannt wurde Kelly als Herausgeber der Zeitschrift „Bible Treasury“, für die er ebenfalls viele Beiträge verfasste. Prinzipiell folgte Kelly durchaus Darby in seiner vorsichtigen Haltung gegenüber den Mystikern und hier besonders gegenüber denen der frühen Christenheit, bei denen er u. a. den Einfluss der griechischen Philosophie beklagte. Kelly kritisierte auch den Begriff Mystizismus und dennoch – so Critchlow – schloss sich ihm auch Kelly in gewisser Weise an (S. 140). In dieser Einschätzung beruft sie sich auf den wichtigen Historiker der Brüderbewegung Grass, der die Meinung vertritt, der Weg der Geschlossenen Brüderbewegung in England im 19. Jahrhundert sei gekennzeichnet gewesen durch eine „anwachsende Introvertiertheit und Absonderung“, die aus der Entwicklung ihres „versammlungsorientierten Mystizismus“ resultierten.<sup>51</sup>

Zwar benutze Kelly den Begriff mystisch oft abwertend (S. 143) und spreche lieber vom Mysterium, vom Geheimnis (S. 143); trotzdem sei – so Critchlow – der Begriff des Mystizismus angemessen, wobei der Mystizismus Kellys entschieden trinitarisch geprägt gewesen sei (S. 144).

Kelly argumentierte vom Johannesevangelium her und zeigte auf, dass die Christen nach Auferstehung und Himmelfahrt Christi in Beziehung mit Gott, dem Vater und damit mit der „ganzen Trinität“ gekommen seien. Da der Sohn eine vertraute Beziehung mit dem Vater

49 Zu dieser Spaltung vgl. *F. Roy Coad*, *A History of the Brethren Movement: Its Origins, Its Worldwide Development and Its Significance for the Present Day*, Exeter 1968, 209.

50 Hierzu und im Folgenden: *Anne-Louise Critchlow*, *William Kelly (1821–1906): Biblical literalist, conservative intellectual, and mystic*, University of Manchester, 2015, 6–14 („dualism between material and spiritual matters“).

51 *Tim Grass*, *Gathering to His Name. The Story of Open Brethren in Britain and Ireland*, Milton Keynes 2006, 32.38, zit. nach: *Critchlow*, *William Kelly*, 142. Grass spricht von einem „assembly-orientated mysticism“ der Exklusiven Brüder.

im Himmel habe, so habe auch der Gläubige jetzt seine entscheidende Bestimmung in den himmlischen Örtern (S. 145). Die Christen seien – so Kelly – nicht nur durch die Bekehrung in die „Gegenwart Gottes“ gelangt, sondern sie hätten nun auch Gemeinschaft mit Gott Vater und Sohn als eine Widerspiegelung der Gemeinschaft zwischen den Personen der Gottheit (S. 146).

Weil der Epheserbrief besonders betont, dass der Christ sich in Christus in den himmlischen Örtern befinde, sei dieser Brief der wichtigste im Neuen Testament (S. 153) – was eine typische Brüderauffassung darstellt.

Wenn man ein kurzes Resümee ziehen will, kann man mit Embley sagen, dass der Weg der „Brüder“, ab 1848 in besonderer Weise der Geschlossenen Brüder, zunehmend in die „introvertierte, quietistische“ Richtung ging.<sup>52</sup> Zentraler Punkt war dabei die Auffassung, die Kirche und damit auch der einzelne Christ befänden sich schon jetzt im Himmel. Aus dieser „himmlischen Stellung“ zogen dann viele „Brüder“ die Schlussfolgerung sich von „Kunst [und] Politik“ fernzuhalten.<sup>53</sup> Damit sonderte man sich innerlich von der Gesellschaft ab.

### 3 Die Elberfelder Brüder

Darbys Gedanken wurden besonders durch Carl Brockhaus aus Elberfeld aufgegriffen. Dieser Ort wurde zum inoffiziellen Zentrum der Brüderbewegung in Deutschland, so dass man die deutschen Brüder auch als die Elberfelder Richtung bezeichnete.<sup>54</sup> Die eingangs erwähnte Formulierung aus dem Botschafter macht deutlich: die Heimat des Christen befindet sich nicht auf der Erde. Da es sich bei der Erde um eine „Fremde“ handelt, wurde auch gleich rhetorisch gefragt, was einen dann „die Dinge in der Fremde“ angingen, da das „Erbtheil“ des Christen „im Himmel“ sei.<sup>55</sup> Da die rhetorisch formulierte Frage für sich spricht, wurde sie nicht weiter beantwortet.

In einem 1889 anonym verfassten Artikel mit der bezeichnenden Überschrift „In den himmlischen Örtern“ wurde ausgeführt, dass je-

52 *Embley*, Origins, 117.

53 *Willem J. Ouweneel*, Die „Lehre der Brüder“, [www.brüderbewegung.de](http://www.brüderbewegung.de) 2006 (holländisch; in: Bode van het heil in Christus 145, H. 1 [2005], 14–17; H. 2, 16–18), hier: 4 (Online-Version).

54 Zur Geschichte der Geschlossenen Brüder in Deutschland: *Gerhard Jordy*, Die Brüderbewegung in Deutschland 3 Bd.e, Wuppertal 1979/81/86.

55 Botschafter 1 (1853), 165 f.

der Christ eigentlich mit ihnen, also mit den „himmlischen Örtern“ vertraut sein sollte, denn nicht erst in der Zukunft, in der Ewigkeit, sondern schon jetzt seien diese ihr „Wohnplatz in Christo“, „ihr Heim im wahrsten Sinne des Wortes“. Da die Sünde keine Macht mehr über den Christen aufgrund des Todes Christi habe, „lebt“ der Christ jetzt „das Leben des auferstandenen Christus in den himmlischen Örtern“. Der „Wandel“, d. h. also die Lebensführung – hat „himmlisch“ zu sein. Wie ein derartiges Leben aber konkret aussehen könnte, wurde hier nicht näher beschrieben. Im weiteren Verlauf des Artikels wurde dann noch ausgeführt, dass man von Gott vollständig gesegnet sei in den „himmlischen Örtern“ in Jesus Christus.<sup>56</sup>

1925 wird dann eine Frage aus dem Leserkreis zu diesem Thema vermutlich von Rudolf Brockhaus, Sohn von Carl Brockhaus, also einem Angehörigen der zweiten Generation, beantwortet. Der Leser wollte wissen, was Paulus mit dem Begriff der „himmlischen Örter“ genau in den einschlägigen Stellen im Epheserbrief meinte. In der Antwort wird eingeräumt, dass es eigentlich nur „in den Himmlischen“ heiße, aber aus den drei Stellen im Epheserbrief gehe eindeutige die räumliche Bedeutung hervor. Der damalige Leser der Elberfelder Übersetzung konnte durchaus diese Problematik erkennen: Zwar gab man alle Stellen im Epheserbrief mit dem Zusatz Örter wieder, setzte diese aber kursiv.

In der Antwort von 1925 wurde dann weiter ausgeführt, dass es sich bei den „himmlischen Örtern“ um den Gegensatz zu den irdischen Gebieten handelte, in denen Israel einst von Gott gesegnet worden sei und im Tausendjährigen Reich wieder gesegnet werden würde. Bei den himmlischen Örtern handelte es sich sozusagen um das himmlische Kanaan, in dem die Glaubenden mit den höchsten geistlichen Segnungen gesegnet worden seien. Daraus ergab sich die Konsequenz: Die eigene Lebensführung sollte sich an der Vorstellung der himmlischen Stellung orientieren.

Dass sich gerade im Bereich der Politik besonders die „himmlische Berufung“ beweisen sollte, machte ein Aufsatz von Fritz von Kietzell klar, der 1928 im „Botschafter“ erschien; leicht verändert und geringfügig gekürzt wurde er gleichzeitig in der Jugendzeitschrift „Die Tenne“ veröffentlicht.<sup>57</sup> Auch Kietzell bezog sich auf die Aussage des Philipperbriefes, nach der das „Bürgertum“ der Christen in den „Himmeln“ sei.

56 Botschafter des Heils 37 (1889), 301–307, hier: 301 f.

57 [Fritz von Kietzell], Christ und Politik, in: Botschafter 76 (1928), 130–136; [ders.], Der junge Christ und die Politik, in: Die Tenne 5 (1928), 147–149. Auch hier ist in beiden Zeitschriften kein Verfasser genannt. 1929 wies der Schriftleiter der Zeitschrift „Die Tenne“, F. von Kietzell, aber auf seinen Artikel von 1928 hin (384).

Die Leser wurden aufgefordert, dieses Wort in ihrer Lebensführung zu beachten. Weiter verwies Kietzell auf die Aussage des Paulus im Galaterbrief, nach der die Christen aus dem „gegenwärtigen Zeitlauf herausgenommen“ worden seien.<sup>58</sup> Deshalb hätten die Christen nicht die Aufgabe, „an der Verbesserung der Welt mitzuwirken“; außerdem wäre das „eine vergebliche Mühe“, da man die Welt nicht verbessern könne – so nach Kietzell die Aussagen der Bibel.

Er ging auch auf gängige Argumente ein, die immer wieder vorgebracht wurden, um politische Aktivitäten von Christen biblisch zu begründen. Ein Beispiel sei erwähnt. So setzte er sich mit dem „häufig angeführt[en]“ Wort aus dem Propheten Jeremias auseinander, nach dem man „den Frieden (die Wohlfahrt) der Stadt (suchen)“ soll; und zwar in der Stadt, in die Gott das Volk geführt habe. Doch Kietzell meinte, dass man dieses Schriftwort nicht auf die Christen anwenden könne. Dass die Juden nach Babel gelangt seien, müsse als ein Gericht Gottes angesehen werden. Die Juden „sollten sich unter die Wege Gottes beugen“ und unter den dortigen Bewohnern „ihren Platz“ einnehmen und sich nicht – wie es viele taten – empören. Die Christen in dieser „Gnadenzeit“ seien aber nicht aus Gerichtsgründen noch in dieser Welt, „sondern zum Zeugnis für“ Gott, abgesondert von allen Menschen, die nicht auf Gott ausgerichtet sind. Für Kietzell gab es damit keine biblischen Gründe, sich politisch zu betätigen, allerdings würde er keinen verurteilen, der zur Wahl ginge. Aber letztlich urteilte er, „dass es sich in der Politik um ‚fremde Sachen‘ handelt“, in die sich aber der Christ entsprechend der Aussage des 1. Petrusbriefes nicht zu mischen habe.<sup>59</sup>

Aber trotz dieser grundsätzlichen Ausführungen wurde die Frage weiter erörtert, was mit der himmlischen Berufung zu vereinbaren sei und was nicht. So wurde neben der Politik besonders auch die Beschäftigung mit der Kunst als eine besondere Form der Weltlichkeit abgelehnt, wie W. Brockhaus, Sohn von Rudolf Brockhaus, in seinen Lebenserinnerungen anschaulich berichtete.<sup>60</sup> Man lehnte besonders das Theater ab, wie auch die Tätigkeit eines Orchestermusikers.

Trotz dieser eindeutigen Positionierungen musste man bisweilen konstatieren, dass das praktische Verhalten oft nicht in Übereinstimmung mit dem stand, was als Glaubensaussage vertreten wurde. So beklagte Wilhelm Stücher das „Trachten nach Wohlleben und [die] Erzie-

58 [von Kietzell], *Der junge Christ*, 148.

59 Ebd., 149.

60 Vgl. *Walter Brockhaus, Gottes Weg mit mir*, Wuppertal 1970, 26.



hung der Kinder für diese Welt“ – beides stünde im Widerspruch zur Tatsache, dass man auf dieser „Erde“ ein Fremdling sei.<sup>61</sup>

Noch 1935 wurde im „Botschafter“ auf Widersprüche zwischen Theorie und Praxis hingewiesen: Man rede von „Absonderung“, aber verschaffe sich an „weltlichen Genüssen“, soviel man bekommen könne; man kenne „das Wort vom himmlischen Bürgertum“, tue aber alles, „um sich und seine Kinder in dieser Welt voranzubringen“; man könne in Liedern von der Welt als einer „Wüste“ singen und gleichzeitig „seine Geschäfte“ so betreiben, „als ob es nichts Besseres gäbe, als diese Wüste zum Paradies umzugestalten.“<sup>62</sup> Die Intention der Ausführungen ist klar: Man wollte nicht das Konzept der Himmelsbürgerschaft überdenken, sondern erneut die Angehörigen der Geschlossenen Brüder auf das Prinzip der Absonderung von der Welt hinweisen.

Aber gerade das Verhältnis zur Politik und die Einstellung gegenüber der Kultur entwickelten sich ab 1933 im NS-Staat zu den größten Problemfeldern. 1933 hatten zwei „Brüder“, die allgemein als führende Vertreter der Geschlossenen Brüder galten, ein Rundschreiben herausgegeben, in dem sie u. a. für eine tatkräftige Unterstützung der neuen Regierung warben.<sup>63</sup>

Der schon oben erwähnte Wilhelm Stücher, der als ein Repräsentant einer Gruppe zu gelten hat, die wieder zu den ursprünglichen Gedanken Darbys zurückkehren wollte, protestierte in einem Schreiben an Ernst Brockhaus gegen diese Erklärung, da er in ihr eine versteckte Empfehlung für die Teilnahme an der Volksabstimmung über den Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund sah.<sup>64</sup> Stücher wies darauf hin, dass viele Angehörige der Geschlossenen Brüder bisher eine andere Einstellung gegenüber der Teilnahme an Wahlen gehabt hätten. Er verwies dabei auf den weiter oben erwähnten Artikel zur Frage Christ und Politik als auch auf die Abhandlung von Darby: *Die Welt und der Christ*. Stücher beklagte, dass man bei Anfertigung dieser Erklärung auf die Vertreter der bisherigen Auffassung keine Rücksicht genommen habe. Im Übrigen wäre es angebrachter gewesen in einer Zeit, in der viele sich mit Politik beschäftigten, die Mitchristen „auf ihre himmlische Berufung und Stellung und deren Verwirklichung hinzuweisen“.

61 Wilhelm Stücher, Brief an \_\_, 08.12.1933, in: Archiv Wiedenest, Bestand Bister.

62 Botschafter 83 (1935), 296.

63 Ernst und Wilhelm Brockhaus Vertrauliche Mitteilung vom Oktober 1933, in: Archiv Wiedenest, Bestand Bister.

64 Wilhelm Stücher an Ernst Brockhaus, 10.11.1933, in: Archiv Wiedenest, Bestand Bister.

Wie schon Darby in seiner Schrift redete Stücher lediglich der Unterwerfung unter die Regierung das Wort. Und natürlich sollte man – das ist der Tenor vieler Schriften – seine Pflicht ihr gegenüber erfüllen. In seiner Antwort geht Brockhaus nicht auf den Gesichtspunkt der ‚himmlichen Berufung‘ ein, meint aber, dass Stellen wie beispielsweise Röm 13 über eine nur passive Unterordnung unter die Obrigkeit hinausgingen. Stücher jedenfalls beteiligte sich aufgrund der Vorstellung der Himmelsbürgerschaft des Christen nicht an der Volksabstimmung im November 1933 und erduldet deshalb seitens des NS- Regimes Repressalien.<sup>65</sup>

Mit diesem Briefwechsel deutet sich schon die Auseinandersetzung an, die dann 1937 voll zum Ausbruch kam. Der NS- Staat begründete sein Verbot der Geschlossenen Brüder (Christliche Versammlung) u. a. damit, dass sie sich ihm verweigerten und eine aktive Teilnahme an der Kultur ablehnten.<sup>66</sup> Hans Becker führte in einer Informationsveranstaltung über die Gründung eines Bundes freikirchlicher Christen aus, dass eine der staatlichen Forderungen für die Bildung der neuen Gemeinschaft diejenige nach einer positiven Beziehung zum Staat sei. Er erläuterte, dass es Angehörige der Geschlossenen Brüder gegeben habe, die „eine bejahende Mitarbeit im Staat für nicht vereinbar mit der himmlischen Stellung eines Christen hielten.“<sup>67</sup> Becker meinte dazu, „diese Auffassungen beruhten auf einem irrigem Verständnis des Himmelsbürgertums.“

Genau dagegen sprachen sich aber die Geschlossenen Brüder aus, die weiter an der Konzeption der Himmelsbürgerschaft im Sinne Darbys festhalten wollten. So lehnte Johannes Menninga die Forderung Beckers nach einer „Lebensbejahung“ im Sinne einer Teilnahme an der Kultur ab: Der Christ sei „mit dem Tode Christi dieser Welt gestorben“, er sei aus dieser Welt herausgenommen, man solle deshalb nach dem Himmlischen trachten.<sup>68</sup>

Stücher seinerseits bezeichnete die Aussagen Beckers zur Lebensbejahung als eine „weltseelige Botschaft“. Am Ende seiner Stellungnahme bezieht er sich darauf, dass das Bürgertum der Christen im Himmel sei; er forderte den Briefadressaten zu einer „himmlichen Gesinnung“ auf.<sup>69</sup>

65 Vgl. *Andreas Liese*, verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2002, 132 f.

66 Vgl. zum Ganzen: die einschlägigen Passagen bei *Liese*, verboten.

67 *Hans Becker*, Rede am 30.05.1937, in: *Friedhelm Menk*, Die Brüderbewegung im Dritten Reich, 76–86, hier: 81.

68 *Johannes Menninga*, Stellungnahme, in: ebd., 105–109, hier: 107.

69 *Wilhelm Stücher* an \_\_, in: ebd., 99–105, hier: 103.105.

An diesem Prinzip hielt Stücher fest und schloss sich nicht dem Bund freikirchlicher Christen an. Man kann sicherlich sagen, dass es ihm half, der ideologischen Verführung durch den Nationalsozialismus zu widerstehen, allerdings um den Preis des Versuchs der Weltgestaltung.

Diese Ausrichtung haben die Geschlossenen Brüdergemeinden bis heute nicht aufgegeben. So veröffentlichte einer ihrer maßgeblichen Vertreter, Ernst-August Bremicker, einen Artikel mit der Überschrift: Himmelsbürger. Unter Bezug auf Phil 3,20 führt er zuerst aus, dass unser „Bürgertum ... in den Himmeln“ sei, es befinde sich „im himmlischen Bereich“, wobei sich der Focus nicht auf die Örtlichkeit, sondern auf die Sache richte. Wichtig sei, es gehe hier tatsächlich um eine „Realität“. Das bedeute, dass die „Erde ... nicht die eigentliche Heimat“ der Christen sei. Sie seien hier nur vorübergehend anwesend, ihr Status ähnele demjenigen eines Ausländers, der sich zwar den Rechten seines Gastlandes zu unterwerfen habe, aber keine Mitsprache und dabei auch keine politischen Rechte besitze. Bremicker verweist hier auf die Aussage des 1. Petrusbriefes, nach dem die Christen „Fremdlinge und ohne Bürgerrecht“ (1Pet 2, 11) seien. Deshalb hätten die Christen auch keinen politischen Auftrag. „Mit der Politik dieser Welt haben wir [...] nichts zu tun“. Es verbleibt den Christen nur, als „Fremdlinge“ auf dieser Erde zu leben, nach dem Himmlischen zu trachten und die Wiederkunft Jesu zu erwarten, womit ein aktives Warten gemeint ist. Auch hier ist die sog. *secret rapture*, die Entrückung gemeint, nach der die Kirche Jesus Christus entgegengerückt wird. Bremicker schließt seine Abhandlung mit zwei Fragen: Zum einen fragt er, ob seine Leser und er wirklich die „Stellung als ‚Himmelsbürger‘ auf dieser Erde“ bejahten, oder ob man zu sehr mit der „Erde und ihren Dingen“ verbunden sei, so dass man von der Fremdlingeigenschaft kaum noch etwas bemerken würde. Und Bremicker fragt weiter, ob man „täglich in der Erwartungshaltung“ lebe, dass Jesus wiederkommen würde, oder ob das nur eine theoretische Aussage sei, die das konkrete Leben nicht weiter beeinflussen würde.

An diesen Ausführungen wird deutlich: Es haben sich zwar einzelne Formulierungen verändert, aber bis heute wird bei den deutschen Geschlossenen Brüdern daran festgehalten, dass die himmlische Berufung der einzelnen Christen und der Kirche insgesamt eine Realität darstellt, die u. a. eine klare Absage an jegliches politisches Engagement beinhaltet.

#### 4 Kritische Stimmen aus dem Raum der Brüderbewegung

Dass es im deutschen Sprachraum auch eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Konzept gab und gibt, soll an zwei Beispielen verdeutlicht werden.

Zuerst ist auf Ernst Busch (\* 1910) einzugehen. Er gehörte ursprünglich zu den Geschlossenen Brüdern, trennte sich aber 1936 aufgrund von unterschiedlichen Auffassungen von ihnen.<sup>70</sup> Ca. 1946/47 veröffentlichte er in einer Beilage zu einem landeskirchlichen Blatt eine längere Abhandlung über den Darbysmus, in der er sich kritisch mit ihm auseinandersetzte.<sup>71</sup> So beschäftigt er sich mit Auffassungen der Geschlossenen Brüder zu Rechtfertigung und Heiligung und meint, dass beides bei Darby zusammenfalle, also sich als Perfektionismus darstelle.<sup>72</sup> Aussagen zum „Sein in Christus“ und zur Rechtfertigung „sind nicht de facto real, sondern eschatologisch real“, sie stellten „Glaubensaussagen“ dar. In Anlehnung an Luther sei „von Gott her [...] der Mensch als Gerechter in Christus“ zu verstehen, vom Menschen her sei auch „der Christ durchaus ein Sünder ...“. Busch ging also davon aus, dass der Christ in einer „doppelten Spannung“ lebe: einerseits bleibe er Sünder, andererseits werde er von Gott als Gerechter angesehen. Daraus ergebe sich die Notwendigkeit der „Heiligung“. Wo man aber diese Spannung nicht sehe, da die „Aussagen des Glaubens als reale Zuständlichkeiten verstanden“ würden, sei die Heiligung nicht mehr notwendig. Die Christenmenschen seien „zu Heiligen“ erklärt worden, die meinen, jetzt schon „im Himmel zu wandeln“ und die Absonderung von der Welt zu praktizieren. Busch bezeichnete das als einen „perfektionistischen Zwiespalt“. Er meinte: Nach ihrem Bekenntnis hätten sie „ihr Bürgertum im Himmel“, sie seien „Fremdlinge ... auf dieser Erde“. Ihre Lieder thematisierten den „Gedanken der himmlischen Stellung des Christen“. Sie mieden Vergnügungen Tanz, Theater, Kino usw. Von der Politik hielten sie sich fern. Andererseits – so Busch weiter – verstünden sie es, sich hier gut „und gesichert einzurichten“. Er stellte fest, „Reiche“, „Fabrikanten und Kaufleute“ seien besonders

70 1932 wurde er mit einer germanistischen Arbeit promoviert, 1942 habilitierte er sich. In den 1950er-Jahren war er u. a. Direktor des Max-Planck-Gymnasiums in Düsseldorf. Bekannt wurde er mit religionspädagogischen Werken, u. a. mit einem mehrfach aufgelegten Lehrbuch für den Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe (Die Botschaft von Jesus Christus; die letzte Auflage erschien 1971 im Diesterweg-Verlag).

71 *Ernst Busch*, Über den Darbysmus, in: Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck, o. J. [ca. 1946/47]; auf: bruederbewegung.de

72 Ebd., 15.

bei den Darbysten vertreten. Es gebe auch die Auffassung, „Treue in der Pilgerschaft“ würde mit „irdische[m] Segen und „Reichtum“ vergolten werden. Manchmal sei der „irdische Reichtum geradezu ein Maß der persönlichen Treue“. Busch kritisierte den offenbaren Widerspruch zwischen dem himmlischen Bekenntnis und der Wirklichkeit, den man einfach ignoriere. „Auch die irdisch Gesegneten“ singen die Wüstenlieder eines Darby („Wo nichts ich seh’ als eine Wüste“), die dieser noch „tief“ in seinem „Herzen empfunden hat.“<sup>73</sup>

Der Analyse von Busch ist kaum zu widersprechen. Geschäftlichen Erfolg zu haben, wird in den Brüderversammlungen nicht negativ bewertet, im Gegenteil: Das beste Beispiel dafür stellt die Firma ABUS dar, die noch heute im Besitz der Familie Bremicker ist, die zur Brüderbewegung gehört. Der oben erwähnte Ernst-August Bremicker war ihr Prokurist und Geschäftsführer.

Busch spricht hier aber auch einen wichtigen Punkt an: Erfolge in bestimmten Berufen wurden als ein Beweis des göttlichen Segens angesehen und wurden damit nicht im Widerspruch zur Vorstellung von der Himmelsbürgerschaft des Christen gesehen. Im Gegensatz zum Botschafterartikel aus dem Jahr 1935 kritisierte Busch aber bei dem festgestellten Widerspruch zwischen Theorie und Praxis das Konzept der Himmelsbürgerschaft.

Als zweites Beispiel sei Andreas Schmidt, Mitarbeiter des Christusforums (Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden), genannt. Er setzte sich auf einer Veranstaltung, die den Zusammenschluss der Geschlossenen und Offenen Brüder 1937 thematisierte, besonders mit der Frage des Verhältnisses der Brüderbewegung zur Politik auseinander.<sup>74</sup> Schmidt meint u. a., dass aus dem „strengen Dispensationalismus“ die „strikte Unterscheidung zwischen Israel und der Gemeinde“ resultiere. Im Gegensatz zu Israel mit seinen „irdische[n] Verheißungen“ bezog sich alles bei der Gemeinde „auf den zukünftig gedachten Himmel“. Die „Folge war eine Spaltung der Wirklichkeit in zwei Bereiche“. Zum einen handelte es sich um die Zivilisation, „die von der Sünde geprägt“ sei und unter

<sup>73</sup> Ebd., 16.

<sup>74</sup> Andreas Schmidt, „Was haben wir damit zu tun?“ Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung damals und heute, in: *Arbeitskreis „Geschichte der Brüderbewegung“* (Hg.), *Getrennte Brüder finden zusammen: Der Zusammenschluss von Offenen und Geschlossenen Brüdern in Deutschland 1937. Vorträge der Gedenkveranstaltung am 24. November 2012*, 2. durchgesehene Auflage 2012, 32–37; online auf: [www.bruederbewegung.de/pdf/getrennte-brueder.pdf](http://www.bruederbewegung.de/pdf/getrennte-brueder.pdf); Seitenangaben erfolgen im Text.

dem „Begriff Welt zusammengefasst“ werde. Andererseits gebe es „die geistlichen Güter und Wahrheiten“, die auf den Himmel verwiesen, zu dem die Gemeinde schon gegenwärtig gehöre. Auch Schmidt spricht von einem „Dualismus“, der noch „verschärft“ werde „durch ein apokalyptisches Weltbild“, das besage, dass die Gesellschaft in ihrer Verfasstheit ihrem Untergang entgegengehe. Christen dagegen sonderten sich von ihr ab und warteten auf das Zukünftige. Ein „gesellschaftliches Engagement“ sei deshalb nicht möglich gewesen. Man begriff letztlich „das ‚Nicht-von-der-Welt‘-Sein als das wahre Wesen christlicher Tendenz“, das Leben in dieser Welt dagegen als „ein notwendiges Übel“ (S. 33).

Entscheidend ist also auch bei Schmidt: Die himmlische Dimension besitzt ein zu großes Gewicht; in Verbindung mit dem Dispensationalismus entsteht damit eine Haltung, die nicht politisch auf die Gesellschaft einwirken will, sondern sich für eine Absonderung von ihr ausspricht.

## 5 Fazit

Peter Embley spricht in seiner Untersuchung über die Entstehung und Entwicklung der Brüderbewegung bezüglich der Frömmigkeit Darbys von drei Merkmalen; das dritte Merkmal sei das intensive Bewusstsein der Nähe des Himmels und seine fast greifbare Realität.<sup>75</sup> Der Bezug dazu war durch die geistige Vereinigung mit Christus gegeben. Diese Wirklichkeit lebte Darby aus, den man durchaus als eine sehr gebildete Persönlichkeit bezeichnen kann. Auch die anderen „Brüder“, die diese Anschauungen teilten, gehörten zu einer gebildeten und teilweise durchaus wohlhabenden Schicht. Wenn Embley davon spricht, dass sie es sich deshalb leisten konnten, sich auf kirchliche Kontroversen zu konzentrieren,<sup>76</sup> dann war es ihnen auch möglich, sich stärker auf die himmlischen Dinge auszurichten, als Menschen, die von den alltäglichen Dingen des Lebens in Beschlag genommen wurden; besonders dürfte das auf Darby zutreffen, der materiell abgesichert war.

Diese Realität des Himmlischen, die bedeutete, dass man sich jetzt schon als im Himmel befindlich verstand, bewirkte auch eine intensive Naherwartung der Wiederkunft Jesu. Darby sehnte sich, endlich den Zustand der perfekten Liebe Gottes (G. Nebeker) erleben zu können.

<sup>75</sup> Vgl. *Embley*, *Origins*, 137.

<sup>76</sup> Vgl. *ebd.*, 132.

Aus der dispensationalistischen Konzeption heraus meinte Darby zu wissen, dass vor der Wiederkunft Jesu keine besonderen Ereignisse mehr geschehen müssten; diese Wiederkunft Jesu werde in Form der Entrückung der Gemeinde sich ereignen und stehe kurz bevor, sie könne sich praktisch jeden Augenblick ereignen.<sup>77</sup> Diese Auffassung intensivierte noch einmal die Naherwartung. So verband sich das spirituelle Verweilen in den himmlischen Örtern mit einer Naherwartung, ja mit einer Sehnsucht nach der baldigen Wiederkunft Jesu.

Die Kehrseite dieses Lebensentwurfes stellte das völlige Desinteresse an der gegenwärtigen Welt dar. Er verkörperte die negative Sicht der Naherwartung. Nicht nur die Welt als eine moralische Ordnung, sondern sogar die Erde stellte eine Fremde dar. Weil sich auf ihr die Ordnung der Welt realisierte, konnte Darby ihr kein Interesse abgewinnen. Verantwortung für sie und für die Welt der Menschen zu übernehmen, vielleicht sogar an einer Verbesserung der Welt zu denken – das wurde von Darby vehement abgelehnt. Diese Welt liegt im Argen, weil sie gottfeindlich ist; und deshalb steht sie in einem absoluten Gegensatz zum Himmel. Ein positives Verhältnis zu ihr und damit zur Gesellschaft konnte sich so nicht entwickeln.

Auch bei den deutschen Geschlossenen Brüdern zeigten sich diese Vorstellungen. Hier ist durchaus eine Kontinuität gegeben. Himmelsbürgerschaft, das spirituelle Sein im Himmel in der Jetztzeit, die Vorstellung von der Fremdlingsschaft in dieser Welt – alles das wurde von Anfang an gelehrt und damit auch die konsequente Absonderung von der Welt.

An die Beachtung dieser Prinzipien bei der persönlichen Lebensführung versuchte man die Angehörigen der Geschlossenen Brüder immer wieder zu erinnern. Aber die ständigen Aufforderungen, nicht weltförmig zu sein, nicht dem Wunsch nach einem bequemen Leben nachzugeben, zeigen, wie schwierig das für diejenigen zu realisieren war und ist, die ambitioniert einen Beruf ausüben wollten, um diesen als eine Möglichkeit zur Gestaltung der Welt zu begreifen; wenn sie Freude an Wissenschaft und Kunst hatten und sich hier vielfältig betätigen wollten; und wenn sie ihre politische Verantwortung erkannten und ein entsprechendes Engagement beabsichtigten. Alles das war letztlich mit einem Leben in den „himmlischen Örtern“, so wie es bei den Geschlossenen Brüdern gelehrt wurde, kaum vereinbar.

---

<sup>77</sup> Vgl. Embley, 102.

Dass das Gros der Mitglieder im Bund freikirchlicher Christen (BfC) beim Zusammenschluss mit den Baptisten 1942 diesen Gedanken noch mehr oder minder verpflichtet war, darf nicht übersehen werden. Nur eine kleine Gruppe um Hans Becker, die sog. Stündchenbewegung, hatte versucht, die Aussagen über die Himmelsbürgerschaft zu überdenken und ein Verständnis für die aktive Mitarbeit im Staat zu gewinnen. Diese Versuche waren aber nach 1945 durch ihre Nähe zum Nationalsozialismus diskreditiert worden. Bei den meisten Angehörigen der Brüdergemeinden, die dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden angehörten, existierte aber noch die traditionelle Haltung gegenüber dem Staat, die letztlich nur aus der Bereitschaft bestand, sich der Obrigkeit unterzuordnen. Dieser Sachverhalt wurde zu wenig bei der Vereinigung von Baptisten und Brüdergemeinden bedacht. Neben der Kirchenfrage stellte dies sicherlich ein großes Problem dar, da die Baptisten über ein anderes Weltverhältnis verfügten.<sup>78</sup> Hier hätten Baptisten und Brüder intensiv miteinander theologisch arbeiten müssen. Denn wenn man aus der maßgeblich von Darby geprägten Tradition kam, stellte es eine große Aufgabe dar, zu einer anderen Auffassung bezüglich der Himmelsbürgerschaft zu gelangen, die auch ein politisches Engagement von Christen theologisch ermöglichen konnte.

Aber auch heute noch wird bei den Geschlossenen Brüder jede politische Betätigung, also auch das Wählen, aufgrund der himmlischen Berufung des Christen abgelehnt,<sup>79</sup> ein wirtschaftliches Engagement dagegen wird praktiziert und positiv bewertet, was durchaus auch zu einem gehobenen Lebensstil führen kann. Worin sich aber eine Tätigkeit in einem großen Wirtschaftsunternehmen von einer politischen Aktivität unterscheidet, wird nicht thematisiert, obwohl eine führende Position in der Wirtschaft oft mehr Einflussmöglichkeiten in dieser Welt bietet als ein Tätigwerden in der Politik.

Auch werden bis heute Mitgliedschaften in Sportvereinen und Engagements in vielen Bereichen der Kultur abgelehnt. Derartige Auffassungen werden nicht nur in den Familien, sondern auch in Bibelstunden, Predigten, Jugendstunden und Zeitschriften an die nachfolgenden Generationen weitergegeben. Sie werden aufgefordert, sich auch heute noch als Himmelsbürger zu verstehen und auf der Erde als Fremdlinge und Pilger zu leben.

<sup>78</sup> Zu denken wäre hier beispielsweise an Julius Köbner, der sich für den Einsatz für die bürgerliche Freiheit ausspricht.

<sup>79</sup> Vgl. die entsprechenden Aussagen bei *Ernst-August Bremicker*, Himmelsbürger, in: *Im Glauben leben* 1/5 (2016), online auf: [www.imglaubenleben.de/2016/himmelsbuenger/](http://www.imglaubenleben.de/2016/himmelsbuenger/).



## Bibliografie

- Akenson, Donald Herman*, *Discovering the End of Time: Irish Evangelicals in the Age of Daniel O'Connell*, Montreal/Kingston 2016
- , *Exporting the Rapture: John Nelson Darby and the Victorian Conquest of North-American Evangelicalism*, Oxford 2018
- Bremicker, Ernst-August*, Himmelsbürger, in: *Im Glauben leben* 1/5 (2016), online auf: [www.imglaubenleben.de/2016/himmelsbuenger/](http://www.imglaubenleben.de/2016/himmelsbuenger/)
- Brock, Peter*, *The Peace Testomony of the Early Plymouth Brethren*, in: *Church History* 53 (1984), 30–45
- Brockhaus, Walter*, *Gottes Weg mit mir*, Wuppertal 1970
- Burnham, Jonathan D.*, *A Story of Conflict: The Controversial Relationship between Benjamin Wills Newton and John Nelson Darby*, Carlisle 2004
- Busch, Ernst*, Über den Darbysmus, in: *Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche von Kurhessen-Waldeck*, o. J. [ca. 1946/47]
- Coad, F. Roy*, *A History of the Brethren Movement: Its Origins, Its Worldwide Development and Its Significance for the Present Day*, Exeter 1968
- Critchlow, Anne-Louise*, *William Kelly (1821–1906): Biblical literalist, conservative intellectual, and mystic*, University of Manchester, 2015
- Darby, John Nelson*, *Betrachtungen über das Wort Gottes. Das Neue Testament: Galater bis Philemon*, 4. neu durchges. Auflage, Elberfeld 1928
- , *Brief an Professor Tholuck*, in: *W. G. Turner* (übers. v. E. V. Tanner), *Huttwil/Bern o. J. [1928]*
- , *Der Christ und die Welt*, Elberfeld 1924
- , *Letters* 1, 1853, 229–232
- , „Die Brüder, ihre Lehre etc.“ *Brief an einen Redakteur der Zeitschrift „Français“*, geschrieben 1878, in: *Botschafter des Heils* 57 (1909), 97–112
- Embley, Peter L.*, *The Early Developments of the Plymouth Brethren*, in: *Bryan Ronald Wilson* (Hg.), *Patterns of Sectarianism*, 213–243
- , *The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren*. PhD thesis, St. Paul's College, Cheltenham 1967
- Geldbach, Erich*, *Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby*, Wuppertal 1971
- , *Dispensationalismus*, in: *Theologische Beiträge* 42 (2011), 191–210
- Gerlach, Rolf-Edgar*, *Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder*, Wuppertal/Zürich 1994
- Grass, Tim*, *A Brief History of the Brethren*, in: *Grace magazine* (July 2008)
- , *Gathering to His Name. The Story of Open Brethren in Britain and Ireland*, Milton Keynes 2006
- Grass, Timothy F.*, *Mueller and Friends: The Development of the Brethren*, in: *Christian History*, Issue 128 (2018), 24–28
- Gribben, Crawford/Stunt, Timothy C. F.* (Hg.), *Prisoners of Hope? Aspects of Evangelical Millennialism in Britain and Ireland, 1800–1880* (*Studies in Evangelical History and Thought*), Milton Keynes 2004
- Jordy, Gerhard*, *Die Brüderbewegung in Deutschland*, 3 Bde., Wuppertal 1979/1981/1986
- Kietzell, Fritz von*, *Christ und Politik*, in: *Botschafter* 76 (1928), 130–136
- , *Der junge Christ und die Politik*, in: *Die Tenne* 5 (1928), 147–149
- Liese, Andreas*, *verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung*, Hammerbrücke 2002
- Nebecker, Gary L.*, „The Ecstasy of Perfected Love“: *The eschatological Mysticism of J. N. Darby*, in: *Crawford Gribben/Timothy C. F. Stunt* (Hg.), *Prisoners of Hope?*, 69–94
- Ouweneel, Willem J.*, *Die „Lehre der Brüder“*, in: *Bode van het heil in Christus* 145, H. 1 [2005], 14–17; H. 2, 16–18
- Rowdon, Harold H.*, *The Origins of the Brethren 1825–1850*, London 1967

- Schmidt, Andreas*, „Was haben wir damit zu tun?“ Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung damals und heute, in: *Arbeitskreis „Geschichte der Brüderbewegung“* (Hg.), *Getrennte Brüder finden zusammen: Der Zusammenschluss von Offenen und Geschlossenen Brüdern in Deutschland 1937*. Vorträge der Gedenkveranstaltung am 24. November 2012, 2. durchgesehene Auflage 2012, 32–37
- Schwarz, Berthold*, *Leben im Sieg. Die Bedeutung von Gesetz und Gnade für das Leben des Christen bei John Nelson Darby*, Gießen 2008
- Stunt, Timothy C. F.*, Influences in the Early Development of J. N. Darby, in: *Crawford Gribben/Timothy C. F. Stunt*, *Prisoners of Hope?*, 44–68
- Turner, W. G.*, *John Nelson Darby*, London 1951
- Weremchuk, Max S.*, *John Nelson Darby und die Anfänge einer Bewegung*, Bielefeld 1988
- Wilson, Bryan Ronald* (Hg.), *Patterns of Sectarianism. Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*, London 1967
- Wilson, Elisabeth*, Your Citizenship is in Heaven: Brethren Attitudes to Authority and Government, in: *Brethren Archivists and Historians Network Review* Vol. 2, No. 2 (2003), 75–90

## Theologie der Diaspora

### Der Studienprozess der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa<sup>1</sup>

CHRISTIAN V. WITT

Als Mitglied einmal der von Rat und Geschäftsstelle der GEKE berufenen Steuerungsgruppe, die die einzelnen Arbeitsschritte des Studienprozesses bis hin zum abschließenden Positionspapier organisiert und koordiniert hat, und sodann auch der Redaktionsgruppe, die für die Endversion des der GEKE-Vollversammlung in Basel vorgelegten Studiendokuments „Theologie der Diaspora“ verantwortlich zeichnet, möchte ich im Folgenden in aller gebotenen Kürze über die Wurzeln des Studienprozesses genauso informieren wie über sein Anliegen und seine faktische Ausgestaltung.

Begonnen werden soll mit den gedanklichen und institutionellen Wurzeln:<sup>2</sup> Auf der 7. Vollversammlung der GEKE 2012 in Florenz unternahm Ulrich Körtner den – wie sich zeigen sollte – entscheidenden Vorstoß: Er verwies auf den Bedarf der theologischen Reflexion über die Diasporaexistenz reformatorischer Kirchen und unterbreitete daher den Vorschlag der Erarbeitung einer „Theologie der Diaspora“ als künftigem Arbeitsfeld der GEKE. Körtner trug dieses Anliegen als Delegierter der Evangelischen Kirche H. B. in Österreich vor und gab

---

1 Der vorliegende Text ist im Wesentlichen mit dem Vortragsmanuskript identisch; ich habe mich auf die Ergänzung der wenigen folgenden Nachweise und auf die Einfügung einiger erläuternder Passagen beschränkt. Viele Formulierungen sind innerhalb der Steuerungsgruppe des Studienprozesses, der neben mir Miriam Rose, Mirjam Sauer, Klaus Fitschen und Bernd Jäger angehörten, während der Jahre der intensiven Zusammenarbeit gleichsam Teil des gemeinsamen Arbeitsvokabulars geworden und werden sich daher auch an anderen Orten der Vorstellung des Prozesses oder seiner Einzelschritte finden lassen.

2 Die hier gebotenen Informationen zu Daten und Stationen im Vorfeld des Studienprozesses gehen zurück auf: *Bernd Jaeger*, Projektvorstellung „Theologie der Diaspora“ (unveröffentlichtes Typoskript).

die nötigen Impulse für den Beschluss der Vollversammlung. Sein Argument, dass es in der GEKE an einer theologischen Reflexion über die Diasporaexistenz protestantischer Kirchen gefehlt habe, fand bei den Delegierten ein offenes Ohr. Nun ist es zwar richtig, dass das Thema „Diaspora“ bis 2012 nirgends auf einer Agenda der GEKE-Vollversammlungen stand. Das bedeutet aber nicht, dass dieses Thema in der GEKE überhaupt noch nicht theologisch bearbeitet wurde. Im Gegenteil, es ist sehr wohl bereits in der Vergangenheit in der kirchentheoretischen Arbeit der GEKE präsent gewesen, allerdings nur in vereinzelt Beiträgen. Und so nannte Ulrich Körtner in seinem Vorschlag auf der Vollversammlung 2012 die Bezüge, die das Thema „Diaspora“ zu anderen Arbeitsfeldern der GEKE hat, wie beispielsweise im Kontext der Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Diasporawerke in Europa.

Doch die Kontextualisierung oder überhaupt die Kontextualisierbarkeit innerhalb der Arbeit und der Strukturen der GEKE markiert nicht den einzigen Anknüpfungspunkt des Studienprozesses. Einen weiteren stellt ein Projekt zum Thema „Theologie der Diaspora“ dar, das bereits 2011 von der Geschäftsstelle der GEKE initiiert wurde. Es richtete sich an Studierende der Theologie; einbezogen waren sechs europäische Evangelisch-Theologische Fakultäten. Die Ergebnisse wurden im Herbst 2013 auf einer von Studierenden und Dozierenden in Kooperation gestalteten Konferenz in Rom zusammen mit anderen Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus Hochschule und Kirche diskutiert. Was eine theologische Arbeit zum Phänomen „Diaspora“ methodisch und inhaltlich berücksichtigen sollte, wurde abschließend in einer Thesenreihe formuliert. Dabei wurde vor allem auf die Vielschichtigkeit des Diasporabegriffs hingewiesen, weshalb die auf der Konferenz erarbeiteten „Römischen Thesen“ drei Begriffe von Diaspora unterscheiden:

1. Einen soziologischen Begriff, welcher sich auf die zahlenmäßig erfassbare Situation von Kirchen hinsichtlich ihrer Mitgliederzahlen in einer Gesellschaft bezieht. In dieser Hinsicht wird der Begriff synonym mit Minderheitensituation verwendet.
2. Einen deskriptiven Begriff, der die Selbstdeutung einer Kirche beschreibt. „Diaspora“ meint dann ein bestimmtes Selbstverständnis einer Kirche angesichts ihrer Minderheitensituation.
3. Einen theologischen Interpretationsbegriff, der die Minderheitensituation von Kirche(n) aus einer biblisch-christlichen Tradition heraus deutet. Im theologischen Begriff von Diaspora sind immer auch

ein bestimmtes theologisches Geschichtsbild und eine bestimmte Ekklesiologie impliziert.

Die hinter dieser Differenzierung stehende Frage nach der Bedeutung des Diasporabegriffs und der damit verbundenen theologischen Aspekte ist freilich kein Selbstzweck: In der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa ist die Suche nach einer gemeinsamen, auch theologischen Sprache immer eine Frage nach gelebter Solidarität in dieser Gemeinschaft. Theologie muss in diesem Sinne wirklich kontextuell sein. Dieser Solidarität nun auf terminologischer Ebene Rechnung zu tragen, ist darum gleichermaßen Verpflichtung wie herausfordernde Aufgabe. Genau vor diesem Hintergrund stand bei der ersten Studierendenkonferenz die Reflexionsarbeit rund um den Begriff „Diaspora“ im Mittelpunkt. Der Rat der GEKE hat dann in seiner Sitzung vom Dezember 2013 besonders den dritten genannten, also den theologischen Interpretationsbegriff in seiner Bedeutung für die Arbeit der GEKE hervorgehoben und später beschlossen, die Geschäftsstelle der GEKE in Wien mit der Durchführung des Studienprozesses in entsprechender Perspektivierung zu betrauen.

Dass das Thema „Diaspora“ die GEKE beschäftigt, ist freilich angesichts ihrer Konstitution und ihrer Mitgliedskirchen nicht verwunderlich. Die Existenz von sog. Diasporakirchen ist ein signifikantes Strukturmerkmal in der Formation der evangelischen europäischen Kirchengemeinschaft. Die Mitgliedskirchen der GEKE befinden sich mehrheitlich in einer zahlenmäßigen Minderheits- bzw. Diasporasituation. So repräsentiert die GEKE eine ganze Bandbreite unterschiedlicher soziologisch interpretierter Typen von Diaspora. Davon sind nun auch die EKD-Kirchen nicht ausgenommen, wie die Ergebnisse der letzten, also der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD ausweisen. Schließlich bringen es die umfassenden gesellschaftlichen Umformungsprozesse, die ihrerseits mehr schlecht als recht unter dem Begriff „Säkularisierung“ versammelt werden, mit sich, dass neben landeskirchlich-christlich gelebter Religion und Kirchenmitgliedschaft auch bestimmte Selbstverständlichkeiten auf kirchlich-institutioneller Seite zusehends schwinden. Nicht zuletzt der westdeutsche landeskirchliche Protestantismus geht absehbar den Weg in eine Minderheitenexistenz in einer Gesellschaft, die nicht mehr von einer dominanten Konfession geprägt sein wird. Die entsprechenden Wandlungen haben jedenfalls längst begonnen und Fahrt aufgenommen, und es deutet vieles darauf hin, dass sich ihre Herausforderungsqualität – soziolo-

gischen Prognosen für die etablierten Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zufolge – in Zukunft naturgemäß noch verstärken wird. So befinden sich im Ganzen die evangelischen Kirchen in Europa in jenen Transformationsprozessen, die in allen Kirchen zu einem kontinuierlichen Rückgang der Kirchenmitgliedszahlen führen und sie daher vor massive Aufgaben stellen, deren Bewältigung allerdings keineswegs ausgemachte Sache ist. Das ist übrigens auch ein Hauptargument Körtners für seine These, dass „Diaspora“ ein relevantes Thema für die Zukunft evangelischer Kirchen in Europa ist.

Damit kommen wir zum Studienprozess selbst, genauer: zu seiner Ausgestaltung und zu seinen Zielen. Die GEKE-Vollversammlung 2012 in Florenz machte sich Körtners Optionen für die Ausarbeitung einer Theologie der Diaspora zu Eigen und setzte das Thema auf ihre Agenda für die Arbeitsperiode bis 2018. So wurde der Rat der GEKE von der Vollversammlung gebeten, einen entsprechenden Studienprozess in Gang zu setzen. Dieser Bitte folgend, berief wiederum der Rat, der seinen Fokus angesichts der genannten „Römischen Thesen“ auf jenen theologischen Interpretationsbegriff von „Diaspora“ richtete, eine fünfköpfige Steuerungsgruppe. Dieser Gruppe oblagen die Erarbeitung eines inhaltlichen Konzepts und die Überlegungen zur Organisationsform der thematischen Arbeit. Das von der Steuerungsgruppe erarbeitete Konzept ist dann in einem zweiten Schritt im Jahr 2014 vom Rat verabschiedet worden. Der Rat hat bei dieser Gelegenheit sechs Mitglieder für eine erweiterte Arbeitsgruppe ernannt.

Das Konzept nennt als operatives Ziel des Studienprozesses die Erarbeitung einer Studie zum Thema „Theologie der Diaspora“, die der damals nächsten Vollversammlung im September 2018 in Basel zur Diskussion und Beschlussfassung vorgelegt werden sollte. Daneben wurden als inhaltliche Ziele genannt, erstens die Aufgabe einer interdisziplinären Klärung und Ortsbestimmung des Begriffs „Diaspora“, sodann das Aufzeigen der Konsequenzen, die sich aus einer Theologie der Diaspora für die evangelischen Kirchen in ihrer Rolle und in ihrem Selbstverständnis als Minderheit oder Diaspora in Europa ergeben und drittens ein abschließendes Statement, welche Folgerungen daraus für die künftige Entwicklung der GEKE als europäische Kirchengemeinschaft zu ziehen sind. Hinzu traten auch strategische Ziele: Zum einen sollte der enge Kontakt der GEKE zu theologischen Fakultäten vertieft und dabei zum anderen die Einbindung junger Theologinnen und Theologen in die Arbeit der GEKE verstärkt werden. Drittes strategisches Ziel war, die Zusammenarbeit zwischen GEKE und der bereits

genannten Arbeitsgemeinschaft evangelischer Diasporawerke in Europa zu intensivieren. Als Kooperationspartner wirkten in dem Prozess direkt oder indirekt verschiedene Institutionen mit: Neben der bereits genannten Arbeitsgemeinschaft evangelischer Diasporawerke in Europa waren das das Gustav-Adolf-Werk, der Verein Evangelischer Diaspora, neun europäische Theologische Fakultäten sowie Seminare, deutsche kultur- und sozialwissenschaftliche Institute, die Deutsche Forschungsgemeinschaft und – last but not least – einige Mitgliedskirchen der GEKE. Um nun die genannten Ziele zu erreichen, wurden von der Steuerungsgruppe *drei Arbeitsschritte bzw. Bearbeitungsfelder* mit je eigenen Arbeitsformaten und thematisch-inhaltlichen Schwerpunkten konzipiert, die ihrerseits einander im Rahmen der Themenstellung des Studienprozesses „Theologie der Diaspora“ argumentativ flankieren und inhaltlich ergänzen sollten.

Der *erste Schritt* war eine internationale wissenschaftliche Tagung unter dem Titel „Multiple Diasporas. Theologische und kulturwissenschaftliche Perspektiven auf den europäischen Protestantismus“, die Anfang März 2015 in Neudietendorf in Thüringen stattfand. Dabei ging es im Wesentlichen darum, die verschiedenen disziplinären Diasporadiskurse zusammenzuführen, die heuristische Kraft verschiedener Diasporakonzepte in ihrem Zusammenspiel zu erproben und in Fallstudien auf die Situation protestantischer Minderheiten in Europa zu beziehen. Um also zu verhindern, dass die Arbeit an einem theologischen Begriff „Diaspora“ sich auf binnentheologische und binnenkirchliche Diskurse verengt, sollte die evangelisch-theologische Diskussion zu kulturwissenschaftlichen Diskursen zum Diasporabegriff in Beziehung gesetzt werden. Denn dieser ist seit geraumer Zeit bestimmten Veränderungen unterworfen: Er hat sich von seinem kirchlich-theologischen Kontext gelöst und wird ohne jede theologische Aufladung in den Kultur-, Sozial- und Religionswissenschaften verwendet. Beteiligt waren entsprechend neben Vertreterinnen und Vertretern der Evangelischen Theologie auch Historiker, Religionssoziologen, Ethnologen, Judaisten, Islamwissenschaftler und katholische Theologen. Hinzu traten zur Konkretisierung Länderberichte vonseiten bestimmter Mitgliedskirchen der GEKE, um herauszufinden, ob der Diasporabegriff von faktischen protestantischen Minderheitenkirchen selbst zur eigenen Situationsbeschreibung gebraucht wird.

Der interdisziplinäre Austausch ergab jedenfalls, dass sich die kulturwissenschaftliche Forschung für „Diaspora“ interessiert, um Globalisierung und Migration in all ihren Aspekten differenzierter zu

verstehen; sie konzipiert „Diaspora“ als eine zukunftsweisende, weil transnationale, in sich multiple und fluide Identitätsform von Gruppen und Individuen. Insofern bewerten die Kulturwissenschaften „Diaspora“ vorwiegend als ein positives und Austauschprozesse dynamisierendes Phänomen, was sich wiederum in die gegenwärtig prägende Wahrnehmungsperspektive der Kultur- und Sozialwissenschaften einordnet, welche insbesondere nach Hybridität, Uneindeutigkeiten, Fragmentierungen und Differenzen fragen. Doch zunehmend kommen auch die ambivalenten Dimensionen von Diasporaidentität in den Blick: Diasporagemeinschaften können eben gleichzeitig transnational und nationalistisch orientiert sein, offen und konservativ, demokratisch und antiindividualistisch. Insgesamt aber überwogen die positiven Deutungsangebote, die für die theologische oder kirchliche Arbeit an Begriff und Verständnis von „Diaspora“ fruchtbar zu machen sind: Diasporagemeinschaften können beispielsweise als Brücken- oder Vermittlungsorte zwischen verschiedenen politischen, gesellschaftlichen oder soziokulturellen Interessenssphären nach außen wirken. Umgekehrt sind Diasporagemeinschaften selbst Kontaktzonen pluraler Einflüsse, deren Ineinanderwirken in der betreffenden Gemeinschaft erprobt werden kann und die einen fruchtbaren Beziehungsreichtum zu sowie vielfältigen Austausch mit den umlebenden Gesellschaften oder Majoritäten konstituieren können.<sup>3</sup>

Im Anschluss an die Neudietendorfer Tagung thematisierte der *zweite Arbeitsschritt* die Frage nach der konkreten Diasporaexistenz evangelischer Kirchen in Europa. Er zielte auf die Sichtung und Interpretation eines theologisch begründeten Selbstverständnisses der Kirchen zum Thema „Diaspora“. In den meisten Ländern Europas befinden sich die protestantischen Kirchen gleichsam historisch-traditionell in einer Minderheitensituation, die sich aber im Einzelnen sehr unterschiedlich darstellt. Der Studienprozess strebte daher an, die unterschiedlichen Diasporaerfahrungen von Mitgliedskirchen der GEKE einzubeziehen. Zu untersuchen war außerdem, wann, wie – d. h. unter Verwendung welcher Begriffsfüllung – und warum bestimmte Kirchen ihre Minderheitensituation implizit oder explizit als „Diaspora“ deuten – und ob sie es überhaupt tun. Zu klären war auch, was es für das

---

3 Aufgrund dieses Befundes bleibt die Untersuchung von Schnittmengen zu Gemeinden mit Wurzeln im protestantischen Nonkonformismus eine interessante Aufgabe. Schließlich sind „Nonkonformisten [...] als Typos zwar gesellschaftliche Außenseiter, können aber durch alternative Lebensformen, Weltdeutungen und Sinnsysteme die Mehrheitsgesellschaft im hohen Maße herausfordern und beeinflussen“ (*Andrea Strübind*, Editorial, in: ZThG 21 (2016), 9–15, hier: 12).



kirchliche Handeln bedeutet, wenn eine Kirche sich selbst als „Diaspora“ versteht. Gegenstand der gemeinsamen Arbeit im Rahmen des zweiten Arbeitsschrittes waren folglich schwerpunktmäßig kirchliche oder theologische Stellungnahmen zum Themenkomplex. Vor dem Hintergrund der ökumenischen Arbeit der GEKE fand dabei auch eigens die römisch-katholische Perspektive der Thematik Berücksichtigung.

Diese Arbeit zur umfassenden Untersuchung theologischer Selbstverständigungsprozesse in sog. Diasporakirchen knüpfte formal und inhaltlich an das bereits erwähnte Fakultätenprojekt mit der Studierendenkonferenz 2013 in Rom an und führte dieses Format weiter. Das bedeutet konkret, dass in den Studienprozess an dieser Stelle ausdrücklich der theologische Nachwuchs der GEKE einbezogen worden ist, also diejenigen Frauen und Männer, denen womöglich künftig die Rolle von Funktionsträgern innerprotestantischer Verständigung zukommt. Im Ergebnis waren nun neun Evangelisch-Theologische Fakultäten und Seminare aus Frankreich, Italien, Österreich, Tschechien, Ungarn, der Slowakei und Deutschland beteiligt. Die Sichtung, Auswertung und Aufbereitung der entsprechenden kirchlichen Dokumente erfolgte in Lehrveranstaltungen im Sommersemester 2015 an den beteiligten akademischen Institutionen. Die Präsentation der Ergebnisse fand dann auf einer zweiten internationalen Studierendenkonferenz im September 2015 erneut in Rom statt. Diese Studierendenkonferenz stand unter dem Titel „Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung. Europäisch-kirchliche Perspektiven“ und setzte sich zusammen aus Delegationen aller an der Arbeit beteiligten Gruppen. Ziel war es, den Gebrauch, die inhaltliche Füllung und schließlich die Belastbarkeit des Diasporabegriffs international und am konkreten Material zu überprüfen.<sup>4</sup> Die Ergebnisse der intensiven Gespräche des hochengagierten theologischen Nachwuchses wurden abschließend zur Dokumentation der Konferenz und zur Vorbereitung des letzten Arbeitsschrittes wie bereits 2013 in eine Thesenreihe überführt, die diesem Beitrag – zwecks Illustration des in Rom Geleisteten und insgesamt der Vollständigkeit halber – als Anhang beigegeben ist.<sup>5</sup>

Den Abschluss des Studienprozesses bildete schließlich in einem *dritten Schritt* die Textarbeit an der Studie mit dem Titel „Theologie der Diaspora“, die erst dem Rat und schließlich der Vollversammlung

---

4 Die einzelnen Präsentationen der an der Konferenz beteiligten Gruppen sind online einsehbar unter <http://www.leuenberg.net/de/studienprozess-theologie-der-diaspora> (aufgerufen am 01.10.2019).

5 Vgl. dazu unten ab S. 244.

der GEKE in Basel vorgelegt werden konnte. Die in ihrer finalen Version 93 Seiten umfassende Studie steht als Buch auf der Homepage der GEKE zur Verfügung<sup>6</sup>. Neben Sicherung, Abbildung und Zusammenführung der Ergebnisse der Tagung in Neudietendorf und der Studierendenkonferenz in Rom war der Entwurf einer Ekklesiologie der Diaspora eine zentrale Aufgabe. Unsere innerhalb der erweiterten Arbeitsgruppe stellenweise durchaus kontrovers ausgetauschten Überlegungen gingen letztlich dahin, eine Konzeption von einer Theologie der Diaspora als Gestalt einer öffentlichen Theologie zu entwickeln. Die Herausforderung bestand dabei u. a. darin, den Diasporabegriff so zu fassen, dass er einer binnenkirchlichen Milieuerengung evangelischer Kirchen entgegenwirkt. Eine Theologie der Diaspora, welche sich als eine spezifische Gestalt öffentlicher Theologie wahrnimmt, sollte vielmehr als Korrektiv gegenüber dem Rückzug der Kirche auf das binnenkirchliche Milieu verstanden werden.

Eine so gefasste Theologie der Diaspora, die sich selbst nicht nur auf Wortmeldungen in sozialetischen Diskursen beschränkt, sondern die ganze Breite gesellschaftlich relevanter Themen in den Blick nimmt, war somit das erklärte Ziel des Studienprozesses. Er stellte daher eine Verbindung zwischen dem internationalen und interdisziplinären Diskurs zu Begriff und Konzeptionen von öffentlicher Theologie und dem Diskurs zu Begriff und Theologie der Diaspora her und trug zugleich in konstruktiver Absicht zur Verknüpfung und vor allem Gestaltung beider Felder bei. Dabei wurde auch auf die Diskurse zur sog. Säkularisierung sowie zur Pluralisierung moderner Gesellschaften in Europa und ihren Auswirkungen auf Religionen, Kirchen, Konfessionen und Gemeinden eingegangen. Eine so verstandene Theologie der Diaspora soll darüber hinaus der gesellschaftspolitischen Arbeit der GEKE fruchtbare Impulse geben; ob das gelingt, bleibt freilich abzuwarten. Kurz: Der Studienprozess soll und will dazu beitragen, der protestantischen Ökumene im Einzelnen wie im Allgemeinen positive Deutungsoptionen ihrer Rolle in einer sich massiv verändernden Welt zu eröffnen. Denn will die GEKE ihrer in den letzten Jahren mehrfach formulierten Aufgabe, die Stimme des Protestantismus in Europa vernehmbar zu machen, gerecht werden, bedarf sie unleugbar einer Konzeption von Theologie, die zugleich die Situation der Diaspora re-

---

6 *Mario Fischer/Miriam Rose* (Hg.), *Theologie der Diaspora. Studiendokument der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa/Theology of Diaspora. CPCE study document to define the situation of Protestant churches in a pluralist Europe*, Wien 2019. Das Studiendokument ist auf <https://www.leuenberg.eu/documents/> zu finden.

flektiert. Öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora könnte ein neues ökumenisches Projekt für Europa und eine ökumenische Zeitansage werden – und zwar mitnichten als Ausdruck des Rückzugs aus der vermeintlich säkularen und in vielerlei Hinsicht pluralen Welt, sondern – ganz im Gegenteil – als Ermutigung, sich in diese Welt und ihre großen wie kleinen gesellschaftlichen Themen einzubringen. Vielleicht könnte man in diesem Zusammenhang auch sagen: Es wird mittelfristig darum gehen, den kirchlich verfassten Protestantismen Wege zur Erhaltung und gegebenenfalls sogar zum Ausbau ihrer Rolle als gesellschaftsmitgestaltende Kraft aufzuzeigen. Denn

„Öffentliche Theologie und somit auch eine als öffentliche Theologie entworfene Theologie der Diaspora begreifen [...] den modernen Pluralismus nicht als Verhängnis, sondern als Frucht des Christentums. Eine öffentliche Theologie der Diaspora beteiligt sich engagiert am gesellschaftlichen Diskurs, ohne doch für den eigenen Standpunkt einen privilegierten Status einzufordern, der mit Hilfe staatlicher Macht oder der Gesetzgebung für alle Bürgerinnen und Bürger vorgeschrieben werden soll. Die Teilnahme am zivilgesellschaftlichen Nachdenken und das Hineinwirken in den politischen Diskurs geschieht durch sehr verschiedene Formen.“<sup>7</sup>

Ob sich das über eine Theologie der Diaspora und ihre Verknüpfung mit einer bestimmten Ausformung öffentlicher Theologie, die ihrerseits wesentlich als kontextuelle Theologie verstanden werden will, überhaupt leisten lässt und – wenn das der Fall sein sollte – unter welchen Bedingungen, gilt es zu eruieren. Nach unserem Dafürhalten bietet die vorgeschlagene Neufassung eines dezidiert protestantischen Diasporabegriffs mit seinem Votum für Öffnung und Diskursbeteiligung nicht zuletzt die Chance, dass Kirchen und Gemeinden „als Teil einer umfassenderen Gemeinschaft mit gemeinsamen Wurzeln“ verstanden werden können, was dann auch zu einer „stärkeren Verbundenheit als Kirchengemeinschaft“ beitragen könnte<sup>8</sup>. „Der Diaspora-Begriff kann auf diese Weise zu einer Erneuerung von konfessioneller Identität in ökumenischer Offenheit einen Beitrag leisten.“ Theologisch formuliert: Der erarbeitete „Diaspora-Begriff öffnet Kirchen hin zu ökumenischer Verbundenheit, indem Menschen sich als Christinnen und Christen sowie gemeinsam als Zeuginnen und Zeugen des Evangeliums vom menschenfreundlichen Gott verstehen“.<sup>9</sup>

---

7 Ebd., 11.

8 Ebd., 126.

9 Ebd.

Die Baseler Vollversammlung jedenfalls hat unsere Studie diskutiert und angenommen. Mehr noch: Der Auftrag, dazu Operationalisierungsmöglichkeiten für die Gemeindegarbeit zu erarbeiten, wurde erteilt. Gleichwohl war die von uns gewählte Ausrichtung einer Theologie der Diaspora nicht unumstritten: Bei der eigentlichen Debatte während der Vollversammlung polarisierten sich die Auffassungen. Während einige Delegierte unser konstruktives Deutungsangebot von Diaspora unter Betonung von Öffnungspotentialen und Hinwendungsoptionen positiv aufnahmen, blieben andere kritisch, weil sie die Schwierigkeiten, die Eigentümlichkeit und den Wert von Abgrenzung in unserem Dokument nicht wiederfanden. Auch der Begriff „Öffentliche Theologie“ und das dahinter liegende Konzept weckte unter manchen Anwesenden Skepsis, zumal ihnen schon der Begriff in die für sie relevanten Sprachen nicht übersetzbar und zudem kaum Anknüpfungsmöglichkeiten für ihre theologische oder kirchliche Selbstwahrnehmung zu bieten schien. Dass die Ergebnisse unserer mehrjährigen gemeinsamen Arbeit nun derartiger Austausch auf der Vollversammlung – und hoffentlich darüber hinaus – anzuregen vermochten und weiterhin vermögen, entspricht unserem Grundanliegen freilich vollauf.

Wie dem nun en détail auch sein mag: Die Bedeutung der Inhalte des Studiendokuments und die damit verbundenen Konsequenzen des Studienprozesses für die zukünftige Arbeit der GEKE im Allgemeinen, ihrer Mitgliedskirchen in ihren je spezifischen Bedingungsgefügen im Einzelnen wird weiterhin zu diskutieren sein. Auch müssen noch Brücken geschlagen werden zu weiteren Arbeitsfeldern der GEKE. Verbindungsmöglichkeiten ergeben sich ja allein schon aus der Tatsache, dass das Thema „Diaspora“ ein Querschnittsthema in der GEKE ist, das in verschiedenen Arbeitsbereichen verortet werden kann. Dazu zählen etwa Projekte und Studienprozesse zu den Themen Migration, neu entstehende christliche Gemeinschaften, Pluralität der Religionen, „Church Reform and Renewal“ sowie das Lehrgespräch Kirchengemeinschaft. Dass auch die neu angeknüpften Gespräche mit dem Heiligen Stuhl das Thema „Diaspora“ auf die Agenda setzen werden, ist aufgrund der virulenten gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen und der konfessionell bedingt divergierenden Verständnisse von Diaspora mehr als wahrscheinlich.

So versuchte und versucht der Studienprozess „Theologie der Diaspora“ die theoretische Arbeit am Thema Diaspora mit der Frage nach christlicher Identität auf der Grundlage gelebter Diasporapraxis zusammenzuführen. Die Frage nach den Diaspora-Erfahrungen ihrer

Mitgliedskirchen ist für die GEKE freilich kein Selbstzweck. In der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa ist diese Frage immer auch eine Frage nach gelebter Solidarität in dieser Gemeinschaft. Vor dem Hintergrund dieser Solidarität hat eine Theologie der Diaspora, wie wir sie zu entwerfen unternommen haben,

„auch Begriff und Phänomen der Fremdheit zu bedenken – der Fremdheit des Glaubens ebenso wie der Fremdheit des menschengewordenen Gottes. Die Spannung von Heimat und Fremde prägt im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne Diasporaerfahrungen und ihre theologische Deutung in Geschichte und Gegenwart.“<sup>10</sup>

Verallgemeinernd ließe sich das geschichtlich allen reformatorischen Bewegungen Gemeinsame dann vielleicht so fassen,

„dass sie sich als Aufbrüche verstanden oder zu verstehen lernten: Unterschiedliche Personen oder Gruppen fühlten sich aus theologischen oder frömmigkeitspraktischen Gründen aufgerufen, zur Wahrung des reinen Gottesworts mit ihrer kirchlich-institutionellen Heimat zu brechen und sich so ganz bewusst hin zu schöpferischen Verständnissen und innerweltlichen Realisationsformen des Evangeliums Jesu Christi auf den Weg zu machen. Man könnte folglich auch sagen: Ermutigt durch das Bibelwort, wagten sie sich gleichsam in die Fremde, und im Zuge dieses Wagnisses gaben sie dann nach und nach gänzlich neue Impulse für die Gestaltung von Kirche und Gesellschaft, die dann zu Teilen ihrer neuen religiösen und soziokulturellen Heimat wurden. Kurz: Durch die vielschichtigen Umformungsprozesse, die mit den europäischen Reformationen einhergingen und an denen deren Anhänger mal vermittelt, mal unvermittelt partizipierten, entstand der Kirche in der Fremde eine neue Heimat.“<sup>11</sup>

Dabei wird sich nach dem bisher Gesagten zeigen müssen, inwiefern diese Theologie der Diaspora eine kontextuelle Theologie ist oder überhaupt sein kann, also Teil einer positiv-konstruktiven Selbstdeutung von Minderheitenkirchen verschiedenster Tradition und Gestalt. Fest steht allerdings schon jetzt:

„Jede Theologie ist darin kontextuell, dass sie in Dialog und Auseinandersetzung auf ihren sozialen-kulturellen Kontext bezogen ist und von diesem Kontext her die vielfältigen Aspekte des Evangeliums auch immer wieder neu entdeckt.“<sup>12</sup>

Das mag banal klingen und muss unter spezifischen Bedingungen auch nicht zwingend positiv konnotiert werden; sollte aber der hier vorgestellte Studienprozess zur Bewusstmachung jener Tatsache beitragen können, ist damit vielleicht schon viel für den zukünftigen Austausch auf

10 Ebd., 21 f.

11 Ebd., 78.

12 Ebd., 53.

europäischer Ebene und unter verschiedenen Kirchen, Theologien und Generationen gewonnen. Wir gingen und gehen jedenfalls davon aus:

„Eine erneuerte Theologie der Diaspora, welche Diaspora in dem beschriebenen Sinne auf ihren Beziehungsreichtum hin zu deuten sucht, kann einerseits das theologische Verständnis der Kirchengemeinschaft vertiefen, welche in der GEKE besteht. Andererseits gewinnt die GEKE zunehmend an Bedeutung für eine Theologie der Diaspora.“<sup>13</sup>

## Anhang

### Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung. Europäisch-kirchliche Perspektiven<sup>14</sup>

Studierendenkonferenz Rom 21.–24. September 2015

#### Schlussthesen

Auf dem Weg zu einer Theologie der Diaspora.  
Beobachtungen, Reflexionen und Perspektiven  
von der GEKE-Studierendenkonferenz

Verschriftlicht von Herbert Arendt, Christian Julius,  
Tobias Stäbler und Miriam Rose

Rom, im September 2015.

1. Die Studierendenkonferenz untersuchte, wie sich evangelische Minderheiten-Kirchen in Europa verstehen und welche Rolle der Begriff „Diaspora“ für ihre ekklesiologische Selbstverständigung spielt. Die Grundlage der Analyse bildeten offizielle Dokumente, zentrale Predigten oder Synodenansprachen aus GEKE-Kirchen.

<sup>13</sup> Ebd., 126.

<sup>14</sup> Die hier abgedruckten Schlussthesen finden sich online unter [http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/10\\_schlussthesen.pdf](http://www.leuenberg.net/sites/default/files/basic-page/10_schlussthesen.pdf) (aufgerufen am 01.10.2019).

2. Beobachtungen zu den Methoden der kirchlichen Situationsanalyse:
  - a) Es handelte sich um Texte der Kirchenleitung(en) mit dem Ziel, den Mitgliedern Orientierung in einer sich wandelnden Umwelt zu bieten. Teilweise haben die Texte offen Appellcharakter (Hirtenbriefe), teilweise wollen sie zuvorderst als Situationsbeschreibung gelesen werden (EKD-Denkschriften).
  - b) Die Situationsanalysen und Situationsbeschreibungen der ev. Minderheitskirchen unterscheiden sich in Hinblick auf die verwendeten Methoden, die Zuordnung von empirisch-soziologischen Befunden sowie hinsichtlich der zur Interpretation dieser Befunde herangezogenen Theorien sozialer Differenzierung zu den tradierten oder neu beschworenen theologischen Selbstdeutungen.
  - c) Gemeinsam ist allen Selbstdeutungen die Wahrnehmung einer dynamisierten, sich rasch wandelnden sozialen Umwelt. Reagiert wird auf diese Wandlungsdynamiken mit teils ambivalenten Erwartungen: einerseits wird die gegenwärtige Entwicklung als unaufhaltsame Verfallsgeschichte gesehen und die künftige Entwicklung entsprechend prognostiziert. Andererseits wird auf das Aktivierungspotential einer provozierend befremdlichen Umwelt verwiesen. Häufig finden sich beide Deutungen spannungsvoll im selben Text.
  - d) Von der Selbstwahrnehmung evangelischer Minderheitskirchen sind deren Analysemethoden der eigenen Situation zu unterscheiden. Die Auswahl letzterer hängt jedoch von einer präreflexiven Selbstwahrnehmung ab.
  - e) Selbstanalysen ev. Kirchen bedienen sich sämtlich quantitativer soziologischer Methoden, basieren mithin auf statistisch aufbereiteten Daten, die oft in Längsschnittanalysen interpretiert werden, um Trends sichtbar zu machen.
  - f) Bei der Interpretation dieser Daten werden meist religionssoziologische Makrotheorien (Säkularisierungstheorie, Privatisierungstheorien) zugrunde gelegt. Mit deren Hilfe sollen die eigenen Kommunikations- und Handlungsbedingungen ausgelotet werden.
3. Beobachtungen zur den kirchlichen Selbstdeutungsprozessen:
  - a) Das Selbstverständnis arbeitet sich zumeist ab an einer sozialen, religiösen oder politischen Kontrastfolie (Staat, Nation, Katholizismus, Konfessionslosigkeit).
  - b) Zentral für die Deutung der eigenen Situation sind biblisch-theologische oder reformationsgeschichtliche Symbole (Hugenot-

tenkreuz), Identifikationsfiguren (Märtyrer), Metaphern („kleine Herde“, „absterbender Körper“, „Indianer-Reservat“, „Ghetto“) und Narrative (Exodus; johanneischer Dualismus „Welt – Jünger“). Prototypisch oder historisch wird so das eigene Minderheitenbewusstsein identitätsbildend vergewissert.

c) Zur Stabilisierung von Identität wird auf die eigene Tradition rekurriert, die es zu bewahren gilt – gerade auch angesichts einer schwindenden Sozialisierung jüngerer Generationen im evangelischen Glauben.

d) Auch bei der Ätiologie der gegenwärtigen Minderheitensituation wird auf biblische, zumal alttestamentliche, Erklärungsmodelle rekurriert.

4. Problem-Anfragen an die kirchlichen Selbstverständigungsdokumente:

a) Vitalität einer Kirche wird in den Dokumenten oft mit der Mitgliederzahl in Verbindung gebracht. Das birgt die Gefahr einer Verengung des Kirchen- und Missionsbegriffs auf die Quantifizierbarkeit des Christseins und folgenden Aktionismus.

b) Zwischen den deskriptiv-soziologischen Sprachspielen einerseits und den vorwiegend metaphorisch-unbestimmten Sprachspielen andererseits besteht ein Missverhältnis. Erstere sind empirisch orientiert und suchen im Gespräch mit den Sozial- und Kulturwissenschaften einen Begriff von Kirche, welcher der Selbstwahrnehmung der einzelnen Gläubigen Rechnung trägt. Die theologischen Metaphern hingegen zielen auf einen ekklesiologischen (oft eschatologisch vergewisserten) Begriff von Kirche. Eine Zuordnung beider Begriffe findet kaum statt; biblische Metaphern sind zwar semantisch weitläufig genug, um die fluide Situationsdynamik einzufangen, aber sie bieten keine nach außen kommunizierbare Sprachform, die eine öffentliche Theologie benötigt.

5. Die Herausforderungen für Minderheits-Kirchen:

a) Die Knappheit von Ressourcen erschwert die umfassende Wahrnehmung kirchlicher Aufgaben.

b) Bei großen Entfernungen zwischen den Gemeindemitgliedern wird es schwer, ein Gemeindeleben über den Gottesdienst hinaus zu gestalten.

c) Mangel an politischem Einfluss und beschränkter Zugang zu (Massen-)Medien erschweren es, die eigenen Perspektiven öffentlich zu kommunizieren.



- d) Bei doppelten und multiplen Minderheitensituationen stellt es eine komplexe Herausforderung dar, eine religiös fokussierte Identität im Zusammenhang der Minderheiten-Identität zu entwickeln.
- e) Migranten und Flüchtlingsbewegungen verändern die traditionellen Gemeinden und das traditionelle Gemeindeleben.
6. Die Chance von Minderheiten-Kirchen:
- a) *Aktivierung*: Gemeindemitglieder partizipieren verstärkt am Gemeindeleben und können es mitgestalten. Minderheiten-Kirchen zeichnen sich durch ein lebendiges Gemeindeleben und eine hohe Beteiligung von Gemeindemitgliedern aus.
- b) *Fokussierung*: Die Minderheiten-Kirchen benennen ihre theologischen Kerngehalte, die sie aus ihrer Tradition/Lehre beziehen. Mit dem so ausgeschöpften Profil beteiligen sie sich am öffentlichen Diskurs (öffentliche Theologie). Dabei können sie entweder ergebnisoffen in gesellschaftlichen Dialog treten oder stärker verkündigend-orientierend agieren. Erster Weg bietet die Chance mit neuen Impulsen medial in der Pluralität stärker wahrgenommen zu werden. Der zweite Weg kann durch klare Abgrenzung attraktiv wirken. Allerdings grenzt die Kirche sich zum einen von abweichenden innerkirchlichen Meinungen ab und zum anderen begegnet sie gesellschaftlichen Veränderungen möglicherweise zu passiv.
7. Die Bedeutung des Diaspora-Begriffs für die Minderheiten-Kirchen:
- a) Der Diaspora-Begriff spielt für die Selbstverständigung evangelischer Minderheiten-Kirchen in Europa nur bei einigen Kirchen eine explizite Rolle. In vielen Fällen taucht der Begriff als Fremdbezeichnung auf: Kirchen nennen andere Kirchen oder Gemeinden „Diaspora“.
- b) Neben der expliziten Verwendung des Diaspora-Begriffes gibt es auch eine implizite Wirksamkeit des Diaspora-Begriffs für die kirchliche Selbstverständigung. Auf diese Weise ist der Diaspora-Begriff in vielen GEKE-Kirchen weitaus präsenter als auf explizite Weise in offiziellen Dokumenten.
- c) In den Fällen, in denen der Diaspora-Begriff ekklesiologischer Selbst-Deutungsbegriff von evangelischen Kirchen explizit verwendet wird (wie zum Beispiel in der ungarisch-reformierten Kirche), kann er mit folgenden Bedeutungen versehen werden, die jeweils auch politische und kirchenpolitische Implikationen haben: Diaspora als Opfer, Diaspora als Strafe, Diaspora als Chance oder Diaspora als Herausforderung.

8. Eine Erneuerung des evangelischen Diaspora-Begriffs steht vor folgenden Schwierigkeiten:
- a) Der Begriff Diaspora wird in GEKE-Kirchen als explizite Selbstbezeichnung nicht breit verwendet.
  - b) Der Begriff hat durch die Theologie- und Kirchengeschichte des 19./20. Jahrhunderts problematische nationalistische Implikationen und Konnotationen.
  - c) Der kulturwissenschaftliche Diaspora-Begriff ist so definiert, dass er auf evangelische Diaspora in Europa in den meisten Fällen nicht zutrifft, weil er die Differenz von Herkunftsland und Residenzland voraussetzt.
9. Eine Erneuerung des evangelischen Diaspora-Begriffs eröffnet folgende Chancen:
- a) Die eigene Gemeinde kann als Teil einer umfassenderen Gemeinschaft mit gemeinsamen Wurzeln verstanden werden. Das kann auch zu einer stärkeren Verbundenheit als GEKE-Kirchen beitragen.
  - b) Der Diaspora-Begriff ist ein Relationsbegriff, der Kirchen dazu hilft, sich als eingebunden in vielfältige Beziehungen und Netzwerke zu verstehen.
  - c) Der Diaspora-Begriff öffnet Kirchen hin zu ökumenischer Verbundenheit.
  - d) Der Diaspora-Begriff enthält die Dimension von Sendung und Mission.
  - e) Der Diaspora-Begriff betont die eschatologische Dimension christlicher Existenz und stärkt die christliche Hoffnung, ohne Illusionen zu nähren.
  - f) Der Diaspora-Begriff kann zu einer Erneuerung von konfessioneller Identität in ökumenischer Offenheit beitragen.
  - g) Der Diaspora-Begriff kann als theologische Deutung vor Selbstüberforderung und vor soziologischer Fremdkategorisierung bewahren.
10. Zum gegenwärtigen theologischen Selbstverständnis von Minderheiten-Kirchen in Europa:
- a) Obwohl der Diaspora-Begriff zurzeit keine zentrale Rolle in der ekklesiologischen Selbstverständigung von evangelischen Minderheiten spielt, hat sich keine neue andere theologische Begrifflichkeit herausgebildet. Kirchen sprechen von sich als Minderheiten und Minderheitskirchen.

- b) Die meisten Kirchen ringen um ein erneuertes Selbstverständnis in den politischen, sozialen und ökonomischen Entwicklungen seit dem Ende des Kommunismus. Dabei haben sich bisher noch wenig neue Konzepte herausgebildet.
- c) Die Suche nach neuen Begriffen ist bestimmt von der Intention, einen positiv-einladenden Begriff zu finden, der den Weg-Charakter, der die partizipative Struktur, der die Öffnung für die Gesellschaft, den Dienst-Charakter der Kirche ausdrückt und verständlich für die Gegenwart ist. Beispiele solcher neuer Begriffe sind „Kirche von Zeugen“ (Église de témoins) oder „Annäherungsgemeinschaft“ (aus der Unierten Protestantischen Kirche Frankreichs).
- d) Klarer ist das, was die Kirchen nicht sein wollen und wovor sie sich selbst warnen: Kirchen wollen weder eine Selbstghettoisierung noch eine Selbstmarginalisierung.
- e) Kirchen ist wichtig, dass die ambivalente Situation des Minderheitendaseins zum Ausdruck kommt: „Minority life is more Death and more Life.“ (Dezso László, ungarisch-reformierte Kirche).

11. Eine zukünftige Theologie der Diaspora ist die Frage nach der Aufgabe der Kirche und der Christen in der Gesellschaft:

- a) Eine Reihe von Fragen sind dabei relevant: Wie lässt sich der Kirche-Welt-Zusammenhang und die Kirche-Welt-Differenz theologisch erfassen? Wie kann und soll Kirche in die Gesellschaft wirken? In welches Verhältnis zu Staat und Politik wollen sich Kirchen sehen? Wie soll sich dabei Gesellschaftskritik und Selbstkritik der Kirche zueinander verhalten? Wie können vereinfachte Schemata (sündige Welt/gute Kirche; sündige Welt/schwache Kirche) überwunden werden, hin zu differenzierteren Modellen?
- b) Die möglichen kirchlichen Wirkweisen in der Gesellschaft sind: Diakonie/soziales Engagement, Bildung, Öffentliche Theologie und Evangelisierung.

12. Eine zukünftige Ekklesiologie für Kirchen in der Minderheit sollte folgendes leisten:

- a) Sie sollte Minderheitensituation nicht als Übergangsphänomen verstehen, aber auch jeder Form von Resignation oder Selbstabschließung vorbeugen.
- b) Sie sollte zu kreativem Gestalten befähigen im Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes.

- c) Sie sollte die Gemeinschaft in ihrer Identität stärken und zugleich die Gemeinschaft öffnen.
- d) Sie sollte Kirchen zu ökumenischen Dialog befähigen und beflügeln.
- e) Es geht in ihr um „Zuversicht und Sprache“ (unierte protestantische Kirche Frankreichs). „Die von Gott erhaltene Zuversicht, gemeinsame Zuversicht, ansteckende Zuversicht. Und die erneuerte Sprache, damit das Evangelium in den Ohren unserer ZeitgenossInnen und in unseren erklingt wie eine Sprache, die aufrecht leben lässt“ (Rede Schlumberger, 2013).

13 Eine zukünftige Ekklesiologie für Kirchen in der Minderheit kann Impulse beziehen von:

- a) der alttestamentlichen Theologie der Diaspora
- b) den neutestamentlichen Gemeindeverständnissen
- c) der Praxis der frühchristlichen Gemeinden (gegenseitige Besuche, Briefe, Sammlung für die Gemeinde in Jerusalem, Fürbitte füreinander)
- d) den Kirchen, die seit Jahrhunderten in Minderheitensituationen sind, wie zum Beispiel die Waldenser in Italien
- e) anderen religiösen Minderheiten in Europa
- f) den Diaspora-Diskursen der Kulturwissenschaften (Diaspora als Brücken-Ort, als third place)

14 Die Bedeutung der GEKE für eine Theologie der Diaspora:

- a) Minderheitenkirchen erfahren konkrete Stärkung durch die Verbundenheit mit anderen Minderheitenkirchen und durch die Verbundenheit der evangelischen Kirchen in Europa und in der ganzen Welt.
- b) Die GEKE kann dabei immer mehr zur Lerngemeinschaft werden. Sie lebt von konkreten Prozessen des Austauschs, des Ideenteilens und der gegenseitigen Beratung.
- c) Die GEKE kann dabei auch mehr und mehr zum Forum für Erfahrungsaustausch, Projektideen und Zukunftsperspektiven werden.

# Grenzenlose Heimat?

## Ökumenische Ethik und der lokal verwurzelte Kosmopolitismus

ANDRÉ MUNZINGER

### 1 Phänomene der Heimat

Ist Heimat auf die individuelle Umgebung zu beschränken, in der Einzelne groß geworden sind? Oder kann Heimat grenzenlos sein – und sich auf den Erdkreis beziehen? Der *Tagesspiegel* stellte am 27. September 2019 die Frage präzise: „Heimat heute: Elternhaus oder Planet Erde?“<sup>1</sup> Die Antworten der Wissenschaftler\*innen und der vielen Kommentierenden sind mehr als anschaulich. Sie schreiten das weite Spektrum zwischen Aufbruch und Verwurzelung ab. Während viele Leser\*innen auf die Bedeutung des eigenen Zuhauses beim Heimatgefühl hinweisen, stellen andere die Bezogenheit auf den gesamten Erdkreis heraus. So wird beispielsweise behauptet: „Heimat ist Planet Erde.“<sup>2</sup>

Im Folgenden wird erörtert, wie sich diese Heimat als Planet Erde denken lässt. Inwiefern ist eine solche Heimat abstrakt und letztlich unverbindlich? Inwiefern ist eine grenzenlose Heimat auch eine radikal gefährdete Heimat?

In der folgenden Antwortsuche wird Heimat als sozialetisches und theologisches Phänomen besprochen. Das ist nicht unproblematisch. Denn darin kommt die psychologische Ebene zu kurz. Diese psychologische Ebene ist für das Verständnis von Heimat ebenso grundlegend wie die soziale. Die individuellen Bezüge zur Heimat sind formativ für die Entwicklung der eigenen Gefühle von Geborgenheit, Zugehörig-

---

1 Heimat heute: Elternhaus oder Planet Erde?, zu finden unter: <https://causa.tagesspiegel.de/gesellschaft/was-ist-heimat/elternhaus-oder-planet-erde.html> (Stand: 01.10.2019).

2 Ebd. von: *yas\_octopus* via Instagram.

keit und Sicherheit. Heimat ist vornehmlich die affektive und sinnliche Bezugnahme auf die frühe Sozialisationsphase. Gerade Gerüche, Geräusche oder Geschmack lösen diese affektiven und sinnlichen Erinnerungen aus. Heimat ist darüber hinaus der Ort, an dem Menschen auf ihre tiefsten Sehnsüchte bezogen sind – die identitätskonstitutiven Wünsche nach Geborgenheit, Sicherheit, vielleicht auch Freiheit.

Es ist diese sehr individuelle Idee der Heimat, die in der Gegenwart durch drei Phänomene herausgefordert wird – wir haben es nämlich mit Entgrenzungserscheinungen zu tun.

*Erstens* ist soziologisch die Individualisierungsdynamik der Moderne zu nennen. Die Moderne macht heimatlos – im Sinne einer Entwurzelung oder Entfremdung von identitätskonstitutiven Gemeinschaften. Menschen sind in der Moderne auf sich selbst als reflexive Wesen geworfen. Damit werden Überlegungen des Soziologen Anthony Giddens aufgegriffen. Die Moderne ist gekennzeichnet durch eine selbstbezügliche Konstruktion von Sinn. Diese Reflexivität stellt gleichzeitig mögliche gefährdende Relativierungen in Aussicht. Sie relativiert die Gewähr, dass der eigene Heimatbezug wirklich ist.

*Zweitens* ist das politische Phänomen der beschleunigten Globalisierung zu nennen. Trotz neuer Nationalismen werden die globalisierten Beziehungen zwischen den Nationen nicht geringer: Entscheidende Herausforderungen der Gegenwart stellen sich jedenfalls nicht für einzelne Nationen, sondern für die Weltgemeinschaft mit gleicher Brisanz – beispielsweise Massenvernichtungswaffen, globale Finanz- und Handelsströme, Marktdominanz transnationaler Konzerne, ökologischer Wandel, abnehmende Biodiversität, ‚Cyberkriegsführung‘, internationale Terrorzellen und Ressourcenknappheit. In diesem Sinn steht jede lokale Heimat im Horizont globaler Bezüge.

*Drittens* sind es vor allem die Migrationsbewegungen, die uns für die Problematik zwischen lokaler und weltweiter Heimat sensibilisieren. Migration ist kein neues Phänomen. Die Geschichte der Menschheit ist kaum ohne Migration zu denken. Aber sie scheint angesichts demografischer Entwicklungen an Bedeutung zuzunehmen. Migrant\*innen kennen Entwurzelung und Aufbruch mehr als andere. Sie verkörpern den interkulturellen Raum, das Zwischen-Sein. Sie verkörpern die neue globalisierte Heimatsuche. Was machen wir mit diesen neuen Phänomenen von entgrenzter Heimat?

## 2 Lässt sich grenzenlose Heimat denken?

Mit dem schillernden Begriff der grenzenlosen Heimat werden Überlegungen zum Kosmopolitismus aufgegriffen, nämlich die Idee, dass die eigene Polis auf dem gesamten Erdkreis zu verorten ist. Diese Meinung ist aktuell höchst umstritten. So wertet die ehemalige britische Premierministerin Theresa May eine solche Perspektive ab: „Wenn Sie glauben, dass Sie ein Weltbürger sind, dann sind Sie in Wirklichkeit ein Bürger von nirgendwo.“<sup>3</sup> Die kosmopolitische Sicht gilt als suspekt. Sie lasse sich nicht verorten, entziehe sich der Verantwortung im Hier und Jetzt. Zudem besteht die Frage: Kann im Zeitalter neu erwachsender Nationalismen überhaupt von einer weltbürgerlichen Heimat die Rede sein? Ist der Kosmopolitismus vielmehr der erneute Versuch, alte koloniale Strukturen zu festigen?<sup>4</sup>

Im Jahr 2016 wurde für die BBC eine Befragung nach der kosmopolitischen Bindung der Befragten durchgeführt – insgesamt 20.000 Menschen aus 18 Ländern.<sup>5</sup> Demnach verstehen sich 51 Prozent der Befragten als Weltbürger\*innen, während sich 43 Prozent eher auf ihre nationale Identität berufen. Vor allem in Schwellenländern wie China (71 %), Indien (67 %), Nigeria (73 %) und Peru (70 %) sind um die 70 Prozent Menschen weltbürgerlicher Gesinnung. Die Bedeutung der Religion für die Identitätsbildung wird demgegenüber weit geringer eingeschätzt. Gefragt nach dem wichtigsten Kriterium für die Definition der eigenen Identität, gaben insgesamt nur 9 Prozent die Religion an.

Die Perspektive auf die Welt als eine gemeinsame Polis entstammt einer antiken humanistischen Tradition: Bereits Stoiker – wie Marcus Aurelius – entwickeln erste an der Vernunft ausgerichtete Konzeptionen.<sup>6</sup> Auch im Mittelalter wird – wie bei Bartholomé de las Casas – die

3 Das Zitat ist zu finden bei *Dani Rodrik*, Lokal denken, lokal handeln!, in: Welt-Sichten 6 (2017), zu finden unter: <https://www.welt-sichten.org/artikel/32939/lokal-denken-lokal-handel> (abgerufen am 01.10.2018).

4 In Teilen sind die folgenden Gedanken entnommen aus *André Munzinger*, Gemeinsame Welt denken. Interkulturelle Koexistenz bei Jürgen Habermas und Eilert Herms (Perspektiven der Ethik 7), Tübingen 2015. Die Frage nach der grenzenlosen Heimat und ihre Erläuterung in diesem Zusammenhang sind allerdings neu.

5 Vgl. BBC World Poll, Global Citizenship a growing sentiment among citizens of emerging economies: Global Poll, zu finden unter: [https://globescan.com/wp-content/uploads/2016/04/BBC\\_GlobeScan\\_Identity\\_Season\\_Press\\_Release\\_April%2026.pdf](https://globescan.com/wp-content/uploads/2016/04/BBC_GlobeScan_Identity_Season_Press_Release_April%2026.pdf) (abgerufen am 14.01.2019).

6 „Haben wir Alle das Denkvermögen gemein, dann auch die Vernunft; dann auch die Stimme, die uns sagt, was wir thun und lassen sollen; dann auch eine Gesetzgebung; wir sind also Alle Bürger eines und desselben Reiches. Und so würde folgen, dass die Welt ein Reich ist. Denn welches Reich wäre sonst dem menschlichen Geschlecht gemein?“ (*Marc Aurel*, Meditationen, übers. von F. C. Schneider, Breslau 1865, Buch 4, Abschnitt 4).

spanische Kolonisierung im Horizont universaler Rechte reflektiert, die allen Völkern unabhängig von ihrer Religion zustehen.<sup>7</sup> Mit der Aufklärung sind es unter vielen anderen Immanuel Kant und Johann Gottfried Herder, die eine Begründung erdumgreifender Werte erörtern.<sup>8</sup> Aber vor allem die Weltkriege im 20. Jahrhundert erzwingen konkrete Gestaltungsperspektiven, die ab 1945 in der *Charta der Vereinten Nationen* erkennbar werden. Zeitgleich entstehen Bürgerbewegungen, die angesichts der Kriegserfahrungen eine Neuausrichtung der einzelnen Gesellschaftsordnungen auf die Erfordernisse der gesamten Menschheit verlangen. Mit dem Ende der bipolaren Weltordnung im Jahr 1989 und mit wachsenden Weltproblemen entsteht derweil eine neue dringliche Auseinandersetzung mit der Möglichkeit kosmopolitischer Ordnung.

Was aber ist der Kosmopolitismus: eine abstrakte Idee, eine politische Konzeption? In der derzeitigen Forschung zum Kosmopolitismus ist auffällig, dass oftmals ein inhaltlich bestimmter Begriff im Mittelpunkt steht. Dieser zielt auf die universalen Rechte und Pflichten, die von partikularen Bindungen abgehoben werden:<sup>9</sup>

„In its most basic form, cosmopolitanism maintains that there are moral obligations owed to all human beings based solely on our humanity alone, without reference to race, gender, nationality, ethnicity, culture, religion, political affiliation, state citizenship, or other communal particularities.“<sup>10</sup>

So entsteht eine eigentümliche Aufteilung: Kosmopoliten sind auf den moralischen Universalismus bezogen und von der Beachtung besonderer Beziehungsformen befreit, nämlich den Verbindungen, die nicht alle Menschen, sondern ausschließlich Mitglieder desselben Staates, derselben Ethnie oder Religion teilen.<sup>11</sup> Ulrich Beck übt auf dieser Li-

7 Vgl. *Garrett Wallace Brown/David Held*, Editors Introduction, in: *dies.* (Hg.), *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge/Malden (MA) 2011, 1–14, hier: 6.

8 Vgl. *Andrea Albrecht*, Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800 (spectrum Literaturwissenschaft), Berlin 2005. *Rudolf Stichweh*, Art. „Weltgesellschaft“, in: HWP XII, 486–490, hier: 488, weist auf die Definition von *Joachim Heinrich Campe* hin, der 1811 im Artikel „Weltbürger“ im von ihm herausgegebenen Wörterbuch formuliert: „der Mensch, als ein Bürger oder freier Einwohner der Welt, d. h. der Erde, der Mensch, als Glied einer einzigen über die ganze Erde verbreiteten bürgerlichen Gesellschaft, der alle Menschen als Glieder derselben Gesellschaft, als Mitbürger betrachtet und behandelt (Cosmopolit)“.

9 In diesem Sinn macht sich der kulturelle Kosmopolitismus an der Abstraktion von bestimmten Wertbindungen fest, um universalen Verpflichtungsprinzipien zustimmen zu können (vgl. *Brown/Held*, Introduction, 10).

10 Ebd., 1.

11 Vgl. *Christoph Broszies/Henning Hahn*, Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext, in: *dies.* (Hg.), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Parti-*



nie Kritik an der Religion.<sup>12</sup> Religiöse Traditionen enthalten nach Beck „einen in bestimmter Weise ‚deformierten Kosmopolitismus‘“, weil sie den Kerngedanken des Kosmopolitismus – nämlich die freie Anerkennung des Anderen – letztlich nicht ohne Exklusion der Ungläubigen vollziehen und begründen können.<sup>13</sup> Solch ein abstrakter Kosmopolitismus wird den gegenwärtigen Herausforderungen nicht gerecht. Es ist deshalb wichtig, eine Perspektive zu ermitteln, die versucht den religiösen und kulturellen Pluralismus einzubeziehen.

In Ansätzen erfolgt dies bereits in der Forschung. So wird darauf hingewiesen, dass der Kosmopolitismus keine westliche Idee ist. Er entstamme nicht dem epistemischen Abendland. Vielmehr sei er in verschiedenen Traditionen anzutreffen – in unterschiedlichen Ontologien, Methodologien und Narrativen. So wird auf den Buddhismus hingewiesen, der bereits früh auf die Interkonnektivität des Lebendigen aufmerksam macht. Solche Perspektiven der reziproken Abhängigkeit lassen sich ebenfalls in vielen anderen Regionen der Welt heben, wie z. B. in der *Ubuntu*-Tradition. Auch auf den Konfuzianismus wird verwiesen, in dem die Verantwortung für alle unter dem Himmel (*tianxia*) geltend gemacht wird. Daraus entsteht eine Einheitskonzeption von Mensch und Natur, die in der Verflechtung von Himmel und Mensch gesucht wird.<sup>14</sup>

Inwiefern wir es hier mit analogen oder unterschiedlich ausgerichteten Denkansätzen zu tun haben, lässt sich meines Wissens noch nicht sagen. Jedenfalls ist es in diesem Rahmen nicht möglich. Wichtiger ist hier die Frage, ob der Kosmopolitismus überhaupt eine denkbare Perspektive für eine pluralverfasste Welt darstellt. Nochmal: Die Anfragen

---

kularismus und Kosmopolitismus, Frankfurt am Main 2010, 9–54, hier 11. Am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz wird der Kosmopolitismus als „Leitbegriff für den europäischen Umgang mit Differenz in der Neuzeit“ mit folgenden Fragen diskutiert: „Ist Kosmopolitismus ein reines Elitenphänomen oder gibt es auch einen Kosmopolitismus der Migranten, Flüchtlinge und Staatenlosen? Lassen sich die zentralen Werte und Begriffe der europäisch-kosmopolitischen Tradition auch auf außereuropäische Gesellschaften anwenden oder müssen wir von einer Pluralität ganz unterschiedlich gelagerter Kosmopolitismen ausgehen?“ Wissenschaftliches Fachsymposium am 12. und 13. September 2013 im IEG, Jahresbericht 2013, 62, zu finden unter: <http://www.ieg-mainz.de/media/public/PDF-Jahresberichte/Jahresbericht2013.pdf> (abgerufen am 20.09.2018).

12 Vgl. Ulrich Beck, Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt am Main 2007, 337.

13 Ulrich Beck, Weltreligionen, Weltkonflikte, in: Hans-Joachim Simm (Hg.), Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen, Frankfurt am Main/Leipzig 2007, 374–386, hier: 383.

14 Vgl. Michael Murphy, Cosmopolitanism, zu finden unter: <https://globalsocialtheory.org/concepts/cosmopolitanism/> (abgerufen am 12.01.2020).

sind ernst. Die Idee einer erdumgreifenden Polis ist tendenziell differenzunsensibel, machtpolitisch ein Problem und letztlich nicht emotional zu fassen. Heimat dagegen ist dagegen mit lokal begrenzter Sympathie verbunden, die sich nicht beliebig abstrahieren lasse.

Martha Nussbaum bezeichnet den Kosmopolitismus in einer ihrer neuesten Publikationen als eine edle, aber fehlerhafte Idee – jedenfalls wenn Differenzen übergangen oder nivelliert werden.<sup>15</sup> Kann deshalb die Intuition, die am Anfang des Vortrags eingeführt worden ist, von der Erde als Heimat, überhaupt weiter entwickelt werden? Lässt sich der Impuls des Erdkreises als eines gemeinsamen Sinnraumes fassen? Im Folgenden wird die Ökumene in diesem Kontext als vermittelndes Konzept vorgeschlagen. Mit Ökumene ist eine weitgefaste Idee der christlichen Konfessionen im Blick, wie sie sich gemeinsam auf den Erdkreis beziehen. Mit Ökumene ist somit die Verschränkung von partikularer Bezogenheit und universaler Verpflichtung gemeint.

### 3 Ökumenische Ethik als Sinnraum verwurzelter Globalisierung

Die Ökumene wirkt bereits am öffentlichen Raum des Erdkreises konzeptionell mit und wird gleichzeitig durch diese Entwicklung herausgefordert. Drei Stichpunkte sollen den Lernfortschritt innerhalb der Theologie markieren, den sie in ökumenischer Absicht vollzieht. Unterdessen werden Fragen aufgeworfen, welche die theologische Wissenschaft in dieser Hinsicht beschäftigen werden.

#### 3.1 Individuelle Verwurzelung in der Menschheit

Friedrich Schleiermacher nimmt Ideenstränge der kosmopolitischen Traditionen auf. Aber er beabsichtigt, darin die Bedeutung der Individualität herauszuarbeiten. Jedes Individuum ist ein Fokuspunkt der Menschheit.<sup>16</sup> So entwickelt er eine „Ethik der Individualität“,<sup>17</sup> die auf dem Hintergrund des Bewusstseins der Menschheit insgesamt ausgebildet wird: „Mein ganzes Wesen kann ich nicht [...] vernehmen, ohne die Menschheit anzu-

15 Vgl. *Martha Craven Nussbaum*, *The Cosmopolitan Tradition: A Noble But Flawed Ideal*, Cambridge (MA) 2019.

16 Vgl. *Arnulf von Scheliba*, *Die Beziehungen der Völker nach Schleiermachers Staatslehre*, in: *ZNThG* 12 (2005), 1–15, hier: 14.

17 *Hans-Joachim Birkner*, Einleitung, in: *Friedrich Schleiermacher*, *Ethik* (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von *Otto Braun* (hg. von *Hans-Joachim Birkner*, PhB 334), Hamburg 1990, VII.

schauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen.“<sup>18</sup> Jeder Mensch stellt auf seine Art die Menschheit dar; in jeder Handlung ist die Menschheit Norm und Kraftquelle. Übersetzt auf die Fragen nach der Heimat würde das heißen, dass eine Einzelne ihre Heimat nicht allein finden kann – sie ist von Haus auf die Menschheit bezogen.

Jedenfalls soll nach Schleiermacher nicht von der Frage ausgegangen werden, „was das höchste Gut für den einzelnen Menschen sei, [...] sondern vollständig geschaut kann das höchste Gut nur werden in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts“.<sup>19</sup> Was von Gott gilt, dass seine Vollkommenheit in seiner Ganzheit liegt, charakterisiert nun das höchste Gut. Ein Bild wechselseitiger Ergänzung wird entwickelt, in der jedes Glied sich in einen Leib einfügt, jedes Einzelwesen in eine Familie und jedes einzelne Volk in die gesamte Menschheit – es ist die *Wirkungsgemeinschaft* der gesamten menschlichen Gattung.

Religiosität ist nicht auf die nationale Gesellschaft beschränkt, sondern trägt in sich das Bewusstsein der Gemeinschaft aller Menschen.<sup>20</sup> In der Glaubenslehre arbeitet Schleiermacher mit dem Symbol des Heiligen Geistes, um aus der christlichen Überzeugung heraus die Gemeinschaft aller Menschen religiös zu interpretieren.<sup>21</sup> Diese Aufgabe, nämlich die christlichen Symbole so zu interpretieren, dass sie auf die Menschheit insgesamt ausgerichtet werden, bleibt bis in die Gegenwart eine Herausforderung. Vielleicht können wir in der Diskussion dazu zurückkehren.

### 3.2 Aufbruch als Weltveränderung

Dass Schleiermachers Ansatz einer bürgerlichen Absicht entspringt, gibt Anlass zur Kritik: Wie kann die alles verändernde Wirklichkeit Gottes zur Geltung kommen? Wie kann der Erdkreis Heimat sein, wenn es strukturelle Armut und zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit gibt? Wie lässt sich die Perspektive des *weltverändernden* Handelns von Christinnen und Christen stärker bedenken, so dass sich neue Sensibilitäten für die Erde als Ganzes durchsetzen?<sup>22</sup>

18 Friedrich Schleiermacher, Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800), in: Günter Meckenstock (Hg.), KGA I/3, Berlin/New York 1988, [6]–61, hier: 24 (Paginierung der Erstausgabe).

19 Friedrich Schleiermacher, Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung (17. Mai 1827), in: Martin Rössler (Hg.), KGA I/11, Berlin/New York 2002, 535–554, hier: 549.

20 Vgl. Schleiermacher, Ethik, 117f., § 192.

21 Vgl. Friedrich Schleiermacher, Am 25. Dezember 1791, in: Günter Meckenstock (Hg.), Predigten 1790–1808, KGA III/3, Berlin/Boston 2013, 38–51, hier: 40.

22 So wird bereits 1968 vermerkt: „Im gleichen Maße, in dem die Vorherrschaft der westlichen Traditionskirchen zugunsten aktiver Partizipation der Christen Asiens, Afrikas und

Die ökumenische Bewegung hat früh die Weltveränderung als Leitperspektive erkannt. In beeindruckender Klarheit ist zunehmend der Widerstand gegenüber herrschenden Gewalten artikuliert worden. Eine Vielzahl von Konkretionen machen den Widerstand greifbar – er wird bezogen auf die Entwicklungsperspektiven der Armen, die Menschenrechte, die Proliferation von Atomwaffen, die Ausbeutung der Natur und die Machtkonzentration der wirtschaftlichen Akteure.<sup>23</sup> So entsteht eine Verpflichtung, die identitätskonstitutiven Bezüge zu achten, beispielsweise aus dem Jahr 1990:

„Wir verpflichten uns zur Solidarität mit Landarbeitern und armen Bauern, die sich für eine Bodenreform einsetzen, sowie mit den Saisonlandarbeitern. Wir verpflichten uns außerdem, den ökologisch notwendigen Lebensraum anderer Lebewesen zu achten.“<sup>24</sup>

Der Erdkreis wird unter dem Gesichtspunkt der Weltveränderung betrachtet. Aber viele Fragen sind offen: Wie sollen Weltveränderung und Widerstand gegenüber herrschenden Mächten und Gewalten gedacht werden, wenn das Christentum selbst an einigen fatalen Entwicklungen mitgewirkt hat? Die kolonialen Strukturen sind zum Beispiel so gewaltig und gewalttätig in die Bildungs- und Sozialisationsprozesse im globalen Raum eingezogen, dass sie kaum zu identifizieren sind. Auch ein angemessenes Verhältnis zur Natur wird in den monotheistischen Religionen erst nach und nach entziffert.<sup>25</sup>

Unter der Perspektive des Erdkreises als Heimat bleibt zudem offen, ob Weltveränderung und Widerstand auf dieser Ebene zu groß, zu abstrakt sind. Lässt sich Ökumene tatsächlich als *ein* Sinnraum verste-

---

Südamerikas zurücktritt, verstärkt sich eine Thematik, die nicht an der Bewahrung tradierter Bestände und am Ausgleich innerhalb des Gewordenen orientiert ist, sondern die Aufgabe der Christenheit als weltveränderndes Handeln in der Perspektive von Zukunft auszudrücken sucht.“ (*Trutz Rendtorff/Heinz Eduard Tödt*, Vorwort, in: *dies.* (Hg.), *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt am Main 1968, 7–9, hier: 7.)

23 Hier sind komplexe Traditionslinien nachzuvollziehen. Zu erforschen wäre der Zusammenhang von ökumenischer Bewegung und entwicklungspolitischer Agenda am Anfang des 20. Jahrhunderts. Wie eng waren diese verbunden? Welche ökumenischen Impulse sind für den Anfang der Entwicklungshilfe in den 1940er Jahren zu berücksichtigen? Wie lassen sich diese Diskurse mit den befreiungstheologischen Perspektiven verbinden?

24 Ökumenische Weltversammlung in Seoul 1990 in: *Ulrich Schmitthenner* (Hg.), *Arbeitsbuch für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Fortschreibung (mit dem Beschluß des Zentralausschusses des ÖRK von 1990 zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses)*, Essen 1990, 151, (Teil II, Affirmationen – Nr. VIII), zu finden unter: <http://oikoumene.net/home/global/seoul90/seoul.grundo/index.html> (abgerufen am 10.01.2020).

25 In sinnvoller Weise lässt sich vielleicht diese Geschichte dadurch aufarbeiten, dass die Ökumene gemeinsame Erinnerungs- und Trauerarbeit bezüglich des Erbes des Christentums in dieser Hinsicht veranlasst und leistet.

hen, der für Menschen konkret in ihrer lokalen Heimat Bedeutung enthält? Oder umgekehrt: Lässt sich der Erdkreis überhaupt als *ein* Raum denken? Wer sind die entscheidenden Akteure in diesem Raum? Wem gegenüber ist Widerstand zu leisten, wenn die Verantwortlichen nicht in einer staatlichen Autorität allein festzumachen sind?

### 3.3 Differenzsensibilität und Einheitsbewusstsein

Religionsgemeinschaften treten bereits als globale Akteure auf. Nicht umsonst werden sie als „original globalisers“ bezeichnet.<sup>26</sup> Sie wirken in vielfacher Hinsicht an der postnationalen Situation mit. Sie entwickeln Identitätskonzeptionen, die sich über die nationalen Grenzen hinweg denken lassen. Einerseits stellen fundamentalistische Gruppen den säkularen Staat in Frage. Konzeptionen säkularer Ordnung treffen auf Widerstand, weil legitime Ordnung eher aus der eigenen Religion und den eigenen Traditionen begründet wird.<sup>27</sup> Andererseits betont Konrad Raiser zurecht, dass sich Religionsgemeinschaften bereits an der Entwicklung eines „globalen öffentlichen Raumes“ in friedlicher Absicht beteiligen.<sup>28</sup>

Insofern stellt der Pluralismus der Weltanschauungen eine zentrale Herausforderung der Gestaltung der globalisierten Welt dar. Die Herausforderung ist gewaltig und lässt sich thetisch folgendermaßen formulieren: Die Einheit der Menschheit in ihrem einheitlichen Lebensraum auf der Erde muss in ihrer Vielfalt gedacht werden.<sup>29</sup> Die Vielfalt der Religionen ist konstitutiv für diesen gemeinsamen Raum. Die Aufgabe ist es, „in der Zeit des Eintritts aller regionalen Kulturen in ein globales Interdependenzsystem“ das Existenzrecht konkurrierender Sichtweisen im Horizont der einheitlichen Wirklichkeit Gottes zu deuten.<sup>30</sup> Diese „weltkulturpolitische“ Aufgabe wird dabei so definiert, dass jede Weltanschauung den Nachweis für die Möglichkeit des Pluralismus führen muss – damit die verschiedenen Religionen und

26 David Lehmann, Religion and Globalization, in: *Véronique Altglas* (Hg.), Religion and Globalization, Critical Concepts in Social Studies III, London/New York 2011, 75–92, hier: 75.

27 Vgl. Konrad Raiser, Macht – Religion – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung, Frankfurt am Main 2010, 254.

28 Raiser, Religion, 304.

29 Vgl. Eilert Herms, Globalisierung als Herausforderung von Kirche und Theologie, in: Philipp David (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit. Beiträge der Kieler Theologischen Hochschultage aus den Jahren 1997 bis 2006, Kiel 2007, 295–324, hier: 295 f.

30 Eilert Herms, Mit dem Rücken zur Wand? Apologetik heute, in: ders (Hg.), Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 484–516, hier: 516.

Kulturen wiederum aus der eigenen Perspektive das Zusammenleben mit anderen im Horizont des ganzen Weltgeschehens begründen.

Beziehen wir diese Diskussion auf die Frage nach der Heimat, lässt sich erkennen, dass eine Spannung entsteht. Einerseits ist eine grenzenlose Heimat kaum zu denken. Jedenfalls wenn Heimat mit Identität zu tun hat. Identität ist nicht grenzenlos. Sie will geschützt, gepflegt und bewahrt werden. Andererseits sind die Grenzen in ihrer Absolutheit oftmals nicht nachvollziehbar. Jedenfalls dann, wenn sie wechselseitige Abhängigkeit auf dem Planet Erde nicht anerkennen. Die bisherigen Überlegungen waren vor allem an religiösen Grenzen orientiert. Dem ist im letzten Teil weiter problematisierend auf der Spur zu bleiben.

#### 4 Herausforderungen

Die Ausführungen könnten die Frage aufkommen lassen, inwiefern sich eindeutige Grenzziehungen zwischen Konfessionen, Kulturen oder Religionen ziehen lassen. Das mag auf der Ebene der eigenen Zuschreibung möglich sein. Aber in vielerlei Hinsicht werden klare Identitätsgrenzen problematisch. So finden Verschiebungen, Vermischungen und Verunsicherungen von Identitäten Berücksichtigung. Es sind tektonische Veränderungen, die unauffällig daherkommen. Zum einen entstehen weitreichende Unterschiede innerhalb aller religiöser Gemeinschaften, was politische oder sexualethische Vorstellungen betrifft. Auf diese Weise werden liberale und konservative Milieus und Mentalitäten innerhalb von allen großen Religionsgemeinschaften analysiert, die mit ihren Pendants in anderen Religionen mehr gemeinsam haben als mit den jeweilig anders gelagerten Milieus und Mentalitäten innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft. Die schmerzhaften Differenzen allein *innerhalb* vieler protestantischer Konfessionen, was beispielsweise Geschlechtervorstellungen betrifft, sind in der Ökumene mit Händen zu greifen. Jede große Konfession lässt sich als pluralverfasst betrachten. Es muss beachtet werden, dass ein tief greifender Dissens *innerhalb* der Religionsgemeinschaften zu beobachten ist, der bisherige Grenzen verwischt.<sup>31</sup>

---

31 *Fernando Ortiz*, ein kubanischer Ethnologe, prägt den Begriff Transkulturation 1940 in seinem Buch *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*: „Transkulturation ist für Ortiz die erzwungene gegenseitige Beeinflussung und Übertragung von Lebensweisen aus verschiedenen kulturellen Zusammenhängen, die so mindestens zum Teil mit einem neuen Sinn gefüllt und in einen anderen Rahmen eingepasst werden.“ (*Gabriele Lademann-Priemer*, Transkulturation in transatlantischer Perspektive – von 1491 bis 2017, in: *Uta André/Ruomin Liu/Sönke Lor-*

Diese Beobachtungen werden verstärkt, indem Überlagerungen kultureller und religiöser Identität hervorgehoben werden – von der „Transkulturalität“ über die „Hybridität“ bis zur „Transdifferenz“ ist die Rede: Transdifferenz ist eine Kategorie, mit der kulturelle „Mehrfachzugehörigkeit“ erfasst werden soll, ohne die Bedeutung von Differenzen für Orientierungsleistungen vernachlässigen zu wollen.<sup>32</sup>

Gemein ist den genannten Ansätzen die Kritik an der Vorstellung der Homogenität von Kulturen wie auch die Problematisierung des ihr zugrunde liegenden Differenzansatzes.<sup>33</sup> Demgegenüber werden fließende Übergänge zwischen Kulturen hervorgehoben. Auf der Makroebene sind demnach Kulturen aufgrund weitreichender interner Differenzierungsprozesse nicht homogen; auf der Mikroebene bilden Personen, die aus verschiedenen Kulturen stammen, neue kulturelle Synthesen. Solche Synthesen, so wird betont, pluralisieren und nivellieren die kulturellen Differenzen. Dabei wird den Mischformen sozialer Identitätsstrukturen Aufmerksamkeit geschenkt und gezeigt, wie Menschen mehrere Zugehörigkeiten miteinander verbinden.

Auch für die christlichen Konfessionen bieten diese Mehrfachzugehörigkeiten eine Aufforderung zur Auseinandersetzung. Beispiele solcher Mehrfachzugehörigkeiten werden erkennbar, wenn sich Menschen nicht nur unterschiedlichen Heimatorten, sondern auch verschiedenen Kulturen und Konfessionen zuordnen. Zu denken ist an die Verbindung naturspiritueller Heilungszeremonien mit charismatischen Traditionen oder an die Synthese hinduistischer mit römisch-katholischen Überzeugungen. Mehr noch: Identitäten lassen sich nicht an Begriffen festmachen. Vielmehr wird die Möglichkeit der prozessualen Neubildung von kultureller und religiöser Identität durch *individuelle* Bestimmung stark gemacht.

Ökumene stellt bereits, vielleicht vielmehr als bewusst und bekannt ist, ein transkulturelles Lernen dar. Der Begriff des transkulturel-

---

*berg-Fehring* [Hg.], *Transkulturelle Begegnungen und interreligiöser Dialog. Erkundungen und Entdeckungen im Anschluss an Werner Kahl, Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie 11*, Hamburg 2017, 161–172, hier: 169, zu finden unter: [http://www.missionsakademie.de/de/pdf/11\\_SITMA\\_inhaltneu.pdf](http://www.missionsakademie.de/de/pdf/11_SITMA_inhaltneu.pdf) [abgerufen am 14.01.2019].)

<sup>32</sup> *Lars Allolio-Näcke/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt am Main 2005, 1–14, hier: 14. Eine genaue Abgrenzung zwischen kultureller und religiöser Identität kann hier nicht geliefert werden, ich gehe aber nicht davon aus, dass Kultur und Religion identisch sind, sondern dass religiöse Identität als Aspekt der kulturellen Identität zu bestimmen ist.

<sup>33</sup> Vgl. *Wolfgang Welsch*, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, in: *Mike Featherstone/Scott Lash* (Hg.), *Spaces of Culture. City, Nation, World*, London 1999, 194–213.

len Lernens lässt sich bei Arata Takeda nachlesen, der für ein Lernen über kulturelle Differenzen hinaus plädiert.<sup>34</sup> In der Ökumene werden Andere und Anderes aufgenommen, wahrgenommen, diskutiert, stehengelassen und bewertet. Als Beispiel ist auf interkonfessionelle Bildungseinrichtungen wie das United Theological College in Bangalore in Indien hinzuweisen, in dem die verschiedensten Zugehörigkeiten gleichzeitig thematisiert werden: Zuschreibungen zu einer Kaste, einem Geschlecht, einer Nation, einer Ethnie, einer Religion und einer Konfession.<sup>35</sup> In Ansätzen ist dies ein transkultureller Lernraum, in dem Kenntnisse und Kompetenzen für den Umgang mit dem ganz Anderen entwickelt werden und in dem die kognitive und emotionale Aushandlung von Differenz vollzogen wird.<sup>36</sup>

Darüber hinaus wird die Ökumene auch die Herausforderung der individuellen religiösen Biografien aufnehmen müssen. Dass sich Menschen mit verschiedenen Konfessionen und Religionen identifizieren können, ist nicht ein Zeichen pathologischer Identitätsbildung. Sondern multiple religiöse Zugehörigkeiten gehören zur Logik der Migration und Globalisierung von Narrativen. Insofern stellt sich die Frage, wie die Ökumene eine Bewegung werden kann, die den religiösen Selbstausdruck als ihr Ziel aufnimmt und sie Menschen zu einem eigenen religiösen Ausdruck verhelfen kann.

Zum Schluss ist an die Eingangsfragen zu erinnern. Ziel war es, die Möglichkeit zu eruieren, den Begriff der Heimat auf den Erdkreis zu beziehen. Die Antwort ist ambivalent. Die Entgrenzungphänomene der globalisierten Moderne führen keineswegs automatisch zu einer kosmopolitischen Konzeption. Entgrenzung birgt Gefahren. Sie führt zu Abschottungen und Nationalismen. Was kann da eine ökumenische

---

34 „Um solche Einstellungen aufzuweichen, ist es notwendig, dass wir erkennen, dass Kultur etwas Bewegliches, Veränderbares ist, und dass jeder einzelne von uns Teil dieser Bewegung und Veränderung ist. Nicht die Kultur bestimmt, wer wir sind, sondern wir bestimmen die Kultur, indem wir sie von Tag zu Tag verändern und neu gestalten. In diesem Sinne sind wir gut beraten, unsere Annahmen über Kulturen stets zu hinterfragen. Und die erste Anleitung dazu kann in der Schule beginnen.“ *Arata Takeda*, Plädoyer für eine transkulturelle Erziehung, Interview in: „Humanistischer Pressedienst“ vom 8. Mai 2013, zu finden unter: <http://hpd.de/node/15880> (abgerufen am 14.01.2019). Statt das Konzept kultureller Identitäten aufzulösen, könnte es als prozessuale Größe verstanden werden, vgl. *Yannik Porsché*, Kulturelle Identitäten in Zwischenräumen. Migration als Chance für Fremdverstehen und kritische Identitätsaushandlung?, COMCAD working papers, 52, Center on Migration, Citizenship and Development, Bielefeld 2008.

35 Vgl. die Veröffentlichungen des *United Theological College*, Bangalore, zu finden unter: <http://www.utc.edu.in/publications-seminars/> (abgerufen am 15.01.2019).

36 Vgl. *Mark Terkessidis*, Interkultur, Frankfurt am Main 2010.



Hoffnung leisten? Sie kann sensibilisieren für die Notwendigkeit, Differenzen im Horizont des gemeinsamen Erdkreises prozessual zu bestimmen. Das ist nicht viel, höchstens ein Anfang.

## Bibliografie

- Albrecht, Andrea*, Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800 (spectrum Literaturwissenschaft), Berlin 2005
- Allolio-Näcke, Lars/Kalschauer, Britta/Manzeschke, Arne*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), Differenzen anders denken, 1–14
- (Hg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt am Main 2005
- Altglas, Véronique* (Hg.), Religion and Globalization, Critical Concepts in Social Studies III, London/New York 2011
- Andrée, Uta/Liu, Ruomin/Lorberg-Febring, Sönke* (Hg.), Transkulturelle Begegnungen und interreligiöser Dialog. Erkundungen und Entdeckungen im Anschluss an Werner Kahl, Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie 11, Hamburg 2017
- Aurel, Marc*, Meditationen, übers. von F. C. Schneider, Breslau 1865
- Beck, Ulrich*, Weltreligionen, Weltkonflikte, in: *Hans-Joachim Simm* (Hg.), Die Religionen der Welt, 374–386
- , Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt am Main 2007
- Birkner, Hans-Joachim*, Einleitung, in: Friedrich Schleiermacher, Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun (hg. von *Hans-Joachim Birkner*, PhB 334), Hamburg 1990
- Broszies, Christoph/Hahn, Henning*, Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext, in: *dies.* (Hg.), Globale Gerechtigkeit, 9–54
- (Hg.), Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltex te zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus, Frankfurt am Main 2010
- Brown, Garrett Wallace/Held, David*, Editors Introduction, in: *dies.* (Hg.), The Cosmopolitanism Reader, 1–14
- (Hg.), The Cosmopolitanism Reader, Cambridge/Malden (MA) 2011
- David, Philipp* (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit. Beiträge der Kieler Theologischen Hochschultage aus den Jahren 1997 bis 2006, Kiel 2007
- Featherstone, Mike/Lash, Scott* (Hg.), Spaces of Culture. City, Nation, World, London 1999
- Gabriele Lademann-Priemer*, Transkulturation in transatlantischer Perspektive – von 1491 bis 2017, in: *Uta Andréé/Ruomin Liu/Sönke Lorberg-Febring* (Hg.), Transkulturelle Begegnungen und interreligiöser Dialog, 161–172
- Hermes, Eilert*, Globalisierung als Herausforderung von Kirche und Theologie, in: *Philipp David* (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit, 295–324
- , Mit dem Rücken zur Wand? Apologetik heute, in: *ders.* (Hg.), Offenbarung und Glaube, 484–516
- (Hg.), Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992
- Lehmann, David*, Religion and Globalization, in: *Véronique Altglas* (Hg.), Religion and Globalization, 75–92
- Meckenstock, Günter* (Hg.), KGA I/3, Berlin/New York 1988
- (Hg.), Predigten 1790–1808, KGA III/3, Berlin / Boston 2013
- Munzinger, André*, Gemeinsame Welt denken. Interkulturelle Koexistenz bei Jürgen Habermas und Eilert Hermes (Perspektiven der Ethik 7), Tübingen 2015
- Nussbaum, Martha Craven*, The Cosmopolitan Tradition: A Noble But Flawed Ideal, Cambridge (MA) 2019
- Porsché, Yannik*, Kulturelle Identitäten in Zwischenräumen. Migration als Chance für Fremdverstehen und kritische Identitätsaushandlung?, COMCAD working papers, 52, Center on Migration, Citizenship and Development, Bielefeld 2008

- Raiser, Konrad*, Macht – Religion – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung, Frankfurt am Main 2010
- Rendtorff, Trutz/Tödt, Heinz Eduard*, Vorwort, in: *dies.* (Hg.), Theologie der Revolution, 7–9 – (Hg.), Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt am Main 1968
- Rodrik, Dani*, Lokal denken, lokal handeln!, in: *Welt-Sichten* 6 (2017)
- Rössler, Martin* (Hg.), KGA I/11, Berlin/New York 2002
- von Scheliba, Arnulf*, Die Beziehungen der Völker nach Schleiermachers Staatslehre, in: *ZNThG* 12 (2005), 1–15
- Schleiermacher, Friedrich*, Am 25. Dezember 1791, in: *Günter Meckenstock* (Hg.), Predigten 1790–1808, 38–51
- , Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800), in: *Günter Meckenstock* (Hg.), KGA I/3, [6]–61
- , Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung (17. Mai 1827), in: *Martin Rössler* (Hg.), KGA I/11, Berlin/New York 2002, 535–554
- Schmitthener, Ulrich* (Hg.), Arbeitsbuch für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Fortschreibung (mit dem Beschluß des Zentralausschusses des ÖRK von 1990 zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses), Essen 1990
- Simm, Hans-Joachim* (Hg.), Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen, Frankfurt am Main/Leipzig 2007
- Stichweh, Rudolf*, Art. „Weltgesellschaft“, in: *HWP* XII, 486–490
- Terkessidis, Mark*, Interkultur, Frankfurt am Main 2010
- Welsch, Wolfgang*, Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today, in: *Mike Featherstone/Scott Lash* (Hg.), *Spaces of Culture*, 194–213

## #youonlylivetwice

### Inwiefern ist der Protestantismus für die jüngere Generation (noch) Heimat?<sup>1</sup>

REBECCA HEDENKAMP

Moin.

Moin, vom ostfriesischen moi oder mittelniederdeutschen moie, kann angenehm, schön oder gut bedeuten und ist ein, vor allem in Norddeutschland verbreiteter, Gruß, der zu jeder Tages- und Nachtzeit verwendet werden kann.<sup>2</sup> Politiker benutzen ihn: Heide Simonis oder Björn Engholm grüßen so bspw. in Interviews.<sup>3</sup> Wobei, das ist nicht ganz richtig. Eigentlich grüßen sie mit Moin, Moin. Etwas, bei dem echte Ostfriesen sagen würden: Moin, Moin geht gar nicht. Moin, Moin ist schon Gesabbel.

Seit 2004 steht Moin im Duden.<sup>4</sup> Im August 2019 wird auf der Elbinsel Finkenwerder die Initiative „Finkwader seggt Moin“ gestartet: Für mehr Freundlichkeit.<sup>5</sup> Ähnliche Initiativen hatte es in Hamburg schon 2015 im Zuge der „Flüchtlingswelle“ gegeben. Moin als Teil der „Willkommenskultur“.<sup>6</sup> Moin und Freundlichkeit. Wahrscheinlich ist

---

1 Der Vortragsstil wird in diesem Text beibehalten.

2 Autor unbekannt: Was „Moin“ bedeutet, Sendung des NDR 1 Welle Nord, 04.04.2019, online eingesehen unter: [https://www.ndr.de/wellenord/sendungen/am\\_morgen/Was-Moin-bedeutet,moin184.html](https://www.ndr.de/wellenord/sendungen/am_morgen/Was-Moin-bedeutet,moin184.html).

3 Björn Engholm bezeichnet Moin sogar als die „genialste Wortschöpfung aller Zeiten“, Autor unbekannt: Genialer Gruß mit vier bis acht Buchstaben, taz am Wochenende, 27.10.2001, online eingesehen unter: <https://taz.de/!1144304/>.

4 Autor unbekannt: Verlag glaubt trotz „Gelehrtenstreit“ an Erfolg des neuen Duden, Neue Musikzeitung, 25.08.2004, online eingesehen unter: <https://www.nmz.de/kiz/nachrichten/verlag-glaubt-trotz-gelehrtenstreit-an-erfolg-des-neuen-duden>.

5 *Olaf Zimmermann*, Finkwader seggt Moin!, Elbe Wochenblatt, 25.06.2019, online eingesehen unter: <https://www.elbe-wochenblatt.de/2019/06/25/finkwarder-seggt-moin/>.

6 Zum Beispiel die Initiative „Moin Moin Refugees“ des Vereins MenschHHamburg – Von Hamburgern für Hamburger, <https://www.mensch.hamburg/projekte-und-aktionen/moin-moin-refugees/>.

das die größtmögliche Freundlichkeit, die ein Norddeutscher aufbringen kann. Das gebrummelte Moin beim Bäcker, im Supermarkt und bei der Begrüßung der besten Freunde. Dabei ist Moin auch Stimmungsbarometer. Je nachdem, wie lang man das o zieht oder ob man am Ende noch mal die Stimme hebt, zeigt man, ob man bereit ist für ein Gespräch, ob es einem gut geht oder ob man lieber weiterstapfen würde.

Initiativen, wie die aus Hamburg zeigen, dass Moin wieder „en vogue“ ist. Betritt man den Campus der Uni Oldenburg, hört man auch hier Moin immer häufiger – es ist wieder Alltag meiner Generation. Haben früher meine Großeltern ihre Nachbarn so über den Gartenzaun begrüßt, ist es nun wieder in aller Munde. Und trotzdem ist es für mich in diesem Kreis eigentlich ein wenig merkwürdig, wenn ich die Anwesenden mit Moin begrüße. Es wirkt unpassend, wenn man eine Bluse trägt. Wenn man vor einem Mikrofon steht und sich als Wissenschaftlerin etablieren möchte. Ein Kollege sagte letztens zu mir, dass mein Moin „Teil meiner Performance“ sei. Meines Selbstbildes. Oder lieber des Bildes, was ich gern von mir sehen würde. Die durch und durch norddeutsche, seute Deern mit der ostfriesischen Kühle. So sorgt es in jedem Jahr wieder für Lacher, wenn ich in der Semesterauftaktveranstaltung meine zukünftigen Studierenden mit einem Moin begrüße. Das Moin als aufgesetztes Teil meiner selbst. Vielleicht stimmt das. Vielleicht klammere ich mich aber auch einfach nur daran. Aber wieso? Wieso sage ich nicht „Hallo“ „Guten Tag“ oder „Hi“?

Moin riecht für mich nach Heimat. Es riecht nach dem Rhabarberkuchen meiner Mama, der Werkstatt meines Opas und der Wohnung meines besten Freundes. Nach alten Erinnerungen, nach Geborgenheit, nach wohllichem Gefühl im Magen.

Im laufenden Semester gebe ich ein Seminar, welches sich mit dem Begriff „Glück“ beschäftigt. In der ersten Sitzung fragte ich meine Studierenden, was sie glücklich mache. Heimat, Freunde und Familie waren die ersten Dinge, die ich, angeleitet von ihren Antworten, an die Tafel brachte. Wir diskutierten länger über die Bedeutung von Heimat für das persönliche Glück. Viele sprachen dann davon, dass „nach Hause“ kommen, oft Ruhe bedeuten würde. Alles sei „so wie immer“ – alte Freunde und die Familie wiedersehen. Dieselben Wege gehen, dieselbe Luft atmen. Alle beschrieben das gleiche Gefühl. Mein Moin-Gefühl.

Sind wir uns also alle einig, wenn wir über Heimat sprechen? Hat jeder das gleiche Gefühl, wenn er an seine Heimat denkt? Würden wir alle unser Moin gleich definieren? Wenn jeder ehrlich zu sich ist, wahrschein-

lich schon. Wahrscheinlich würden wir alle an ähnliche Dinge denken, wenn wir nun für einen kurzen Moment unsere Gedanken schweifen lassen würden und uns unsere Heimat ganz bildlich vorstellen. Dabei wäre es egal, wie alt, welches Geschlecht oder welche Sexualität wir besitzen, denn das wohlige Gefühl würde uns verbinden. Und trotzdem polarisiert es in der heutigen Zeit, wenn dieser Begriff genutzt wird.

„Meine Heimat riecht nach Pflaumenkuchen mit Zimt.“<sup>7</sup> Petra Bahr versteht mich. 2010 hält sie im Haus der EKD einen Vortrag. Beginnend mit ganz ähnlichen Situationen ihrer Kindheit, wie auch ich sie genannt habe, lässt sie das Gefühl, was Heimat in ihr auslöst, greifbar werden: Geborgenheit, unbändiges Glück, Freiheit, Leichtigkeit. Liest man weiter, wird schnell deutlich, dass Bahr jedoch auch aufzeigen möchte, welche Schattenseiten das Konstrukt mit sich bringt:

„Heimat ist ein Synonym fürs Zuhause sein, und das ist nicht nur ein äußerst schwer zu erreichender Zustand. Zuhause kann es bei allem Schutz auch ziemlich ungemütlich werden. Wie ein Phantomschmerz folgt die Heimat auch dem, der sich zu harten Schnitten entschlossen hat.“<sup>8</sup>

Sie schildert eine Begegnung mit einem Holocaust-Überlebenden in Tel Aviv. Auf einmal wird ihr Heimatgefühl zum Fluch. Ich werde später noch einmal auf diese Situation zurückkommen.

Nachdem sie ausführlich thematisiert hat, was Heimat für sie als Individuum bedeuten kann und vor allem, welche Begriffe und Situationen sie als heimelig bezeichnet, beginnt Petra Bahr, darüber zu sprechen, welchen Platz der Glaube, das Zusammenkommen in der Kirche oder Gemeinde innerhalb dieses Konstruktes einnehmen kann.

„Der christliche Glaube lebt von einem Paradox. Er ist Heimat für die, die noch auf der Suche nach der Heimat sind, eine machtvolle Gegenwelt, die mehr und anderes ist als eine Erfindung. Wenn ich auf einer Reise in irgendeinen Winkel der Weltgeschichte über die Schwelle eines Kirchleins in einen Gottesdienst stolpere, kann ich in das Vaterunsergebet einstimmen und niemand findet das verrückt. Die fremde Sprache, die fremden Gesichter, die fremden Töne bleiben. Ich bin trotzdem zuhause für die Dauer eines Gebets. Die alten Worte, die schmecken wie Pflaumenkuchen mit Zimt.“<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Petra Bahr, „Meine Heimat riecht nach Pflaumenkuchen mit Zimt“. Ein Sprechessay zum Thema HEIMAT. Teil 01 der Reihe TRITONUS, online eingesehen unter: [https://www.ekd.de/100607\\_bahr\\_tritonu01\\_heimat.htm](https://www.ekd.de/100607_bahr_tritonu01_heimat.htm).

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

Sie sieht das Christentum als Verbindung. Als Verbindung zwischen Menschen, die örtlich nicht dieselbe Heimat teilen. Als Situation, in der man sich immer heimisch fühlen kann, egal, wo auf der Welt man sich befindet. Das Gemeinschaftsgefühl spielt also in ihren Augen für das Finden einer Heimat im Glauben bzw. für das Gefühl, dass der Glaube eine Heimat bilden kann, eine besonders große Rolle.

Eine andere Andacht, die sich auf der EKD Webseite findet, geht die Sache ein wenig „theologischer“ an:

„Das ist die Heimat hier auf dieser Welt. Allein diese Dimension von Heimat zu fühlen und zu denken greift zu kurz. [...] Als Christen wissen wir doch und glauben daran, dass Gott uns durch Jesus Christus ein [sic!] Vorgeschmack auf das Himmelreich hat zuteilwerden lassen. Durch ihn können wir eine bessere Heimat sehen, nach der wir uns ausstrecken.“<sup>10</sup>

Dies korreliert mit der biblisch-theologischen Begründung der Verlegung der eigentlichen Heimat in die Zeit nach dem Tod. Denn innerhalb des Neuen Testaments wird, im Gegensatz zur Theologie des Alten Testaments, keine direkte Beziehung zur irdischen Heimat des Gläubigen postuliert. Ein Christ lebt gewissermaßen innerhalb einer eschatologischen Hoffnung auf eine Heimat nach dem Tod.<sup>11</sup> Jesus predigt, während seiner Priesterschaft auf Erden, immer wieder von Besitzlosigkeit und bedingungsloser Nachfolge des Herrn.<sup>12</sup> Dieses Leben, welches im Golgathamotiv seinen Höhe- und Endpunkt findet, symbolisiert Heimatlosigkeit wie kein anderes.<sup>13</sup> Auf Golgatha beginnt jedoch auch die Sehnsucht nach der göttlichen Heimat<sup>14</sup> – das Kreuz als Symbol für die Hoffnung eines jeden Suchenden auf eine Heimat bei Gott.<sup>15</sup> Diese Suche ist also auch immer mit dem Tod und der Endgültigkeit des Menschen verbunden.<sup>16</sup> Dadurch bekommt Heimat eine mythische, ja sogar utopische Komponente. Dieser entwächst es jedoch durch die realen

10 Autor unbekannt: Andacht beim Aufsichtsrat des Evangelischen Entwicklungsdienstes, 12.10.2011, online eingesehen unter: [https://www.ekd.de/111012\\_aufsichtsratandacht.htm](https://www.ekd.de/111012_aufsichtsratandacht.htm).

11 Vgl. *Sylvia E. Kleeberg-Hörnlein u. a.*, Zwischen „irdischer“ und „ewiger Heimat“. Der Heimatbegriff in systematisch-theologischen Kontexten und als Thema religionspädagogischer Bildungsforschung, in: *Eduardo Costadural/Klaus Ries* (Hg.), *Heimat gestern und heute. Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016, 145–160, hier: 149.

12 Vgl. *Peter Biehl*, Heimat in theologischer und religionspädagogischer Perspektive, in: *ders. u. a.* (Hg.), *Heimat – Fremde* (Jahrbuch der Religionspädagogik, 14), Neukirchen-Vluyn 1998, 29–64, hier: 45.

13 Vgl. Ebd., 46.

14 Vgl. *Kleeberg-Hörnlein*, Heimatbegriff, 149.

15 Vgl. *Biehl*, Heimat, 46.

16 Vgl. *Albert Franz*, Unsere Heimat ist im Himmel! Christliche Existenz zwischen Heimatlosigkeit und Beheimatung, in: *Joachim Klose* (Hg.), *Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses*, Wiesbaden 2013, 445–456, hier: 445.

Vorstellungen von Versprechungen und Hoffnungen einer verheißungsvollen Zukunft. Luther übernimmt die eschatologische Sichtweise auf Heimat und beschreibt den Menschen als Pilger auf dem irdischen Weg in die Heimat bei Gott: „Sihe, das sol sein eines jeden Christen wesen und wandel auff Erden, das er erstlich wisse sein Recht Heimat oder Vaterland.“<sup>17</sup> Daher wäre es auch falsch, an alles weltliche „sein Herz zu hängen“, da die vergängliche Welt keine Heimat für einen Christenmenschen darstellen kann.<sup>18</sup> Karl Barth entwickelt diese Überlegungen weiter, indem auch er allem Weltlichen den Wert abspricht – lediglich das Göttliche kann für den Menschen von Bedeutung sein. Außerdem fügt er die Nachfolge als weiteren wichtigen Faktor den Überlegungen hinzu: Die christliche Botschaft und die Aufforderung zur Nachfolge „reißt jeden, der sie hört, aus der Enge seines Volkes und seiner Heimat und führt ihn in die Weite des Gottes-Volkes ein“.<sup>19</sup>

Diese eschatologische Hoffnung stellt eine Herausforderung für die Lebensführung von Christinnen und Christen auf der ganzen Welt dar – die endzeitliche Erwartung muss immer wieder neu definiert werden, um aktuell und präsent zu bleiben.<sup>20</sup> Um sich also wieder Petra Bahr anzunähern und der Verlegung der Heimat in die Zeit nach dem Tod eine andere Überlegung beizumischen, sollte kurzer ein Blick Friedrich Schleiermacher und seinem Ansatz der „Erfahrbaren Religion“ gelten. Er geht davon aus, dass der Christ die wahre Heimat lediglich innerhalb der erfahrbaren Religion finden kann. Dies begründet er durch den Vergleich von Suche nach Religion und Suche nach Heimat und geht damit von Luthers Überlegungen vom Geschenk Gottes weg hin zu Selbstbestimmtheit des Gläubigen.<sup>21</sup>

Diese Erkenntnisse bringen mich zum Kern meines Vortrags. Denn, und ich entschuldige meine plumpe Ausdrucksweise: Wie ungreifbar sind diese eschatologischen Überlegungen?<sup>22</sup> Vor allem für mich als

---

17 Zitiert nach: *Athina Lexutt*, „Da, wo man sich nicht erklären muss“. Heimat und Rechtfertigung. Historische Bemerkungen zu einem systematischen Zusammenhang, in: *Christian Polke u. a.* (Hg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik*. FS Wilfried Härle (Theologische Bibliothek Töpelmann, 156), Berlin 2011, 37–64, hier: 57.

18 Vgl. Ebd., 62.

19 Vgl. *Kleeberg-Hörnlein*, Heimatbegriff, 151 f.

20 Vgl. Ebd., 149.

21 Vgl. Ebd., 151.

22 Innerhalb dieses Aufsatzes soll bewusst eine überspitzte Darstellung christlicher Eschatologie-Vorstellungen stattfinden. Betrachtet man die religionspädagogische Forschung zu diesem Thema, wird schnell deutlich, dass sie sich oftmals lediglich um eine Betrachtung der Nach-

Person, die noch mehrere Jahrzehnte ihres irdischen Lebens vor sich hat. Wie ungreifbar ist es für junge Menschen, die sich vielleicht gerade Gedanken darüber machen, was sie studieren, wen sie lieben oder wohin sie gehen wollen? Ist diese Vorstellung von Heimat nicht längst überholt? Sollten wir es nicht lieber mit Petra Bahr halten und die Gemeinschaft als großes Werbeschild vor jede Kirche hängen? Sollten wir den Protestantismus dahingehend aktualisieren? Sollte der Protestantismus überhaupt Heimat sein? Inwiefern kann Religion (noch) Heimat sein für die jüngere Generation?

Sehr interessante Fragestellungen, die für mich, als Vertreterin der evangelisch-lutherischen Gemeinde, noch einmal einen Extra-Twist bekommen. Irgendwie hatte ich immer das Gefühl, dass „meine Kirche“ so mitgeschwommen ist. Dass wir der langweilige Nebencharakter einer Serie wären. Einer Serie, in der es sonst nur so wimmelt an schillernd bunten Vögeln. Als wären wir Jakobus der Jüngere, der zwar Apostel

---

lebens-Vorstellungen von Kindern und Jugendlichen dreht und Überlegungen zu einer Umdeutung dieser Ideen für das weltliche Leben zumeist noch gar nicht stattfinden. (Vgl. *Monika Jacobs*, Eschatologie, WiReLex, 2016, online eingesehen unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/eschatologie/ch/8c807f512dc45df96b5b3c8f3a2208aa/#h1>.)

Um jedoch theologisch noch ein wenig anders an die Sache heranzugehen und innerhalb dieses Aufsatzes auch noch weitere Ideen einer „modernerer“ Eschatologie zu benennen, sei hier auf den Ansatz Jürgen Moltmanns verwiesen, welcher innerhalb seiner „Theologie der Hoffnung“ ebenfalls über Heimat spricht. Moltmann orientiert sich dabei stark an der „Heimat der Identität“ Ernst Blochs und differenziert diese zur Auferstehungshoffnung innerhalb der christlichen Eschatologie. Für Bloch bedeutet Heimat „eine menschliche, naturnahe und genossenschaftliche Verfasstheit der Welt, in der Menschen anders als das Bestehende denken und machen können“. (*Gerd Koch*, Heimat, in: *Beat Dietschy u. a.* (Hg.), Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs, Berlin/Boston 2012, 168.) Er sieht den Menschen als selbstbestimmtes Wesen, welcher durch eigenes Tun seine Heimat stiftet. Dies kann jedoch nur erreicht werden, wenn der Mensch mit sich, also innerhalb der Gesellschaft und mit der Schöpfung der Natur im Einklang steht. (Vgl. ebd., 175.) Dadurch wird der Mensch der Heimatstifter – er ist für ein Heimatempfinden verantwortlich, innerhalb seiner Lebenszeit. (Vgl. ebd., 176.)

Welche Schlüsse zieht Moltmann aus dieser Idee? Auch für ihn wandelt der Mensch nicht in unbedingter Fremdlingsschaft auf Erden und hofft, nach dem Tod seine Heimat zu finden. Für ihn ist klar, dass durch die Auferstehung Jesu Christi den Menschen eine Hoffnung auf zukünftige Heimat gewiss ist. (Vgl. *Jürgen Moltmann*, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Gütersloh 2016, 202.) Die Auferstehung Christi bringt die Menschen in die Nachfolge seiner Verkündigung, und somit sind Christen auch für ein Reich Gottes auf Erden verantwortlich. Dies geschieht durch Nachfolge, durch die Verkündigung des Evangeliums (vgl. ebd., 302) und durch die „Verwirklichung eschatologischer Rechtshoffnung, Humanisierung des Menschen, Sozialisierung der Menschheit, Frieden der ganzen Schöpfung.“ (Ebd., 303.) Moltmann entwickelt also den rein weltlichen Ansatz Blochs weiter und versucht diesen mit der eschatologischen Idee des Christentums zu verbinden. Denn erst durch die Zukunftshoffnung ist es Christen überhaupt möglich, ein solches Leben ohne Fremdlingsschaft in der Nachfolge führen zu können.



ist, aber immer nur existiert und nie wirklich in Erscheinung tritt. Zwar haben wir erwirkt, dass es seit dem letzten Jahr einen Feiertag gibt, der auf einem der Urväter unserer Konfession fußt, aber dann geht die EKD doch ein bisschen unter, in all den neuen „fancy“ Konfessionen und Religionen, die in Deutschland mittlerweile zusammenkommen. Zumindest in meinem Empfinden. Wenn ich mit mir selbstreflektiert ins Gericht gehe, merke ich schnell, dass dies natürlich nicht der Fall ist. Die EKD polarisiert einfach weniger. Es gibt kaum Aufreger, kaum Schlagzeilen, kaum fragwürdige Politisierung. Zwar wirft die AfD Thüringen in ihrem Pamphlet „Unheilige Allianz“ noch in diesem Jahr der evangelischen Kirche das genaue Gegenteil vor: eine zu starke Politisierung, ein Anbieten an den gemäßigten Kurs Merkels und einen damit einhergehenden Verlust der christlichen Werte. Doch zeigt diese Stellungnahme vielleicht genau das, was die EKD momentan richtig macht. Wirft die Partei ihr bspw. vor, dass ihre Solidarisierung und ihr offen ausgesprochener Zuspruch für die gleichgeschlechtliche Ehe eine Abkehr von christlichen Werten und eine Falschauslegung der Heiligen Schrift seien, zeigen die Protestanten hier Stärke. Es gibt eine Öffnung der Heiligen Schrift und ein Hochhalten der christlichen Nächstenliebe. Eben nicht eine Abkehr von christlichen Werten, sondern das Gegenteil, ein Bestärken des vielleicht wichtigsten Wertes. Dass damit eine gewisse politische Bezugnahme stattfindet, bestreitet die Kirche zwar nicht, sie will es jedoch auch nicht forciert wissen. Sie betont, dass dies auf Grundlage des Glaubens geschehen sei. Eine einfache Aktualisierung der christlichen Botschaft.<sup>23</sup>

Ich werfe aber nun einen Blick auf die Gruppe, um die es im Folgenden gehen soll: Jugendliche und ihr Verhältnis zum Glauben und zur Kirche. Als Religionspädagogin kann ich nicht umhin, dies mit entwicklungspsychologischen Überlegungen zu beginnen. Definiert man Jugend als Zeitraum um die Pubertät, sieht man viel Bewegung innerhalb der Biografie. Eriksons Krisenmodell zeichnet ein gebrochenes Bild: Die Jugendlichen hinterfragen ihre bisherige Lebensweise und ihre bisherigen Bezugsgrößen und versuchen sich selbst neu zu (er-)finden. Es ist ein Lebensabschnitt der Fragen, wobei die Frage nach dem *Ich* klar im Zentrum steht. Diese Grundannahme lässt offensichtlich auch dar-

---

23 Autor unbekannt: Rat der EKD begrüßt Öffnung der Ehe für Homosexuelle, 29.06.2017, online eingesehen unter: <https://www.evangelisch.de/inhalte/144636/29-06-2017/evangelische-kirche-begruesst-oeffnung-der-ehe-fuer-homosexuelle>.

auf schließen, dass der persönliche Glaube und die Bezugsgröße Gott hinterfragt und der Platz, den Religion im eigenen Leben einnehmen sollte, ausgelotet wird.<sup>24</sup>

Die spezifisch religionspsychologischen Entwicklungsmodelle bestätigen dies: Nach James Fowler finden ein Überdenken des eigenen Glaubens und eine Reflexion der eigenen Religiosität statt. Die Jugendlichen schauen auf wichtige Personen, v. a. ihrer Peergroups, und setzen ihren Glauben in einem wechselseitigen Prozess neu zusammen. Vieles, was in ihrer Umgebung geschieht, wird aufgenommen und verarbeitet. Es wird synthetisiert und zu einer neuen Idee von Religion geformt. In der weiteren Entwicklung wird diese dann reflektiert und an das eigene Welt- und Selbstbild angepasst. Der junge Mensch sieht sich nun als eigenständig. Auch als eigenständig in der Entscheidung über den persönlichen Glauben. Zum ersten Mal wird sich aktiv damit auseinandergesetzt, was man da eigentlich glaubt. Man hat also ein, in dieser Fragestellung, für sich zufriedenstellendes Bild gezeichnet, es reflektiert und verinnerlicht.<sup>25</sup>

So die Theorie. Natürlich bilden derlei Aussagen nicht jeden Jugendlichen ab – die Entwicklung verläuft meist sehr individuell und abseits solcher verallgemeinernden Modelle, jedoch bieten sie eine Richtschnur und schaffen ein ungefähres Bild und eine ungefähre Meinung davon, welche Gruppe hier betrachtet wird.

Psychologisch gesehen sind es Menschen, die unsicher sind, was für sie und ihr persönliches Wohlbefinden wichtig ist. Die sich nicht im Klaren sind, wo sie sich heimisch fühlen können. Wo sie sich selbst verorten, einen Anker werfen können. Die sich zunächst finden müssen, die vor allem Selbstreflexion betreiben und sich nicht unbedingt auf etwas festlegen können. Das sollte schon hellhörig machen.

Um eine soziologische Idee der Jugend zu erhalten, wird fast immer auf die Shell-Studie geschaut. Die große quantitative Studie bildet seit Jahrzehnten ein festes Fundament für die Jugendforschung und versucht alle paar Jahre aufs Neue einzufangen, was Jugendliche bewegt. Die Ergebnisse des 18. Durchlaufs zeigen ein gespaltenes Bild: Momentan gehören 29 Prozent der Jugendlichen dem Protestantismus an – diese Zahl ist rückläufig. Insgesamt sind ein bisschen mehr als zwei Drittel

---

<sup>24</sup> Vgl. *Gerhard Büttner/Veit-Jakobus Dieterich*, *Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik*, Göttingen 2013, 74.

<sup>25</sup> Vgl. *Büttner/Dieterich*, *Entwicklungspsychologie*, 77f.

der Jugendlichen Teil einer christlichen Gemeinschaft in Deutschland. 22 Prozent sind keiner Konfession oder Religion zugehörig.<sup>26</sup>

Von den Gesamtbefragten geben 32 Prozent an, dass Glaube ihnen wichtig sei.<sup>27</sup> Die Shell-Studie führt aus, dass die 8 Prozent muslimischer Jugendlicher hier fast vollständig vertreten sind.<sup>28</sup> Hat man ein wenig mathematisches Geschick, wird also schnell deutlich, dass unter christlichen Jugendlichen der Glaube nicht unbedingt als wichtig gewertet wird. 49 Prozent sagen sogar aus, dass sie den Glauben für unwichtig halten. 47 Prozent beten nie.<sup>29</sup>

Die statistischen Erhebungen des Verhältnisses zur Kirche liefern vielleicht einige Antworten auf die Fragen, die diese Zahlen hinterlassen. 79 Prozent finden es gut, dass es eine Kirche gibt.<sup>30</sup> Es ist also mitnichten so, dass die Kirche vollkommen an Bedeutung verloren hat. Wie kommt dann aber diese große Diskrepanz zwischen den Werten zustande? 65 Prozent geben an, dass Kirche sich ändern muss, wenn sie eine Zukunft haben will. 59 Prozent, dass Kirche keine Antwort auf die Fragen hat, die sie wirklich bewegen.<sup>31</sup> Daraus lässt sich zu allererst eines ableiten: Kirche und Glaube werden von den Jugendlichen nicht zusammen gedacht. Jedoch anders, als man es zunächst vermuten würde. Tatsächlich sind es ja sogar mehr Jugendliche, die die Kirche für wichtig halten, als den Glauben. Mich hat dies zunächst stutzig gemacht. War ich doch fest davon ausgegangen, dass die Kirche als Institution eher abgelehnt wird und der Glaube sich in das private Umfeld zurückzieht. Die Zahlen sprechen eine andere Sprache. Kirche als Pol des gesellschaftlichen Lebens wird durchaus wahr- und ernstgenommen. Leider kann nicht weiter ausdifferenziert werden, welchen Aspekt genau die Jugend „gut“ an der Kirche findet. Es wird nur deutlich, dass es so, wie die Kirche jetzt agiert, nicht ausreicht.

Qualitative Studien wie z. B. die: „Wie ticken Jugendliche 2016?“ der SINUS-Stiftung können eventuell Antworten auf die Fragen bringen, die die Shell-Studie hinterlässt. Hier stehen die Bedürfnisse und die persönlichen Gedanken zum Thema Glaube und Religion im Fokus. Im Einklang mit dem „Zwang zur Häresie“, den Peter Berger schon

---

26 Vgl. *Shell Deutschland Holding* (Hg.), *Jugend 2019*. Eine Generation meldet sich zu Wort, Weinheim 2019, 151.

27 Vgl. Ebd., 153.

28 Vgl. Ebd., 154.

29 Vgl. Ebd., 151.

30 Vgl. Ebd., 156.

31 Vgl. *Shell*, 2019, 156.

1980 formulierte<sup>32</sup>, wird herausgestellt, dass Jugendliche häufig als „religiöse Touristen“ gelten, die sich in einem Patchwork aus verschiedenen religiösen und spirituellen Angeboten wiederfinden. Immer auf der Suche nach Sinnstiftung.<sup>33</sup> Denn dies machen alle Studien deutlich: Die heutige Jugend sucht nach dem Sinn. Nach dem Sinn ihres und meist auch nach dem Sinn des allgemeinen Lebens. „Glaube ist für Jugendliche Lebenshilfe und nicht in erster Linie ein dogmatisches Konstrukt“<sup>34</sup>, analysiert Mike Corsa 2017. Der Glaube sei daher nicht unbedingt attraktiv durch seine abstrakte Wahrheit, sondern durch seine Funktion für das eigene Leben.<sup>35</sup>

Innerhalb der SINUS-Studie wird zusätzlich deutlich, wie stark die Jugend zwischen der Institution Kirche und dem persönlichen Glauben unterscheidet. Die persönliche Begegnung mit Religion scheint nahezu vollständig losgelöst von kirchlichen und theologischen Fragestellungen.<sup>36</sup> Mit Kirche in Berührung kommen dennoch einige: Jugendarbeit klingt immer wieder an. „Ich bin dort, weil meine Freunde auch dort sind“<sup>37</sup>, sagt einer der Befragten. Fast alle Aussagen haben aber eins gemein: Etwas überraschend, aber die meisten befragten Protestanten betonen, dass sie „nicht besonders religiös seien.“<sup>38</sup> Vielen scheint es wichtig, im allgemeingültigen Sinne nicht als „gläubig“ zu gelten. Schon innerhalb der Auswertung der Shell-Studienergebnisse 2015 wird ein ähnliches Phänomen festgestellt: „Auffällig ist, dass sich insgesamt immer mehr Jugendliche nicht zu ihrem Glauben äußern.“<sup>39</sup> Die Religiosität wird immer mehr zur Privatsache. Zumindest innerhalb der Köpfe der Jugendlichen. Zerrt man heute die Frage nach der Religion eines jeden Menschen, welcher schlagzeilenwürdig ist, in die Öffentlichkeit, werden Jugendliche immer stiller.

32 Zusammenschau religionssoziologischer Entwicklungen und ihrer Bedeutung für das heutige Verständnis von Religion in: *Joachim Willems*, Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden, Wiesbaden 2011.

33 *Marc Calmbach*, Wie ticken Jugendliche 2016? Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Berlin 2016, 343.

34 *Mike Corsa*, Jugend und Religion im Referenzrahmen evangelischer Kinder- und Jugendarbeit, in: *Bernd Schröder u. a.* (Hgg.), Jugend und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, Stuttgart 2017, 250.

35 Vgl. ebd.

36 Vgl. *Calmbach*, Jugendliche, 339.

37 Vgl. ebd., 341.

38 Viele Aussagen wehren einen Glauben an Gott ab und versuchen ihre Religiosität unabhängig von Gott oder spezieller Religion zu rechtfertigen. Vgl. ebd., 339.

39 *Shell Deutschland Holding* (Hg.), Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch, Weinheim 2015, 258.

Die SINUS-Studie führt vor, wie nun dieser Rückzug ins Private aussieht. So zeigt sich hier noch einmal deutlich, dass es eine klare Trennung von Kirche und Glauben gibt und die Institution wenig mit dem persönlichen Verhältnis zu Gott oder zur eigenen Religiosität zu tun hat. Wahrscheinlich sogar, dass sie bei der eigenen Urteils- und Glaubensbildung eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Ungeklärt bleibt die durchaus positive Stellung zur Institution Kirche. Welchen Platz hat sie im Leben der Jugendlichen?

Die EKD veröffentlichte Ende letzten Jahres ebenfalls Zahlen, welche die bisherigen Aussagen noch einmal unterstreichen:<sup>40</sup> Nur noch 19 Prozent der Befragten würden sich als religiös bezeichnen. 24 Prozent gaben an, an Gott zu glauben, 33 Prozent hingegen, dass sie mit Gott nichts anfangen könnten. Gerhard Wegner, Leiter des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, ließ sich bei Betrachtung dieser Zahlen zu folgender Aussage hinreißen: „Wir haben den Eindruck, dass wir es mit einer postchristlichen Generation zu tun haben.“<sup>41</sup> Postchristliche Generation. Das ist eine harte Formulierung für diesen Sachverhalt. Haben wir das Christentum abgehängt? Interessant ist auch, dass er nicht das Wort *postkirchlich* verwendet, sondern ausdrücklich von einer *postchristlichen* Generation spricht. Er scheint im weiteren Verlauf seiner Rede jedoch nicht zwischen Christentum und Kirche zu differenzieren, was in Zusammenschau der Ergebnisse der vorangegangenen Studien doch eigentlich dringend notwendig wäre.

Betrachtet man nun alle Zahlen, die ich gerade ausgeführt habe, denkt sie zusammen mit der psychologischen Entwicklung Jugendlicher und zieht logische Schlüsse, würde man davon ausgehen, dass die Kirche ihren positiven Status ausbauen müsste. Ihre Rolle innerhalb der Gesellschaft als verbindendes Element, als anleitendes Organ, welches bestimmte Fragen für Jugendliche beantworten und ihnen sinnstiftende Ideen mitgeben könnte.

Die EKD zieht jedoch ihre eigenen Schlüsse: Man müsse moderner werden. Die christliche Botschaft auf dem digitalen Weg verbreiten, in verständlicher Sprache. Auch Kirchenmusik müsse für die junge Gene-

---

<sup>40</sup> *Sozialwissenschaftliches Institut der EKD* (Hg.), „Was mein Leben bestimmt? Ich!“ Lebens- und Glaubenswelten junger Menschen heute, Hannover 2018, online eingesehen unter: <https://www.siekd.de/wp-content/uploads/2018/11/Broschuere-Was-mein-Leben-bestimmt.pdf>.

<sup>41</sup> Autor unbekannt: EKD-Chef will Kirche verstärkt für junge Leute öffnen, *Die Welt*, 11.11.2018, online eingesehen unter: <https://www.welt.de/regionales/bayern/article183627942/EKD-Chef-will-Kirche-verstaerkt-fuer-junge-Leute-oeffnen.html>

ration interessanter werden.<sup>42</sup> Wie man jedoch bspw. an der jährlichen Wahl des Jugendwortes oder an dem neuen online-Angebot der CSU, welches von Erwachsenen für Kinder und Jugendliche gemacht wurde, sieht, geht ein solches Vorhaben meist vollkommen an der Jugend vorbei. Und wenn es soweit kommt, dass der Pastor auf einmal eine Predigt zum Leben nach dem Tod mit #youonlylivetwice beendet, und der Organist Autotune über Paul Gerhardt legt, wird die Jugend eher beschämt aufstehen und gehen, als sich mehr verstanden zu fühlen.

Einige gute Vorschläge finden sich jedoch auch: Leitende Kirchengremien sollen junge Leute aufnehmen und ihnen hier deutlich mehr Mitspracherecht einräumen.<sup>43</sup> Die Jugend soll mitgestalten, soll kirchenpolitische Entscheidungen treffen und dazu beitragen, den Staub aus den Kirchenbänken zu pusten. Betrachtet man die politische Wucht, die diese Generation momentan entwickelt, scheint das ein erster, sehr wichtiger Schritt zu sein.

Habe ich mich nun ausführlich mit dem Verhältnis von Jugend Kirche und Religion beschäftigt, stellt sich weiterhin die Frage, wie dies nun alles mit Heimat zusammenhängt. Wenn Kirche ihren Stellenwert eingebüßt hat, ist es dann unmöglich, innerhalb des Protestantismus überhaupt Heimat zu finden? Oder viel treffender ist vielleicht nicht die Frage nach dem Ob, sondern die Frage nach dem Wie?!

Ich finde es jedoch zu kurz gegriffen, lediglich aufgrund trockener Zahlen ein Urteil darüber zu fällen, ob oder wie dies für die heutige Generation noch möglich ist. Dazu möchte ich mich noch einmal kurz mit dem Begriff „Heimat“ beschäftigen, speziell mit der Nutzung und Konnotation dieses Begriffes in Deutschland.

Zu Beginn meines Vortrags sprach ich von Petra Bahrs Begegnung mit einem Holocaust-Überlebenden in Tel Aviv. Hier schämt sie sich ihrer deutschen Heimat. Sie schämt sich der deutschen Vergangenheit, obwohl sie selbst eine Nachgeborene ist.<sup>44</sup> Als ich von dieser Begegnung las, erschrak ich ein wenig. Gibt es heute überhaupt noch dieses deutsche Heimatgefühl, welches momentan in aller Munde ist? Für das Ministerien gegründet werden und das rechts von links trennt? Deutsche Heimat. Sagt das überhaupt irgendjemand? Für mich sind diese Dis-

---

42 Vgl. Ebd.

43 Vgl. Ebd.

44 Vgl. *Bahr*, Pflaumenkuchen.

kussionen oft einfach unverständlich. Vielleicht, weil ich sie überflüssig finde, weil ich immer denke, dass man sich wenig auf einen Ort beziehen kann, wenn man über Heimat spricht, sondern eher auf Räume, in denen man sich wohlfühlt. Wie ich am Anfang sagte: Meine Heimat, mein Gefühlsraum ist klein und sehr individuell. Doch ich will nicht von mir auf andere schließen.

Im Mai diesen Jahres veröffentlichte der Sozialwissenschaftler Jacob Steinwede die Ergebnisse der sogenannten „Vermächtnis“-Studie. Hierbei wurde vor allem untersucht, was Deutsche eigentlich unter Heimat verstehen. Die Ergebnisse bestätigen zunächst das, was auch ich geschildert habe: „Das Verständnis von Heimat ist vor allem durch die sozialen Aspekte wie Nähe, Geborgenheit, Familie und Freundschaft geprägt.“<sup>45</sup> Im Weiteren weichen die Zahlen dann aber von meinem subjektiven Empfinden ab: 59 Prozent der Befragten sehen die Aussage „Deutschland, mein Land“ als sehr stark verbunden mit dem eigenen Heimatverständnis.<sup>46</sup> Dieser Wert bildet jedoch auch die heutige Deutung von Heimat innerhalb der Politik ab, die Jacob Steinwede als „Substrat für ‚Deutsch‘ sein“<sup>47</sup> bezeichnet: „eine spezifische Identität [...] mithin Ausdruck für eine bestimmte Art zu leben“.<sup>48</sup> Heimat sei ein alternativer Begriff für Leitkultur. Und auf einmal fällt der Begriff „Identitätspolitik“.<sup>49</sup> Den Begriff, den ich innerhalb meines Aufsatzes so galant umschiffte habe: Identität. Deutsche Identität. Deutsche Identitätspolitik. Auch wenn Steinwede seinen Artikel mit einer Gesamtschau der Zahlen beendet und dort noch einmal betont: „Heimat ist für die Menschen in Deutschland vornehmlich durch die unmittelbare soziale Umgebung, durch menschliche Beziehungen geprägt. Es ist keine Leitidee nationaler Identität damit verbunden“;<sup>50</sup> steht die Verbindung nun im Raum. Natürlich bedeutet Heimat Identität. Natürlich wird der Mensch in seiner Entwicklung und auch in seiner Identitätsfindung durch Heimatgefühle, in welcher Art auch immer, geprägt. Aber ich finde es sehr schwierig, diese Begriffe innerhalb *eines* Kontextes zu nennen. Denn das hat irgendwie einen faden, braunen Beigeschmack.

---

45 Jacob Steinwede, Verbindend, nicht trennend. Was die Deutschen unter Heimat verstehen, *Die Zeit*, 15.05.2019, online eingesehen unter: <https://www.zeit.de/2019/21/heimat-begriff-bedeutung-geborgenheit-identitaet-leitkultur>

46 Vgl. ebd.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Vgl. ebd.

50 Steinwede, Verbindend.

Sich über die Heimat zu definieren; sich darüber zu identifizieren. Dabei habe ich genau das vor ein paar Minuten getan, indem ich aufgefächert habe, wie sehr mich Moin in meinem Leben beeinflusst und wie sehr ich es liebe, damit in Verbindung gebracht zu werden. Trotzdem wirkt es hier, in diesem offiziellen Kontext, im gleichen Atemzug mit der Nennung Deutschlands sofort merkwürdig. Auf einmal bin ich nicht mehr die einzige Person und individuell mit meinem Heimatverständnis, auf einmal geht es um 80 Millionen Menschen, die dieselbe Sache für ihre Identität als wichtig empfinden. Es wirkt nicht mehr wie das wohlige Gefühl, das mich umschleicht, wenn ich Ostfriesentee trinke, sondern es wirkt wie eine Grenzziehung. Eine Standortbestimmung, eine Ablehnung alles anderen, das nicht Teil dieser Heimat ist. Und was Teil davon ist, bestimmen ... Ja. Wer bestimmt das eigentlich? Wenn ich mich mit Deutschland heimisch verbunden fühle, ist alles Nicht-Deutsche kein Teil davon. Ist klar ...

Interessant ist, dass innerhalb der deutschen Politik alles getan wird, um eben dieser Entwicklung entgegenzuwirken: Der Heimatbegriff soll nicht dem rechten Spektrum überlassen werden und auch nicht zu einem Wort verkommen, das mit Hass und Feindlichkeit besetzt ist. Bodo Ramelow nennt Heimat einen Sehnsuchtsort der Seele. Katrin Göring-Eckardt möchte kämpfen für die Heimat, weil sie Deutschland liebt.<sup>51</sup>

Ich möchte hier jedoch nicht allzu politisch abdriften und mich damit auseinandersetzen, was „deutsch“ sein eigentlich bedeutet, aber ich denke, es wird deutlich, dass ich mit dieser Idee meine Schwierigkeiten habe.

Eine weitere wichtige Beobachtung zum Heimatempfinden, die hier allerdings nicht fehlen sollte, ist etwas, das die diesjährige Shell-Studie vermissen lässt. Innerhalb des letzten Durchlaufes 2015 gab es noch eine Sektion, die sich mit Heimat beschäftigte, bzw. dem Zugehörigkeitsgefühl der Jugendlichen. Denn tatsächlich deckten sich die Zahlen der Shell-Studie mit dem, was auch Steinwede in diesem Jahr herausarbeitete: 57 Prozent der Jugendlichen fühlten sich als Deutsche. Nur 53 Prozent als Bürger ihres Wohnortes.<sup>52</sup> Es gab also eine größere Identifizierung mit dem Landes in dem sie leben, als mit dem Ort oder

51 Nina Monecke, Warum der Begriff Heimat nicht zu retten ist, ze.tt, 10.03.2019, online eingesehen unter: <https://ze.tt/warum-der-begriff-heimat-nicht-zu-retten-ist/>.

52 Vgl. Shell, 2015, 218.



dem Raum, in dem sie sich bewegen. Die Studie ergänzt dazu, dass für viele Jugendliche die natürliche Heimat, also der Ort, zugleich auch die kulturelle Heimat sei.<sup>53</sup> Leider lässt sich nicht weiter nachvollziehen, welche Beweggründe hinter diesen Aussagen stecken.

Ich widme mich lieber wieder der Kirche und ihrer Auffassung von Heimat: Auch Vertreter der EKD beziehen immer wieder kritisch Stellung zum Begriff Heimat. Petra Bahr lässt schon anklingen: „Das Christentum hat indes auch zum Provinziellen beigetragen. Die Abneigung gegenüber allem Fremden und Zugezogenen.“<sup>54</sup> Sie stellt damit die Nutzung des Christentums, bzw. die populistische Ausschlachtung des Begriffs „christliches Abendland“ in Frage. Sie greift klar an, dass das Christentum in Abgrenzung gegenüber dem Islam und dem Judentum genutzt wird, um auf seiner Grundlage Hass zu schüren.

Heinrich Bedford-Strohm äußerte auf dem Johannesempfang im Juni letzten Jahres ergänzend: „Mit dem engen und homogenen Heimatbegriff, dessen Horizont nur bis zum Gartenzaun des Nachbarn reicht, hat das offene Heimatverständnis, das wir heute brauchen, nichts zu tun.“<sup>55</sup>

Doch welches Heimatverständnis brauchen wir denn heute im Christentum in Deutschland? Jenes, das Thies Gundlach vertritt, habe ich ja schon zu Beginn verworfen: „Denn wenn die Kirchen kein ‚Heimatverein‘ werden wollen, und uns keine Heimattümelei als Glaubensinhalt begegnen soll, dann muss immer auch an die überzeitliche Heimat bei Gott im Himmel erinnert werden.“<sup>56</sup> Sieht man nun die große Bedeutung von Sinnstiftung im Leben der Jugendlichen oder auch der Menschen in einer globalisierten Welt, ist einfach deutlich, dass wir an dieser stark theologisierten Vorstellung von Heimat nicht unbedingt festhängen dürfen. Natürlich ist die Eschatologie ein wichtiger Bestandteil des christlichen Glaubens, jedoch nicht besonders einladend, wenn man Kirche und Glaube als mögliche Heimat etablieren möchte. Aber wie nun, wie können Jugendliche heute in Deutschland innerhalb des Protestantismus eine Heimat finden?

53 Vgl. ebd., 223.

54 *Bahr*, Pflaumenkuchen.

55 *Heinrich Bedford-Strohm*, Rede beim Johannesempfang der Evangelischen Kirche in Deutschland, 26.06.2019, online eingesehen unter: <https://www.ekd.de/rede-bedford-strohm-johannesempfang-2019-47479.htm>.

56 *Thies Gundlach*, Predigt zur Jahreslosung am Sonntag „Exaudi“ in Halle an der Saale, 12.05.2013, online eingesehen unter: [https://www.ekd.de/20130512\\_gundlach\\_exaudi.htm](https://www.ekd.de/20130512_gundlach_exaudi.htm).

Ich habe aufgezeigt, wie wenig Bezug die heutige Jugend eigentlich noch zum evangelischen Glauben hat. Die Shell-Studie bezeichnet sie als „pragmatische Generation“. Dies macht vor allem deutlich, dass es heute deutlich greifbarere Möglichkeiten für sie gibt, irgendwo anzukommen. Dass es keinen Gott und keine Religion geben muss, die innerhalb eines Konstruktes existieren, auf das sie sich voll und ganz einlassen müssen, um es für sich zu verstehen. Dass sie keine sinnstiftende Kirchengemeinde brauchen, wenn sie Freunde und ein soziales Umfeld besitzen. Denn auch hier, innerhalb von Freundeskreisen, Sportmannschaften oder Musikbands kann es ein Gemeinschaftsgefühl geben, angetrieben vom gleichen Ziel und der gleichen Motivation. Aber vor allem, dass sie Glauben nicht unbedingt fürs Wohlbefinden brauchen. Wenn es ihnen schlecht geht, tröstet sie nicht der Schritt ins Gebet, sondern Eiscreme vor dem Fernseher mit dem besten Freund oder Bier in einer Bar mit Kolleginnen.

Trotzdem könnte Glauben genau das ausfüllen, was die heutige Generation auch ausmacht: Rat- und Rastlosigkeit. Steht die Suche nach dem Sinn ganz oben auf der Liste, wird auch deutlich, wie schwierig sich dies innerhalb der globalisierten Welt und der sozialen Netzwerke gestaltet. Junge Menschen bekommen vorgelebt, wie glücklich es machen kann, um die Welt zu reisen oder freischaffender Künstler zu sein. Aber die meisten werden nie herausfinden, ob es das auch wirklich tut. Trotzdem bleibt diese Chance, die Chance, die man sieht und nicht mehr ausblenden kann. Vielleicht wäre man anders viel glücklicher? Es ist kein Wunder, dass man sogar von der Quarterlife Crisis<sup>57</sup> spricht, in die junge Erwachsene um die 25 fallen, weil sie dort schon mit den Ansprüchen des Lebens überfordert sind. Der Glaube könnte genau diese Unzufriedenheit glattbügeln. Er könnte Ruhe schenken und dem jungen Menschen ein wenig Verantwortung abnehmen. Könnte das Prozent im Leben sein, dass unerklärlich bleibt und es auch bleiben soll.

Es scheint der Kirche jedoch noch an zündenden Ideen zu hapern, wie sie in dieser Bruchstelle einspringen kann. Wie sie das Bindeglied bilden kann zwischen Sinnstiftung und Sinnsuche und wie sie unterstützend wirken kann, um Jugendlichen eine Stütze, einen Schutzraum, eine Art Heimat in dieser schnelllebigen Welt zu schenken.

---

57 Zur Quarterlife Crisis gibt es mittlerweile gehäufte Literatur. Einen kurzen Überblick gibt: *Sabine Hoffmann*, Die Krise der Mittzwanziger, *Der Spiegel*, 30.08.2002, online eingesehen unter: <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/jung-erfolgreich-kreuzungluecklich-die-krise-der-mittzwanziger-a-211192.html>.

Ich kann meine Ausgangsfrage also mit einem ganz klaren Jein beantworten.

Ich denke, dass es schwierig ist, den richtigen Ton zu treffen. Sich als Kirche hindurchzuschlängeln, zwischen Klimaschutz und Liebeskummer. Zwischen rechtsextremistischen Übergriffen und Schulabschluss. Aber genau dies sollte die Aufgabe sein. Einer pragmatischen, aber politischen Generation eine Insel bieten. In der niemand zu viel oder zu wenig ist. In der man sich austauschen kann und in der man vielleicht ein Bindeglied findet zwischen all dem. Vielleicht ist dieses Bindeglied Hoffnung, vielleicht ist es Liebe, vielleicht ist es aber auch nur der schlichte Glaube an das Unsagbare, das Unmögliche.

Sie werden gemerkt habe, dass ich mich in einem sehr großen Raum bewegt habe, der sich weiter anfüllen lässt mit Beobachtungen, Erfahrungen und Ideen. Ich habe einige Dinge bewusst spitz formuliert und andere Dinge einfach frech weggelassen. Denn dies soll eigentlich nur eins: nachdenklich stimmen. Es sind die Worte einer 25-Jährigen. Einer, die mitten in der Quarterlife-Crisis steckt und hinterfragt, wo sie eigentlich hinmöchte. Ob sie im Glauben zuhause sein kann. Die in einem Wandel lebt, so wie es die Kirche auch tut. Denn das ist der Grund, wieso solche Fragen überhaupt gestellt werden: Wäre für alle Kirche oder Glaube Heimat, müsste man es nicht hinterfragen. Müsste man keine Antwort suchen und sich über Zahlen erschrecken. Deshalb möchte ich mit einem Zitat schließen, was genau dies noch einmal sehr passend zusammenfasst. Es ist eine Selbsterkenntnis der Pfarrerin Aline Seel: „Für mich heißt Glauben nicht zu *sein*, sondern zu *werden*.“<sup>58</sup>

---

58 Aline Seel greift einen Aspekt auf, welchen Petra Bahr ebenfalls anspricht: die politische Identität, welche man mit dem Bekenntnis zum Christentum anlegt. Sie schreibt hierzu passend: „Das, was meins ist, gehört mir nicht“, und bezieht Stellung zur jüdischen Wurzel des Christentums. Doch dies sollte in ihren Augen keineswegs abschreckend sein. Im Gegenteil: Seel postuliert ein Bestärken des Glaubens durch genau diese Erkenntnis. Das „Triumphalistische“ an christlicher Theologie möchte sie nicht weitertragen, sondern dazu auffordern, sich zur Wurzel zu bekennen; sich dieser nicht zu bemächtigen, sondern im Einklang mit ihr zu leben. Sie schließt mit der Anmerkung: „Ich versuche, mein Leben als Antwort zu leben.“ Worte, die vielleicht auch in der Suche nach Heimat im Glauben wichtig sein können. *Aline Seel*, Was ist „Christliche Identität“, 29.11.2018, online eingesehen unter: <https://cursor.pubpub.org/pub/seel-kleinformatidentitat-2018>

## Bibliografie

- Biehl, Peter*, Heimat in theologischer und religionspädagogischer Perspektive, in: *ders. u. a.* (Hg.), *Heimat – Fremde* (Jahrbuch der Religionspädagogik, 14), Neukirchen-Vluyn 1998, 29–64
- *u. a.* (Hg.), *Heimat – Fremde* (Jahrbuch der Religionspädagogik, 14), Neukirchen-Vluyn 1998
- Büttner, Gerhard/Dieterich, Veit-Jakobus*, Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik, Göttingen 2013
- Calmbach, Marc*, Wie ticken Jugendliche 2016? Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Berlin 2016
- Corsa, Mike*, Jugend und Religion im Referenzrahmen evangelischer Kinder- und Jugendarbeit, in: *Bernd Schröder u. a.* (Hg.), *Jugend und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD*, Stuttgart 2017, 250
- Costadura, Eduardo/Ries, Klaus* (Hg.), *Heimat gestern und heute. Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016
- Dietschy, Beat/Zeilinger, Doris/Zimmermann, Rainer E.* (Hg.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin/Boston 2012
- Franz, Albert*, Unsere Heimat ist im Himmel! Christliche Existenz zwischen Heimatlosigkeit und Beheimatung, in: *Joachim Klose* (Hg.), *Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses*, Wiesbaden 2013, 445–456
- Jacobs, Monika*, Eschatologie, WiReLex, 2016, <https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/eschatologie/ch/8c807f512dc45df96b5b3c8f3a2208aa/#h1>
- Kleeberg-Hörnlein, Sylvia E./Reimann, Gregor/Wermke, Michael*, Zwischen „irdischer“ und „ewiger Heimat“. Der Heimatbegriff in systematisch-theologischen Kontexten und als Thema religionspädagogischer Bildungsforschung, in: *Eduardo Costadura/Klaus Ries* (Hg.), *Heimat gestern und heute. Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016, 145–160
- Klose, Joachim* (Hg.), *Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses*, Wiesbaden 2013
- Koch, Gerd*, Art. „Heimat“, in: *Beat Dietschy u. a.* (Hg.), *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin/Boston 2012, 168–188
- Lexutt, Athina*, „Da, wo man sich nicht erklären muss“. Heimat und Rechtfertigung. Historische Bemerkungen zu einem systematischen Zusammenhang, in: *Christian Polke u. a.* (Hg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. FS Wilfried Härle* (Theologische Bibliothek Töpelmann, 156), Berlin 2011, 37–64
- Moltmann, Jürgen*, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 2016
- Polke, Christian u. a.* (Hg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. FS Wilfried Härle* (Theologische Bibliothek Töpelmann, 156), Berlin 2011
- Schröder, Bernd u. a.* (Hg.), *Jugend und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD*, Stuttgart 2017
- Shell Deutschland Holding* (Hg.), *Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch*, Weinheim 2015
- (Hg.), *Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort*, Weinheim 2019
- Willems, Joachim*, *Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden*, Wiesbaden 2011

# Zwischen Heimweh und Heimat

## Theologisch-ethische Exkursionen in die Heimat

FRANK MATHWIG

### 1 Historische Annäherungen – Vom Heimweh zur Heimat

„[...] da ward es traurig und wusste anfangs nicht, was ihm fehlte, endlich merkte es, dass es Heimweh war; ob es ihm hier gleich viel-tausendmal besser ging als zu Hause, so hatte es doch ein Verlangen dahin. Endlich sagte es zu ihr: ‚Ich habe den Jammer nach Haus kriegt, und wenn es mir auch noch so gut hier unten geht, so kann ich doch nicht länger bleiben, ich muss wieder hinauf zu den Meinigen.‘“<sup>1</sup> Der „Jammer nach Haus“, den das Mädchen in Grimms Märchen von Frau Holle überkommt und den es nicht mehr loswird, beschreibt ein im 17. und 18. Jahrhundert weitverbreitetes Phänomen. Gemäß der üblichen deutschen Etymologie gründet der Heimatbegriff im agrargesellschaftlichen Erbrecht: „Vom 16. Jahrhundert an bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts besaß Heimat [...] eine rein wirtschaftliche Bedeutung. Begriffe wie ‚Heimatrecht‘ und ‚Heimatbesitz‘ verweisen darauf, dass sie lange Zeit direkt an den persönlichen Besitz von Haus und Hof gebunden war.“<sup>2</sup> „Heimat“ wurde der Hof und das Land genannt, den der älteste Sohn erbe. „Der Älteste kriegt die Heimat“ lautete eine schwäbische Redensart, ergänzt durch die andere, dass im Fall der Heirat des Ältesten seine Geschwister „ihrer Heimat zur Leiche gingen“<sup>3</sup>. Heimatlosigkeit drohte nicht nur

1 *Brüder Grimm*, Kinder- und Hausmärchen, Bd. 1, Stuttgart 1980, 151 f.

2 *Joachim Klose*, Heimatschichten, in: *ders.* (Hg.), Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses, Wiesbaden 2013, 19–44, hier: 23 f.; vgl. *Bernd Hüppauf*, Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung, in: *Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter* (Hg.), Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts, Bielefeld 2007, 109–140.

3 Zit. nach: *Hermann Bausinger*, Heimat in der offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte, in: *Bundeszentrale für politische Bildung* (Hg.), Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven, Bonn 1990, 76–90, hier: 77.

in der Ferne, sondern am Ort der Geburt und des Heranwachsens, in der vertrauten Umgebung und bei den vertrauten Menschen selbst. Das Heimatrecht gewährte in der Geschichte „die Befugnis, in der Gemeinde sich häuslich niederzulassen und unter den gesetzlichen Bestimmungen sein Gewerbe zu treiben, so wie im Fall der Dürftigkeit den Anspruch auf Unterstützung aus den örtlichen Kassen“<sup>4</sup>.

Die schweizerische Etymologie verortet den Heimatbegriff dagegen nicht zuhause, sondern in der Fremde. Heimat ist das, worauf das Heimweh referiert, von der eine Person ergriffen wird. Der Schweizer General Ludwig Pfyffer vermerkt in einem Bericht über die entscheidende Schlacht im dritten Hugenottenkrieg von 1569 den Tod eines Hauptmanns, der nicht im Kampf, sondern „von heimwe“ gestorben sei.<sup>5</sup> Lange Zeit galt „Heimweh“ ausschließlich als Schweizer Dialektwort zur Bezeichnung einer Krankheit, die erst im 17. Jahrhundert auftaucht und tödlich verlaufen kann.<sup>6</sup> An der sogenannten Schweizerkrankheit, der „Nostalgia“ – griech. *nostos* = „Rückkehr“ und *algos* = „Schmerz“, „Leid“ –, litten vor allem Söldner, die sich aus wirtschaftlicher Not in ausländischen Armeen verdingen mussten. Der Arzt Johann Hofer bemerkt in seiner Schrift *Dissertatio medica de Nostalgia oder Heimwehe* von 1688 über die Symptome: „[S]ie können sich an keine fremden Sitten und Lebensarten gewöhnen, noch der mütterlichen Pflege vergessen.“<sup>7</sup> Die Ursachen dieser im schlimmsten Fall tödlichen Krankheit waren umstritten. Manche vermuteten ausschließlich physische Faktoren, wie etwa Luftveränderung oder die Höhe des Wohnortes, andere machten auch vertraute Lebensweisen und Alltagsgewohnheiten geltend. So resümiert etwa Hofer: „Sollten die Schweizer besonders diesem Urteil unterworfen sein, so weiss ich nicht, ob ich es dem Mangel der zum Frühstück gewöhnlichen Suppe oder der schönen Milch oder der Sehnsucht nach der vaterländischen Freiheit zuschreiben soll.“<sup>8</sup> Eine damals populäre Hypothese besagte, dass der Klang von Hirtenliedern aus dem Alpenraum, um die Kühe zum Mel-

4 Zit nach: *Bausinger*, Heimat, 78.

5 Zit. nach: *Simon Bunke*, Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien 2009, 35.

6 Vgl. *Bunke*, Heimweh, bes. 13–44.

7 *Greverus*, *Ina-Maria*, Heimweh und Tradition, in: Schweizer Archiv für Volkskunde 61 (1965), 1–31; *dies.*, Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen, Frankfurt am Main 1972; vgl. auch *Christian Schmid-Cadalbert*, Heimweh oder Heimmacht. Zur Geschichte einer einst tödlichen Schweizer Krankheit, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 89 (1993), 69–85.

8 Zit. nach: *ebd.*, 73.

ken anzulocken – das sogenannte „Kuhreihen“ –, die Soldaten zur Fahnenflucht animiert hätte.<sup>9</sup> Für den Mediziner Gottfried Ebel hat dieses Phänomen geradezu animalischen Charakter:

„Wenn Kühe von Alpenzucht, aus dem Geburtslande entfernt, diesen Gesang hören, so scheinen ebenfalls alle Bilder ihres ehemaligen Zustandes plötzlich in ihrem Gehirn lebendig zu werden und eine Art Heimweh zu erregen; sie werfen augenblicklich den Schwanz krumm in die Höhe, fangen an zu laufen, zerbrechen Zäune und Gitter und sind wild und rasend.“<sup>10</sup>

Naheliegende Rückschlüsse von dem viehischen Verhalten auf das aktuelle Heimatgetöse wären allerdings vorschnell. Der seiner Heimatstadt Königsberg lebenslang treu gebliebene Immanuel Kant bestritt die Plausibilität des alpinen Krankheitsmythos aus erkenntniskritischer Sicht:

„Das Heimweh der Schweizer [...], welches sie befällt, wenn sie in andere Länder versetzt werden, ist die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Gesellschaft in ihren Jugendjahren erregten Sehnsucht nach den Örtern, wo sie die sehr einfachen Lebensfreuden genossen, das sie dann nach dem spätern Besuche derselben sich in ihrer Erwartung sehr getäuscht und so auch geheilt finden; zwar in der Meinung, dass sich dort alles geändert habe, in der That aber, weil sie ihre Jugend dort nicht wiederum hinbringen können.“<sup>11</sup>

## 2 Heimat in der Zeit

Das Therapieprogramm des Philosophen gegen die *Nostalgia* klingt verblüffend einfach: Weil das Vergangene ein für alle Mal vergangen ist, kann das Heimweh nicht durch Rückkehr in die einst verlassene Heimat geheilt werden. Die Heimkehr in die alte Heimat entpuppt sich stets als Ankunft in der Fremde, weil das Vergangene, das in räumlicher wie zeitlicher Entfernung vergegenwärtigt wird, niemals das ist, worauf in der Gegenwart getroffen würde. Mehr noch, die Heimat bildet nicht einmal den Grund für das Heimweh, weil sie real nicht als das erlebt wird, was Heimwehsehnsüchte von ihr suggerieren. Im strengen

9 Vgl. *Christian Schmid*, Heimweh: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 31.03.2010, online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017439/2010-03-31/> (30.10.2019).

10 *Johann Gottfried Ebel*, *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz*, Leipzig 1798, 421; vgl. *Schmidt-Cadalbert*, *Heimweh*, 75 und *Peter Faessler*, *Freiheit, Idylle und Natur. Johann Gottfried Ebel's ‚Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz‘ in der Verwendung durch Schiller und Hölderlin*, in: *Schweizer Monatshefte* 64 (1984), 145–156.

11 *Immanuel Kant*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. 6, Darmstadt 1983, B 87f./A 86.

Sinn ist die Rede von Heimkehr eine Unmöglichkeit, die auf einer doppelten Kontingenz-Negation beruht: einerseits der Abkopplung der identitätsstiftenden und -stabilisierenden Funktion von Orten von den mit ihnen verbundenen Geschichten und andererseits der Unterstellung von der Konstanz menschlicher Empfindungen, Wahrnehmungen und Erwartungen. Heimat wird zum Phantom, das unabhängig und unbeeindruckt von den Geschichten besteht, in die die Menschen in ihren Biografien verstrickt sind.<sup>12</sup> Zugleich gilt: „Nichts, was vergangen ist, vergeht.“<sup>13</sup> So unwiderruflich die „Jugend“ im voranschreitenden Leben – dem biologischen Prozess des Alterns – vergeht, so notorisch kann sie in der Erinnerung präsent bleiben. Die menschlichen *stories* als narrative Strukturierungen ihrer Lebensgeschichten trotzten der biologischen Verfallsgeschichte alles Lebendigen in der Geschichte.<sup>14</sup>

Heimat – so könnte aus den Bemerkungen des Philosophen gefolgert werden – erschließt sich nicht in irgendeiner Rückschau, sondern umgekehrt im Blick nach vorn als *Aussicht*. Sie kann selbst vor Ort nur solange identitätsstiftend und -stabilisierend sein, wie die Veränderungsdynamiken in der heimischen Welt antizipiert werden. Notwendig ist eine Art permanente kontingenzsensible dynamische Synchronisierung zwischen Subjekt und Umwelt.<sup>15</sup> Subjekte dieser Bewegung – präziser: dieser Bewegtheit – sind nicht die handelnden Personen, die sich ihre Heimat bauen oder herstellen, um sie anschließend gegen Dritte zu verteidigen. Denn Heimat ist kein statischer Zustand von Lebenswelten, sondern gelingende Resonanz, die die übliche Subjekt-Objekt-Dichotomie unterläuft, die allem Herstellen und Handeln zugrunde liegt.<sup>16</sup> Wird der vertraute Lebensraum verlassen, verschwindet nicht der geografische Punkt, der weiterhin im Navigationssystem als Heimatort gespeichert werden kann, wohl aber das kontinuierliche,

12 Vgl. dazu grundlegend *Wilhelm Schapp*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Mit einem Vorwort zur von Hermann Lübbe und einem Vorwort zur 5. Auflage von Karen Joisten, Frankfurt am Main 2012.

13 *Georg Picht*, Die Erkenntnis der Zukunft, in: *ders.*, Zukunft und Utopie. Vorlesungen und Schriften, Stuttgart 1992, 43–263, hier: 250.

14 Dietrich Ritschl hat das Story-Konzept für die deutschsprachige Theologie fruchtbar gemacht; vgl. dazu die Beiträge in *Marco Hofbeinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler* (Hg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik, Zürich 2009.

15 Genau in diesem Sinn ist die Rede vom Subjekt angemessen; vgl. *Didier Eribon*, Grundlagen eines kritischen Denkens, Wien 2018; *ders.*, Betrachtungen zur Schwulenfrage, Berlin 2019.

16 Vgl. *Hartmut Rosa*, Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: *Hans-Gert Pöttering/Joachim Klose* (Hg.), Wir sind Heimat. Annäherungen an einen schwierigen Begriff, St. Augustin, Berlin, 2012, 155–164; *ders.*, Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: *der blaue reiter* 23/1 (2007), 13–18 und grundlegend *ders.*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.



wechselseitige „Gestimmt-Sein“ in den vertrauten Lebenswelten. Erst aus der Entfernung wird erkennbar, dass auch die heimischen Verhältnisse einem ständigen Fluss unterworfen sind. Zum Problem wird diese triviale Einsicht erst dann, wenn die persönliche und soziale Veränderungs- und Anpassungsgeschmeidigkeit nicht mehr ausreichen, um die räumlich-zeitliche Abwesenheiten zu überbrücken und in die eigenen biografischen und gemeinschaftlichen Geschichten zu integrieren. Kontinuitätsverlässlichkeit durch die Zeit macht Kontingenzerfahren in der Zeit erträglich.

Diese Sicht widerspricht grundlegend dem verbreiteten räumlichen Verständnis von Heimweh und Heimat, das auch die gegenwärtigen politischen Debatten dominiert. Die Vorstellung folgt dem Zwiebel-schalenmodell, nach dem die räumliche Bewegung vom heimatlichen Zentrum nach außen ein Heimweh erzeugt, das sich mit zunehmender Distanz verstärkt. Das exzentrische Heimwehkonzept beschränkt sich nicht auf geografische Veränderungen – aus den Bergen in die Ebene oder von der Küste ins Landesinnere –, sondern betrifft grundsätzlich alle wahrnehmbaren Abweichungen von einem affektiv und normativ aufgeladenen Ausgangszustand: des Dialekts, der Sprache und Redensarten, der Kleidung, Ess- und Trinkgewohnheiten, Bräuche, Rituale und kulturellen Gepflogenheiten, topografischen und architektonischen Merkmale, typischer Eigenarten, Temperamente und Verhaltensweisen der jeweiligen Bevölkerung. Heimat besteht nach dem Soziologen Hartmut Rosa aus den positiven Umweltresonanzen, die sich bei einer beheimateten Person einstellen, also jene Umweltreize, für die eine Person in bestimmter Weise empfänglich ist.<sup>17</sup> Heimat ist dort, wo nicht über Ungewöhnliches und Unvertrautes gestolpert wird, wo die Anerkennung und Akzeptanz der eigenen Person gewiss ist und wo sich eigentlich keine Fragen stellen. Der Gottfried Wilhelm Herder zugeschriebene Aphorismus bringt es treffend auf den Punkt: „Heimat ist dort, wo man sich nicht erklären muss.“<sup>18</sup> In der Heimat sind Menschen in doppelter Hinsicht fraglos anwesend: Der einzelnen Person stellen sich weder Fragen im Blick auf die anderen noch ist umgekehrt den anderen die einzelne Person fraglich. Heimweh resultiert umgekehrt aus dem Ausbleiben solchen Resonanzerlebens in der gegenwärtigen Le-

17 Vgl. Anm. 16.

18 Zit. nach: *Athina Lexutt*, „Da, wo man sich nicht erklären muss.“ Heimat und Rechtfertigung. Historische Bemerkungen zu einem systematischen Zusammenhang, in: *Christian Polke u. a.* (Hg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. Festschrift für Wilfried Härle zum 70. Geb.*, Berlin/Boston 2011, 37–64, hier: 38.

benssituation. Es wird als Situationen des Mangels, Fehlens oder Verlusts wahrgenommen, in denen sich der Mensch selbst fraglich wird.

Die aktuelle Konjunktur von Heimat ist weniger ein Indiz für ihre Selbstverständlichkeit, als vielmehr ein Hinweis auf ihren fraglichen Status. Beschworen *Simon and Garfunkel* in ihrem Song „Homeward bound“ von 1966: „Home where my thought's escaping, / Home where my music's playing, / Home where my love lies waiting silently for me“,<sup>19</sup> reimte *Metallica* knapp zwei Jahrzehnte später: „Anywhere I roam, where I lay my head is home.“<sup>20</sup> Und ganz im *global village* angekommen, erklärt die isländische Sängerin *Björk* das Lebensgefühl der Nomadenexistenz im digitalen Raum kurz und knapp: „Home is, where my laptop is.“<sup>21</sup> Heimat verflüssigt sich und macht das nach dem Zwiebschalenprinzip konstruierte Heimweh buchstäblich ortlos. Ein exzentrischer Standort auf irgendeiner Schale wird beliebig, sobald das Zentrum in Bewegung gerät, also Heimat selbst dezentriert wird. Mit dem Wortwechsel zwischen Emigranten: „Wohin wirst du gehen?“ – „Nach Argentinien.“ – „Ist das nicht furchtbar weit?“ – „Weit von wo?“<sup>22</sup>

### 3 Heimweh als biblisch-theologischer Zentraltopos

Die These, dass Heimweh – zumindest aus erkenntnistheoretischer Sicht – eine Illusion bedient und damit der Wunsch nach Heimkehr im Sand verläuft, wird bestätigt durch die alte christliche Bezeichnung des Todes als „Heimgang“. Die Redensart unterstellt, dass die verstorbene Person im Tod in ihrer Heimat ankommt. Aber im Gegensatz zur *Heimkehr* geht dem *Heimgang* keine Kehrtwende, Um- oder Rückkehr voraus. Heimgang ist keine metaphysische oder religiöse Variante der Monopoly-Anweisung „Gehe zurück auf Los“. Eher entspricht die darin zum Ausdruck gebrachte christliche Hoffnung Ernst Blochs utopischem Heimatverständnis: „das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war“.<sup>23</sup> Der Philosoph entwickelt in seinem Hauptwerk

19 Vgl. *Frank Thomas Brinkmann*, Mit Jesus in den Zwischenräumen, jenseits von outopos und eutopos? Variationen über die Frage nach einem heimatlichen Bleiberecht von Christinnen und Christen: *ders./Johanna Hammann* (Hg.), Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Wiesbaden 2019, 69–84, hier: 69.

20 *James Hetfield/Lars Ulrich*, „Wherever I May Roam“ aus dem Album „Metallica“ von 1992.

21 Zitiert nach *Rudolf Maresch*, Empire Everywhere On the Political Renaissance of Space: [www.rudolf-maresch.de/texte/60.pdf](http://www.rudolf-maresch.de/texte/60.pdf) (30.10.2019).

22 *Jürgen Ebach*, Über Freiheit und Heimat. Aspekte der jüdischen Tradition: *ders.*, „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“ (Theologische Reden, 3), Bochum 1995, 142–156, hier: 145.

23 *Ernst Bloch*, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1959, 1628.

*Prinzip Hoffnung*, das, im amerikanischen Exil entstanden, eigentlich unter dem Titel „Dream of a better Life“ erscheinen sollte, ein marxistisch-emanzipatorisches Arbeitsprogramm. Seiner politisch-ökonomische Analyse der menschlichen Entfremdung kann aus jüdisch-christlicher Sicht problemlos zugestimmt werden. Gegen seine Therapie der aktiven Selbstbefreiung setzt die biblische Botschaft allerdings diametral entgegengesetzt auf das vollständig passive Sich-Befreien-Lassen von Gott: anstatt Emanzipation zur Selbstbestimmung, Befreiung zu radikaler Fremdbestimmung (*extra nos*). Umkehr aus christlicher Sicht bedeutet nicht, den ariadnischen Lebensfaden bis an seinen Anfang aufzurollen, sondern in fremde Hände zu legen. Umkehr zur Heimat ist Aufbruch in die Fremde.

Gewöhnlich gilt die „Fremde“ als Gegenbegriff zur Heimat, aber das „Fernweh“ bildet nicht in analoger Weise das Gegengefühl zum Heimweh. Im Gegenteil, Heim- und Fernweh gehören auf eigentümliche Weise zusammen. Das behauptet jedenfalls die Protagonistin aus Fanny Gräfin zu Reventlows 1912 erschienenen Roman *Von Paul zu Pedro*:

„Wissen Sie auch, Doktor, dass es verschiedene Heimwehs gibt? Eines nach der wirklichen Heimat, vorausgesetzt, dass man eine gehabt hat – das ist recht zwecklos und gibt sich auch mit der Zeit. Dann ein Gewohnheitsheimweh, nach dem Ort oder den Orten, wo man länger gelebt hat. Und schließlich ein ganz starkes nach der Fremde, nach Eisenbahnen, Dampfschiffen, fremden Sprachen, Koffern und Hotels.“<sup>24</sup>

Auf den ersten Blick scheint die Heimweh-Taxonomie der exzentrischen Schriftstellerin aus Husum die Existenzweise in spätliberalen Gesellschaften vorwegzunehmen: Menschen haben einen Geburtsort, der immer seltener ihr späterer Wohnort sein wird, der sich wiederum von den Aufenthaltsorten für Arbeit, Freizeit, Urlaub etc. unterscheidet. In funktional ausdifferenzierten Gesellschaften gibt es biografische Lebensorte nur noch im Plural.

Allerdings geht es zu Reventlow nicht um eine Diversifizierung von Heimat, sondern um unterschiedliche Formen von Heimweh. Ihr Plädoyer für ein Heimweh „nach der Fremde“ kann als Gegenentwurf zur medizinischen Nostalgie-Diagnose gelesen werden. Emmanuel Lévinas

<sup>24</sup> *Franziska zu Reventlow*, Von Paul und Pedro, in: *dies.*, Sämtliche Werke, Briefe und Tagebücher in sechs Bänden, hg. von Michael M. Schardt, Bd. 1: Romane I, Hamburg 2010, 197; vgl. dazu Ulrike Bail, Heimat als Utopie, in: *neue caritas* 22 (2016), 9–13; *dies.*, „... und niemand schreckt sie auf.“ (Mi 4, 4) Fragmente zu ‚Heimat‘ aus biblischer Perspektive: [http://www.ulrike-bail.de/Ulrike\\_Bail/Veroeffentlichungen\\_files/BailUlrike%20Heimat%20AT.pdf](http://www.ulrike-bail.de/Ulrike_Bail/Veroeffentlichungen_files/BailUlrike%20Heimat%20AT.pdf) (31.10.2019).

hatte genau an diesem Punkt die Differenz zwischen dem Heimatverständnis von Odysseus und Abraham diagnostiziert. Gegen den homerischen Helden, der vom „Anderen“ zum „Selben [...] nach Ithaka zurückkehrt“,<sup>25</sup> setzt der französische Philosoph den hebräischen Stammvater, „der für immer sein Vaterland verlässt, um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen“.<sup>26</sup> Für den Helden im Mythos bedeutet Heimat das *Bestimmtwerden durch die Erinnerung, die er hat*, für den biblischen Stammvater dagegen das *Bestimmtsein durch das göttliche Versprechen, das ihn hat*. Der Unterschied besteht weniger darin, dass der eine wusste, was ihn erwarten würde, während dem anderen das Ziel völlig fremd war. Ein Versprechen kann mindestens so konkret sein wie eine Erinnerung. Vielmehr folgte Odysseus seiner Sehnsucht nach dem Bekannten, während Abraham sich einzig auf die Verheißung verließ, das ihm sein Gott gegeben hatte. Der Held des Mythos *wusste*, der Stammvater des Volkes Israel *vertraute*. Heimweh hatten beide, aber während der Grieche das Herkunfts- und Gewohnheitsheimweh in seinem Herz trug, wurde für den Hebräer das Heimweh nach der Ferne zur lebensorientierenden Kraft. Das exzentrische Heimweh der Schriftstellerin kommt dem jüdisch-christlichen Befreiungsprogramm, das sich wie ein roter Faden durch die ganze Bibel zieht, verblüffend nahe.

Ein biblisch-theologischer Blick auf „Heimat“ steht vor zwei grundsätzlichen Schwierigkeiten: einer sprachlichen und einer sachlichen. Das Lexem „Heimat“ kommt sowohl im hebräischen wie im griechischen Teil der Bibel nicht vor. Üblich sind Umschreibungen wie die hebräischen Ausdrücke *bet aw* „Vaterhaus“ (vgl. Gen 41, 51; Dtn 22, 21); *aretz moledeth* „Land der Verwandtschaft/Nachkommen/Herkunft“ (vgl. Gen 24, 7; Jer 22, 10) oder die durch ihren jeweiligen Kontext spezifizierten Allgemeingriffe *aretz* „Land“ (vgl. Num 35, 32; Jer 9, 18), *adamah* „Erde“ (vgl. 2Kön 25, 21; Jes 14, 1) und *gebul* „Gebiet“ (vgl. Jer 31, 17; Joe 4, 6). Das Erste Testament hat zwar „eine Vorstellung von der Konzeption eines vertrauten Lebensraumes als ‚Heimat‘“, aber diese wird weder mit „einem eigenen Begriff als terminus technicus bezeichnet“ noch „als eigenständige Größe thematisiert“.<sup>27</sup> Im Zwei-

<sup>25</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg im Breisgau/München 1983, 215.

<sup>26</sup> Lévinas, *Spur*, 215 f.

<sup>27</sup> Andreas Obermann, *Fremd im eigenen Land. Die Heimatkonzeption frühchristlicher Gemeinden nach dem 1. Petrusbrief und ihre praktischen Implikationen heute*, in: *Kerygma und Dogma* 51 (2005), 263–289, hier: 268.

ten Testament begegnen analoge griechische Umschreibungen, allen voran *oikos* (Haus), daneben *patris* „Vaterland“ (vgl. Mk 6, 1; Lk 4, 23 und auf die Zukunft bezogen Hebr 11, 14), *politeuma* „Gemeinwesen“ (vgl. Phil 3, 20) oder die Wendung *eis ta idia* „geh in dein Eigenes“ (Joh 16, 32).<sup>28</sup> Das geringe Interesse an der Heimat wird verstärkt „durch die für die urchristliche Zeit häufige Rede von der ‘Fremde,: Die Christen sind nach dem 1Petr Fremdlinge (1Petr 1, 1.17; 2, 11), haben nach Paulus ihr Gemeinwesen im Himmel (Phil 3, 20) und haben als wanderndes Gottesvolk nach dem Hebr ‚... hier keine bleibende Stadt, sondern die künftige suchen‘ sie (Hebr 13, 14).“<sup>29</sup>

Die biblische Zurückhaltung gegenüber der Heimat auf sprachlicher Ebene wird auf inhaltlicher Ebene noch überboten. Die biblischen Geschichten entsprechen kaum den Lebenserfahrungen der heutigen Mehrheitsgesellschaft: Wanderung, Migration, Flucht und Vertreibung bilden dort nicht unglückliche Ausnahmen, sondern den *Normalfall*. Die Menschen der Bibel stehen den derzeit ungefähr 70 Millionen Flüchtlingen ungleich näher als uns Beheimateten. Die biblischen Geschichten sind Migrantinnen und Migranten, Flüchtlingen und Staatenlosen viel unmittelbarer auf den Leib und aus der Seele geschrieben, als den etablierten Bürgerinnen und Bürgern. Die mit heimischem Pass Ausgestatteten und durch nationale Rechte Geschützten sind nicht das typische Klientel, das in der Bibel begegnet und das in den Texten angesprochen wird.

Die Bibel liest sich wie ein Vademecum für Heimatlose und ein Logbuch für Heimatsuchende. Sie beginnt mit einer lebensfeindlichen, chaotischen Erde (Gen 1, 2), der Gott mit seiner Schöpfung die Welt als Heimat für seine Schöpfung erst abringen muss. „Heimatlichkeit ist der ursprüngliche, der von Gott intendierte Charakter der Schöpfung. Und damit Ausdruck des ursprünglichen und unwiderruflichen Willens Gottes, Leben zu ermöglichen und gedeihen zu lassen.“<sup>30</sup> Bekanntlich verspielt das erste Menschenpaar, kaum dass es sich eingelebt hatte, seine paradisische Heimat. Die Menschheitsgeschichte beginnt nicht in der Heimat, sondern in der Fremde und das Heimweh nach der Ferne war von Anfang an ihr Begleiter.

Obwohl Gott mit der Sintflut den Reset-Knopf gedrückt hatte, ging das Drama von Heimatverlust, Flucht und Migration weiter. Zu-

28 Vgl. ebd., 269f.

29 Ebd., 270.

30 *Amélé Adamavi-Aho Ekué/Frank Mathwig/Matthias Zeindler*, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017, 86.

erst verlässt der Halbnomade Abram auf Geheiß Gottes seine Heimat: *Lekh-Lekha* „Geh aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde.“ (Gen 12, 1) Wegen einer Hungersnot muss er später nach Ägypten migrieren und dort als „Fremder“ leben (Gen 12, 10). Auch Jakob floh mit seiner gesamten Sippe vor einer Hungersnot – wir würden heute sagen: als Wirtschaftsflüchtlinge – nach Ägypten. Später führte Mose die Nachkommen aus der ägyptischen Versklavung, getragen von der Verheißung Gottes auf ein Land, in dem „Milch und Honig fließen“ (Ex 33, 3). Wie es weiterging ist bekannt ... Bemerkenswert an all den Flüchtlingsgeschichten ist, wie notorisch sie in sakralen Texten und Praktiken, aber auch in Selbstwahrnehmungen und Gegenwartsdeutungen des Gottesvolkes wachgehalten werden. Die Präambel der Zehn Gebote formuliert unmissverständlich: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus“ (Ex 20, 2). Dahinter steht der grundlegende Gedanke, den der Philosoph Odo Marquardt auf die knappe Formel gebracht hat: „Zukunft braucht Herkunft“<sup>31</sup> – oder aus biblischer Perspektive: *Heimat kann es ohne die Erinnerung an die eigene Heimatlosigkeit nicht geben*. Dieses Wissen spiegelt sich auch in den bekannten israelitischen Schutzbestimmungen für Fremde (vgl. Ex 23, 9; Lev 19, 33 f.) wider. Heimatverbundenheit wird durch die Erinnerung an die eigene Heimatlosigkeit und das Wissen um die Fragilität von Heimat auf Zeit stabilisiert. Sicher ist nur: *Auch wenn die Heimat verschwindet, bleibt das Heimweh*.

Der jüdische Historiker Yosef Hayim Yerushalmi hat auf zwei Besonderheiten der jüdischen Vätergeschichten aufmerksam gemacht: Erstens stellt sich das biblische und später das jüdische Bewusstsein „Ursprung und Geburt des jüdischen Volkes außerhalb des Landes Israels“ – also jenseits der Heimat – vor. Und zweitens „erfolgt die Androhung des Exils, bevor das Volk das Land in Besitz nimmt. Das ist wie eine Androhung zur Zwangsräumung noch vor dem Einzug ins eigene Haus.“<sup>32</sup> Zwar konnte das auserwählte Volk ein knappes Jahrhundert lang unter Saul, David, Salomo und einer Phase der Reichstei-

31 Vgl. Odo Marquardt, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit, in: *ders.*, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003, 234–246.

32 Yosef Hayim Yerushalmi, Exil und Vertreibung in der jüdischen Geschichte, in: *Michael Brenner u. a.* (Hg.), Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, München 2003, 194–206, hier: 195.

lung im eigenen Land leben. Aber die anschließende Verschleppung ins babylonische Exil war umso dramatischer.

„Zerschlagene Identität – das war die schmerzliche Erfahrung, die Israel machen musste im 6. Jh. v. Chr. Das davidische Reich war erobert worden und aufgelöst, Jerusalem in Trümmern, der Tempel entweiht und zerstört, die Führungsschicht des Volkes deportiert ins Land der Sieger, nach Babylon. Zerschlagene Identität und ein Leben im Exil – das sind zunächst zwei Seiten derselben Schicksalserfahrung. Und wo keine Identität mehr erkennbar ist, da zerfließt die Gegenwart und da wird die Zukunft zu einem leeren Raum ohne Perspektive.“<sup>33</sup>

Das babylonische Exil wurde aber zugleich zur Quelle für ein intensives Nachdenken über das Selbstverständnis und die Zukunft des Gottesvolkes: Sollten sich die Deportierten mit dem Exil als neuer Heimat arrangieren, also – wie es heute heißt – aktive Integration oder sogar Assimilation anstreben? Oder sollten der Schmerz über den Heimatverlust und die im Heimweh keimende Hoffnung auf Heimkehr kompromisslos wachgehalten werden? Die Klage des Psalmisten steht für die zweite Strategie:

„An den Strömen Babels, da sassen wir und weinten, als wir an Zion dachten. Unsere Leiern hängten wir an die Weiden im Land. [...] Wie könnten wir Lieder des HERRN singen auf fremdem Boden. Wenn ich dich vergesse, Jerusalem, soll meine Rechte verdorren.“ (Ps 137, 1–2.3–4)

Für die erste Option des Arrangements spricht der Auftrag des Propheten Jeremia an das deportierte Volk:

„So spricht der HERR der Heerscharen, der Gott Israels, zu allen Verbannten, die ich in die Verbannung geführt habe, von Jerusalem nach Babel: Baut Häuser und wohnt darin, pflanzt Gärten und esst ihre Frucht, nehmt Frauen und zeugt Söhne und Töchter, und nehmt Frauen für eure Söhne und gebt eure Töchter Männern, damit sie Söhne und Töchter gebären, damit ihr dort zahlreicher werdet und nicht weniger. Und sucht das Wohl der Stadt, in die ich euch in die Verbannung geführt habe, und betet für sie zum HERRN, denn in ihrem Wohl wird euer Wohl liegen. [...] Erst wenn siebenzig Jahre erfüllt sind für Babel, werde ich mich um euch kümmern. Dann werde ich mein gutes Wort an euch einlösen und euch zurückbringen an diese Stätte.“ (Jer 29, 4–7.10)

Als aber Kyros von Persien nach der Eroberung Babylons 50 Jahre später den Juden die Heimkehr in ihr Land gestattete, nahm nur eine kleine Gruppe das Angebot an. Yerushalmi folgert daraus, dass die Juden bereits damals die Diaspora – die Zerstreuung in der Fremde – als „We-

<sup>33</sup> Reiner Strunk, Wo Gott ist, da ist Heimat. Israels Hoffnung in Exil und Diaspora, in: Deutsches Pfarrerberblatt 11 (2011), 2.

sensmerkmal ihrer Geschichte“ anerkannt hätten. Fundamental für das eigene Geschichtsverständnis sei eine doppelte Dialektik: einerseits die Dialektik von *Exil und Bund*, die in der Bedingtheit des Landbesitzes und der Unbedingtheit des ewigen Gottesbundes zum Ausdruck kommt, und andererseits die Dialektik von *Exil und Domizil* in dem Bewusstsein, „im Exil zu sein und zugleich ein tiefes Zugehörigkeitsgefühl zu dem Land oder Ort zu empfinden, an dem man lebt, sozusagen das Heimatgefühl im Exil“. <sup>34</sup>

Die wohl dichteste Beschreibung vom Leben in der Diaspora bietet ausgerechnet die Geschichte einer Ausländerin, der Moabiterin Rut, die in illegaler Weise zur Urgroßmutter Davids und damit zur Vorfahrin Jesu wurde und deren Biografie sich wie die Heimatgeschichte Israels im Kleinen liest. <sup>35</sup> Als verwitwete Schwiegertochter der Judäerin Noomi beschließt sie, mit dieser aus ihrer Heimat Moab in deren Heimat nach Bethlehem zurückzukehren. Auf Noomis Widerspruch, dass Israel keine Moabiter im eigenen Land dulde, reagiert Rut mit den – an Trauungen zwar sachlich unpassend, aber häufig zitierten – Sätzen:

„Dränge mich nicht, dich zu verlassen und zurückzugehen, von dir weg. Denn wohin du gehst, dahin werde auch ich gehen, und wo du übernachtetest, da werde auch ich übernachten; dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da werde auch ich sterben, und dort will ich begraben werden. Der HERR soll mir antun, was immer er will! Nur der Tod soll uns trennen.“ (Rt 1, 16f.)

Ruts Treue gegenüber Noomi ist subversiv, insofern sie die geltenden Gemeinschaftsnormen unterläuft – heute würde sie als illegale Einwanderin angeklagt und höchstwahrscheinlich abgeschoben. Menschliches Recht ist – damals wie heute – blind gegenüber dem Heimweh nach der Fremde, das Rut dazu veranlasste, *ihre* Heimat zu verlassen, um ihre *Heimat* zu finden. Wenn Recht aber keinen Sinn für Heimweh hat, wie kann dann von Gesetzen erwartet werden, dass sie die Heimat schützen?

#### 4 Das Heimweh und die Kirche

Heimweh ist auch im Neuen Testament eine politisch subversive Kategorie. Die Heimattheologie des Paulus ist geprägt von der Umkehr (*metanoia*). Der Apostel bezeichnet sein gesamtes vorangegangenes Leben „als Dreck“, „wenn ich nur Christus gewinne und in ihm meine Heimat

<sup>34</sup> *Yerushalmi*, Exil, 196.

<sup>35</sup> Vgl. *Ebach*, Freiheit, 152–154.



finde“ (Phil 3, 8f.). „Wenn unser irdisches Haus, das Zelt, abgebrochen wird, dann haben wir eine Wohnstatt bei Gott, ein nicht von Menschenhand gemachtes, unvergängliches Haus im Himmel“ (2Kor 5, 1). Das ist kein Aufruf zur Weltflucht, sondern die präzise Beschreibung christlicher Doppelbürgerschaft<sup>36</sup> in der Welt: Christenmenschen sind „in der Welt“ (Joh 17, 11), aber „nicht von der Welt“ (Joh 17, 14). Folgerichtig adressiert der Verfasser des Ersten Petrusbriefs sein Schreiben „an die Auserwählten, die als Fremdlinge in der Diaspora leben“ (1Petr 1, 1). Der Ausdruck „Fremdlinge“ (griech. *paroikoi*) dient hier als „zentrale [...] Selbstbezeichnung“ der christlichen Gemeinschaft. Darin spiegeln sich einerseits die „negativen Erfahrungen von Nicht-Identität“ in der damaligen Gesellschaft wider, und andererseits das eschatologische Bewusstsein von der Nicht-Identität mit dieser Welt überhaupt.<sup>37</sup>

Aber wie können Fremdlinge in der Fremde zuhause sein? Die Antwort des Paulus würde auch heute noch jedes politische Seminar kräftig aufmischen: „Ihr seid also nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht [*xenoi kai paroikoi*], ihr seid vielmehr Mitbürger [*sympolitai*] der Heiligen und Hausgenossen [*oikeioi*] Gottes.“ (Eph 2, 19) Paulus benutzt zwar die damals gängige politische Terminologie, stellt aber ihre Bedeutung in doppelter Weise auf den Kopf: Einerseits erklärt er die Fremden in der irdischen Polis gleichzeitig zu Bürgerinnen und Bürgern der himmlischen Polis. Andererseits unterläuft er die kategorische Trennung zwischen öffentlicher Politik (*polis*) und privatem Haushalt (*oikos*), indem er die himmlische Bürgerschaft als Zugehörigkeit zum Haushalt Gottes präzisiert.<sup>38</sup> Paulus widerspricht mit seiner Neujustierung der gesellschaftlichen Ebenen der heute gängigen liberalen Auffassung, dass die Moral und das Gute in das Haus – also die Privatsphäre – gehören und deshalb in der politischen Öffentlichkeit nichts zu suchen hätten.<sup>39</sup> Der

36 *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 am Main 2012, 23–38, hier: 37.

37 *Reinhard Feldmeier*, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992, zit. nach: *Arnulf von Scheliba*, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichte und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113 (2016), 78–98, hier: 93; zum Heimatverständnis in 1Petr vgl. insgesamt *Obermann*, Land, 271–285.

38 Zur Begrifflichkeit vgl. *Karl Ludwig Schmidt/Martin Anton Schmidt*, *paroikos, paroikia, paroikeo*, in: THWNT V, Stuttgart 1954, 840–852. Die philosophische Entdeckung von Paulus als einen politischen Denker ist recht neu, vgl. einleitend *Dominik Finkelde*, Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Wien 2007.

39 Dieser Quintessenz aus John Rawls' *Theory of Justice* von 1975 ist der Liberalismus weitgehend gefolgt und ließ sich auch durch die prominente Kritik etwa von Jürgen Habermas nicht beeindrucken; vgl. *Jürgen Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische

Apostel protestiert aber auch gegen aktuelle Deutungen der Zwei-Reiche-Lehre, die das staatliche Handeln vor kirchlicher Kritik schützen, indem sie die lebenspraktische Orientierung an Gottes Gebot zur gesinnungsethischen Privatmoral erklärt, die in einer an den Folgen orientierten politischen Verantwortungsethik nichts zu suchen habe.<sup>40</sup>

Natürlich geht das eschatologische Sein – das sich die weltweite Kirche mit der Unservater-Bitte „Dein Reich komme“ immer neu in Erinnerung ruft – in den menschengemachten politischen Strukturen nicht auf. Aber gerade weil die Kirche um den Überschuss weiß, darf ihr Engagement nicht auf eine Privat- oder Minderheitenüberzeugung zurechtgestutzt werden. Die eschatologische Existenz „zwischen den Zeiten“ reklamiert einen genuinen politischen Status von Christenmenschen, den Stanley Hauerwas und William Willimon einmal treffend als „resident aliens“, Fremde mit Aufenthaltsbewilligung, beschrieben haben.<sup>41</sup> An dieser Stelle muss die Beschreibung aus Joh 17 rückwärts gelesen werden: Die christliche Kirche ist nicht von, aber doch voll und ganz in der Welt:

„Gottes Heilsökonomie erfordert es, dass die Kirche sich einerseits als spezifische Öffentlichkeit in Analogie zur Polis verstehen muss, andererseits zugleich aber genau darin der Haushalt Gottes bleibt. Denn in Analogie zum Oikos ist sie durch ein besonders Pathos konstituiert. Der dreieinige Gott bleibt ihr ‚Hausherr‘, der auferstandene Christus bleibt das ‚Haupt‘ seines Leibes in einer Einseitigkeit und Unumkehrbarkeit, wie dies die Polis für das Verhältnis freier Bürger untereinander gerade nicht vorsieht. [...] Der höchst eigentümliche Charakter dieser Öffentlichkeit ist ganz und gar von ihrem soteriologischen Telos her zu verstehen [...] Dieses Telos bewahrt davor, die Kirche gemäß der rein räumlichen und ganz auf ‚Grenzen, – und deren Überwindung! – fixierten Logik des modernen politischen Denkens zu beschreiben.“<sup>42</sup>

Tatsächlich wird die biblisch-theologische Heimatvorstellung – bzw. ihre Leerstelle – zum Elchtest für unsere Ekklesiologien und Kirchenvorstellungen. Der Genfer Reformator Johannes Calvin hat diesen Zusammenhang – nicht zuletzt aus persönlichen Erfahrungen – wohl am klarsten gesehen und theologisch durchbuchstabiert. Als Flüchtling aus

---

Aufsätze, Frankfurt am Main 2005; *Michael Reder/Josef Schmidt* (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2008.

40 Vgl. exemplarisch *Ulrich H. J. Körtner*, *Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (2016), 282–296.

41 Vgl. *Stanley M. Hauerwas/William H. Willimon*, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1989

42 *Reinhard Hütter*, *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie*, Gütersloh 1997, 227–229.

Frankreich hatte er die beinahe Verdoppelung der Bevölkerung in Genf zwischen 1550 und 1560 durch französische Glaubensflüchtlinge hautnah erlebt. Zuvor war er selbst aus seiner Asylstadt vertrieben worden und dort auch nach seiner Rückkehr nicht wirklich heimisch geworden. Das zeigt sich exemplarisch in seiner Identifikation mit David im Exil: „aus seinem Vaterland verbannt, seiner Frau beraubt, getrennt von seiner Familie und ohne finanzielle Mittel“<sup>43</sup> verstand sich der Genfer Reformator als „exilierter Prophet für die Exilierten“.<sup>44</sup> In einer Predigt zum jüdischen Laubhüttenfest beschreibt er die christliche Existenz als eine von „Reisenden“:<sup>45</sup> Er fordert die Gemeinde auf „unser ganzes Leben lang“ das jüdische Fest zur Erinnerung an die Wüstenwanderung Israels zu feiern. Gott lässt seine Gemeinde zwar in der Welt leben, er will aber nicht, „dass wir uns hier einnisten, uns von ihr einfangen lassen, um uns hier unten einen dauerhaften Ruheort zu schaffen, sondern dass wir nach oben streben und hier wie Vögel auf dem Zweige sind“.<sup>46</sup> Deshalb betont auch Calvin die doppelte Staatsbürgerschaft von Christinnen und Christen: „Dies beides, dass wir in Christus alles haben, was zur Vollkommenheit himmlischen Lebens gehört – und dass der Glaube doch ein Schauen von Gütern ist, die man nicht sieht (vgl. Hebr 11, 1), passt nicht schlecht zusammen.“<sup>47</sup>

Die reformierte Ekklesiologie zeigt sich in ihrer Betonung des Wandermotivs als Erbin des Genfer Reformators. „Christus ist nicht Besitz der Kirche, sondern die Versöhnung der Welt, die Gemeinde ist nicht schon zu Hause, sondern auf dem Weg. [...] Sie ist Christus darin treu, dass sie sich aufmacht.“<sup>48</sup> Im Bild des wandernden Gottesvolks (*communio viatorum*) auf ihrer irdischen Pilgerschaft (*peregrinari super terram*), verbinden sich die christliche Hoffnung der Vollendung des anbrechenden Gottesreichs mit den realen Erfahrungen der frühchrist-

43 Hans J. Selderhuis, Singende Asylanten. Calvins Theologie der Psalmen, in: ders. (Hg.), Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2010, 65–83, hier: 77.

44 Barbara Pitkin, Exil im Spiegel der Geschichte. Calvins Jesajakommentar, in: Irene Dingel/Hermann J. Selderhuis (Hg.), Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven, Göttingen 2011, 215–228, hier: 226.

45 Johannes Calvin, Predigt über Deuteronomium 16, 13–17, in: ders., Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555–1556). Eine Auswahl, Calvin-Studienausgabe 7, Neukirchen-Vluyn, 2009, 81–95, hier: 89.

46 Calvin, Predigt, 89f.

47 Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis (1559), Neukirchen-Vluyn 2008, II, 9,3.

48 Ingrid Schoberth, „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ – Raummetaphern und leibhaftiges Leben, in: Reinhold Bernhardt/Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Festschrift für Dietrich Ritschl, Göttingen 1999, 240–251, hier: 251.

lichen Gemeinden als marginalisierte, diskriminierte oder verfolgte gesellschaftliche Minderheiten. Vor diesem Hintergrund ist ein kirchliches Selbstverständnis, wie es etwa im Titel der dritten EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft *Fremde Heimat Kirche*<sup>49</sup> von 1993 anklingt, zumindest missverständlich. Denn wären mit dem Titel die Mitglieder gemeint, denen die Kirche keine Heimat mehr bedeutet, entspräche ihre kirchliche Entfremdung viel eher dem biblischen Zeugnis als ein kirchliches Selbstverständnis, das sich selbst als Heimat versteht. Die Gefahr der Kirche in der Gegenwart besteht nach Miroslav Volf darin, „die ihr eigentümliche Distanz [gegenüber der Welt; F.M.] in eine falsche Präsenz auflösen zu wollen“.<sup>50</sup> Biblisch angemessen wäre es, Kirche weder soziologisch noch theologisch als Heimat zu begreifen,<sup>51</sup> sondern als Heimweggemeinschaft auf ihrem Heimweg in die Fremde. *Kirche muss – paradox formuliert – sich selbst fremd bleiben, um das Heimweh wach- und die christliche Nachfolgemeinschaft auf Kurs zu halten.*

## 5 Geschichten bewohnen

Fanny zu Reventlow beendet ihren Exkurs über das Heimweh mit einem Selbstbekenntnis: „Ich glaube, mir kommt alles im Leben immer zu provisorisch vor, und ich nehme es dann auch zu sehr in diesem Sinne. Vielleicht bin ich selbst eben nur provisorisch gedacht, nur entworfen. Es will mir manchmal so scheinen.“<sup>52</sup> Was ist das Provisorische in der autobiografischen Wahrnehmung der Schriftstellerin? Gewiss

49 Vgl. dazu *Joachim Matthes* (Hg.), *Fremde Heimat Kirche - Erkundungsgänge*. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2000.

50 *Miroslav Volf*, *Christliche Identität und Differenz*. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 357–375, hier: 370.

51 *Obermann*, Land, 280 vertritt vor dem Hintergrund seiner exegetischen Befunde zum 1Petr die These, „dass die ersten Christen sehr wohl eine reale Heimat gefunden hatten, und zwar in der Gemeinschaft der Gemeinde als Hausgemeinschaft“, um dann später zu relativieren: „Zuhause und doch nicht heimisch – dieser Gedanke gibt die Spannweite der Heimatkonzeption des 1Petr treffend wieder.“ (284). Die Inkohärenz der Äußerungen ist einer unklaren Verortung des Heimatbegriffs geschuldet, der das Verhältnis von *oikos* und *polis* betrifft. Die These von der christlichen Heimat in der Gemeinde unterstellt eine eigenständige *oikos*-Heimat und folgt darin der liberalen Trennung von *oikos* und *polis*. Heimat erscheint als eine der Öffentlichkeit konsequent entzogene Privatangelegenheit. Diese dualistische Prämisse widerspricht aber sowohl dem Selbstverständnis von Kirche als öffentlich-einladender Verkündigungs- und Praxisgemeinschaft, als einem Heimatbegriff, dessen Pointe darin besteht *oikos* und *polis* in spezifischer Hinsicht als Einheit zu denken. Obermanns Analysen ist also vollumfänglich zuzustimmen, sofern deutlich wird, dass er nicht von Heimat, sondern von der urchristlichen Nachfolgemeinschaft spricht.

52 *Reventlow*, Paul, 197.

nicht die Orte, die sie aufsuchte, die Menschen, denen sie dort begegnete, die Ideen die sie hatte und aufschrieb oder das Glück und Unglück, das sie heimsuchten. Provisorisch erscheint ihr aber offensichtlich der biografische *Status* ihrer Erlebnisse, Eindrücke und Prägungen: Wie war das Erlebte mit der Fanny, die es erlebt hatte, verbunden? Spiegeln umgekehrt ihre Erlebnisse tatsächlich das Erlebte wider oder nur das, was der Filter des Fanny-Entwurfs durchgelassen hatte? Und schließlich: Wer ist eigentlich das Subjekt, das jene Fanny als Provisorium denkt und entwirft? Da zu Reventlow diese Gedanken im Kontext ihrer Bemerkungen zum Heimweh äußert, liegt es nahe, das Provisorische als Merkmal des Heimwehs zu deuten. Heimweh wäre dann nicht nur ein dynamischer Zustand, der – nach vorne gerichtet – offen und unbestimmt bleibt, sondern viel grundsätzlicher ein Bestimmtheit der Person, das diese selbst in der Schwebe hält.<sup>53</sup> Das Heimweh wäre dann nicht nur die beständige Sehnsucht nach qualifizierter Zukunft, sondern der Überschuss, der zwar in der Zukunft liegt, aber die Menschen bereits im Hier und Jetzt bestimmt. Die Person „weiß“, dass sie mehr und anders ist, als sie von sich in der Gegenwart wahrnimmt, ohne sagen zu können, wer sie sein wird. Aber in dem Bewusstsein, dass das, was sie ist, nicht alles ist, „ist“ in ihr bereits etwas davon „da“, was sie einmal sein wird.

Dieser zeitlichen Sicht auf das Heimweh steht eine Theologie im Weg, die sich traditionell auf den Raum konzentriert. Dagegen hat Dietrich Ritschl immer wieder dafür plädiert, Gott zeitlich zu denken. „Die Zeit, die ist Gottes Heimat, Gottes Raum, Gottes Dimension.“<sup>54</sup> „Gott wohnt in der Zeit, er bewegt sich nicht im Raum, weil er der Raum ist, in dem wir uns bewegen.“<sup>55</sup> Die zeittheologische Perspektive überwindet nicht nur die Statik und Starrheit traditioneller Heimatverständnisse, sondern rückt die Zeitmodi von Vergangenheit und Zukunft in ein dialektisches Verhältnis. Ritschl hat diese Relation pointiert skiz-

53 Karin Joisten, Zur ‚Heimat‘ verurteilt?, in: *der blaue reiter* 23/1 (2007), 40–45, erklärt den Menschen aus anthropologisch-phänomenologischer Sicht als „heimisches“ und zugleich „weghaftes“ Wesen, dessen Existenz ganz durch das Heimweh bestimmt ist; vgl. *dies.*, Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie, Berlin 2003; *dies.*, Auf der Suche nach Heimat. Oder: Der Mensch zwischen Wohnen und Gehen, in: *Martin Heinze* (Hg.), Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge, Berlin 2006, 103–123.

54 *Dietrich Ritschl*, Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott, in: *Hermann Deuser/Gerhard Marcel Martin* (Hg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann, München 1986, 250–261, hier: 257.

55 *Dietrich Ritschl*, Gottes Wohnung in der Zeit. Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), 149–160, hier: 155.

ziert: „Hoffen in die Vergangenheit‘ hinein, das ist Vergebung, d. h., dass nicht alles aus der Vergangenheit meine Zukunft kaputt macht; und ‚Erinnerung in die Zukunft‘, das ist Hoffnung auf die Verheißung Gottes, dass er dann auch noch da sein wird.“<sup>56</sup> Verblüffend an dieser Bemerkung ist die Iteration der Zeitdimension der Handlungsvollzüge: Erinnerung ist normalerweise auf Vergangenes, Hoffnung auf Zukünftiges gerichtet. Natürlich hebt der Theologe diese Zeitbezüge nicht auf, sondern komplettiert sie durch entsprechende Gegenbewegungen: Das Erinnerte aus der Vergangenheit reicht als Grund der Hoffnung in die Zukunft und das Erhoffte holt umgekehrt die Vergangenheit in die Zukunft hinein. Die Verschränkung der Zeitmodi des Handelns klingt viel komplizierter als sie ist. Schwierigkeiten bereitet sie einem Denken, das Erlebtes in seiner räumlichen Verortung an die strenge chronologische Ordnung von früher und später kettet. Weil niemand an zwei Orten gleichzeitig sein kann, kann es nur ein Nacheinander von Anwesenheit an unterschiedlichen Orten geben. Dass diese Tatsache nicht bestritten werden kann, wissen alle, die schon einmal zu spät gekommen sind.

Aber Heimweh bereitet keine physikalischen Probleme, weil es nicht in den Kosmos der empirisch-naturwissenschaftlichen Phänomene, sondern in die Welt der Geschichten gehört. Heimweh wächst aus und in Geschichten, wird durch Geschichten thematisiert, erlitten, geteilt und wachgehalten. Es geht nicht nur um die eigenen Geschichten, sondern wesentlich um die Erzählungen, die im wechselseitigen Austausch der eigenen mit den Geschichten der anderen entstehen. Heimweh nach der Fremde ist aus theologischer Sicht kein passives Erdulden, sondern das aktive Bewohnen gemeinsamer Heimweggeschichten. Allerdings geht dieses Wohnen in Geschichten – wie Ritschl beklagt – auch in den Kirchen zunehmend verloren: „Unsere heutigen Mitmenschen ‚bewohnen‘ die biblischen Geschichten vielfach nicht mehr. Sie sind wie leere, unbewohnte Straßenzüge in der Stadt, in der wir leben. Jemand hat noch die alten Stadtpläne – die Theologen vielleicht – aber die Häuser sind leer, und wir kennen die Straßen nicht mehr. Das ist eine Tragik, nicht nur der Sprache, sondern der Kirche.“<sup>57</sup> Die biblischen Geschichten zu bewohnen bedeutet, sich in ihren „Sprachstrom“ zu stellen und die eigenen Lebensgeschichten im Horizont der bibli-

<sup>56</sup> Ritschl, Gott, 257.

<sup>57</sup> Dietrich Ritschl, Die Protestanten und das Wort, in: *ders.*, Theorie und Konkrektion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differenter semiotischer Systeme geben?, Münster 2005, 159–163, hier: 163.

schen Geschichten neu und anders anschauen zu lernen. Zugespißt: Die biblischen Geschichten gehören nicht den Lesenden, sondern die Lesenden gehören dem Gelesenen und in das Gelesene. Die biblischen Geschichten werden zu den Geschichten derer, die sie hören und lesen. Wie Abraham und Rut werden die Lesenden und Hörenden Teil der einen Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung. Und mit Paulus und dem Verfasser des Petrusbriefes teilen sie das Heimweh nach Gottes Reich. „Wie fremd und wie weit weg ist für uns Palästina, die Heimat Jesu. Und grad aus dieser Fremde kam zu uns die erlösende Botschaft und das Kreuz, welches wir zum Zeichen unserer Heimat machten. Ach, Heimat und Fremde sind keine Gegensätze. Jenseits der Grenzen sind auch Menschen, sind Kinder des Vaters im Himmel, mit denen er die nämlichen [= dieselben] Absichten hat, wie mit uns. Das Fremdartige ist nur äußerlich, durch die andern Lebensbedingungen, das andere Klima oder durch andere Schicksale hervorgebracht. Überall aber ist die Sehnsucht nach Gott und nach seinem Frieden, überall aber auch Not und Knechtschaften. Durch Christus aber sind alle Völker berufen zu derselben Hoffnung des Reiches Gottes.“<sup>58</sup>

Nun könnte eingewendet werden, dass das Bewohnen der biblischen Geschichten doch nur ein Rückzug aus der Welt wäre. Damit würde aber einerseits übersehen, dass die Welt selbst in diesen Geschichten steckt, sogar viel klarer und radikaler, als sie außerhalb davon erkannt und erlebt werden kann. Andererseits würde ausgeblendet, dass Geschichten der Raum für die Hoffnung sind, die die Fremdheit des eigenen Standorts sichtbar macht. Wo Hoffnung ist, kann nur Diaspora sein, denn solange Hoffnung besteht, ist ihr Ziel noch nicht da.

## Bibliografie

- Adamavi-Abo Ekué, Amélé/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias*, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017
- Bail, Ulrike*, Heimat als Utopie, in: *neue caritas* 22 (2016), 9–13
- , „... und niemand schreckt sie auf.“ (Mi 4,4) Fragmente zu ‚Heimat‘ aus biblischer Perspektive: [http://www.ulrike-bail.de/Ulrike\\_Bail/Veroeffentlichungen\\_files/BailUlrike%20Heimat%20AT.pdf](http://www.ulrike-bail.de/Ulrike_Bail/Veroeffentlichungen_files/BailUlrike%20Heimat%20AT.pdf) (31.10.2019)
- Barth, Karl*, Konfirmandenunterricht 1909–1921 (GA I, 18), hg. von *Jürgen Fangmeier*, Zürich 1987
- Bausinger, Hermann*, Heimat in der offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte, in: *Bundeszentrale für politische Bildung* (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn 1990, 76–90

<sup>58</sup> *Karl Barth*, Konfirmandenunterricht 1909–1921 (GA I, 18), hg. von *Jürgen Fangmeier*, Zürich 1987, 174.

- Bernhardt, Reinhold/Link-Wieczorek, Ulrike* (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Festschrift für Dietrich Ritschl*, Göttingen 1999
- Bloch, Ernst*, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, 1628
- Brenner, Michael u. a.* (Hg.), *Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2003
- Brinkmann, Frank Thomas*, *Mit Jesus in den Zwischenräumen, jenseits von outopos und eutopos? Variationen über die Frage nach einem heimatlichen Bleiberecht von Christinnen und Christen*, in: *ders./Johanna Hammann* (Hg.), *Heimatgedanken*, 69–84
- */Hammann, Johanna* (Hg.), *Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Wiesbaden 2019
- Brüder Grimm*, *Kinder- und Hausmärchen*, Bd. 1, Stuttgart 1980
- Bunke, Simon*, *Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit*, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien 2009
- Calvin, Johannes*, *Predigt über Deuteronomium 16, 13–17*, in: *ders.*, *Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555–1556)*, 81–95
- , *Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555–1556). Eine Auswahl*, Calvin-Studienausgabe 7, Neukirchen-Vluyn 2009
- , *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis (1559)*, Neukirchen-Vluyn 2008
- Deuser, Hermann/Martin, Gerhard Marcel* (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann*, München 1986
- Dingel, Irene/Selderhuis, Hermann J.* (Hg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Göttingen 2011
- Ebach, Jürgen*, *Über Freiheit und Heimat. Aspekte der jüdischen Tradition*, in: *ders.*, „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“ (Theologische Reden, 3), Bochum 1995, 142–156
- , „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“ (Theologische Reden, 3), Bochum 1995
- Ebel, Johann Gottfried*, *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz*, Leipzig 1798
- Eribon, Didier*, *Betrachtungen zur Schwulenfrage*, Berlin 2019
- , *Grundlagen eines kritischen Denkens*, Wien 2018
- Faessler, Peter*, *Freiheit, Idylle und Natur. Johann Gottfried Ebel's ‚Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz‘ in der Verwendung durch Schiller und Hölderlin*, in: *Schweizer Monatshefte* 64 (1984), 145–156
- Feldmeier, Reinhard*, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Tübingen 1992
- Finkelde, Dominik*, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007
- Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen* (Hg.), *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*, Bielefeld 2007
- Greverus, Ina-Maria*, *Heimweh und Tradition*, in: *Schweizer Archiv für Volkskunde* 61 (1965), 1–31
- , *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*, Frankfurt am Main 1972
- Habermas, Jürgen*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005
- Hauerwas, Stanley M./Willimon, William H.*, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1989
- Heinze, Martin* (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge*, Berlin 2006
- Hofheinz, Marco/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias* (Hg.), *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zürich 2009.
- Hüppauf, Bernd*, *Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung*, in: *Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter* (Hg.), *Heimat*, 109–140



- Hütter, Reinhard*, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997
- Joisten, Karin*, Zur ‚Heimat‘ verurteilt?, in: *der blaue reiter* 23/1 (2007), 40–45
- , Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie, Berlin 2003
- , Auf der Suche nach Heimat. Oder: Der Mensch zwischen Wohnen und Gehen, in: *Martin Heinze* (Hg.), Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge, Berlin 2006, 103–123
- Kant, Immanuel*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. 6, Darmstadt 1983
- , Heimatschichten, in: *ders.* (Hg.), Heimatschichten, 19–44
- Klose, Joachim* (Hg.), Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses, Wiesbaden 2013
- Körtner, Ulrich H. J.*, Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (2016), 282–296
- Lederhilger, Severin J.* (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität, Frankfurt am Main 2012
- Lexutt, Athina*, „Da, wo man sich nicht erklären muss.“ Heimat und Rechtfertigung. Historische Bemerkungen zu einem systematischen Zusammenhang, in: *Christian Polke u. a.* (Hg.), Niemand ist eine Insel, 37–64
- Lévinas, Emmanuel*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg im Breisgau/München 1983
- Maresch, Rudolf*, Empire Everywhere On the Political Renaissance of Space: [www.rudolf-maresch.de/texte/60.pdf](http://www.rudolf-maresch.de/texte/60.pdf) (30.10.2019).
- Marquard, Odo*, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit, in: *ders.*, Zukunft braucht Herkunft, 234–246
- Marquard, Odo*, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003
- Matthes, Joachim* (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2000.
- Niemand, Christoph*, Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel, in: *Severin J. Lederhilger* (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder, 23–38
- Obermann, Andreas*, Fremd im eigenen Land. Die Heimatkonzeption frühchristlicher Gemeinden nach dem 1. Petrusbrief und ihre praktischen Implikationen heute, in: *Kerygma und Dogma* 51 (2005), 263–289
- Picht, Georg*, Die Erkenntnis der Zukunft, in: *ders.*, Zukunft und Utopie, 43–263
- , Zukunft und Utopie. Vorlesungen und Schriften, Stuttgart 1992
- Pitkin, Barbara*, Exil im Spiegel der Geschichte. Calvins Jesajakommentar, in: *Irene Dingel/Hermann J. Selderhuis* (Hg.), Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven, Göttingen 2011, 215–228
- Polke, Christian u. a.* (Hg.), Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. Festschrift für Wilfried Härle zum 70. Geburtstag, Berlin/Boston 2011
- Pöttering, Hans-Gert/Klose, Joachim* (Hg.), Wir sind Heimat. Annäherungen an einen schwierigen Begriff, St. Augustin/Berlin 2012
- Reder, Michael/Schmidt, Josef* (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008
- zu *Reventlow Franziska*, Sämtliche Werke, Briefe und Tagebücher in sechs Bänden, hg. von *Michael M. Schardt*, Bd. 1: Romane I, Hamburg 2010
- , Von Paul und Pedro, in: *dies.*, Sämtliche Werke, Hamburg 2010, 197
- Ritschl, Dietrich*, Gottes Wohnung in der Zeit. Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), 149–160
- , Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott, in: *Hermann Deuser/Gerhard Marcel Martin* (Hg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt, 250–261
- , Die Protestanten und das Wort, in: *ders.*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differenter semiotischer Systeme geben?, Münster 2005, 159–163

- , Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differenter semiotischer Systeme geben?, Münster 2005
- Rosa, Hartmut*, Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: *der blaue reiter* 23/1 (2007), 13–18
- , Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: *Hans-Gert Pöttering/Joachim Klose* (Hg.), *Wir sind Heimat*, 155–164
- , Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016
- Schapp, Wilhelm*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Mit einem Vorwort zur von Hermann Lübbe und einem Vorwort zur 5. Auflage von Karen Joisten, Frankfurt am Main 2012
- von Scheliba, Arnulf*, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113 (2016), 78–98
- Schmid, Christian*, Heimweh: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 31.03.2010, online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017439/2010-03-31/> (30.10.2019)
- Schmid-Cadalbert, Christian*, Heimweh oder Heimmacht. Zur Geschichte einer einst tödlichen Schweizer Krankheit, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 89 (1993), 69–85
- Schmidt, Karl Ludwig/Schmidt, Martin Anton*, paroikos, paroikia, paroikeo, in: *THWNT V*, Stuttgart 1954, 840–852
- Schoberth, Ingrid*, „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ – Raummetaphern und leibhaftiges Leben, in: *Reinhold Bernhardt/Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit*, 240–251
- Selderhuis, Hans J.*, Singende Asylanten. Calvins Theologie der Psalmen, in: *ders.* (Hg.), *Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2010, 65–83
- (Hg.), *Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2010
- Strunk, Reiner*, Wo Gott ist, da ist Heimat. Israels Hoffnung in Exil und Diaspora, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 11 (2011), 2
- Volf, Miroslav*, Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 357–375
- Yerushalmi, Yosef Hayim*, Exil und Vertreibung in der jüdischen Geschichte, in: *Michael Brenner u. a.* (Hg.), *Jüdische Geschichte lesen*, 194–206

## „... und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens.“

### Predigt über Lukas 1, 79<sup>1</sup>

MARGOT KÄSMANN

*Liebe Gemeinde,*

ein Mann singt. Ein ziemlich seltenes Phänomen heute abseits der Showbühnen! Der biblische Zacharias war lange Zeit verstummt, weil er der Botschaft nicht geglaubt hatte, er könne im hohen Alter noch Vater werden. Auch das heute ein eher seltenes Phänomen. Zacharias allerdings hatte sich keine jüngere Frau gesucht, sondern wünschte sich mit seiner Frau Elisabeth ein Kind, die inzwischen auch etwas betagter war.

Jetzt aber ist sein Sohn geboren, er findet die Stimme wieder. Zacharias wird von Gottes Geist erfüllt, ist begeistert und kann nicht anders, als die unbändige Hoffnung aus sich herauszulassen, die ihn bewegt. Er spürt, es brechen neue Zeiten an. Die junge Generation könnte alles verändern – Fridays For Future lässt grüßen! Zacharias begreift: Gott lässt die Welt nicht allein. Sein neugeborener Sohn Johannes wird vorgehen, die Menschen vorbereiten, damit sie verstehen, was passiert. Und nach ihm kommt Jesus. Sein Leben wird wie ein Besuch Gottes in der Welt wirken. Diese Welt, die in Finsternis sitzt, im Schatten des Todes, kann erkennen, dass es Licht gibt, neue Wege, Wege des Friedens.

---

<sup>1</sup> Büchel gilt als mutmaßlicher Standort von US-Atomwaffen in Deutschland. Dies wurde von der Bundesregierung zwar nie offiziell bestätigt; es ist jedoch ein offenes Geheimnis, wie ein wohl versehentlich veröffentlichter Bericht des Verteidigungs- und Sicherheitsausschusses der Nato zeigt, in dem Büchel als Atomwaffenstützpunkt genannt wird. Unweit des Stützpunktes fand am 7. Juli 2019 ein ökumenischer Aktionstag statt, zu dem fast 1.000 Besucher kamen. Teil dieses Aktionstages war ein ökumenischer Gottesdienst, den Pfarrerin Dr. Margot Käsmann (ehemalige Ratsvorsitzende der EKD), Pfarrerin Anja Vollendorf (Friedensbeauftragte der EKIR), Diakon Horst Peter Rauguth vom geistlichen Beirat von Pax Christus und Pastor Dr. Jochen Wagner (Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Region Südwest) gestalteten.

Zacharias bittet darum, dass Gott die Füße der Menschen auf diesen neuen Weg ausrichtet.

Dieses Lied des Zacharias ist eine Weissagung, Prophetie ist das: So wird es sein! Oder auch: So könnte es werden! Der Glaube an Gott könnte unsere Schritte auf den Weg des Friedens lenken. Jesus, den Zacharias als Besuch Gottes in der Welt benennt, hat ja auch eine glasklare Spur hinterlassen: „Selig sind, die Frieden stiften“, „steck das Schwert an seinen Ort“ – eine Spur, die zu einem Weg des Friedens werden kann, wenn Christinnen und Christen ihr folgen. Und immer wieder in der Geschichte haben Menschen das getan. Zu denken ist an Friedrich Siegmund-Schultze, der mitten im Krieg zum Frieden mahnte. An Hedwig Dransfeld, die den Bau der Frauenfriedenskirche in Frankfurt initiierte. An Martin Luther King, der den Vietnamkrieg scharf verurteilte und jede Form der Gewalt ablehnte.

1948 erklärten die Kirchen der Welt in Amsterdam: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein.“ Sie hatten gelernt aus dem Grauen der Kriege. Noch zu Beginn des Ersten Weltkrieges haben die Kirchen mit Kriegspredigten ihre jeweiligen Nationen befeuert. Und auch im Zweiten Weltkrieg haben sie nicht in ausreichendem Maße gegen die Gewalt Herrschaft der Nationalsozialisten und ihre Kriegstreiberei protestiert.

Gewalt und Krieg können nicht mit Gottes Willen legitimiert werden, das haben die Kirchen nach Jahren der Legitimation von Gewalt endlich begriffen. Religion darf sich nicht missbrauchen lassen, um Öl in das Feuer ethnischer, religiöser, nationaler oder wirtschaftlicher Konflikte zu gießen. Es gibt keinen „gerechten“ Krieg, nur gerechten Frieden. Und zum Frieden zu rufen, ist Aufgabe der Kirchen. Das können wir weiter geben aus bitterer Erfahrung: Krieg kann nicht gerecht sein. Aber haben wir wirklich gelernt? Ingeborg Bachmann hat so treffend gesagt: „Die Geschichte lehrt dauernd, aber sie findet keine Schüler.“

Und ja, das stimmt, leider. Vor einigen Jahren war ich in Hiroshima zum Gedenktag des Atombombenabwurfs am 6. August 1945. Wer die Geschichten der Menschen hört, die miterlebt haben, wie andere geradezu verglühten, wer die Angst vor Missbildungen begreift, weil die genetischen Veränderungen bis heute reichen, kann nicht verstehen, dass irgendein Mensch auf die Idee kommen könnte, noch einmal eine Atomwaffe einzusetzen! Aber US-Präsident Donald Trump fragt: „Wenn wir Atomwaffen haben, warum setzen wir sie nicht ein?“<sup>2</sup> Ralph Freund, stellvertretender Vorsitzender der Republicans Overseas sag-

2 Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 03.08.2016.

te in einem Interview: „Warum haben Sie ein Atomwaffenpotenzial, wenn sie damit noch nicht mal drohen? – Diese Diktatoren müssen Sie damit zum Bewusstsein rufen, dass es noch andere Kräfte gibt. Ich halte das für richtig.“<sup>3</sup> Und Nato-Generalsekretär Jens Stoltenberg erklärt: „Diese nukleare Teilhabe ist wichtig für die Nato. Und ich dränge so viele Bündnis-Partner wie möglich, Teil dieser nuklearen Teilhabe zu sein – das schließt Deutschland ein.“<sup>4</sup>

Angesichts solcher Aussagen von Menschen, die Verantwortung tragen, muss uns gruseln nach der grauenvollen Zerstörung in Hiroshima und Nagasaki. Da ist ganz klar Widerspruch angesagt! Mit der Kündigung des INF-Vertrages durch die USA ist die Welt unsicherer geworden. Und schöne Bilder von Donald Trump und Kim Jong Un wirken da wahrhaftig nicht beruhigend ...

Friedensforscher zeigen, dass die Atommächte in die Modernisierung ihrer Atomwaffen investieren. Zur Zeit, so das Friedensforschungsinstitut Sipri, gibt es etwa 13.865 Atomwaffen auf der Welt. Zwanzig davon lagern höchstwahrscheinlich hier in Büchel. Es ist nicht besonders transparent, dass wir noch nicht einmal das genau wissen, selbst die Existenz dieses Depots wird offiziell nicht bestätigt. Dabei hat jede Atombombe des hier höchstwahrscheinlich lagernden Typs B-61 die drei- bis vierfache Sprengkraft der Hiroshima-Atombombe.

Wenn wir heute hier gegen diese Waffen demonstrieren, ist das keine Demonstration gegen die Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr und ihre Angehörigen. Es ist eine Demonstration gegen die Politik, die ihnen zumutet, mit dieser immensen Gefahr zu leben, und sie nötigen könnte, diese Waffen einzusetzen. Denn das wäre absolut unverantwortlich. Niemand sollte gedrängt werden, eine solche entsetzliche Schuld auf sich zu laden.

Friedrich Siegmund-Schultze hat 1946 formuliert: „Der Haß ist sicherlich eine der stärksten Mächte im Leben der Menschheit. [...] Vielleicht, daß nicht in jedem Fall, in dem die Erde versengt oder der Tod gestreut wird, der Haß den Zerstörer treibt; aber unsichtbar steht der Dämon des Hasses hinter dem, der die Bombe plant oder wirft. Und die Menschheit läßt sich wie stets in die Verantwortungslosigkeit hineinschläfern, die die Tat ermöglicht, die den Täter schützt, ja bewundert.“<sup>5</sup>

3 Ralph Freund im Gespräch mit Christiane Kaess, Deutschlandfunk.

4 Christian Kerl, Warum die Nato Atomwaffen in Deutschland lassen will, in: Hamburger Abendblatt vom 09.02.2019.

5 *Friedrich Siegmund-Schultze*, Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision. Texte 1910–1969, hg. von *Wolfgang Grünberg*, München 1990, 193 f.

Ein hervorragender Ansatzpunkt für Friedensethik: sich nicht in eine Verantwortungslosigkeit „hineinschläfern“ lassen! Vom biblischen Friedensauftrag her gilt es, sich für die Überwindung von Hass und Krieg einzusetzen. Das ist nicht naiv, sondern hoffnungsvoll. Es knüpft an die biblischen Hoffnungsbilder an, die erzählen, wie Gewalt überwunden wird, wie die Spirale der Gewalt durchbrochen werden kann. Mit Fantasie für den Frieden, mit der Naivität, die andere Wange hinzuhalten, mit einer Gewaltlosigkeit, die Gewalttäter fassungslos macht, etwa wenn Jesus sagt: „Liebt eure Feinde, tut wohl denen, die euch hassen“ (Lk 6, 27). Deshalb ist wichtig, dass dieser Protest hier gewaltfrei bleibt. Denn Gewalt setzt die Täter immer ins Unrecht.

Als Christin sehe ich Frieden und Toleranz biblisch begründet. Und es ist mir wichtig, mit Menschen anderer Religionen zusammenzuarbeiten, die sich für die Überwindung von Krieg einsetzen. Auch das ist nicht naiv, sondern hoffnungsvoll. Es geht letzten Endes um ein Eintreten für Menschenwürde, ja Menschlichkeit und Zukunftsfähigkeit. Biblisch-theologisch gesprochen: Es geht um die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen, um Nächstenliebe und Schöpfungsbewahrung. Da ist die Lerngeschichte je neu eine aktuelle Herausforderung. Oder reicht die Fantasie der Menschen nicht für den Frieden? Noch einmal Ingeborg Bachmann: „Hätten wir das Wort, hätten wir die Sprache, wir bräuchten die Waffen nicht.“

Im Zeitalter von Massenvernichtungswaffen kann niemand mehr Krieg als ein Werkzeug Gottes sehen. Der Kriegstaukel von Sunniten und Schiiten im Irak, die jeweils zum angeblich „heiligen Krieg“ aufrufen, erinnert erschreckend an den dreißigjährigen Krieg in Europa wie an das „Gott mit uns“ auf den Koppeln der Soldaten 1914. Wieder wird der Name Gottes missbraucht, um eigene Vorstellungen durchzusetzen. Die blutigen Schlachtfelder von Verdun liegen heute in den Ebenen des Zweistromlandes oder in Zentralafrika. Und immer leiden zuerst die Kinder und werden traumatisiert fürs Leben. Der Krieg zerstört nicht nur Städte und verwüstet Felder, er prägt die Kinder, Enkel und Urenkel der Täter und der Opfer. Und wir wissen heute, wie traumatisiert Soldaten durch die Kriege dieser Welt sind. In den USA haben sich nach neuesten Studien von 1999 bis 2010 jeden Tag 22 ehemalige Soldaten selbst getötet<sup>6</sup>! Was bedeutet das für eine Nation?

Ganz klar ist doch heute, dass zivile Mittel immer Vorrang haben müssen vor militärischen. Wer aber sieht, wie pazifistische Positionen

<sup>6</sup> *Hubert Wetzel*, Erschütternde Tweets, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 29.05.2019.

in Frage gestellt sind, ja lächerlich gemacht werden, wie militärische Einsätze mit humanitären Zielen begründet werden, dass Deutschland zu einer Rüstungsexportnation aufgestiegen ist, die auch in Krisengebiete liefert, dem wird bewusst: Es gilt, wach und wachsam und widerständig zu bleiben. Gerade die Rüstungsexporte machen doch den Widerspruch klar: Wir können nicht die Kriege dieser Welt beklagen, die Menschen, die aus diesen Kriegen zu uns flüchten, abweisen – und gleichzeitig verdient unsere Wirtschaft an genau diesen Kriegen!

Es geht um Bewusstseinsbildung in unserer Gesellschaft, aber auch international. Die Friedensbewegung ist klein geworden, obwohl doch die Probleme groß sind. Im vergangenen Jahr tobten 18 Kriege der höchsten Eskalationsstufe.<sup>7</sup> Syrien, Jemen, Sudan, Nigeria und Afghanistan sind Orte massivster Gewalt. Und auch in Europa ist der Krieg wieder in greifbare Nähe gerückt. Von Berlin nach Donbass sind es rund 2.000 Kilometer, der Routenplaner gibt für die Distanz eine Fahrtzeit von 23 Stunden und 47 Minuten an! Dieser militärische Konflikt spielt sich gewissermaßen vor unserer Haustüre ab!

Dem „Kriegsglauben“ können wir nur etwas entgegensetzen, wenn wir als Kriegsgegnerinnen und Kriegsgegner international zusammenarbeiten. Zivile Methoden der Konfliktbearbeitung brauchen mehr Gehör, Mediation kann gelernt werden. Dazu gehört auch, dass wir international das Recht auf Kriegsdienstverweigerung unterstützen.

Wie kann es sein, dass wir im Jahr 2019 noch immer nicht fähig sind, Konflikte friedlich zu lösen? Noch immer haben wir unsere Füße nicht auf den Weg des Friedens ausgerichtet. Warum nur wird das Heil weiter im Militär gesucht, wenn wir doch alle, alle wissen, dass mehr Rüstung nicht mehr Frieden bringt, sondern Krieg wahrscheinlicher macht? Wenn heute von mehr internationaler Verantwortung die Rede ist, kann es doch nicht um mehr militärische Verantwortung Deutschlands gehen, sondern allein um mehr Friedensverantwortung!

Meine Motivation, mich für den Frieden zu engagieren, ist der christliche Glaube. Aus der biblischen Überlieferung kann ich keine Legitimation von Gewalt herauslesen. Ich engagiere mich gern gemeinsam mit Menschen, die andere Motive haben. Es gibt nicht viele Vorbilder. Bertha von Suttner ist eines. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges schrieb Stefan Zweig: „Aber eben diese Frau, von der man meinte, sie habe nichts als ihre drei Worte (Die Waffen nieder!) der Welt zu sagen, ... wußte ja ... um die fast vernichtende Tragik des Pazifismus, daß

<sup>7</sup> Alle Zahlen: Heidelberger Institut für Konfliktforschung.

er nie zeitgemäß erscheint, im Frieden überflüssig, im Kriege wahnwitzig, im Frieden kraftlos ist und in der Kriegszeit hilflos.“<sup>8</sup>

Aber ist es wirklich Tragik? Meiner Überzeugung nach sind es die Gewaltlosen, die am Ende mit Würde erinnert werden, nicht die Kriegstreiber. Viel eher der namenlose junge Mann, der sich vor 30 Jahren auf dem Tien Amen Platz entgestellt, als Stalin. Viel eher Bertha von Suttner als Adolf Hitler.

Pazifismus ist kein Kinderspiel, kein Unfug und kein Nichtstun. Martin Luther King sagte: „Zuerst muß betont werden, daß gewaltloser Widerstand keine Methode für Feiglinge ist. Es wird Widerstand geleistet. ... Der Ausdruck ‚passiver Widerstand‘ erweckt oft den falschen Eindruck, daß das eine Methode des Nichtstuns sei, bei der derjenige, der Widerstand leistet, ruhig und passiv das Böse hinnimmt. Aber nichts ist weiter von der Wahrheit entfernt. Denn der Anhänger des gewaltlosen Widerstands ist nur insofern passiv, als er seinen Gegner nicht physisch angreift; sein Geist und seine Gefühle aber sind immer aktiv. Sie versuchen ständig den Gegner zu überzeugen, daß er im Unrecht ist. Die Methode ist körperlich passiv, aber geistig stark aktiv. Es ist keine Widerstandslosigkeit gegenüber dem Bösen, sondern aktiver gewaltloser Widerstand gegen das Böse.“<sup>9</sup>

Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens – das erbittet, ja erhofft Zacharias vor rund 2.000 Jahren. Und ja, das erhoffen wir auch heute. Im Friedenspark von Hiroshima gibt es eine Flamme, die erst erlöschen soll, wenn die letzte Atombombe vernichtet worden ist. Ich bleibe bei der Hoffnung, dass diese Flamme eines Tages erlischt!

Möge Gott unsere Füße auf den Weg des Friedens lenken. Und möge diese Hoffnung des Zacharias lebendig bleiben unter uns.

*Amen.*

---

8 Ebd., 8.

9 *Martin Luther King*, Freiheit – Aufbruch der Neger Nordamerikas, Busstreik in Montgomery, Kassel 1964 (Titel des amerikanischen Originals: *Stride Toward Freedom*, New York 1958 by Martin Luther King, Jr.) <sup>3</sup>1964, 78–82.



## „Liebt eure Feinde!“ Ein Wort an die Kinder des Höchsten

### Predigt über Lukas 6, 27–35<sup>1</sup>

KIM STRÜBIND

6,27 Aber ich sage euch, die ihr zuhört: Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; 28 segnet, die euch verfluchen; bittet für die, die euch beleidigen. 29 Und wer dich auf die eine Backe schlägt, dem biete die andere auch dar; und wer dir den Mantel nimmt, dem verweigere auch den Rock nicht. 30 Wer dich bittet, dem gib; und wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht zurück. 31 Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch! 32 Und wenn ihr liebt, die euch lieben, welchen Dank habt ihr davon? Denn auch die Sünder lieben, die ihnen Liebe erweisen. 33 Und wenn ihr euren Wohltätern wohl tut, welchen Dank habt ihr davon? Das tun die Sünder auch. 34 Und wenn ihr denen leiht, von denen ihr etwas zu bekommen hofft, welchen Dank habt ihr davon? Auch Sünder leihen Sündern, damit sie das Gleiche zurückbekommen. 35 Vielmehr liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht, ohne etwas dafür zu erhoffen. So wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Kinder des Höchsten sein; denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen.

*Liebe Gemeinde,*

die Feindesliebe ist die Königsdisziplin jeder christlichen Ethik. Nichts ist so emblematisch für das Christentum wie die Forderung, nicht nur den Nächsten, sondern auch seine Feinde zu lieben. Das ist unter den religiösen Mitbewerbern keineswegs selbstverständlich. Götter sind häufig barmherzig, aber in der Regel gegenüber ihren Anhängern. Die Feindesliebe verzichtet dagegen auf ein bilaterales Verhältnis von Lieben und Geliebt-Werden. Sie verlängert die nicht erwiderte Liebe und treibt sie in ihr Extrem. Nur so bleibt unser Gott treu.

---

1 Gehalten am Drittlezten Sonntag des Kirchenjahres am 10. November 2019 in der Evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Bloherfelde (Oldenburg i. O.).

Die Forderung, auch seine Feinde zu lieben, benennt, was sich als Konsequenz des christlichen Glaubens ergibt. Das Evangelium verweist mit diesem Gebot auf Gott: Gott selbst habe uns schon geliebt, „als wir noch seine Feinde waren“, schreibt Paulus im Römerbrief (Röm 5, 6–10). Ein Gott, der seine Feinde liebt, der sie nicht bestraft oder vernichtet, ließ in der Antike aufhorchen. Das war ein ganz neuer Ton im Gedränge der religiösen Angebote. Götter, die vergeben, Götter, die sich erbarmen, Götter, die ihren Anhängern großzügige Rabatte auf Fehler und Sünden gewähren, kannte man durchaus. Nicht, dass das unwichtig oder belanglos wäre. Aber Barmherzigkeit ist nicht das Alleinstellungsmerkmal des christlichen Gottes. Das erfolgreiche Geschäftsmodell des Christentums war immer mehr als das, viel mehr! Vor allem war dieser Gott weniger launisch als die tradierten Exemplare.

Das Evangelium bringt es auf den Punkt: Christus ist für uns gestorben, weil Gott nicht einmal seine Feinde von seiner Liebe ausschließt. Und seine Feinde, das sind nicht nur einzelne Frevler und Schurken. Seine Feinde, so sagt das Evangelium, das sind wir alle. Dabei ist auf eine Besonderheit zu achten: Gott begräbt an Karfreitag nicht etwa seinen Zorn gegen uns, indem er ihn an das Kreuz trägt, so wie Indianer ihr Kriegsbeil begraben. Vielmehr ist es gerade umgekehrt: Es ist *unser* Zorn, *unsere* Feindschaft gegen ihn, die wir tagtäglich durch unser selbstherrliches Leben beweisen, die Jesus Christus am Kreuz überwunden hat, indem er sie erträgt und auf sich nimmt. Gott begräbt am Kreuz *unser* Kriegsbeil. Denn Gott hat uns geliebt, als *wir* noch seine Feinde waren (Röm 5, 10). Die Feindschaft war immer eine einseitige, war immer unsere Sache und ist es bis heute. So wie die Liebe Gottes eben Gottes Sache ist, die im Evangelium zu unserer werden möchte.

Feindschaft wird durch Hass genährt. Hass scheint allgegenwärtig und findet auch in den Sozialen Medien seinen Ausdruck. Aber nicht nur dort. Wir erleben gerade, wie sich unsere Gesellschaft und das globale Staatengefüge auf rasante Weise polarisieren. Die NATO sei „hirntot“, hat der französische Präsident in dieser Woche scharf formuliert; und Russland, die USA und die Türkei sind aus der Sicht der Europäer keine verlässlichen Partner mehr. In der Europäischen Union verlassen die Briten die Gemeinschaft, die Spaltung in eine östliche und westliche EU trägt ideologische, die Spaltung zwischen einer nördlichen und südlichen EU ökonomische Züge. Weltweit toben Handelskriege. Und dann droht auch noch das Weltklima sich gegen uns zu wenden, unser Feind zu werden.

Man muss die Situation nicht schlechter reden als sie ist. Gerade die Kirchen sollten sich vor dieser heidnischen Anbiederei an den Pessimismus hüten (obwohl sie allzu gerne dieser Versuchung in den Predigten erliegen!). Aber Hass und Feindseligkeit bestimmen derzeit unsere öffentlichen Debatten. Die Journalistin Carolin Emcke erhielt vor ziemlich genau drei Jahren den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels für ihren Essay „Gegen den Hass“. Hass sei das allerletzte in einer Gesellschaft, der überwunden werden müsse, fordert sie. Das Gegenteil scheint der Fall, und zwar nicht nur auf der Seite der politischen Extreme. Das Geschäft der Journalisten trägt das Ihre dazu bei, etwa wenn sie den Hass einerseits denunzieren und andererseits fröhlich mitmachen. Vorgestern las ich den politischen Kommentar eines Journalisten, der seine Kollegen zitierte. Etwa den Spiegel-Redakteur Hasnain Kazim, der eine Empfehlung zum Umgang mit AfD-Wählern abgab. „Es geht nicht darum, AfD-Wählerinnen und AfD-Wähler zu, erreichen“, schrieb er. „Es geht darum, sie auszugrenzen, zu ächten, sie kleinzuhalten, ihnen das Leben schwer zu machen, sie dafür, dass sie Neonazis und Rassisten den Weg zur Macht ebnen wollen, zur Verantwortung zu ziehen.“ 500 Menschen haben diesen Beitrag gelikt.

Und der vermeintlich seriöse Deutschlandfunk hat einen Kommentar veröffentlicht, der seine Zuhörer aufforderte, mehr Hass auf AfD-Anhänger zu entwickeln. „Wir müssen wieder hassen lernen – und zwar richtig“, empfahl er. „Wer glaubt, dass Hass generell von gestern ist, der glaubt auch an die Unumkehrbarkeit der Geschichte und der demokratischen Zivilisierung. Dass dieser Glaube ein Irrglaube ist, wenigstens diese Einsicht sollte sich inzwischen durchgesetzt haben.“

Küssen verboten, aber Hassen erlaubt? Gibt es tatsächlich ein „Gebot zu hassen“, wie es hier gefordert wird? Ist man heute schon ein Verräter, wenn man sich weigert, hasserfüllte Menschen zurückzuhassen? Das klingt paradox. Soll man für den innergesellschaftlichen Frieden etwa auch mit Gewalt kämpfen? Das wäre doch so, als hätte man Sex mit dem Ziel der Jungfräulichkeit.

Wer hier ratlos ist, der sei mit der Erinnerung betraut, dass Jesus nicht für die Gerechten, sondern – wie Paulus an anderer Stelle schreibt – für Gottlose gestorben ist (Röm 10, 5). Das entspricht sehr präzise der Forderung Jesu, seine Feinde zu lieben. An welche Feinde mag Jesus wohl gedacht haben? Im Textzusammenhang spricht er von den Feinden des Evangeliums, von denen, die seine Jünger brutal verfolgen werden. Wie sollen sie reagieren? Mit Gegenhass und Gegenfeindschaft? Sollen sie einen Fluch über ihre Gegner aussprechen?

Nein, sagt Jesus zu denen, die vergessen haben, wes Geistes Kind sie sind: Ihr sollt sie segnen!

Das Evangelium, überwindet alle Grenzen des sozialen Stands, der Hautfarbe und der Geschlechter (Gal 3, 28). Eine andere Grenze wird dabei gerne übersehen: es ist die Grenze zwischen mir und – wen immer man dafür halten mag – den Feinden: den Feinden meiner eigenen Wahrheiten und Überzeugungen, meiner eigenen kleinen Welt. Feindschaft stellt Menschen in Ecken, in denen sie sich selten wohlfühlen und in die sie immer öfter auch nicht gehören. Weil sie andere und manchmal auch problematische Ansichten vertreten, fühlen wir uns durch sie bedroht. Und dann folgt schnell ein vernichtendes Urteil, das nicht mehr die Meinung, sondern die Person insgesamt trifft. Nach einer Umfrage des Allensbach-Instituts sind Zweidrittel der Bevölkerung der Meinung, man dürfe heute nicht mehr alles sagen, was man denke. Nicht etwa, weil es eine strafbare Handlung wäre. Die Gefährdung der Meinungsfreiheit ist subtiler, aber vielleicht noch härter und weniger faktenbasiert als die juristische: Sie besteht in der Ausgrenzung des „Feindes“. Wer nicht den pathetischen Appellen zur „Wahrheit“ bei den großen Themen unserer Zeit folgt, findet sich schnell in einer rechten oder linken Ecke wieder. Und einmal dort angesiedelt, hört einem niemand mehr zu, weil Stigmatisierte immer nur Unrecht haben können oder besser sollen. Der Philosoph und Vorsitzende der „Giordano Bruno Stiftung“, Martin Schmitt-Salomon hat sich dagegen ausgesprochen: Die Güte eines Arguments muss unabhängig davon beurteilt werden, wer es äußert. Rational denkende Menschen schere es daher nicht, wenn sie „Beifall von der falschen Seite bekommen“. Die Erde ist nicht deshalb eine Scheibe, weil politisch verblendete Menschen behaupten, sie sei eine Kugel.

Das war zur Zeit Jesus nicht anders. Er hat, wie sich belegen lässt, in einer hasserfüllten Gesellschaft gelebt: Juden und Römer hassten sich, Juden hassten Juden, die der falschen Partei anhängen. Manche trugen einen Dolch bei sich, um die heidnischen „Feinde“ heimtückisch zu ermorden. Sie dachten, sie erwiesen Gott damit einen Dienst. Auch Christen bekämpften sich schon zu Zeiten des Paulus und fingen an, sich gegenseitig dämonisch inspirierter Irrlehren zu bezichtigen. Das Neue Testament kennt viele solcher Konfliktgeschichten, die bereits am Anfang der Kirchengeschichte stehen. In der Gemeinde in Korinth gab es Parteien, die sich feindselig gegenüberstanden. Paulus erinnert sie an das Evangelium, um ihnen deutlich zu machen, wie absurd solche Spaltungen im Namen des gekreuzigten Christus sind. Was er wohl

zur konfessionell fragmentierten kirchlichen Landschaft unserer Tage sagen würde?

Feinde entstehen, indem man sie dazu macht, indem man sie „konstruiert“. Nicht nur Freundschaften wollen gepflegt sein. Gib dem Hass stets neue Nahrung und du fütterst einen Feind. Und der hat viele Gesichter: Den Flüchtling, den politischen Gegner, den böswilligen Chef, die Verwandten, mit denen man sich um das Erbe streitet, der Nachbar, dem man immer zu laut ist. Am schlimmsten aber sind die Gesinnungsfeinde. Ich selbst habe keine Feinde. Außer ich setze mich ins Auto und habe es eilig.

Feinden gesteht man nicht zu, was man für sich selbst gerne in Anspruch nimmt: Dass Irren etwas Menschliches ist. Warum gestehen wir ihnen nicht zu, Dinge für falsch zu halten, die uns einleuchten? Kann man von jemandem verlangen, nicht so zu denken, wie er es tut? Sitzen wir nicht auf einem zu hohen Ross, wenn wir meinen, jeder müsse die Welt so deuten wie wir? Heute ist Irren nicht mehr menschlich. Es ist zu etwas Unmenschlichem, mehr noch: zu etwas Unverzeihlichem geworden. Radikale und fundamentalistische soziale Bewegungen pochen neuerdings auf absolute Gefolgschaft, was ihre Ansichten betrifft. Meinungen geht es mittlerweile wie den politischen Entscheidungen: Sie gelten als alternativlos. Wer „Vielfalt“ fordert, meint oft nur den eigenen Meinungskorridor.

Die in unseren Köpfen konstruierten Feinde erhalten häufig das Attribut „Leugner“. Wer leugnet, ist am allerschlimmsten, denn er stellt sich ja bewusst gegen Wahrheiten und Tatsachen. Der Leugner vertritt nicht nur eine andere Sicht der Dinge – er tut es ja auch wider besseres Wissen, er „leugnet“, was die kleine Schwester der Lüge ist. Wer andere „Leugner“ nennt, bedient die Sprache von Ketzerprozessen und der Inquisition. Damit haben wir in den Kirchen ja Erfahrung – und sollten gerade deshalb vorsichtig mit solchen Bezeichnungen umgehen.

Man kann niemanden zu einer Erkenntnis zwingen, und sei eine andere Meinung für uns noch so absurd. Denn das macht Toleranz und Meinungsfreiheit doch gerade aus: Dort, wo sie strapaziert wird, beim Aushalten des Unerträglichen, gibt sie sich zu erkennen. Toleranz heißt nicht, etwas zu akzeptieren, sondern zu lernen, Menschen den Respekt nicht zu verweigern, deren Ansichten einem zutiefst widerstreben. „Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben – welchen Lohn habt ihr“ (V. 32), fragt Jesus. Das kann und das tut doch jeder.

Jesus lehrt uns etwas Anderes: „Liebt eure Feinde!“ Vielleicht würde er heute sagen: „Entfeindet sie, statt sie zu entfremden!“ Er macht wie

Gott einen Unterschied zwischen dem Sünder und seiner Sünde. Ihm war wichtig, auch dem einen Schaf nachzugehen und es zu retten, das sich aus eigenem Verschulden verirrt und von der Herde und ihrer kollektiven Intelligenz entfernt hat. Wer nur seine Freunde liebt, der bleibt ganz bei sich selbst. Weil die, die man natürlicherweise liebt, einem so ähnlich sind. Wahrscheinlich ist die Freundesliebe nur eine Variante unseres Narzissmus<sup>4</sup>. Wo man die liebt, die einen auch lieben, liebt man immer sich selbst – im Anderen. „Das tun Sünder auch“, sagt Jesus.

Die Liebe Gottes bewährt sich aber dort, wo jemand anders ist, wo man sich vielleicht beherrschen muss, um nicht aus der Haut zu fahren. Ganz anders ist es, wenn wir Schubladen öffnen, ein Etikett daran kleben und „die Anderen“ dort ablegen. Feindschaft wird in Schubladen besiegelt, die sagen: den kann man vergessen! Jesus hat am Kreuz aber nicht gebetet: „Vater vergiss sie, denn sie haben eine große Sünde begangen!“ Nein, er betete: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun!“

Wenn wir selbstkritisch auf die Etappen unseres Lebens zurückblicken, stehen wir aber oft selbst reichlich kleinlaut vor unseren früheren Worten und Taten. Wir müssen nicht erst bis zum jüngsten Gericht warten, um uns das einzugestehen. Was hätten wir von Gott zu erwarten, wenn er Feinde „vergessen“ würde? Und das betrifft auch unsere kollektive Erinnerung. Der gestrige 9. November ist, wie wir alle wissen, ein Schicksalsdatum der deutschen Geschichte, in dem sich Glanz und Elend widerspiegeln. Wir erinnern uns an die antijüdischen Pogrome, die mit diesem Tag verbunden sind. Als eine Mehrheit der Bevölkerung sich ganz sicher war, auf der guten Seite zu stehen, indem man die vermeintlichen Feinde des Volkes hasste, beraubte und anschließend vernichtete. Schon wieder müssen Juden heute um ihr Leben fürchten, weil verblendete Menschen sie zu Feinden machen.

In gleicher Weise sehen wir auf den Fall der Berliner Mauer vor 30 Jahren, den ich mit meiner Frau in Berlin hautnah mitbekommen habe. Damals, als der Feind im Osten entzaubert wurde und sich als Mitmensch entpuppte, als eine Mauer, die mit einer absurden Begründung errichtet wurde, in sich zusammenfiel. Ich gebe zu, dass ich den SED-Staat als Bürger des damaligen Westberlins zutiefst verachtete, einem Staat, der mit Vorsatz die Wahrheit in Lüge verkehrte, der seine Bevölkerung mit einem Heer an Kollaborateuren und Denunzianten unterdrückte und einsperrte.

Ich sehe noch die schwitzenden Gesichter der Grenzsoldaten vor mir, die in den Tagen nach dem 9. November hilflos in unsere Reise-

dokumente guckten und verunsichert waren. „Liebet eure Feinde sagt Jesus“ auch damals. Es fiel mir schwer, und ich habe es nicht gemacht. Ich habe diese Menschen mal mehr, mal weniger verachtet und war auf der Seite derer, die eine strenge Bestrafung für die Schergen des Regimes forderten. Ich hatte in meiner Selbstgerechtigkeit vergessen, was Jesus sagte: „Tut denen Gutes, die euch hassen!“ (V. 27).

Hass kann man nicht mit Gegenhass überwinden, sondern nur indem man aufhört, zu hassen. Ich sehe Jesus, wie er sich skandalträchtig auf den Weg zu den zwielichtigen Menschen machte und dafür „Freud der Zöllner und Sünder“ genannt wurde. Er sei ein „Fresser und Säufer“ und halte es mit den Heiden. Ich sehe ihn heute manchmal, wie er versucht, bei AfD-Mitgliedern und „Klimasündern“ zu Gast zu sein und in seine Gefolgschaft einzuladen, weil der Hass nicht das letzte Wort haben darf. Wie macht er das? Wie verändert er uns? Nicht durch den Appell an innere Werte oder einen moralischen Kompass. Solche Beschwörungen sind kraftlos. Moralpredigten deprimieren und generieren vor allem Heuchelei. Auch da lässt sich manches in der Bibel nachlesen.

Was aber hat die Kraft uns zu verändern? Nur die Erinnerung an eine große Geschichte, in der die Feindschaft durch die Liebe überwunden wurde, sagt das Evangelium. Es ist die Geschichte von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, der auch seine Feinde liebt. Diese Geschichte sollen wir fortschreiben: „Liebt eure Feinde, so werdet ihr Kinder des Höchsten sein. Denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen“ (V. 35).

In Dostojewskis Roman „Die Gebrüder Karamasov“ erzählt Iwan Karamasow seinem Bruder Aljoscha eine Geschichte aus dem sechzehnten Jahrhundert in Spanien. Die heilige Inquisition hatte gerade Hunderte von Irrlehrern in Schauprozessen verurteilt und zur größeren Ehre Gottes hingerichtet. Da erscheint urplötzlich Jesus. Er spricht kein Wort, aber heilt einen Blinden und erweckt ein totes Kind zum Leben. Der Kardinal Großinquisitor beobachtet es von ferne und lässt ihn verhaften. In einem Verhör bekennt er, dass er genau wüsste, wer er, Jesus, sei. Er habe aber kein Recht, auf die Erde zurückzukommen, um „die kirchliche Ordnung zu stören“ und den Menschen die Qual der Freiheit zurückzugeben, deren Last die Kirche den Gläubigen abgenommen habe. Deshalb werde er als der schlimmste aller Ketzler am kommenden Tag auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Jesus antwortet auf den langen Monolog des Großinquisitors mit keinem Wort. Aber als er zu Ende gesprochen hatte, geht er auf ihn zu und küsst ihn auf seine blutleeren Lippen. Daraufhin verliert der Mann der kirchlichen Gewalt

vollkommen die Fassung. Er springt auf, öffnet die Türen des Kerkers und ruft ihm zu: „Komm nie mehr wieder ... niemals, niemals!“

Wer den Hass überwinden will, muss auf Jesus sehen. Man muss Irrende umarmen und manchmal auch die blutleeren Lippen von Inquisitoren küssen. So kommt die Liebe dann auch zu uns. Denn das hält kein Hass der Welt aus.

*Amen.*



# Heimat – zwischen Verwurzelung und Aufbruch

## Predigt über Philipper 3, 5–11

OLIVER PILNEI

*Liebe Schwestern und Brüder, liebe Gemeinde!*<sup>1</sup>

Heimat ist in aller Munde. Als 2017 das Innenministerium unseres Landes zum Heimatministerium wurde, holte die Politik etwas nach, was nicht wenige Bürger unseres Landes schon eine ganze Weile vollzogen hatten: nämlich unverblümt und selbstverständlich von Heimat zu reden. Als der damals und noch heute agierende Minister sich bei der Pressekonferenz einen erheiternden Schnitzer leistete und einer Freud'schen Fehlleistung gleich von seinem „Heimatmuseum“ sprach, dachte sich vermutlich der ein oder andere: Vielleicht wird der Herr aus Bayern bald das erste Exponat des neuen Museums.

„Ich fahre in die Heimat“, sagt zu meiner Überraschung regelmäßig eine junge Frau, die aller Volkstümelei unverdächtig ist. Und dann ist die Heimat in diesem Fall auch noch das Ruhrgebiet – eine Verknüpfung, die sich mir nicht so recht erschließen will. Aber sie fährt regelmäßig in die Heimat. Heimat sucht man sich nicht aus. Heimat ist eine uns vorgegebene Größe. Wir werden in sie hineingeboren, finden sie vor, wir wachsen in ihr auf.

Darum wird sie auch vielfältig besungen. Natürlich von Volksmusikern, die braun gebrannt und mit Lederhosen bekleidet in Schunkelveranstaltungen Heimatillusionen inszenieren. Aber auch von Künstlern, aus deren Munde man das nicht unbedingt erwartet. Schon vor einigen Jahren besang der Troubadour der Ruhrpottsee, Herbert Grönemeyer, unsere Welt als globale Heimat:

---

<sup>1</sup> Dies ist die leicht überarbeitete Fassung der Predigt, die im Abschlussgottesdienst des GFTP-Symposiums „Heimat – zwischen Verwurzelung und Aufbruch“ am 3. November 2019 in der Evangelisch-lutherischen Gemeinde Oldenburg-Bloherfelde gehalten wurde.

„Ein Stück vom Himmel  
 der Platz von Gott.  
 Es gibt Milliarden Farben,  
 und jede ist ein eigenes Rot.  
 Hier ist dein Heim,  
 dies unsere Zeit.  
 Wir machen vieles richtig,  
 doch wir machen's uns nicht leicht  
 Dies ist mein Haus,  
 dies ist mein Ziel.“<sup>2</sup>

Heimat ist in aller Munde.

Dass auch die biblischen Texte von Heimat reden, ist nicht neu. In der Zürcher Übersetzung bin ich allerdings auf eine Stelle gestoßen, die ich bis dahin gar nicht mit diesem Stichwort in Verbindung gebracht hatte. Sie soll im Zusammenhang für heute der Predigttext sein. Der Apostel Paulus schreibt in seinem Brief an seine Lieblingsgemeinde in Philippi Folgendes:

„Ich wurde am achten Tag beschnitten, bin ein Angehöriger des Volkes Israel, aus dem Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern – was das Gesetz angeht: ein Pharisäer, was den Eifer angeht: ein Verfolger der Gemeinde, was die Gerechtigkeit angeht, die im Gesetz gilt: einer ohne Fehl und Tadel. Aber alles, was mir Gewinn war, habe ich dann um Christi willen als Verlust betrachtet. Ja, in der Tat, ich halte das alles für wertlos im Vergleich mit der überragenden Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, um dessentwillen mir alles wertlos wurde, und ich betrachte es als Dreck, wenn ich nur Christus gewinne und in ihm meine Heimat finde. Ich habe nicht meine eigene Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, sondern jene Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus, die aus Gott kommt aufgrund des Glaubens. Ihn will ich kennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Teilhabe an seinen Leiden, wenn ich gleichgestaltet werde seinem Tod, in der Hoffnung, zur Auferstehung von den Toten zu gelangen.“<sup>3</sup>

„Wenn ich nur Christus gewinne und in ihm meine Heimat finde.“ Soweit ich sehe, ist die Zürcher Bibel die einzige Übersetzung, die an dieser Stelle das Wort Heimat verwendet. In der Lutherbibel von 2017 heißt es: „dass ich Christus gewinne und in ihm gefunden werde.“ Das Passiv von finden ist nah dran am Urtext. Stattdessen nun von *Heimat finden* zu sprechen, ist ein interpretierender, aber sachlich aufschlussreicher Kunstgriff der Übersetzer. Dass ausgerechnet die Eidgenossen auf diese Übersetzungsvariante kommen, ist gar nicht so überraschend. Wie ich auf unserem Symposium lernen durfte, war das Wort *Heim-*

2 Aus dem Lied *Ein Stück vom Himmel* auf dem Album ZWÖLF.

3 Philipper 3, 5–11 – Zürcher Bibel, Neufassung 2007.

*weh* zunächst ein Wort des Schweizer Dialekts und Ausdruck der so genannten „Schweizerkrankheit“. Die Betroffenen leiden daran, dass sie „sich an keine fremden Sitten und Lebensarten gewöhnen [können], noch der mütterlichen Pflege vergessen“.<sup>4</sup> Dass die Schweizer noch heute eine besondere Affinität zu ihrer ausgesprochen schönen, wenn auch geografisch übersichtlichen Heimat haben – wer wollte das leugnen.

Die ungewohnte Übersetzung eröffnet einen neuen Zugang, bietet eine frische, erhellende Lesart dieses Textes, jenseits schwerer Rechtfertigungstheologischer Begriffe. Der Apostel Paulus gibt uns Einblick in einen schmerzhaften, alles verändernden Vorgang: den Verlust seiner vertrauten Heimat und den Gewinn einer neuen. Wer seine Heimat schon mal verlassen hat oder gar verlassen musste, weiß, wovon hier die Rede ist. In diesem Fall ist es die religiöse Heimat des Saulus von Tarsus. Paulus war verortet, er war verwurzelt, er war heimisch im jüdischen Glauben und im jüdischen Volk. Zutiefst. So sehr, dass er in der Auseinandersetzung mit seinen judenchristlichen Konfliktpartnern sagte: Wenn irgendjemand das Recht hat, sich auf seine Herkunft zu berufen, dann ich.

Interessant ist, mit welchen Begriffen er seine Beheimatung markiert. Da ist zunächst die Beschneidung. Sie ist *das* jüdische Identitätsmerkmal. Ein Merkmal, das Heimat als Zugehörigkeit zu einem Volk beschreibt und das seine besondere Bedeutung in der nachexilischen Zeit gewinnt, als es für Israel darum geht, die eigene Identität in einer fremden Umgebung zu bewahren. Die Wendung „ein Hebräer von Hebräern“ weist im Übrigen in die gleiche Richtung. Der Begriff wird gewählt, um die Treue zu den Sitten des Volkes in der Zerstreuung hervorzuheben.

Das Merkmal der Beschneidung, die dem Brauch nach am achten Tag erfolgt, macht etwas Entscheidendes deutlich: Mit der Zugehörigkeit zu einem Volk wird ein Mensch in einen Lebensstil eingebettet. Er wird auf einen Weg gestellt, auf dem Sprache, Kultur, Sitten und Rituale zu einem unverwechselbaren Lebensgefühl führen. Deshalb reicht ein Heimatgefühl so tief in das menschliche Lebensgefühl hinein. Heimat ist eine sinnliche und ästhetische Erfahrung. Heimat riecht – nach Feldern oder Wattenmeer. Sie hat ein Erscheinungsbild – sanfte Hügel, flaches Land, verglaste Straßenzüge. Und ganz entscheidend: Heimat schmeckt. Für Paulus hat sie vielleicht nach Lamm und ungesäuerten Broten ge-

---

<sup>4</sup> *Ina-Maria Greverus*, Heimweh und Tradition, in: Schweizer Archiv für Volkskunde 61 (1965), 1–31.

schmeckt. Für manche von uns schmeckt sie nach Weißwurst und Weißbier, nach Thüringer Rostbratwurst und Knödeln. In Oldenburg schmeckt sie gerade in dieser Jahreszeit – wie ich lernen durfte – nach Grünkohl, und Zugezogene freuen sich, wenn sie von Einheimischen zu einem echten Grünkohlessen eingeladen werden. In Berlin-Brandenburg, wo ich seit zehn Jahren lebe, ist das mit der Beheimatung schwierig, weil es dort nach nichts schmeckt. Soll heißen: Es gibt wenig für die Region Typisches. Kulinarisches Niemandsland sozusagen. Was die Gegend in dieser Hinsicht vorzuweisen hat, ist geklaut. Die Boulette – kommt von den Franzosen. Soljanka – Wurstsuppe, die tatsächlich schmeckt, wenn sie gut gemacht ist, ist russischer Herkunft. Heimisch werden, ist da für einen kulinarisch empfänglichen Menschen nicht einfach ...

Paulus aber schmeckte es. Er war im jüdischen Lebensgefühl zutiefst verwurzelt. Seine religiös-berufliche Existenz verstärkte das. Als Pharisäer suchte er den Willen Gottes mit letztem Ernst. Umso tief greifender und umstürzender war die Erfahrung des Bruchs, die alles änderte. Paulus nennt sie hier die „überschwängliche Erkenntnis Christi Jesu“. Das ist eine Anspielung auf seine Erfahrung vor Damaskus, als Jesus sich ihm als der von Gott bestätigte, auferweckte und erhöhte Christus offenbarte und Paulus erkannte: In diesem Jesus hat sich Gottes Willen auf unüberbietbare Weise gezeigt. Er ist der Weg, die Gerechtigkeit, die Wahrheit. Das hat ihn bis ins Mark erschüttert und körperlich lahmgelegt. Die Texte schildern das unterschiedlich, aber sie lassen erkennen, dass ein Lebensabschnitt abrupt zu Ende geht. Eine alte Heimat versinkt.

Dieses Versinken stellt Paulus rhetorisch ausgesprochen rabiat dar. Man könnte sagen, er tritt nach. Er distanziert von seiner alten Heimat auf eine Weise, die ihm persönlich zusteht, die aber sonst niemanden legitimiert, abwertend über jüdische Menschen und Sitten zu reden. Antijüdische oder antisemitische Tiraden sind allerdings wieder salonfähig. Das Verbrechen von Halle steht uns vor Augen. Gerade haben 23 Prozent der Wähler in Thüringen einem Faschisten ihre Stimme gegeben. In solchen Zeiten müssen wir Christen unmissverständlich klar machen: Antijüdische, antisemitische Bemerkungen verbieten sich vom Neuen Testament her, und es ist an uns, den Entwicklungen entschlossen entgegenzutreten und einen Platz an der Seite unserer jüdischen Schwestern und Brüder einzunehmen. Sie haben hier Heimat und sie sollen hier Heimat behalten.

Hinter der rhetorischen Brechstange verbirgt sich allerdings eine wichtige Erkenntnis für den christlichen Glauben. Der abgrenzende

Blick auf die alte Heimat zeigt, was für uns als Christen entscheidend ist: Jede Heimat in unserem irdischen Leben ist vorläufig. Das ist ein heilsamer Satz angesichts nationalistischer Heimatfantasien, die wieder um sich greifen. Da definieren sich Menschen plötzlich wieder darüber, dass sie ähnlich aussehen, bestimmte kulturelle Vorlieben haben (z. B. Schweinefleisch essen), Diesel fahren oder das sogenannte christliche Abendland retten wollen. Und fast immer leben diese Heimatfantasien von dem Anspruch, eine quasi selig machende Alternative zu bieten. Die Herabsetzung Fremder, rassistische Äußerungen gehören dabei zum normalen Inventar. Solche Heimatfantasien wollen eine Welt retten, die es nie gab. Sie leben vom Gerücht, von den Vorbehalten, von einer vorgeschobenen Besorgtheit und manchmal auch von einer aalglatten Verlogenheit. Solche Heimatfantasien sind alles Mögliche, aber nie christlich. Es gilt, ihnen um der Erkenntnis Jesu Christi willen zu widerstehen und deutlich zu machen: Diese Heimat ist eine Fiktion.

Dass jede Heimat vorläufig ist, gilt auch angesichts der Begrenztheit unseres Lebens. Früher oder später werden wir jede noch so lieb gewonnene Heimat verlassen müssen. Davon wissen die biblischen Texte einiges zu sagen. „Unsere Heimat ist im Himmel“, schreibt Paulus ein paar Verse weiter. „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die Zukünftige suchen wir“ (Hebr 13, 14), haben wir in der Schriftlesung gehört. Eine letzte, endgültige Heimat, die alle Heimatfantasien in die zweite Reihe verweist, wartet auf uns. Leider haben diese biblischen Aussagen immer wieder zu einer fatalen Abkehr von der Welt und einer Geringschätzung des Lebens geführt, die sich in einer bestimmten Frömmigkeit eingenistet hat und bis heute in Liedtexten zu finden ist. Da wird Weltflucht zur Botoxspritze für das christliche Gewissen. Da sieht die Welt auf einmal nur noch die kalte christliche Schulter. Das aber kann's nicht sein, liebe Schwestern und Brüder. Bei allem, was in dieser Welt schwierig und herausfordernd ist: Dies ist unser Heim, dies ist unsere Zeit! Das hat der Ruhrpott-Barde sehr treffend getextet. Wir sind als Christen, um Christi willen, dazu herausgefordert, auf bestimmte Weise in dieser Welt heimisch zu werden. Und zwar so, dass wir in Christus Heimat finden. Aber was heißt das?

Auf den Punkt gebracht: In Christus Heimat finden heißt, dass an die Stelle eines alten Lebensgefühls ein neues tritt. Das geht meistens nicht von heut auf morgen. Es braucht Zeit. Vermutlich wird es auch bei unserem Heidenapostel so gewesen sein. Aber der Grundstein war in der Begegnung mit Christus vor Damaskus gelegt. Da erkannte Paulus, was das Fundament unseres Glaubens ist: In Jesus Christus spricht

Gott ein Ja zu uns Menschen. Ein Ja, das alle Fehlritte und Verfehlung durchkreuzt. Ein Ja, das aus einem Verfolger der Gemeinde einen Apostel macht, aus einem Sünder einen von Gott Gerechtfertigten. Ein Ja, an dem wir uns vertrauensvoll festmachen dürfen. Ein Ja, das unser Leben umgestaltet. Seine Wirkung entfaltet es nicht von heute auf morgen. Aber es wirkt. Und es wäre höchst spannend, einmal nachzuvollziehen, wann und wie Paulus die alten Gewohnheiten ablegte. Wir erfahren es nicht. Aber aus seinen Briefen wissen wir: Christsein heißt, mit dem Lebensgefühl ausgestattet zu sein und einen neuen Lebenswandel einzuüben. Damit dieses Lebensgefühl seine Kraft entfaltet, brauchen wir Menschen, die auf dem gleichen Weg unterwegs sind. Es braucht eine Gemeinschaft, in der es täglich eingeübt wird. Christsein erschöpft sich nämlich nicht darin, sonntagsmorgens fromme Sprachspiele abzuspielen. Christsein heißt, zu einer neuen Lebenspraxis zu finden und diese mit anderen zu teilen. Und wer da mitmacht, wird mit der Erfahrung beschenkt, dass die neue Heimat gründlich umgestaltet.

Sie verpasst uns z.B. ein neues Gewand. Sie kleidet uns in Weiß, wenn wir als Täuflinge auf den Weg des Jesus Christus gestellt werden, um seine Nachfolger zu sein.

Die neue Heimat in Christus hat auch Geschmack. Sie schmeckt z.B. nach Brot und Wein. Und wer immer wieder von Brot und Wein nimmt, der kommt auf den Geschmack; der entwickelt Sinn und Geschmack für Christus – um es mit Paulus zu sagen – bzw. für das Unendliche – um einmal den großen Schleiermacher zu bemühen.

Und dann stellt man fest: Die neue Heimat bringt neue Einstellungen und Haltungen mit sich. Aus Eiferern fürs Gesetz werden Menschen, die Freiheit atmen. Die Zwänge des Lebens, die für uns so unterschiedliche Gesichter haben, verlieren ihre Kraft. Wir müssen dann nicht mehr alles aus diesem Leben herauspressen und konsumieren. Die Gebetsriemen einer fromm-verbrämten Erziehung, das Korsett der inneren Antreiber, die uns durchs Leben jagen, das Gängelband fremder Erwartungen oder eigener Ideale – die dürfen wir getrost ablegen. Wir dürfen die Freiheit atmen, die Gottes Geist uns schenkt; die Freiheit, dieses Leben als ein wunderbares Geschenk zu begreifen, es zu genießen und sich ganz in dieses Leben hineinzugeben.

Und wenn wir uns nach und nach in diesem neuen Lebensgefühl einrichten, realisieren wir: Die neue Heimat macht einen echten Unterschied. Als Christen haben wir zwar auch Pässe und nationale Zugehörigkeiten, aber wir sind nicht mehr primär Volksgemeinschaft. Wir sind eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern aus allen Nationen

und Völkern. Mit unterschiedlichster Herkunft. Nie im Leben hätten wir, die wir hier heute morgen zusammen sind, uns aus eigenem Entschluss ausgesucht, miteinander unterwegs zu sein. Und doch sind wir es. Um der Erkenntnis Jesus Christi willen. Und all das, was uns tatsächlich unterscheidet, verliert in dieser Gemeinschaft seine trennende und zerstörerische Kraft. Wir sind eins. Auch wenn wir es noch nicht erkannt und realisiert haben.

Heimat in Christus – ein neues Lebensgefühl, eine neue Lebenspraxis mit nachhaltiger Wirkung. Dieses neue Lebensgefühl lädt uns ein, ganz im Hier und Jetzt zu sein, ohne in den Heimatangeboten dieser Welt unser Heil zu finden. Der amerikanische methodistische Theologe, Stanley Hauerwas, hat die eigentümliche Lebensform der Christen in dieser Welt mit einem interessanten englischen Begriff beschrieben: *resident aliens*. Zu Deutsch: ansässige Fremde. Der Begriff stammt aus dem amerikanischen Einwanderungsrecht. Das ist angesichts der aktuellen politischen Verhältnisse in den Vereinigten Staaten von Amerika vielleicht nicht die beste Referenz, aber in unserem Zusammenhang doch erhellend. *Resident aliens* sind keine Bürger. Sie haben manche Rechte von Bürgern, aber nicht alle. Sie sind *foreign-born*, im Ausland geboren, aber dauerhaft ansässig. Um diesen Status in den USA zu erhalten, braucht man entweder eine *GreenCard* oder muss einen Anwesenheitstest machen und seine Anwesenheit im Land nachweisen.

Das ist ein treffendes Bild für uns Christen: *resident aliens*. Ansässige Fremde. Ganz in der Welt, aber nicht von der Welt. Durch Christus und seinen Geist geboren. So in ihm beheimatet, dass wir in unserer Gegenwart ganz da, ganz präsent und anwesend sein können. Ganz da, ohne uns im Hier und Jetzt zu verlieren. Als Christen machen wir sozusagen einen täglichen Anwesenheitstest und zeigen, dass wir uns nicht hinter bunten Glasfenstern verschanzen; dass wir Akteure und nicht Statisten des Weltgeschehens sind.

*Resident aliens* – keine einsamen Cowboys, sondern eingebettet in eine Gemeinschaft, die zu all dem, was in der Welt so los ist, einen heilsamen Kontrast bietet. Eine Gemeinschaft, die so in Christus beheimatet ist, dass sie Raum für andere schafft und sich für andere investiert.

*Resident aliens* – ganz in dieser Welt und doch den Blick immer auf den Horizont gerichtet, an dem das Ziel aufleuchtet, auf das wir zu laufen. So gewinnen wir Kraft, um Widrigkeiten zu überstehen, und entwickeln Hoffnung für Situationen, die andere längst aufgegeben haben.

Heimat in Christus finden. Diese Heimat steht allen offen. Immer. Jederzeit. Wer sich auf den Weg des Jesus Christus stellen lässt, wer sein Vertrauen auf ihn richtet, der ist dabei.

Das ist doch mal eine echte Alternative zu all dem Krempel, der sonst so angeboten wird! Da mach ich gern mit. Da bin ich gern dabei. Ja, mehr noch: Da bin ich sogar gern daheim. Und Sie vielleicht auch.

*Amen.*



Die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP)** herausgegeben.

Die **GFTP** will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein **Symposion** zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter **www.gftp.de** abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann bei der Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Prof. Dr. Andrea Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: [andrea.struebind@uni-oldenburg.de](mailto:andrea.struebind@uni-oldenburg.de)

- Vereinsmitglieder erhalten die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.

# Mitglieder des Vereins

(Stand: August 2020)

## 1 Vorstand

<i>Vorsitzende:</i>	Prof. Dr. Andrea Strübind
<i>Stellv. Vorsitzender:</i>	Dr. Oliver Pilnei
<i>Geschäftsführer:</i>	Olaf Lange
<i>Schatzmeister:</i>	Wolfgang Pfeiffer Bernd Densky

## 2 Wissenschaftlicher Beirat

Dorothee Dziewas, Prof. Dr. Ralf Dziewas, Prof. Dr. Erich Geldbach, Prof. Dr. Markus Iff, Dr. Dietmar Lütz, Dr. Thomas Niedballa, Dr. Jochen Wagner, Andreas Peter Zabka

## 3 Mitglieder

<i>Arndt, Moritz</i> , Göttingen	<i>Eßwein, Matthias</i> , Buchholz
<i>Aschoff-Neumann, Eveline</i> , Nümbrecht	<i>Fischer, Dr. Mario</i> , A-Wien
<i>Austein, Volker</i> , Bremen	<i>Förster, Dr. Karin</i> , Westerstede
<i>Barth, Rainer</i> , Bremen	<i>Förster, Dr. Karl-Heinz</i> , Westerstede
<i>Blonski, Janusz</i> , Bremerhaven	<i>Füllbrandt, Prof. Walter</i> , Hamburg
<i>Boeckel, Dr. Bruce</i> , Berlin	<i>Geldbach, Prof. Dr. Erich</i> , Marburg
<i>Braun, Christian</i> , Berlin	<i>Gräbe, Sebastian</i> , Frankfurt am Main
<i>Brockhaus, Dr. Ekkehard</i> , Berlin	<i>Graf, F.-Rainer</i> , Neubiberg
<i>Bruske, Wolf</i> , Friedrichshafen	<i>Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz</i> , A-Wien
<i>Bubbenzer, Friedrich Karl</i> , Wiehl	<i>Grzibek, Siegfried</i> , Moers
<i>Bubbenzer, Dr. Kirsten</i> , Bochum	<i>Hahm, Werner E.</i> , Duisburg
<i>Busche, Dr. Bernd</i> , Osterholz- Scharmbeck	<i>Hatzler, Dr. Hildegard</i> , Oldenburg
<i>Cassens, Uwe</i> , Varel	<i>Heintz, Udo</i> , Hannover
<i>Densky, Bernd</i> , Unterhaching	<i>Herzler, Hanno</i> , Greifenstein
<i>Duncan, Andrew</i> , Marienhafen	<i>Hindrichs, Horst</i> , Essen
<i>Dziewas, Dorothee</i> , Bad Schwalbach	<i>Hinkelbein, Ole</i> , Jever
<i>Dziewas, Gerhard</i> , Leichlingen	<i>Hobohm, Jens</i> , Berlin
<i>Dziewas, Prof. Dr. Ralf</i> , Bernau	<i>Hobohm, Maja-Dorothee</i> , Berlin
	<i>Hokema, Carsten</i> , Hamburg

- Hübner, Sabine*, Oldenburg  
*Iff, Prof. Dr. Markus*, Willich  
*Irmisch-Rabenau, Ruth*, Mannheim  
*Kedaj, Josef*, Sankt Augustin  
*Kleibert, Friedrich*, Wildeshausen  
*Kohrn, Andreas*, Mainz  
*Kolbe, Vera*, Schöneiche  
*Konfessionskundliches Institut des  
Evangelischen Bundes e. V.,  
Bensheim*  
*Kottemann, Hans H.*, Diepholz  
*Kretzschmar, Magdalene*, Frankfurt  
an der Oder  
*Kretzschmar, Dr. Matthias*,  
Frankfurt an der Oder  
*Krötsch, Dr. Ulrich*, München  
*Kuhl, Christa*, Wustrow  
*Kuhl, Hans-Dieter*, Wustrow  
*Kulosa, Dr. Egmont*, München  
*Küpper, Eva*, Buxtehude  
*Kurzawa, Udo*, München  
*Landesverband Bayern im BEFG,  
Schwabbruck*  
*Lange, Olaf*, Heidelberg  
*Liese, Dr. Andreas*, Bielefeld  
*Lüdin, Manuel*, Braunschweig  
*Lüers, Dr. Harm Gerd*, Oldenburg  
*Lüllau, Edgar*, Leverkusen  
*Lütz, Dr. Dietmar*, Hamburg  
*Malnis, Gretel*, Emmering  
*Malnis, José Luis*, Emmering  
*Manns-Düppers, Beate*, Frankfurt  
am Main  
*Mansel, Reiner*, CH-Zürich  
*Mantei, Detlef*, Sommerhausen  
*Martin, Donat*, Neckarsteinach  
*May, Thorsten*, Lübeck  
*Menge, Mathias*, Wrixum  
*Mittelman, Kai*, Friedrichsdorf  
*Mittwollen, Karin*, Weener  
*Moro, Maja*, München  
*Mortsiefer, Jörg*, München  
*Mulack, Adolf*, Heidenheim  
*Nachtigall, Dr. Astrid*, Hamm  
*Naujoks, Angela*, Duisburg  
*Neubauer, Hannes*, Crailsheim  
*Neumann, Dr. Friederike*,  
Oldenburg  
*Neustadt, Hans-Joachim*,  
Schulzendorf  
*Niedballa, Dr. Thomas*, Kassel  
*van Oorschot, Dr. Frederike*,  
Kirchzarten  
*Orth, Matthias*, Ingolstadt  
*Pfeiffer, Dagmar*, Tangstedt  
*Pfeiffer, Ulrike*, Hamburg  
*Pfeiffer, Wolfgang*, Hamburg  
*Pieneck, Dr. Fred*, Bad Salzflun  
*Pierard, Prof. Dr. Richard*,  
USA-Hendersonville (NC)  
*Pilnei, Dr. Oliver*, Groß Glienicke  
*Poetz, Martin*, Darmstadt  
*Porak, Prof. Alwin*, München  
*Reershemius, Marie-Luise*,  
Hamburg  
*Reichardt, Lutz*, Meiningen  
*Röcke, Lutz*, Wuppertal  
*Röhricht, Dr. Wieland Johannes  
Chrysostomos*, Wriezen  
*Rothkegel, Prof. Dr. Martin*, Berlin  
*Sager, Prof. Dr. Dirk*, Jade  
*Sager, Heinz*, Bad Homburg  
*Schäfer, Hannah*, Hamburg  
*Schaller, Manfred*, Mosbach  
*Schaper, Ingo*, Frankfurt an der  
Oder  
*Schmalz, Olaf*, Berlin  
*Schroer, Heinz-Rainer*, Balingen  
*Schulzendorff, Dr. Bernd*, Ratingen  
*Schumann, Helga*, Eichenau  
*Schuster, Volkmar*, Ahlen  
*Schwab, Grazyna*, Hamburg

*Seibert, Thomas*, Falkensee  
*Stanullo, Irmgard*, Nürnberg  
*Strübind, Prof. Dr. Andrea*,  
Oldenburg  
*Strübind, Dr. Kim*, Oldenburg  
*Stummvoll, Bernd*, Velten  
*ter Haseborg, Axel*, Großhansdorf  
*Tesch, Klaus*, Wuppertal  
*Tipker, Christoph*, Verden  
*Tödter-Lüdemann, Marco*,  
Düsseldorf  
*Tosch, Silke*, Mönchengladbach  
*Vindigni, Dr. Giovanni*, Nübel  
*Wagner, Dr. Jochen*, Kirchberg

*Wahl, Hartmut*, Velbert  
*Wehde, Christian*, Kelkheim  
*Wehrstedt, Markus*, Bochum  
*Weichert, Christoph*, Freiburg im  
Breisgau  
*Weiß, Martin*, Uelzen  
*Werner, Simon*, Brieselang  
*West, Dr. Jim*, USA-Petros (TN)  
*Wieser, Dr. Friedrich Emanuel*,  
Laufen  
*Wittchow, Bernd*, Hermersdorf  
*Zabka, Andreas Peter*, Hillerse  
*Zimmer, Dirk*, Heiligenstadt  
*Zimmermann, Daniel*, Ellerau

## Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

### Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 21 (2016) bis ZThG 25 (2020)

#### ZThG 21 (2016), 1–352, Inhaltsangabe:

Editorial (11) • **Artikel:** *Dietmar Lütz*, Der 1. Weltkrieg und die Entstehung der Dialektischen Theologie (17) • *Sebastian Gräbe*, Generationskirche trotz Generationskonflikt (26) • *Thomas Melzl*, „Ich bete an die Macht der Liebe“. Lobpreis und Anbetung zwischen Freiheit und Ordnung (53) • **Symposium der GFTP:** *Andrea Strübind*, Max Weber und Ernst Troeltsch. Ihre These vom Zusammenhang zwischen religiösem Nonkonformismus und Moderne (77) • *Jörg Albrecht*, Religiöser Nonkonformismus. Theoretische Überlegungen aus religionswissenschaftlicher Perspektive (104) • *Thomas Meyer*, Religiöser Nonkonformismus und die Genese der Moderne (115) • *Erich Geldbach*, Religionsfreiheit als Glaubensartikel und Leitmotiv nonkonformistischer Kirchen (129) • *David W. Bebbington*, Religious Nonconformity and Democracy. Dissenting Politics from the Seventeenth-Century Revolution to the Rise of the Labour Party (143) • *Martin Rothkegel*, Reformation, Nonkonformismus, Freiheit. Freikirchliche Anmerkungen zum allzu deutschen Lutherjubiläum 2017 (157) • *Massimo Rubboli*, Religious Liberty in the English and American Nonconformist Traditions. From the Seventeenth Century to the Declaration of Human Rights of 1948 (174) • *Birgitta Bader-Zaar*, Abolitionismus und Nonkonformismus in der Geschichtsschreibung. Zur These der Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei in Großbritannien und Nordamerika als Initiative nonkonformistischer religiöser Gemeinschaften (200) • *Jonathan Seiling*, Die Auswirkungen des Pazifismus von Mennoniten und Quäkern aus der Reformation und in die Moderne (219) • *William H. Brackney*, Nurtured in their Faith. Nonconformity as a Pathway to Women's Opportunity (239) • *Karl Heinz Voigt*, Die Sonntagsschule: „in religiöser Hinsicht nicht gefahrlos“. Der Einzug nonkonformistischer Praktiken durch die Arbeit mit Kindern (258) • *Tom Kaden*, „Thousands ... Not Billions“. Professional Creationists and Their Opponents in the United States (277) • *Michael Haspel*, Die Quellen von Martin Luther Kings theologischer Konzeption der Menschenrechte und sozialen Gerechtigkeit (290) • **Theologie im Kontext:** *Jochen*

*Wagner*, Unverschämte schön! SEX als Geschenk und Verantwortung Biblische Streiflichter (317) • **Theologie und Verkündigung:** *Kim Strübind*, Jakob, der Flüchtling. Predigt über Genesis 28, 11–19a (321) • *Sabine Hübner*, „... der Herr aber sieht das Herz an“ – Stereotypen und Persönlichkeit. Predigt über 1. Samuel 16, 7 (326) • *Wolf Bruske*, Wunder ohne Wunder. Predigt über Esther 4, 11–17 (332) • *Birgit Foth*, Die Stadt Gottes – Horizont ökumenischer Zusammenarbeit. Predigt über Sacharja 2, 5–9 (337) • *Konrad Raiser*, Werdet Nonkonformisten! Predigt über Römer 12, 21 (341) • *Jochen Wagner*, Mein Gott, hältst Du mich fest? Predigt anlässlich des Gedenkgottesdienstes für Paul Schneider, dem „Prediger von Buchenwald“ (346) • **GFTP e. V.:** Mitglieder des Vereins (351)

## ZThG 22 (2017), 1–320, Inhaltsangabe:

Editorial (11) • **Essay:** *Erich Geldbach*, Das baptistische Erbgut gestern und heute (17) • **Artikel:** *Kim Strübind*, Fremdheit, Exil und Diaspora im Alten Testament. Eine alttestamentliche Spurensuche aus aktuellem Anlass (27) • *Wolfgang Thielmann*, Weggemeinschaft und Zeugnis. Im Dialog mit Muslimen aus freikirchlicher Sicht (55) • *Martin Kloke*, Tatsachen und Legenden. Juden, Judentum und Israel in deutschen Schulbüchern (66) • **Symposium der GFTP:** *Reinhold Bernhardt*, Radikalisierung im Namen der Religion? (77) • *Timothée Bouba Mbima*, Die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten (91) • *Zachée Betché*, Boko Haram und der islamistische Terror (104) • *Samuel Désirée Johnson*, Die zweite religiöse Globalisierung Kameruns. Wandel der religiösen Landschaft und die Konsequenzen für den sozialen Frieden (118) • *Christian Hamidou Hassana*, Das Risiko einer kulturellen Entwurzelung. Erfahrungen eines Daba-Kola aus Dagai (Nordkamerun) zwischen traditioneller afrikanischer Religion, Islam und Christentum (129) • *Edgar Lüllau*, Der Norden Kameruns zwischen islamischer und christlicher Mission. Am Beispiel der Daba-Kola (136) • *Friederike Neumann*, „Jhwh wird kämpfen für euch, ihr aber werdet still sein“ (Ex 14, 14). Gewalt und Gewaltpotential im Alten Testament (186) • *Simon Werner*, Gewalt und Aggression im Neuen Testament (203) • *Hermann Hartfeld*, „Wer tötet, tut Gott einen Dienst“ (vgl. Joh 16, 2). Radikalisierung des Christentums am Beispiel von Osteuropa (219) • *Sandra Lenke*, Interreligiöse Beziehungen. Ein Beitrag zur Vorbeugung und Überwindung religiöser Gewalt? (240) • *Ralf Miggelbrink*, Gewalt und ihre Überwindung (252) • **Theologie im Kontext:** *Bernd Densky*, Die Bedeutung der Bibel aus der Perspektive des BEFG (Baptisten) in Deutschland. Ein Impulsvortrag (261) • Die „Google plus Jesus“-Methode. Achtung: Satire (267) • **Theologie und Verkündigung:** *Jochen Wagner*, Gegen die Mauer des Schweigens. Ökumenischer Gedenkgottesdienst für Menschen, die Angehörige durch Suizid verloren haben (271) • *Ralf Dziewas*, „Der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied ...“.

Eine sozialtheologische Bibelarbeit zu Deuteronomium 5, 1-21 (276) • *Oliver Pilnei*, Ein neuer Mensch – um Gottes willen. Predigt über Hesekiel 36, 21-28 (289) • *Andreas Peter Zabka*, Der Grenzgänger. Predigt über Matthäus 9, 1-13 (294) • *Ralf Dziewas*, „Einladung zum Sklavendienst“. Predigt über Lukas 17, 7-10 (300) • *Ralf Dziewas*, „Ich habe keine anderen Hände als die euren“. Predigt über Epheser 4, 1-7.10-16 (307) • *Liesa Unger*, Radikalisierung im Namen Gottes. Predigt über 1. Timotheus 2, 1-6 (312) • **GFTP e. V.**: Mitglieder des Vereins (319)

### ZThG 23 (2018), 1–320, Inhaltsangabe:

Editorial (11) • **Essay:** *Erich Geldbach*, Gewaltlosigkeit – eine Not-Wendigkeit. Referat am 15. Januar 2018, dem Geburtstag Martin Luther Kings, im Ökumenischen Forum, Hamburg (19) • **Artikel:** *Kim Strübind*, Martin Luther und das Alte Testament (35) • *Roland Fleischer*, Die deutschen Baptisten und ihr Verhalten zu Juden und Judenchristen besonders in der Zeit des Nationalsozialismus (59) • *Andrea Strübind*, „Wir Christen unter Zuschauern“. Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur (78) • *Oliver Pilnei*, Die Ekklesiologie der Bewegung „Fresh Expressions of Church“ (108) • *Dominik Gautier*, Was tun, um den weißen Christus loszuwerden? Rassismuskritisches Lernen mit dem jungen Dietrich Bonhoeffer (128) • *Marc Witzzenbacher*, Gemeinsam gegen Ausgrenzung und Rassismus. Das interreligiöse Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ (131) • *Johanne Dziewas/Claudia Bullerjahn*, Die Entwicklung der Spirituals und Gospels und ihre Bedeutung für die afroamerikanischen Kirchen (140) • *Daniel Schubach*, Raum und Milieu. Exklusion durch Städte- und Kirchenbau (160) • **Symposium der GFTP:** *Darryl M. Trimiew*, Martin Luther King, Jr. wirtschaftliche Rechte und Ökologie. Kann es eine Beloved World Community geben? (177) • *Ralf Dziewas*, Martin Luther King, Jr. – Ein Visionär der Liebe (191) • *Michael Haspel*, „Redemptive Suffering“ in Martin Luther Kings Theologie (213) • *Maria Schubert*, „Bote der Freiheit“. Martin Luther King, Jr. in der DDR (234) • *Daniel Schmöcker*, Martin Luther King @ Berlin 1964–2014. Eine Einführung in die Wanderausstellung (254) • *Andrea Strübind*, Martin Luther King als „Global Icon“? Zur Rezeptionsgeschichte der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und ihrer Erinnerungskultur (259) • *Yezenia Leon Mezu*, Freiheit im Jetzt! Martin Luther King, James H. Cone und ihre Bedeutung für Rassismuskritik heute (279) • *Michael Hochgeschwender*, War Martin Luther King ein Linksevangelikaler? Eine historisch-theologische Untersuchung (288) • **Theologie im Kontext:** *Bernd Densky*, Schritte aufeinander zu. Der Wandel in der Beziehung zwischen der ACK und der NAK (305) • **Theologie und Verkündigung:** *Darryl M. Trimiew*, Denn er ist unser Frieden. Predigt über Texte aus dem Buch Jesaja (317) • *Friedrich Schneider*, „Es ist dir gesagt, was gut ist“. Predigt über Micha 6,8

(322) • *Wolf Bruske*, Die Taufe Jesu. Predigt über Lukas 3, 21–22 (326) • *Barbara Rudolph/Jochen Wagner*, „Ich bin vergnügt, erlöst, befreit“. Eröffnungsgottesdienst des Ökumenischen Christustages in Koblenz am 5. Juni 2017 (331) • *Andreas Peter Zabka*, Leitung durch den Heiligen Geist. Predigt über Apostelgeschichte 16, 4–16 (342) • *Kim Strübind*, Ja und Amen. Predigt über 2. Korinther 1, 18–22 (348) • *Uwe Swarat*, Die Heilige Schrift – von Gott eingegeben. Predigt über 2. Timotheus 3, 15–17 (353) • **Theopoesie**: *Agathe Dziuk*, Ein Gebet (357) • **GFTP e. V.**: Mitglieder des Vereins (359) • **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde**. Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 1 (1996) bis ZThG 10 (2005) (361)

### ZThG 24 (2019), 1–368, Inhaltsangabe:

Editorial (11) • **Essay**: *Thomas Nisslmüller*, Zur Theorie des Theologischen in Umbruchszeiten (19) • **Artikel**: *Christian Kuß/Dirk Sager*, Der Zufall im Denken des Alten Israel und seine Deutungen in der hebräischen Bibel (29) • *Kim Strübind*, Evangelische Perspektiven und Wegmarken zum christlich-jüdischen Dialog in Deutschland von 1945 bis zum Synodalbeschluss der Rheinischen Kirche (54) • *Ulrich Wendel*, Die missverstandene Metapher „Menschenfischer“. Biblisch-theologische Hintergründe und missiologische Schlussfolgerungen (77) • *William H. Brackney*, Walter Rauschenbusch – Prophet und Legende. 100 Jahre später (108) • *Erich Geldbach*, MAGA und toxisches Christentum oder: Der peinliche Verrat christlichen Glaubens durch US-Evangelikale (125) • *Thomas Niedballa*, Der spirituelle Mensch und die Sehnsucht nach Lobpreis (157) • **Symposium der GFTP**: *Hilke Rebenstorf*, Attraktivität versus Konfessionalität. Herausforderungen für eine attraktive Gemeindegemeinschaft (185) • *Markus Iff*, Konfessionelle Identitäten. Eine freikirchliche Perspektive (207) • *Joachim Willems*, Zugänge zu Religion und Religiosität in der späten Moderne und die Bedeutung der Konfessionalität (213) • *Achim Härtner*, Hauptsache, das „Warum“ stimmt. Ekklesiologische Überlegungen zur Kirche der Zukunft. Neue Ausdrucksformen von Kirche (233) • *Ralf Dziewas/Oliver Pilnei*, Gemeindegemeinschaft ermöglichen. Anregungen aus einem empirischen Forschungsprojekt (246) • *Tobias Künkler*, Die Generation Lobpreis und ihre (post-)konfessionelle Identität (264) • *Lucas Haug/Wolfgang Theis/Michael Winarske*, „Hauptsache, der Sound stimmt“. Gemeinde im Spannungsfeld von Attraktivität und Konfessionalität. Beitrag von Studierenden und einem Dozenten der THE Ewersbach (276) • *Tobias de Vries*, „Hauptsache, der Sound stimmt“. Studentischer Beitrag (Evangelisch-methodistische Kirche) (281) • *Thomas Kraft*, Hauptsache, das Gefühl stimmt? Der Christliche Sängerbund und das „freikirchliche Singen“ (285) • *Guido Baltes*, Wirklich eine ‚Generation Lobpreis‘? Vom einenden und trennenden Potenzial zeitgenössischer Lobpreismusik (296) • **Dokumentation**: *500 Jahre Täuferbewegung 2025 e. V.*, Gewalt! 500 Jahre Täuferbewegung



1525–2025. Ein Blick zurück und nach vorn (319) • **Theologie und Verkündigung:** *Karl-Heinz Wiesemann*, Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – ihr sollst du nachjagen. Predigt über Deuteronomium 16, 11–20 (327) • *Jochen Wagner*, Suche Frieden. Predigt über Psalm 34, 15 (333) • *Sebastian Gräbe*, Die Geschichte vom armen Lazarus. Predigt über Lukas 16, 19–29 (338) • *Andrea Strübind*, Kirche der Freiheit oder Kirche der Freien? Impulse aus den täuferischen Traditionen – eine Predigt über Galater 5, 1–5 (344) • **Theopoese:** *Thomas Nisslmüller*, Lyrische Gottesumkreisungen à la „Kloppo“ (353) • **GFTP e.V.:** Mitglieder des Vereins (357) • Zeitschrift für Theologie und Gemeinde. Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 11 (2006) bis ZThG 20 (2015) (359)

### ZThG 25 (2020), 1–336, Inhaltsangabe:

Editorial (9) • *Kim Strübind*: 25 Jahre GFTP (15) • **Essay:** *Kim Strübind*, Kein Schiff wird kommen. Kirche in Zeiten von Corona (19) • **Artikel:** *Erich Geldbach*, Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat. Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Vorbereitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen (37) • *Bertram Lenke*, Wenn Gott nur große Kinder hat ... Eine Grundsatzkritik am Taufverständnis Freier evangelischer Gemeinden (109) • *Franz Graf-Stuhlhofer*, Taufaufschub als Konsequenz der Kindertheologie? (130) • *Thomas Nisslmüller*, Prolegomena zur Predigt der Zukunft. Thesen und Provokationen auf dem Weg zu einer Homiletik 4.0 (134) • **Symposium:** *Hans-Joachim Höhn*, Was (zu) mir gehört ... Über die Suche nach Identität und Heimat (151) • *Karin Schöpfelin*, Heimatgefühle im Alten Testament? (171) • *Christian Wehde*, Heimat bei Gott?! Neutestamentliche Einsichten zu einem starken Frömmigkeitsmotiv (189) • *Andreas Liese*, „Unsere Heimath ist droben“. Heimat und Fremde in den geschlossenen Brüdergemeinden (209) • *Christian V. Witt*, Theologie der Diaspora. Der Studienprozess der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa (233) • *André Munzinger*, Grenzenlose Heimat? Ökumenische Ethik und der lokal verwurzelte Kosmopolitismus (251) • *Rebecca Hedenkamp*, #youonlylivetwice. Inwiefern ist der Protestantismus für die jüngere Generation (noch) Heimat? (265) • *Frank Mathwig*, Zwischen Heimweh und Heimat. Theologisch-ethische Exkursionen in die Heimat (283) • **Verkündigung:** *Margot Käßmann*, „... und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens.“ Predigt über Lukas 1, 79 (305) • *Kim Strübind*, „Liebt eure Feinde!“ Ein Wort an die Kinder des Höchsten. Predigt über Lukas 6, 27–35 (311) • *Oliver Pilnei*, Heimat – zwischen Verwurzelung und Aufbruch. Predigt über Philipper 3, 5–11 (319) • **GFTP:** Mitglieder des Vereins (327) • Zeitschrift für Theologie und Gemeinde. Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 21 (2016) bis ZThG 25 (2020) (331)





## ESSAY

*Kim Strübind:* Kein Schiff wird kommen. Kirche in Zeiten von Corona

## ARTIKEL

*Erich Geldbach:* Vom Obrigkeitsstaat zum demokratischen Rechtsstaat.

Die Denkschrift von Hugo Preuß und der Ausschuss zur Vorbereitung des Entwurfs einer Verfassung mit Blick auf die religiösen Fragen

*Bertram Lenke:* Wenn Gott nur große Kinder hat ... Eine Grundsatzkritik am Taufverständnis Freier evangelischer Gemeinden

*Franz Graf-Stuhlhofer:* Taufaufschub als Konsequenz der Kindertheologie?

*Thomas Nisslmüller:* Prolegomena zur Predigt der Zukunft. Thesen und Provokationen auf dem Weg zu einer Homiletik 4.0

## SYMPOSION

*Hans-Joachim Höhn:* Was (zu) mir gehört ... Über die Suche nach Identität und Heimat

*Karin Schöpflin:* Heimatgefühle im Alten Testament?

*Christian Wehde:* Heimat bei Gott?! Neutestamentliche Einsichten zu einem starken Frömmigkeitsmotiv

*Andreas Liese:* „Unsere Heimath ist droben“. Heimat und Fremde in den Geschlossenen Brüdergemeinden

*Christian V. Witt:* Theologie der Diaspora. Der Studienprozess der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa

*André Munzinger:* Grenzenlose Heimat? Ökumenische Ethik und der lokal verwurzelte Kosmopolitismus

*Rebecca Hedenkamp:* #youonlylivetwice. Inwiefern ist der Protestantismus für die jüngere Generation (noch) Heimat?

*Frank Mathwig:* Zwischen Heimweh und Heimat. Theologisch-ethische Exkursionen in die Heimat

## VERKÜNDIGUNG

*Margot Käßmann:* „... und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens.“ (Lk 1, 79)

*Kim Strübind:* „Liebt eure Feinde!“ Ein Wort an die Kinder des Höchsten.

(Lk 6, 27–35)

*Oliver Pilnei:* Heimat – zwischen Verwurzelung und Aufbruch (Phil 3, 5–11)

## GFTP

Vereinsinformationen

Inhaltsangaben der Ausgaben ZThG 21 (2016) bis ZThG 25 (2020)

**WWW.GFTP.DE**

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-25-3



9 783932 027253