

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Ökumene und Freikirchen

Aufsätze

Bernd Oberdorfer: **Erneuerung und Abgrenzung. Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen** 163

Siegfried Großmann: **Ökumene als Teilhabe. Wie wir die Vielfalt des Volkes Gottes zurückgewinnen können** 182

Rezension 213

PREDIGTWERKSTATT

Lars Linder: „Ach du meine Güte!“ Predigt über Titus 2, 11+12 204

Kommentar zur Predigt von Lars Linder (Christina Döring) 210

ISSN 1431-200X

2018 • Heft 4

42. JAHRGANG

Ökumene und Freikirchen

Ökumene ist mehr als nur der Dialog zwischen den großen traditionellen Volkskirchen. Die Freikirchen haben keinen Grund, sich schmolend in eine Ecke zurückzuziehen. Im deutschsprachigen Raum mögen sie eine Minderheit in der kirchlichen Landschaft darstellen. Auf weltweiter Ebene allerdings finden sich die freikirchlichen Denominationen stark vertreten. Dabei mag es in ihren Anfängen vielfach um Abgrenzung von den vorherrschenden Staatskirchen gegangen sein, schon bald allerdings waren sie engagiert dabei, konfessionsübergreifende Netzwerke zu bilden. So sind sich Freikirchen ihrer Besonderheit und Stärke im Engagement sowie auch ihrer Begrenztheit bewusst. In ihrem Bemühen, nicht nur das Miteinander der Christen (z. B. in der Evangelischen Allianz), sondern auch das der Kirchen (z. B. in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen) zu stärken, kommen sie dem Gebet Jesu um die Einheit seiner Jünger (Joh 17, 20-21) nach und erfahren darin auch Glaubensstärkung und Weitung ihres Horizonts. In den Aufsätzen dieses Heftes beleuchten die Autoren jeweils aus landeskirchlicher und aus freikirchlicher Perspektive den mühevollen, aber lohnenswerten Weg der multilateralen Ökumene, im Bewusstsein, dass das, was die Kirchen unterscheidet, seine Gründe hat und diese Unterschiedlichkeiten die Ökumene auch bereichern.

Prof. Dr. BERND OBERDORFER, Ordinarius für Systematische Theologie am Institut für Evangelische Theologie an der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg, erläutert in seinem Aufsatz, inwiefern die Reformation ein öffnendes und gleichzeitig ein abgrenzendes Geschehen war. Er thematisiert dabei auch das Verhalten der obrigkeitlichen Kirchen gegenüber den Täufern im 16. Jahrhundert und schlägt von daher Wege des Dialogs, pendelnd zwischen dem Bewusstsein der eigenen Identität und der Offenheit für den Andern, vor.

Dem folgt ein Aufsatz von SIEGFRIED GROSSMANN, ehemaliger Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und jetzt Pastor im Ruhestand, den das ökumenische Miteinander über Jahrzehnte stark beschäftigt hat. Unter der Überschrift „Ökumene als Teilhabe“ skizziert er einen Weg, auf dem sich alle Kirchen, und besonders die Freikirchen, selbstbewusst einbringen und doch aufeinander hören können, und macht Vorschläge, wie man auch in bisher strittigen Fragen in ein konstruktives Gespräch kommen kann.

Im Blick auf das kommende Weihnachtsfest liegt der Predigtwerkstatt eine Weihnachtspredigt von LARS LINDER, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Essen-Mitte über Titus 2, 11-12 zugrunde. Kommentiert wird die Predigt von CHRISTINA DÖHRING, Pastorin der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Siegburg.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

Bernd Oberdorfer

Erneuerung und Abgrenzung

Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen¹

„Wer nach allen Seiten offen ist, kann nicht ganz dicht sein.“ Dieser fast schon zum Volksmund gewordene Internetspruch umschreibt sehr präzise die Fragestellung, über die ich in diesem Beitrag nachdenken möchte. In der sog. Reformationsdekade hat namentlich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) immer wieder die *Freiheit* als die innere Mitte des Reformationsgeschehens hervorgehoben.² Die Kernbotschaft von der „Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken“ habe die Christenmenschen befreit von der zwanghaften Fixierung auf die eigene Leistungsfähigkeit. Der Rückgang auf die Heilige Schrift als alleinige Norm habe die Herrschaft einer nur formal legitimierten kirchlichen Lehrautorität über die Gewissen der Gläubigen beseitigt und damit die individuelle Autonomie des Glaubensverstehens gestärkt. Damit habe die Reformation dem neuzeitlichen Gedanken von der Freiheit als „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ (Kant) vorgearbeitet. Der Protestantismus erscheint in dieser Perspektive als „Religion der Freiheit“; die EKD stilisiert sich programmatisch zur „Kirche der Freiheit“³ – was manchmal in der Tat klingt wie „nach allen Seiten offen“.

Diese Charakterisierung der Reformation und ihrer Folgewirkungen hat nicht nur Zustimmung gefunden. Historiker erinnerten an den schlichten Befund, dass die aus der Reformation hervorgegangenen protestantischen Mainstream-Traditionen politisch-kulturell nicht durchweg als Advokaten von Gewissens- und Bürgerfreiheit aufgefallen seien. Katholiken sahen sich zur dunklen Kontrastfolie reduziert, von der sich das protestantische Freiheitspathos in hellem Licht abzuheben beansprucht; dabei habe die katholische Kirche etwa im Gegensatz zu den Protestanten doch immer die menschliche Willensfreiheit verteidigt und gehöre also mindestens ebenso sehr (oder eher, ebenso wenig) wie diese in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte. Und aus freikirchlicher Perspektive hat die baptistische Kirchenhistorikerin Andrea Strübind in einer

¹ Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zum Studientag der Theologischen Hochschule Elstal am 17. Oktober 2017 zugrunde.

² Vgl. Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014 (©2015).

³ Vgl. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006. Auch im Internet unter: <https://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>.

scharfen Polemik die Behauptung zurückgewiesen, die lutherische Reformation habe sich in besonderem Maße um die individuelle Glaubensfreiheit verdient gemacht.⁴ Auf der einen Seite verwies sie auf die Verfolgungen, die die Täuferbewegung auch durch reformatorische Obrigkeiten (und mit Billigung, ja sogar Veranlassung durch die Reformatoren selbst) erlitten hat und die die reformatorische Befreiungssemantik doch empfindlich konterkarieren. Auf der anderen Seite machte sie geltend, dass eben die aus der Täuferbewegung hervorgegangenen freikirchlichen Traditionen für die Genese der Religionsfreiheit und generell der neuzeitlichen Freiheitsrechte von erheblich größerer Bedeutung seien, als in der großkirchlich-protestantischen Selbstprofilierung sichtbar werde. Mit anderen Worten: Die Reformation hatte nicht nur öffnende, sondern auch schließende, ausschließende Konsequenzen. Und noch die aktuelle Selbstanpreisung als „Kirche der Freiheit“ grenzt aus, indem sie andere freiheitsgenerierende Traditionen in den Schatten stellt.

„Wer nach allen Seiten offen ist, kann nicht ganz dicht sein.“ Dieser Spruch trifft Selbstbeschreibungen, die eine umfassende Integration und den Verzicht auf Ausschlüsse zum Identitätsmerkmal machen und allenfalls das ausschließen, was sich dieser umfassenden Integration verweigert. Der Rekurs auf Freiheit ist für solche Selbstbeschreibungen ein idealer Kandidat. Man kann nicht ganz leugnen, dass im selbstbewussten Freiheitspathos der EKD-Kundgaben zum Reformationsjubiläum der Anspruch mitschwingt, es sei gerade diese Offenheit für alles, was die Identität des Protestantismus im Unterschied zu anderen Realisierungsgealten des Christentums ausmacht. Und die Kritik daran würde dann aus unterschiedlichen Perspektiven den Blick darauf lenken, dass diese Selbstbeschreibung weder dem realen Selbstverständnis noch den faktischen Wirkungen der Reformation entspricht und zudem von Selbstunterscheidungen lebt, die von anderen als diskriminierend empfunden werden können (wir stehen für die Freiheit – ihr also nicht). Ohnehin ist die uneingeschränkte Freiheitsunterstellung illusionsverdächtig und nicht einmal wünschenswert: Wer kann denn sehenden Auges „nicht ganz dicht“ sein wollen?! Wem das nicht seriös genug klingt, der kann sich das gleiche auch mit dem prägnanten, auf den Philosophen Spinoza zurückgehenden Leitsatz gesagt sein lassen: „Omnis determinatio est negatio.“ Jede Wesensbestimmung, Definition, Identitätsfestlegung impliziert eine Negation: Was etwas ist, ist – eben deshalb! – etwas anderes *nicht*.

Diese allgemeine Feststellung will ich im Folgenden konkretisieren hin auf die Frage *innerreformatorischer Ausgrenzungsprozesse*. Wie konnte eine Bewegung, die ihre Gestaltgewinnung einer Ausgrenzungserfahrung verdankte – nämlich der Ablehnung durch Rom –, ihrerseits ausgrenzend werden – bei Luther etwa im Blick auf Karlstadt, die „Schweizer“, die Täufer? Oder noch mehr zugespitzt:

⁴ Vgl. STRÜBIND, ANDREA: Glaube und Gewissensfreiheit. Eine freikirchliche Sicht, in: SÖDING, THOMAS / OBERDORFER, BERND (Hg.): Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene, Freiburg i. Br. 2017 (QD 284), 55-80.

Wie konnte eine Bewegung, die sich die „Freiheit eines Christenmenschen“ und die Befreiung der Kirche aus der „babylonischen Gefangenschaft“ auf die Fahnen geschrieben hatte, selbst zur Unterdrückerin werden, deren Herrschaft von den davon Betroffenen eben nicht als Reich der Freiheit, sondern durchaus ebenfalls als babylonische Gefangenschaft empfunden wurde?

Ich will dazu in einem ersten Teil die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen deuten. Das heißt, ich will zeigen, wie die Reformation neue Räume – Freiheits-, Deutungs-, Lebensräume – öffnete und wie sie diese Räume zugleich einhegte, eingrenzte, schloss – unvermeidlicherweise, aber mit nicht immer unproblematischen Konsequenzen. In einem zweiten Schritt möchte ich mich konkret der Abgrenzung der Wittenberger Reformatoren gegenüber der Täuferbewegung zuwenden. Drittens will ich ein Wort von Jürgen Moltmann aufgreifen, der die Täuferbewegung als die „einzige Reformationsbewegung ‚allein aus Glauben‘“ bezeichnet hat,⁵ und fragen, wie sich die spezifische Akzentuierung täuferischen Christentums (ihre eschatologisch motivierte Verabschiedung aus dem Corpus Christianum, ihre Orientierung an frühchristlichen Idealen der Lebensführung) als genuine Ausdrucksgestalt der Reformation deuten lässt, wenngleich sie sich von anderen Ausdrucksgestalten reformatorischen Christentums charakteristisch unterschied und von diesen eben auch ausgegrenzt und verfolgt wurde. Viertens schließlich will ich die Veränderungen ansprechen, die sich im Licht ökumenischer Bewusstseinsbildung und angesichts gravierenden gesellschaftlich-kulturellen Wandels im wechselseitigen Verhältnis landeskirchlicher und freikirchlicher Gestalten reformatorischen Christentums ergeben haben, mit anderen Worten, ich will Verschiebungen in den Öffnungs- und Schließungsprozessen wahrnehmen, in denen sich konfessionelle Identitätsbildung vollzieht. Dabei will ich deutlich machen, dass man bei diesen Veränderungen und Verschiebungen getrost von *Annäherungen* sprechen kann.

I Gewissheit und Widerspruch: Die Reformation als Öffnungs- und Schließungsgeschehen

Zweifellos verstand sich die Reformation als innerkirchliche Befreiungsbewegung. Luther sah die Kirche, wie gesagt, in babylonischer Gefangenschaft.⁶ Das Bild ist intrikat. Denn die Rolle der Babylonier als deportierender Fremdmacht fällt dabei der eigenen kirchlichen Obrigkeit selbst zu, die dadurch gleichsam als auswärtiger Aggressor erscheint, der die Christenmenschen in Gefangenschaft

⁵ MOLTSMANN, JÜRGEN: Die unvollendete Reformation. Ungelöste Fragen – ökumenische Antworten, in: *EvTh* 77 (2017), 247-257, 251.

⁶ Vgl. MARTIN LUTHER: *De captivitate babilonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 497-573 (neudeutsche Übersetzung in: *Luther Deutsch*. Hg. von KURT ALAND, Bd. 2, Göttingen ²1981, 171-238).

wegführt; der gedankliche Weg zum Papst als Antichrist ist nicht weit.⁷ Luther nennt drei „Gefangenschaften“, in die das Papsttum die Kirche im Blick auf das Abendmahl geführt habe: Kelchentzug, Transsubstantiationslehre und Messopfer.⁸ Bezeichnend ist auch – in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“⁹ – die Rede von den drei „Mauern“, die die „Romanisten“ aufgerichtet hätten, um eine Reform der Kirche zu verhindern: die hierarchisierende Unterscheidung von Priester- und Laienstand, den Anspruch des Papstes auf letztverbindliche Schriftauslegung und die Überordnung des Papstes über das Konzil. Überdeutlich ist die Botschaft: Das Evangelium ist eingekerkert, den Gläubigen der Zugang zu ihm versperrt. Reformation heißt, das Evangelium gleichsam aus dieser Umklammerung zu befreien, damit es wieder gehört werden kann.

Luther sieht in den päpstlich-romanistischen Gefangenschaften und Mauern freilich nur die Widerspiegelung einer tiefer liegenden Unterdrückung: der Pervertierung des befreienden Evangeliums zum fordernden Gesetz der „Werkgerechtigkeit“. Nicht zufällig beschreibt er noch ein Jahr vor seinem Tod im Rückblick aus großem zeitlichem Abstand seine reformatorische Entdeckung des paulinischen Verständnisses der schenkenden Gerechtigkeit Gottes als beglückendes Befreiungserlebnis, durch das sich ihm die Pforten des Paradieses erneut geöffnet hätten.¹⁰ Die römische Kirche unterdrückt das Evangelium von der gratis geschenkten Gerechtigkeit, und daraus erwachsen die vielfältigen Missstände, die das kirchliche Leben kennzeichnen. Innere, inhaltliche Erneuerung des Evangeliumsverständnisses und äußere Reform gehören also zusammen.

Die neu erschlossene – bzw. genauer: sich neu erschließende – Befreiungsbotschaft des Evangeliums erfordert und ermöglicht daher vielfältige Befreiungsakte und Befreiungserfahrungen; sie schleift Mauern und eröffnet Räume. Sie befreit etwa von kirchlicher, klerikaler Bevormundung. Luthers Schlüsselerfahrung war nämlich, dass die römische Kirchenleitung als formal autorisierte Instanz der Lehrbeurteilung sein Verständnis des Evangeliums nicht nur nicht unterstützte, sondern geradezu als häretisch bekämpfte; das geschah spätestens 1518. Das Evangelium und die mit seiner Auslegung betrauten Institutionen brachen also auseinander, und für Luther war klar, auf welche Seite er sich hier

⁷ Ein „Suchet der Stadt Bestes“ nach Jeremia 29,7 sucht man in diesem Zusammenhang allerdings vergeblich. Das heißt, die Möglichkeit, die kirchliche „Gefangenschaft“ als Strafe für die eigene Sünde anzunehmen, geduldig zu ertragen und sogar für die unterdrückende Obrigkeit zu beten, kommt für Luther nicht in Betracht – hieße dies in seinen Augen doch, das Verstummen des Evangeliums zu akzeptieren.

⁸ Vgl. die bündige Deutung bei LAUSTER, JÖRG: *Der ewige Protest. Reformation als Prinzip*, München 2017, 18 f.

⁹ MARTIN LUTHER: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, 404-469 (neudeutsche Fassung in: *Martin Luther: Ausgewählte Schriften*, hg. von KARIN BORNKAMM und GERHARD EBELING, Frankfurt a.M. 1982, Bd. 1, 150-237).

¹⁰ Vgl. MARTIN LUTHER: *Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften* (1545), WA 54, 179-187 (deutsche Übersetzung in: BORNKAMM/EBELING 1, 12-25 [wie Anm. 9]).

zu stellen hatte. Der dadurch angestoßene Bewusstseinsbildungsprozess führte sukzessive zu einer Delegitimierung klerikaler Lehrbeurteilungsmonopole; 1519 in Leipzig ließ Luther sich von Eck zu der Konsequenz drängen, dass Konzile, ja sogar Päpste irren könnten und auch geirrt hätten. In Ecks Augen hatte er sich damit als Ketzer geoutet; Luther selbst ist von dieser Einsicht aber nie mehr abgewichen. Das Gotteswort ist von seiner menschlichen Auslegung zu unterscheiden, zu befreien, ja, es befreit sich selbst von seinen menschlichen Auslegungen, indem es sich diesen gegenüber als es selbst geltend macht.

Deshalb ist die Bibel für Luther so wichtig. Das Gotteswort macht sich selbst zugänglich im Medium – und zwar *allein* im Medium – der Heiligen Schrift. Die Befreiung von kirchlicher Bevormundung ist nicht ein abstrakter Akt prinzipieller Autoritätskritik, sondern sie ist eine Befreiung zur Bibel – durch die Bibel. Rom wird ja genau deshalb kritisiert, weil es den Zugang zur Bibel versperrt habe. Und wenn die Bibel sich selbst (wieder) geltend macht, dann wird eben dies erkennbar. Dann zeigt sich nämlich – so sieht es Luther –, dass Rom die biblische Kernbotschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben durch die Koppelung des Heils an heilsverdientliche Werke verdunkelt hat, also durch Etablierung eines Bedingungsverhältnisses zwischen menschlichem Handeln und Gottes darauf antwortender Heilsgabe.

Bei Zwingli liegt der Akzent etwas anders: Die scharfe Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort erzwingt und ermöglicht die kritische Distinktion theonom verbindlicher, weil in der Bibel bezeugter, göttlicher Weisungen und allenfalls menschlich verbindlicher, weil nicht aus der Bibel ableitbarer, kirchlicher Ordnungen. Das berühmte Wurstessen beim Drucker Froschauer in Zürich in der Fastenzeit des Jahres 1522 protestiert gegen die Vermischung oder Verwechslung von Gotteswort und Menschenwort, genauer: dagegen, dass menschliche (kirchliche) Ordnungen – hier die im Übrigen hochkomplizierten, subtil ausdifferenzierten Fastenregeln – mit religiöser Verbindlichkeit aufgeladen werden, sodass, wer sie missachtet, sündigt. Der kritische Rekurs auf die Bibel impliziert hier eine spürbare soziale Befreiungserfahrung: die Befreiung des Alltags von allein kirchlich angeordneten und legitimierten Verhaltensrestriktionen.¹¹

Luther ebenso wie Zwingli waren überzeugt, dass die Verwerfung eines kirchlichen Lehrautorisierungsmonopols die Verbindlichkeit des göttlichen Wortes nicht schwächen, sondern stärken, ihr geradezu erst Raum schaffen werde. Dahinter stand die Überzeugung, dass die Heilige Schrift den Sinn ihrer Kernbotschaft von selbst, aus sich selbst heraus erschließt. Die Heilige Schrift – so betont

¹¹ Dass die Relativierung von „Mensensatzungen“ die als göttlich anerkannten biblischen Verhaltensnormen umgekehrt mit einem höheren Durchsetzungsdruck versah und diese somit als umso restriktiver wahrgenommen werden konnten, zeigt besonders plastisch das Beispiel von Calvins Genf. Evangelische Freiheit kann sich auch im paradoxen Modus puritanischer Normierung konkretisieren.

Luther gegen Erasmus – ist „ihr eigener Interpret“ (*sui ipsius interpres*), sie ist im Entscheidenden eindeutig und klar. Denn „der Heilige Geist ist kein Skeptiker“¹², Gott lässt die Seinen nicht im Ungefähren im Blick auf seinen Heilswillen. Und dieser klare Sinn vermittelt sich auch intersubjektiv eindeutig, ohne dass es dazu einer formal autorisierten, *iure divino* agierenden Lehrsetzungs- und Lehrbeurteilungsinstanz bedarf.¹³ Was die intersubjektive Verbindlichkeit betrifft, sprach die *Confessio Augustana* dann vom „magnus consensus“, der sich eben im Bekenntnis selbst artikuliert.¹⁴

Trotz dieser pneumatologisch-diskursiven Absicherung bleibt natürlich die Frage, wie und von wem der behauptete eindeutige Sinn der Heiligen Schrift formuliert werden kann. Es bleibt, anders gesagt, der schon von Erasmus artikulierten Willkürverdacht. Warum sollte – so fragte Erasmus im Streit mit Luther ironisch zurück –, wenn die Wolke der Kirchenväter-Zeugen und das kirchliche Lehramt irren können, ausgerechnet ein einzelner Theologe mit verbindlicher Gewissheit die Wahrheit erkennen? Und welcher?!¹⁵

Diese Frage stellt sich umso dringlicher angesichts der schnell sichtbaren Kontroversen innerhalb des reformatorischen Lagers: War man sich (gegen Rom) im Vertrauen auf die Selbstevidenz der Heiligen Schrift einig, so zeigte sich schon bald, dass die Schrift unterschiedlichen Leserkreisen offenbar einen teilweise höchst unterschiedlichen Sinn als evident erschließen konnte. Die Katholiken sahen darin ihre Warnung vor den Konsequenzen eines Abschieds vom verbindlichen Lehramt bestätigt; aber einen Weg zurück zu diesen Fleischtöpfen gab es nicht mehr, zu offensichtlich war die Willkür bei der Setzung einer solchen diskursbeendenden Letztinstanz. Aber wie sollte man dann damit umgehen, dass trotz gemeinsamer Ablehnung des römischen Lehramtsprinzips und bei gleichen hermeneutischen Vorgaben (*sola scriptura*) sich auch in zentralen Fragen (Abendmahl, Taufe, Verhältnis zur Welt) nicht nur divergente, sondern diametral widersprüchliche, also unvereinbare Einsichten einstellten?

Für Luther war klar, dass das nur mit der Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum angemessen bearbeitet werden konnte. Wenn sich ihm die Wahrheit des Evangeliums in einer bestimmten inhaltlichen Gestalt mit überwältigender Gewissheit erschlossen hatte, dann konnten Interpretationen, die nach seinem Urteil mit dieser inhaltlichen Gestalt unvereinbar waren, nur so zustande gekommen sein, dass sie sich eben nicht auf die genuine Eigendynamik der Schrift

¹² MARTIN LUTHER: *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 605: „Spiritus sanctus non est Scepticus.“

¹³ Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Autoritätskritik und Autorisierungsdiskurse. Das „Schriftprinzip“ als archimedischer Punkt – oder als gordischer Knoten?!, in: BARNBROCK, CHRISTOPH / DA SILVA, GILBERTO (Hg.): „Die einigende Mitte“. Theologie in konfessioneller und ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Werner Klän, Göttingen 2018, 319-333.

¹⁴ Vgl. CA 1 und CA 7.

¹⁵ Vgl. ERASMUS VON ROTTERDAM: *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. Lateinisch-deutsch, in: DERS.: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt 1968, 1-195, 31.

eingelassen hatten. Im Abendmahlsstreit mit Zwingli beharrte er etwa darauf, dass Zwinglis signifikations-theoretische Deutung des „est“ ein Menschenföndlein sei, das er in den schlichten biblischen Wortlaut hineingelesen habe, statt sich diesen Wortsinn einfach sagen zu lassen; „est“ meint eben „ist“ und nicht „bedeutet“.¹⁶

Lyndal Roper hat jünger in ihrer Luther-Biographie¹⁷ beeindruckend (und auch bedrückend) aufgezeigt, wie konsequent und unduldsam Luther selbst im eigenen Wittenberger Lager, umso mehr aber nach außen Abweichungen von seiner eigenen theologischen Überzeugung bekämpft und, wo er es vermochte, zum Einlenken genötigt hat: Karlstadt, die Schweizer, die Bauern, die Täufer, die Schwenkfeldianer, Bucer, Agricola, um nur einige zu nennen. Summarischer Leitbegriff der Kritik war bekanntlich „Schwärmer“. D. h., er unterstellte bei allen „Abweichlern“, sie hätten sich „schwärmerisch“ von der Bindung an das biblische Wort gelöst und phantasierten sich nach eigener Fassung ein selbsterdachtes Evangelium zurecht. Im Grunde hatte er schon 1518 in der Heidelberger Disputation so argumentiert, als er die scholastische Theologie als „*theologia gloriae*“ kritisierte, die Gott am Offenbarungsdatum des Kreuzes vorbei erkennen zu können und zu sollen vermeine.¹⁸ Die Scholastiker sind in dieser Sicht „Schwärmer“ *avant la lettre*. Roper weist darauf hin, dass Luther sich zur Autorisierung seiner theologischen Position gelegentlich auch darauf berief, dass er diese trotz vielfältiger Anfechtungen durch den Teufel festgehalten habe. Ein solches existenzielles Ringen mit dem Teufel könnten die Gegner nicht vorweisen. Er beanspruchte also eine auf existenzieller Glaubenserfahrung gegründete Personalautorität.

Dies ist gewiss nicht alles, was über lutherische Lehrvergewisserung gesagt werden kann. Wenn Luther nur ein rechthaberischer, autoritärer Besserwisser gewesen wäre, der unter Berufung auf seine charismatische Glaubensbiographie missliebige Konkurrenten einfach „wegbiss“, statt sich auf den argumentativen Diskurs mit ihnen einzulassen, dann hätte sich eine an seinen Einsichten orientierte Theologie wohl kaum über sein Lebensende hinaus halten können; es muss etwas an ihr gegeben haben (und vielleicht heute noch geben), was auch unabhängig von seiner Personalautorität plausibel und intersubjektiv überzeugend erscheinen konnte. Gleichwohl muss dieser Aspekt angesprochen werden,

¹⁶ Zu Luthers Argumentation im Abendmahlsstreit vgl. auch meinen Beitrag: „Entsetzliche Speculationen“? Überlegungen zur Argumentationslogik in Luthers Abendmahlslehre, in: *EvTh* 74 (2014), 413-422.

¹⁷ *ROPER, LYNDAL: Der Mensch Martin Luther. Die Biographie.* Übersetzt von Holger Fock und Sabine Müller, Frankfurt a. M. 2016 (engl.: *Martin Luther. Renegade and Prophet*, London 2016).

¹⁸ *MARTIN LUTHER: Disputatio Heidelbergae habita (1518)*, in: *StA* 1, 190-218. Neudeutsche Übersetzung der theologischen Thesen samt „probationes“ (*StA* 1, 200-212; *WA* 1,355-365) in: *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl.* Hg. von KURT ALAND. Bd. 1, Göttingen ²1983, 379-394. Zur Unterscheidung von *theologia gloriae* und *theologia crucis* vgl. bes. die Thesen 19-21.

macht er doch sichtbar, dass Luthers reformatorischer Ansatz nicht nur öffnende, befreiende Effekte hatte, sondern selbst innerhalb des reformatorischen Lagers teils scharfe Abgrenzungen, Ausgrenzungen, Ausschließungen bewirkte. Nach allen Seiten offen war Luther jedenfalls nicht. Aber war er trotzdem „ganz dicht“? Ich komme zu den Täufern.

2 Die andere Seite der Wartburg: Die Ausgrenzung der Täufer – theologische Differenz und politische Absicherung

Die Verfolgung der Täufer gehört sicher zu den dunklen Seiten der Reformation. Das Schicksal von Fritz Erbe etwa kann niemanden ungerührt lassen.¹⁹ Weil er sich weigerte, sein Kind taufen zu lassen, und offen die Täuferbewegung unterstützte, wurde er mehrmals inhaftiert; die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens verbrachte er im Gefängnis, zuletzt unter schlimmsten Bedingungen ausgerechnet auf der Wartburg, dem ikonischen Ort lutherischer Memorialkultur, wo er 1548 elend starb. Dass er nicht schon lange vorher hingerichtet wurde, war keineswegs ausgemacht. Der sächsische Kurfürst Johann Friedrich forderte die Todesstrafe; selbst Philipp Melanchthon sprach sich dafür aus.²⁰ Nur weil Philipp von Hessen Bedenken hatte, in Glaubensfragen die Todesstrafe zu verhängen, kam es nicht zum Vollzug; gegen schwerste Kerkerhaft hatte aber auch der Landgraf nichts einzuwenden.

Wie konnte es dazu kommen? Wie konnte eine Reformbewegung, in deren Grundlagentext, der *Confessio Augustana*, es ausdrücklich heißt, Bischöfe sollten ihrer Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen, „*sine vi humana, sed verbo*“ nachkommen,²¹ die Unterdrückung und Verfolgung Andersgläubiger, genauer: andersgläubiger Christen, nicht nur billigen, sondern geradewegs fordern und aktiv betreiben? Wie konnte namentlich Luther, der ja die Folgen der Unterdrückung seines Glaubens am eigenen Leib erfuhr (unter anderem: auf der Wartburg!), seinerseits zum Unterdrücker werden (und als solcher hatte er sich ja schon gegenüber Karlstadt erwiesen)? Offenbar empfand er dies nicht als Widerspruch. Wie ist dieser beunruhigende Befund zu erklären?

¹⁹ Vgl. dazu MÜLLER, ANDREAS: Der Gefangene auf der Wartburg. Das Schicksal Fritz Erbes, Weimar 2005.

²⁰ Ebenso billigte Melanchthon später auch die Hinrichtung des Antitrinitariers Michel Servet in Genf.

²¹ CA 28; BSELK 186-219, hier: 195,15. Deutsch „on leiplich gewalt, sondern mit dem wort“ (194,7) bzw. (Marburger Handschrift) „on menschlichen gewalt, sonder allein durch Gots wort“ (195,8-10). Vgl. dazu meinen Beitrag: *Sine vi humana, sed verbo*. Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohnmacht, in: TSCHOPP, SILVIA SERENA / WEBER, WOLFGANG E. (Hg.): *Macht und Kommunikation*, Berlin 2012, 183-196.

Verantwortlich ist ein Bündel von Gründen, in dem sich theologische Überzeugungen mit politischen Faktoren verschränken. Ich nenne drei Gründe, die mir zentral erscheinen:

Zunächst: Luther war nicht *tolerant* im neuzeitlichen Sinn, und wenn er sich – wie auf dem Wormser Reichstag – auf sein Gewissen berief, kämpfte er nicht für prinzipielle Gewissensfreiheit. Nicht zufällig verwies er in Worms auf sein durch die Heilige Schrift *gebundenes* Gewissen, das es ihm unmöglich machte zu widerrufen. Gerade weil er die Rechtfertigung allein aus Glauben nicht als selbstgenerierte Erkenntnis verstand, sondern als geschenkte Einsicht, in der ihm die Heilige Schrift selbst ihren inhaltlichen Inbegriff erschlossen habe, musste er sie als auch intersubjektiv verbindliche Wahrheit auffassen, die man nicht „tolerant“ der Beliebigkeit preisgeben kann. Das Beispiel seines Umgangs mit den Juden zeigt, dass er anfangs überzeugt war, die einfache Verkündigung des von seinen Entstellungen gereinigten Evangeliums werde durch sich selbst dieses Evangelium für die Anders- und Ungläubigen anziehend machen und sie zur christlichen Wahrheit bekehren; erst als sich dieser Effekt nicht flächendeckend einstellte, plädierte er in der bekannten, schockierenden Weise für ein hartes Vorgehen.²² Im Grunde blieb es ihm – auch im Blick auf seine christlichen Kontrahenten – zutiefst unverständlich, wenn anderen die ihn beglückende Einsicht in das bedingungslos heilschenkende Evangelium verschlossen blieb. Er konnte sich das nur mit Verstockung, wenn nicht gar mit dem Wirken des Teufels erklären.

Gleichwohl ist es aus heutiger Sicht erstaunlich, wie weit Luther den Kreis theologischer Einsichten zog, die er als verpflichtende Konsequenzen der rechtfertigungstheologischen Kernbotschaft auffasste und in denen er daher Abweichungen und Positionspluralität nicht zu akzeptieren bereit und imstande war; Realpräsenz und Kindertaufe gehörten jedenfalls dazu – wer hier anders dachte, war „Schwärmer“. Doch selbst unter dieser Voraussetzung bleibt es erläuterungsbedürftig, warum Luther sich zwar mit größtem Nachdruck gegen eine gewaltsam-militärische Ausbreitung der Reformation aussprach (dass Zwingli in der Schlacht umkam, war ihm ein Beleg für dessen falsche, ebenso irregeleitete wie irreleitende Theologie), zugleich aber nach innen Zwangsmaßnahmen gegen Abweichler nicht nur duldeten, sondern selbst anregte und aktiv betrieb.

Hier kommt nun ein *zweiter* Faktor ins Spiel. Im Zeitalter des Corpus Christianum galten – barthianisch ausgedrückt – „Bürgergemeinde“ und „Christengemeinde“ selbstverständlich als koextensiv. Das heißt, die Kirche war nicht eine Teilmenge der Gesamtbevölkerung einer Stadt oder eines Herrschaftsgebiets, sondern war mit dieser Gesamtbevölkerung identisch. Sie repräsentierte die Gesamtbevölkerung eben religiös. Dass es innerhalb einer politischen Einheit unterschiedliche religiöse Gruppierungen geben könnte, erschien als un-

²² Vgl. dazu grundlegend KAUFMANN, THOMAS: Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011.

denkbar und schädlich; deswegen war ja auch der Status der Juden immer ein prekärer. Noch der Augsburger Religionsfrieden von 1555 ist von diesem Axiom geprägt. Er ging von konfessionshomogenen Territorien aus („*cuius regio, eius religio*“), von denen es auf dem Gebiet des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation nun eben zwei Typen geben sollte, katholische und lutherische; das bikonfessionelle Zusammenleben namentlich in den Reichsstädten war die zähneknirschend hingenommene Ausnahme, nicht die gewünschte Regel. Im Grunde wollte man unter sich bleiben. Deshalb entsprach es völlig der Systemlogik, dass die Täufer weiterhin ausgeschlossen blieben.

In diesem Rahmen konnte die *religiöse* Einheit als *gesellschaftspolitisches* Erfordernis erscheinen. Die Vertreibung Karlstadts, die Verfolgung der Täufer konnte daher unter Berufung auf die Zwei-Reiche-Lehre betrieben werden: Religiöse Devianz – so das Argument – schadet dem Gemeinwohl und darf, ja muss daher mit politischen Mitteln bekämpft werden. Mit anderen Worten: Die konkreten Ausgrenzungsmaßnahmen werden nicht mit der religiösen Abweichung selbst legitimiert (obwohl gewiss die Sorge, dass die Konfrontation mit der Häresie die Gläubigen auch geistlich verwirren könnte, im Hintergrund stand), sondern mit der durch ihre Präsenz unterstellten Störung des öffentlichen Friedens. Dies zeigt sich übrigens sehr plastisch am Beispiel der Vertreibung Sebastian Castellios aus Genf, die Calvin u. a. mit einer unterschiedlichen Beurteilung des alttestamentlichen Hohenlieds begründete: Calvin stellte nicht in Abrede, dass man in dieser theologisch-exegetischen Spezialfrage unterschiedliche Positionen vertreten könne – *aber nicht am selben Ort*; denn wenn die Ortsgeistlichen untereinander uneins seien, werde das die Gläubigen verwirren,²³ die Autorität der Geistlichen unterminieren und damit den Aufbau einer nach Gottes Wort reformierten Gesellschaft gefährden. Calvins Argumentation ist zwar theokratischer als die Luthers; gemeinsam ist beiden aber, dass sie einen Zusammenhang herstellen zwischen religiöser Abweichung und gestörter öffentlicher Ordnung. Für Pluralismus ist da wenig Platz.

Hinzu kommt jedoch noch etwas *Drittes*: die reichsrechtliche Lage. Die Ablehnung der Säuglingstaufe ebenso wie die Verwerfung des Trinitätsdogmas waren nicht nur religiöse Abweichungen von der kirchlichen Lehrtradition und Praxis; sie waren vielmehr strafwürdige Vergehen im Sinne des weltlichen Rechts. Sie nicht zu verfolgen, konnte den reformatorisch gesinnten Obrigkeiten den Vorwurf eintragen, Rechtsverletzungen nicht zu ahnden und also – um eine in Bayern kurzfristig gebräuchliche aktuelle Formulierung aufzugreifen – eine „Herrschaft des Unrechts“ zuzulassen oder gar herbeizuführen. Angesichts der ohnehin prekären politisch-rechtlichen Lage der Reformation – nicht nur Luther persönlich, sondern auch seine Anhänger und Unterstützer standen ja seit 1521 offiziell unter dem Damoklesschwert des Wormser Reichstagsabschieds – konn-

²³ Vgl. dazu knapp: VAN'T SPIJKER, WILLEM: Calvin, Göttingen 2001 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 3, Lieferung J2), 167 f.

te es ratsam erscheinen, diesen Eindruck der Rechtsmissachtung nicht weiter zu fördern, zumal die katholischen Gegner nur darauf warteten, die Zerstörung von öffentlicher Ordnung und Rechtssicherheit als die quasi natürlichen Folgen des reformatorischen Umbruchs anprangern zu können. Welche verheerenden Konsequenzen das Übertreten geltenden Rechts für die Sache der Reformation haben konnte, zeigte sich ja bei der geheimen Doppelehe Philipps von Hessen, die von Luther und Melanchthon aus seelsorgerlichen Gründen geduldet worden war: Als die illegale Bigamie bekannt wurde, musste sich Philipp unter dem Druck eines drohenden Prozesses aus allen politisch-militärischen Aktivitäten zugunsten der Reformation zurückziehen; dies war ein entscheidender Faktor für den späteren Sieg Karls V. im Schmalkaldischen Krieg.

Unter diesem Gesichtspunkt entsteht das Dilemma, dass die aus heutiger Sicht hoch problematische und bedrückende Verfolgung der Täufer aus der damaligen Akteursperspektive auch unabhängig von der theologischen Beurteilung als politisch notwendig erscheinen konnte, um die Reformation abzusichern. Wohl-gemerkt: Dass zumindest die Wittenberger Reformatoren die Säuglingstaupe für eine sachgemäße sakramentstheologische Applikation der Rechtfertigung allein aus Glauben hielten (Zwingli fiel die Argumentation hier erheblich schwerer), steht nicht zur Debatte. Es ging mir in diesem Abschnitt vielmehr um die Frage, warum und mit welcher Begründung die Reformatoren gegen ihre eigenen Vorgaben die gewaltsame Verfolgung und Vertreibung von friedlichen Andersgläubigen unterstützten und selbst betrieben. Dass sie damit faktisch ihren eigenen theologischen Ansatz konterkarierten und auch kompromittierten, steht freilich außer Frage.

Nun könnte man sagen, dass sich darin eben die unselige Verstrickung der Kirche mit dem Staat artikuliere, die häufig kritisch auf die sog. Konstantinische Wende zurückgeführt wird. Daran habe letztlich auch die Reformation nicht gerüttelt. Genauso argumentiert Jürgen Moltmann, dem ich mich nun kurz zuwende.

3 Allein aus Glauben? Jürgen Moltmanns Kritik an der „unvollendeten Reformation“

In einem Vortrag, den er 2017 an mehreren Orten, u. a. im Erfurter Augustinerkloster, gehalten hat, erhob der hochbetagte Jürgen Moltmann seine mahnende Stimme gegen eine protestantische Selbstgefälligkeit im Reformationsgedächtnis.²⁴ Die Reformation sei „unvollendet“ geblieben, und zwar in einem doppelten Sinn: Nicht alle ihre Impulse seien wirkungsgeschichtlich bisher aufgegriffen

²⁴ MOLTSMANN, JÜRGEN: Die unvollendete Reformation. Ungelöste Probleme – ökumenische Antworten, in: *EvTh* 77 (2017), 247-257.

worden, und ohnehin sei sie selbst nicht umfassend gewesen, habe signifikante Beschränkungen aufzuweisen. Moltmann verbindet beides in einem drängenden Appell, die Grenzen der historischen Reformation zu überwinden – und sie eben dadurch zu vollenden. So hätten die Reformatoren etwa die eine Kirche reformieren wollen; stattdessen seien unterschiedliche Partikulartraditionen entstanden, die sich zudem noch landeskirchlich verzettelten. Den ursprünglichen reformatorischen Impuls zur kirchlichen Einheit gelte es aber aufzugreifen; Moltmann spricht sogar von einem „allgemeine[n] Papsttum aller Gläubigen“²⁵.

Eine besonders gravierende Beschränkung der Reformation diagnostiziert Moltmann nun darin, dass sie den Rahmen des „Corpus Christianum“ nicht aufgesprengt, sich vielmehr sogar dezidiert auf die „Sym-phonía“, die Differenzeinheit von politischer und kirchlicher Ordnung gestützt habe, die seit der sog. „Konstantinischen Wende“ in der Ost- wie in der Westkirche die dominante strukturelle Realisierungsgestalt des Christentums darstellt. Die Reformatoren hätten ja die, sei es städtische, sei es landesherrliche, Obrigkeit besonders intensiv in Anspruch genommen.

Allein die Täufer bilden hier nach Moltmann eine rühmliche Ausnahme. Er bezeichnet sie als die „einzige Reformationsbewegung ‚allein aus Glauben‘“²⁶. Sie hätten nämlich für die Durchsetzung der Reformation allein auf das Wort Gottes vertraut und nicht auf weltliche Machtmittel zurückgegriffen; die Ausnahme des Münsteraner „Täuferreichs“ vermerkt Moltmann ausdrücklich. Auch hätten nur sie „die Grundlagen der christlichen Staatsreligion ab[gelehnt]: die Kinder-taufe und den Wehrdienst“²⁷. Als einzige hätten sie damit die gewaltabstinente, von der politischen Welt distanzierende Dimension der Verkündigung Jesu ernst genommen und seien dafür „von katholischen und protestantischen Obrigkeiten gemäß Reichsrecht“ als Ketzler verfolgt worden, häufig bis zum Martyrium.

Moltmann hebt positiv hervor, dass der Lutherische Weltbund die Mennonitische Weltgemeinschaft für diese Verfolgung 2010 offiziell um Vergebung gebeten hat. Er fordert aber, dass die Lutheraner darüber hinaus auch die Verwerfungen revidieren müssten, mit denen sie in ihren verbindlichen Bekenntnisschriften die Täufer überzogen hätten. Generell hätten die „historischen Friedenskirchen“ etwas vorweggenommen, was auch den Großkirchen noch bevorstehe: das Ende der konstantinischen Synthese von Staat und Kirche, das Ende der, so wörtlich, „christlichen Welt“. Moltmann verbindet damit eine große „Hoffnung auf die Vollendung der Reformation“: „Aus dem Zerfall der Christlichen Welt wird sich eine selbständige, friedfertige, ökumenisch geeinte, einladende und zuversichtliche Kirche erheben.“²⁸

²⁵ A. a. O., 249 f.

²⁶ A. a. O., 251.

²⁷ Ebd.

²⁸ A. a. O., 257. Vgl. aber den abschwächenden Schlusssatz: „Aber vielleicht können Reformationen nie vollendet werden?“

Es wird nicht überraschen, dass ein Lutheraner wie ich der auf die Täufer zurückreichenden Tradition das „Allein aus Glauben“ nicht kampfflos überlassen möchte. Aber im Ernst: Man könnte etwa durchaus fragen, ob nicht schon ein Kategorienfehler darin liegt, die Überzeugungskraft der theologischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben so eng an die Form der Durchsetzung der Reformation zu koppeln, wie das Moltmann offenkundig tut. Traditionell lutherisch gesprochen: Man ist nicht schon dadurch gegen „Werkgerechtigkeit“ gefeit, dass man auf Unterstützung durch den Staat (und umgekehrt auf Unterstützung des Staates) verzichtet.

Damit zusammen hängt eine grundsätzlichere Frage. Ich bin immer ein – wenn man das so sagen kann – Anhänger der Konstantinischen Wende gewesen. Ich habe nie verstanden, wie man ein Ereignis – bzw. genauer: einen elementaren Wandel in der Religionspolitik, der Hunderttausende von Christenmenschen von der drückenden Last der Verfolgung und Existenzangst befreite und ihnen die freie Entfaltung ihres Glaubens ermöglichte, als den großen Sündenfall der Christentumsgeschichte deuten kann. Die religiöse und theologische Verklärung der vorkonstantinischen Epoche der ungesicherten Statusverhältnisse und riskanten Lebensentscheidungen erscheint mir jedenfalls dann allzu wohlfeil, wenn das Lob des ungeschützt wandelnden Gottesvolks aus der Warte etablierter Sesshaftigkeit mit grundrechtlich garantierter, finanziell subventionierter Religionsfreiheit erfolgt. Zudem bildeten die Befreiung aus den Katakomben, die staatliche Anerkennung und Förderung ja die strukturellen Bedingungen für die Ausweitung der Missionstätigkeit in Entsprechung zu Jesu Auftrag: „Gehet hin und lehret alle Völker!“ Dass die Kooperation mit dem Staat und die Unterstützung durch den Staat die Kirche also per se schon korrumpiert und korrumpieren muss, scheint mir (historisch und theologisch-prinzipiell) ein vorschnelles Urteil. Daher leuchtet mir nicht unmittelbar ein, dass die Täufer *allein schon dadurch*, dass sie sich der Integration in die staatliche Ordnung entzogen und umgekehrt auch auf Förderung durch diese Ordnung verzichteten, die christliche Sendung besser, reiner repräsentierten als diejenigen Reformatoren, die den „christlichen Adel deutscher Nation“ für „des christlichen Standes Besserung“ in die Verantwortung nahmen.

Allerdings gilt auch das Umgekehrte. Denn zweifellos hatte die Konstantinische Wende ihren beträchtlichen Preis. Unübersehbar brachte die enge Bindung an die weltliche Ordnung eben auch Abhängigkeitsverhältnisse mit sich. Schon Konstantin instrumentalisierte die Kirche zur ideologischen Stabilisierung der Reichseinheit. Doch auch die Kirche instrumentalisierte immer wieder den Staat für die Durchsetzung ihrer Interessen; spätestens seit Theodosius wurden innerkirchliche theologische Kontroversen häufig mithilfe staatlicher Zwangsmittel durch Unterdrückung und Exklusion „häretischer“ Positionen beendet. Dies konnte das kirchliche Reden und Handeln einer Zweideutigkeit aussetzen, um nicht zu sagen: es ins Zwielflicht setzen. Religiöse Motivation und weltliche Interessen verschwammen mitunter ineinander und wurden für die Akteure

selbst wie in der Außenwahrnehmung ununterscheidbar. Bei der Häretisierung und Ausgrenzung devianter Individuen und Gruppen spielten ebenfalls häufig politisch-gesellschaftliche Faktoren eine wichtigere Rolle als die offiziell vorgebrachten religiös-theologischen Gründe. Politische Rücksichtnahme konnte auch den Impuls schwächen, die christliche Botschaft „gelegen oder ungelegen“ zu kommunizieren. Generell drohte der Verlust eschatologischer Anspannung, wenn die Kirche sich allzu selbstverständlich in der Welt einrichtete. Wichtige biblische Impulse zur Weltferne, zur Gewaltlosigkeit und zum Einsatz für irdische Gerechtigkeit wurden nicht selten so umgedeutet, dass sie ihren kritischen Stachel verloren und die Reputation der Kirche als „Stütze der Gesellschaft“ nicht mehr gefährden konnten.

Diese Gefahr haben die Täufer gesehen und durch ihr Lebenszeugnis sichtbar gemacht. Insofern bildeten sie – wie ich denke – zwar nicht per se die Avantgarde des eigentlichen, da von den Fesseln der Weltbindung befreiten Christentums, wohl aber ein wichtiges Korrektiv gegenüber den Gefahren und vielleicht auch Versuchungen volkskirchlicher Realisierungsgestalten der Christenheit, zu denen eben auch die Mainstream-Traditionen der Reformation gehören. Dieses – innerreformatorische! – Korrektiv haben die Wittenberger und Schweizer Reformatoren durch Ausgrenzung und Verfolgung zum Verstummen zu bringen versucht – im Einzelnen auf bedrückende Weise erfolgreich, aufs Ganze aber ohne nachhaltigen Effekt. Der sog. „linke Flügel der Reformation“ hat überlebt; seine weltweite Wirkungsgeschichte ist imposant, und er hat auch – darauf hat Andrea Strübind zu Recht hingewiesen – entscheidend mit zur Genese der modernen Freiheitsrechte beigetragen.

Überhaupt wird man sagen dürfen, dass sich die Integrations- und Abgrenzungsverhältnisse unter den aus der Reformation hervorgegangenen konfessionellen Traditionen heute grundlegend anders darstellen als im 16. Jahrhundert. Über die Jahrhunderte hinweg haben sich in vielfältigen wechselseitigen Lernprozessen und angesichts gemeinsamer Herausforderungen viele der strengen Verwerfungen und scharfen Grenzziehungen verflüssigt, die die innerprotestantische Ökumene so lange belastet haben. Welche Faktoren dafür maßgeblich waren und was das für die Gegenwart bedeutet, will ich abschließend in wenigen Strichen skizzieren.

4 Wandel und Annäherung: Reformatorisches Christentum im 21. Jahrhundert

Zunächst ist es tatsächlich so, dass das Corpus Christianum, jedenfalls in seiner institutionell abgesicherten und kulturell eingespielten Form, sich nach und nach aufgelöst hat bzw. im Begriff ist, sich aufzulösen. Man muss das weder modernekritisch als säkularistische Entchristianisierung beklagen noch als „Zerfall

der Christlichen Welt“ feiern. Es genügt, es nüchtern zu konstatieren. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat in seiner großen Studie „A Secular Age“ diese Entwicklung in einer umfassenden Langzeitanalyse als komplexen Prozess der Transformation der Realisierungsbedingungen von Religion beschrieben.²⁹

Für den deutschen landeskirchlichen Protestantismus bedeutete dabei gewiss das aus der Abschaffung der Monarchie 1918 folgende Ende des landesherrlichen Kirchenregiments eine entscheidende Zäsur. Für die Kirchen war das zunächst keine Befreiungserfahrung. Im Gegenteil, sie fühlten sich unbehaust in der neuen Zeit, sie fühlten sich – man muss es so existenzialistisch ausdrücken – in die Freiheit geworfen, und nicht wenige protestantische Christenmenschen gehörten zu denen, die „unseren Kaiser Wilhelm wiederhaben“ wollten. Nur eine Minderheit – darunter so unterschiedliche Geister wie Dietrich Bonhoeffer und Otto Dibelius – erkannte, dass die Herauslösung aus den staatlichen Strukturen die Kirche in die Selbstbestimmung führen könne; Dibelius rief gar das „Jahrhundert der Kirche“ aus. Ohnehin war die Trennung von Staat und Kirche in Deutschland eine milde (manche sagen deshalb: eine „hinkende“), da den Kirchen weiterhin eine wichtige gesellschaftliche Rolle zugeschrieben wurde und sie vom Staat vielfältige Unterstützung administrativer und auch finanzieller Art erfuhren. Das ist im Prinzip bis heute so.³⁰

Allerdings haben neuere gesellschaftliche Entwicklungen doch die Selbstverständlichkeit der Präsenz kirchlich gebundenen Christentums in der Öffentlichkeit und auch im Privatleben erodieren lassen. Damit meine ich nicht nur den Mitgliederschwund der Großkirchen und das quantitative Wachstum ebenso wie die weitgehend unhinterfragte Akzeptanz öffentlich artikulierter und lebensweltlich realisierter nicht-religiöser Lebensdeutungen, sondern auch die faktisch immens gesteigerte Pluralität sichtbar gelebter Religion. Auch die Großkirchen müssen sich mehr und mehr als partikulare Weltanschauungsgemeinschaften *unter anderen* wahrnehmen. Täuscht der Eindruck nicht, so beginnen die kirchlichen Leitungsgremien gerade, sich mit den gravierenden Konsequenzen dieser Entwicklungen vertraut zu machen und die Kirche in der veränderten Welt neu zu verorten.

²⁹ TAYLOR, CHARLES: A Secular Age, Cambridge (MA) 2007; deutsch: Ein säkulares Zeitalter. Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009. Vgl. dazu meinen Beitrag: Exkarnation und geahnte Fülle. Zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im „säkularen Zeitalter“, in: KOSLOWSKI, JUTTA / KREBS, ANDREAS (Hg.): Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung, Leipzig 2017 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Bd. 115), 11-22, sowie im selben Band: KREBS, ANDREAS: Die Gebrochenheit des (ir-)religiösen Subjekts. Glaube, Nichtglaube und Säkularität bei Charles Taylor, a. a. O., 23-34.

³⁰ Vgl. zu diesen Entwicklungen im weiteren historischen Horizont auch meinen Beitrag: Geistliche Identität und weltlicher Einfluss. Stellung und Macht der christlichen Kirchen in Deutschland: Geschichtliche Beobachtungen, gegenwärtige Perspektiven, in: OBERDORFER, BERND / WALDMANN, PETER (Hg.): Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, Köln u. a., 2011, 43-57.

Warum sage ich das? Ich will nicht prophezeien, dass die evangelischen Volkskirchen in absehbarer Zeit zu Freikirchen mutieren werden. Aber ich denke, dass die ekklesiale Situation der Volks- und der Freikirchen sich bereits aneinander angenähert hat und weiter annähern wird und dass das auch die ekklesiologische Reflexion beeinflussen muss. Unterstellt man (sehr klischeehaft) den Volkskirchen das ekklesiologische Leitbild der integrativen Gemeinschaft für Alle und den Freikirchen das der eschatologisch-weltdistanzierten Minderheit, so stehen die Volkskirchen vor der Frage, wie sie den (theologisch plausiblen!) Anspruch, Kirche für Alle zu sein, unter den Bedingungen ihres Minderheitsstatus aufrechterhalten können. Umgekehrt habe ich den Eindruck, dass in vielen Freikirchen verstärkt über eine aktive Teilhabe an der Welt nachgedacht wird. So definieren etwa die Mennoniten ihren Pazifismus nicht mehr primär im Sinne einer prinzipiellen Abkehr von der Welt, sondern im Gegenteil als Beitrag zu einer weltgestaltenden Konfliktüberwindungskultur. Das stellt dann das Gespräch über den 16. Artikel der Confessio Augustana, der die Beteiligung an obrigkeitlichen Aufgaben für christlich erlaubt, ja sogar geboten erklärt und die Gegenposition verwirft, auf eine neue Basis.

Der Pazifismus ist im Übrigen ein gutes Beispiel dafür, wie sich auch die „großkirchlichen“ Traditionen verändert und dabei „täuferische“ Motive aufgenommen haben. Pazifismus galt den mehr oder weniger staatstragenden Mainstream-Kirchen – evangelisch wie katholisch – bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als zutiefst verwerfliche, im Kern egoistische Verweigerung der Nächstenliebe. Wer den Dienst an der Waffe ablehnt – so das Argument –, ist nicht bereit, sein Leben zum Schutz der Mitmenschen einzusetzen; darin zeigt sich auch mangelndes Gottvertrauen. Im Hintergrund stand die schon in CA 16 leitende, auf der Zwei-Reiche-Lehre gründende Unterstellung, die Friedenskirchen entzögen sich in falscher, „schwärmerischer“ Vorwegnahme des Eschatons der christlichen Verantwortung für die Erhaltung dieser Welt. In Deutschland haben die Kirchen daher noch in der Nazizeit Wehrdienstverweigerern Unterstützung und Beistand verweigert. Dies änderte sich erst aufgrund der Erfahrungen des totalitären Nazi-Regimes und der von diesem betriebenen aggressiven Vernichtungsfeldzüge des II. Weltkriegs. Pazifismus fand jetzt kirchliche Anerkennung als Zeichen für den gewaltüberwindenden Charakter des christlichen Zeugnisses. Verbunden war dies mit der Einsicht, dass dem Pazifismus durchaus auch eine politische Rationalität eignet, er also nicht notwendig einen blauäugigen Ausstieg aus der mitmenschlichen Verantwortung markiert. Man könnte darin auch den Versuch erkennen, die „friedenskirchliche“ Tradition in den Horizont der Zwei-Reiche-Lehre zu integrieren.³¹

Nun ist, wenn ich recht sehe, der Pazifismus und allgemein die Übernahme staatsbürgerlicher Aufgaben nicht der Hauptreibungspunkt zwischen Luthera-

³¹ Zu den historischen Entwicklungen und den neueren friedensethischen Diskussionen vgl. KIRCHSCHLAGER, BERND: Kirche und Friedenspolitik nach dem 11. September 2001. Protestan-

nern und Baptisten. Stattdessen läuft die Konfliktlinie bekanntlich zwischen Kinder-, besser: Säuglingstaufe und Erwachsenen-, besser: Mündigentaufe. Hat sich auch hier im Blick auf Integration und Ausgrenzung etwas verändert? Ich denke: ja. Ich meine damit nicht nur das – in seiner Bedeutung allerdings gar nicht hoch genug einzuschätzende – Faktum, dass jemand wie Fritz Erbe heute nicht mehr mit obrigkeitlicher Verfolgung rechnen müsste, sondern seine Überzeugung frei und öffentlich artikulieren und sein Leben ihr gemäß führen könnte; den elementaren Wert der Religionsfreiheit haben auch die aus der Wittenberger und der Schweizer Reformation hervorgegangenen Kirchen erst lernen müssen, aber in einem längeren Prozess eben auch tatsächlich gelernt. Ich meine vielmehr auch die theologische Sachfrage der Taufe selbst.

Ich bekenne offen: Ich halte die Säuglingstaufe weiterhin für eine theologisch gut verantwortbare, an der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft orientierte kirchliche Praxis. Genau besehen ist das freilich schon eine Abschwächung des neunten Artikels der Confessio Augustana, denn dort wurde die Säuglingstaufe ja für nicht nur möglich, sondern geradezu für theologisch zwingend erklärt: „quod pueri sint Baptisandi“³². Hier hat sich auch die Praxis in den Landeskirchen verändert. Zwischen Säuglingstaufe, Taufe vor Schuleintritt oder vor der Konfirmation und Erwachsenentaufe hat sich ein breites Spektrum an Möglichkeiten entwickelt. Auch ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass der Zusammenhang zwischen Taufe und reflektiert-aktiver Annahme des eigenen Getauftseins gerade angesichts der Erosion bisher eingespielter Formen volkskirchlicher Glaubenskommunikation verstärkt gepflegt werden muss; in dieser Hinsicht hat die Konfirmation als gleichsam nachgeholtes Taufbekenntnis an Bedeutung gewonnen, genauer: wird die Konfirmation deutlicher im Horizont der Taufe wahrgenommen.

Daraus ergab sich eine neue Grundlage für das ökumenische Gespräch zwischen Lutheranern und Baptisten. Eine „Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe“ (mit dem „Dschungelbuch“-artigen Akronym BALUBAG) hat 2009 „in allen wesentlichen Fragen eine grundlegende Übereinstimmung in der Auslegung des Evangeliums“ und einen „Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl“ festgestellt und den Kirchen daraufhin „die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ empfohlen.³³ In der Tauffrage schlug das „Konvergenzdokument“ vor, die Taufe glaubensbiographisch als Moment eines „Initiationsprozesses“ zu verstehen, zu dem konstitutiv die bewusst-gläubige Bejahung des Getauftseins gehört; die Lutheraner veror-

tische Stellungnahmen und Diskurse im diachronen und ökumenischen Vergleich, Göttingen 2007.

³² CA 9, BSELK 105,3. Deutsch: „Das man auch die Kinder teuffen sol“ (104,3).

³³ Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), 2009; die Zitate in der Einleitung. Im Internet unter: [http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_\(BALUBAG\).pdf](http://www.gftp.de/downloads/Konvergenzdokument_Voneinander_lernen_miteinander_glauben_(BALUBAG).pdf).

teten dieses Moment eben eher am Anfang, die Baptisten eher am Ende dieses Initiationsweges.

Dieser Vorschlag hat ein relativ harsches Echo aus Elstal gefunden;³⁴ doch auch der Ökumenische Studienausschuss (ÖStA) der VELKD, dem ich vorsitze, hat erhebliche Bedenken angemeldet.³⁵ Die Elstaler Stellungnahme – ich spitze das jetzt einmal zu – moniert, dass das Dokument die Säuglingstaufe weiterhin als christlich legitime Möglichkeit akzeptiere, obwohl sie doch gerade bei Anerkennung des Zusammenhangs von Taufe und Glaube gar nicht anders denn als evangeliumswidrige Praxis beurteilt werden könne, an deren Überwindung den Lutheranern selbst gelegen sein müsste und die daher allenfalls übergangsweise geduldet werden könne. Der ÖStA wiederum begrüßt zwar grundsätzlich den Gedanken eines umfassenden „Initiationsprozesses“, sieht aber die Gefahr, dass die Taufe dabei zu einem ergänzungsbedürftigen, also in sich unzureichenden Teilmoment reduziert zu werden droht. Strittig bleibt zudem weiterhin der Umgang mit als Säugling getauften Mitgliedern einer lutherischen Landeskirche, die einer baptistischen Gemeinde beitreten: Sollen sie getauft (aus lutherischer Sicht: *erneut* getauft) werden, oder können die Baptisten einer Praxis zustimmen, die die Aufnahme eines solchen Mitglieds im Regelfall als *Tauferinnerung* gestaltet?

Ich kann und will dies hier nicht weiter vertiefen. Wichtig ist mir etwas Grundsätzliches: Das Gespräch über den fortdauernden Dissens erfolgt unter grundlegend veränderten Integrations- und Ausschlussbedingungen. Unter diesem Gesichtspunkt verdient es verstärkte Beachtung, dass das Konvergenzdokument im Evangeliumsverständnis und in elementaren Fragen der Ekklesiologie und der Sakramentstheologie ein hohes Maß an Übereinstimmung konstatiert. Anders als im 16. Jahrhundert steht der Dialog über das Strittige also unter dem Vorzeichen eines übergreifenden Verbundenheitsbewusstseins. Dass in den strittigen Fragen noch keine befriedigende Lösung gefunden worden ist, zeigt dann nur an, dass ökumenisch auch jetzt noch nicht die sprichwörtliche Nacht angebrochen ist, in der alle Katzen grau sind. Gefragt ist eben kein Indifferentismus, der „nach allen Seiten offen“ und folglich „nicht ganz dicht“ ist. Gefragt ist vielmehr ein produktives Gespräch, das im Differenten das Verbindende sucht und im Anderen das herausfordernd Komplementäre. Gefragt ist – um eine Formel des Philosophen Alfred North Whitehead zu variieren – die Fähigkeit, lähmende Kontroversen in belebende Kontraste überzuführen. Ohnehin sind die Herausforderungen, vor denen Christenmenschen und christliche Kirchen

³⁴ Vgl. <https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Stellungnahme-des-Kollegiums-des-Theologischen-Seminars-Elstal-FH-zu-Voneinander-lernen-miteinander-glauben-Konvergenzdokument-der-Bayerischen-Lutherisch-Baptistischen-Arb.pdf>.

³⁵ Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zum BALUBAG-Konvergenzdokument „Voneinander lernen – miteinander leben (sic!)“ vom 13. März 2014, erarbeitet vom Ökumenischen Studienausschuss der VELKD und des DNK/LWB. Im Internet unter: http://www.velkd.de/data/69d20ca59dc78dfb7dcbfc823f781c4a_600.jpg.

heute stehen, uns allen gemeinsam; wir sollten – und wir können – dabei voneinander und miteinander lernen, was es heißt, den Glauben in der Welt und für die Welt lebendig zu bezeugen.

Summary

The Reformation has often been understood as a way of freedom. Processes of exclusion, e. g. against the Anabaptists at the time of the Reformation contradict this understanding. Luther saw the Reformation as an liberation from ecclesiastical principles of exclusion and as a liberation of the Gospel through making the bible accessible to all. This resulted in a diversity of doctrinal views, against which Luther reacted by excluding differing opinions. For this and for political reasons the Anabaptists were persecuted. The Reformation has remained incomplete in so far as it effectuated a splitting-up of Protestantism as well as binding itself to the secular world, which has remained until today. For thinkers who are contemplating a new alignment and purpose for the protestant church, conversations with the Baptists and other free churches are important.

Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Ordinarius für Systematische Theologie, Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät der Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg; E-Mail: bernd.oberdorfer@phil.uni-augsburg.de

Siegfried Großmann

Ökumene als Teilhabe

Wie wir die Vielfalt des Volkes Gottes zurückgewinnen können¹

I Ökumene: bilateral oder multilateral?

Wer den Ökumenischen Buß- und Versöhnungsgottesdienst am 11. März 2017 in Hildesheim im Fernsehen gesehen hat, könnte denken, die Christenheit in Deutschland bestünde nur aus der katholischen Kirche und den evangelischen Landeskirchen – und Ökumene brauchte deshalb nur *bilateral* zu sein. Schaut man die Internetseite der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ an, findet man 17 Mitglieder und 6 Gastmitglieder, also eine *multilaterale* Ökumene, in die vor allem die evangelischen Freikirchen eingeschlossen sind.² In der Öffentlichkeit aber wird dies wenig sichtbar. Als ich als Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin die *Charta Oecumenica* unterschrieb, waren alle damaligen 16 Mitglieder der ACK beteiligt.³ Seitdem hat sich diese multilaterale Ökumene in der Öffentlichkeit aber wieder weitgehend verflüchtigt.⁴ Das darf und kann nicht so bleiben, denn Ökumene meint das *Ganze* der Christenheit und nicht einen Sektor wie etwa in Deutschland die Volkskirchen – auch dann nicht, wenn er groß ist. Denn darunter leidet die Vielfalt und die missionarische Kraft, die wir angesichts der Entchristlichung in unserer Gesellschaft dringend brauchen.

Die bilaterale Ökumene entspricht auch nicht mehr der Wirklichkeit der ökumenischen Bewegung. Denn ihre Schwerpunkte verlagern sich zunehmend auf neue Ebenen und Gestaltungsformen. Stand bisher die Arbeit an der Konvergenz der klassischen Fragen wie „Taufe, Eucharistie und Amt“⁵ und damit die Suche nach einem Konsens in lehrmäßigen Fragen im Vordergrund, geht es heute mehr und mehr um eine *Ökumene der Erfahrung*. Sie kümmert sich wenig um die ökumenischen Dialoge zwischen den Konfessionen, so wichtig diese eigent-

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 17. März 2018 bei einem Theologischen Arbeitstag des Präsidiums des BEFG und der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal gehalten wurde.

² Vgl. DENSKY, BERND: Ökumene der Freikirchen in Deutschland, UNA SANCTA 73 (2018), 21-32.

³ Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Ökumenische Centrale, Frankfurt a. M. 2006.

⁴ Vgl. VLANTIS, GEORGIOS: Das Reformationsjahr und die zahlenmäßig kleinen Kirchen in Deutschland, UNA SANCTA 72 (2017), 174-183.

⁵ Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK, Frankfurt a. M. / Paderborn 1982.

lich sind, sondern lebt in der Ökumene am Ort, im Miteinander der geistlichen Gemeinschaften, in der charismatischen Bewegung und in den Gruppen mit der Thematik von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ – also in einer oft spontan entstehenden und basisorientierten Ökumene.⁶ Damit rückt das, was außerhalb der beiden Volkskirchen geschieht, vom Rand in die Mitte, und so erhalten auch die Freikirchen und der „evangelikale Flügel“⁷ der Christenheit langsam das Gewicht, das ihnen eigentlich zukommt.⁸ Das zeigt sich ganz aktuell im „Mission Manifest“, das von katholischen Charismatikern im Zusammenhang mit evangelikalen Erfahrungen entwickelt wurde und z. B. in seiner 6. These sagt: „Wir danken allen Christen außerhalb der katholischen Kirche, die schon heute mit Hingabe missionieren, taufen und Menschen zu Jesus führen.“⁹ Und so wird die *bilaterale Ökumene* immer häufiger an ihre Grenzen stoßen, wenn sie sich nicht für die *multilaterale Ökumene* öffnet.

Reinhard Hempelmann¹⁰ weist in seiner mündlichen Response auf meinen Vortrag auf Lesslie Newbigin¹¹ hin, der schon 1956 aufgezeigt hat, „dass sich drei verschiedene Typen im Verständnis von Kirche unterscheiden lassen: der katholische, der protestantische und der ‚pfingstliche‘: Jeder dieser drei Typen gibt eine je verschiedene Antwort auf die Frage, was das Kirchesein der Kirche konstituiert: durch die apostolische Verfassung, durch die apostolische Botschaft, durch die reale Erfahrung des Geistes. Newbigin setzt die Typen aber nicht mit den Konfessionen gleich, sondern sieht Überschneidungen ... In der Frage, wie Gottes Heil zum Menschen kommt, stehen sich heute ein priesterlich-sakraler, worthaft-personaler und ein auf prophetische Unmittelbarkeit drängender Ansatz gegenüber.“ Es liegt auf der Hand, dass ein versöhntes Miteinander und die darin mögliche Ergänzung den weiten Rahmen der multilateralen Ökumene braucht.

Wenn ich von *multilateraler Ökumene* spreche, meine ich allerdings nicht nur die horizontale Ebene der Ökumene der Konfessionskirchen, sowohl global wie national, sondern auch die vertikale Ebene, die alle Bereiche umschließt, in denen der christliche Glaube Gestalt gewinnt. Dazu gehört zunächst die *Ökumene am Ort*, sowohl das Miteinander der einzelnen Kirchengemeinden wie die Zusammenarbeit der Gruppen und Initiativen für das christliche Zeugnis in Mission und Dia-

⁶ Vgl. GASSMANN, GÜNTHER / MEYER, HARDING / ANSONS, GUNARS J. (Hg.): Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1976.

⁷ Darunter verstehe ich alle Kirchen und Bewegungen, in denen die „persönliche Lebensübergabe des Menschen“ im Mittelpunkt steht – unabhängig von ihrer konfessionellen Zuordnung.

⁸ Vgl. „Schrift und Tradition“ und „Die Rolle der Kirche für das Heil“. Eine Konsultation der katholischen Kirche und der Weltweiten Evangelischen Allianz (2009-2016).

⁹ HARTL, JOHANNES / WALLNER, KARL / MEUSER, BERNHARD (Hg.): Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018, 149. Kritisch dazu NOTHELLE-WILDFEUER, URSULA / STRIET, MAGNUS (Hg.): Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“, Freiburg i. Br. 2018.

¹⁰ Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin.

¹¹ Vgl. NEWBIGIN, LESSLIE: Von der Spaltung zur Einheit, Stuttgart 1956, besonders 116 ff.

konie. Ein zweiter Bereich ist das Miteinander der geistlichen Gemeinschaften und kirchlichen Bewegungen, die früher zumeist nur ihren eigenen Auftrag gesehen haben und nun erkennen, dass sie ebenfalls eine Ökumene der Teilhabe brauchen.¹² Schließlich muss jede sinnvolle ökumenische Initiative den Boden des Alltags berühren, von den konfessionsverbindenden Ehen über ökumenische Hauskreise bis zu Gebetskreisen, die in der Nachbarschaft wie auch in einer Firma angesiedelt sein können.¹³ Das Miteinander der Konfessionen, die ökumenische Zusammenarbeit am Ort, die Vernetzung der geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen und die Ökumene im Alltag: All das muss sich berühren und ergänzen, damit die Ganzheit des Volkes Gottes¹⁴ als multilaterale Ökumene zum Tragen kommt.¹⁵ Nach allem, was wir heute erkennen können, wird nur diese Ökumene überleben.

2 Welche Einheit suchen wir?

2.1 Die eine Kirche

Wir sprechen oft von der *einen* Kirche oder von der *Einheit* der Christen, obwohl man sehr schnell feststellen muss, dass damit durchaus unterschiedliche Vorstellungen von Einheit gemeint sein können.

1. Die Thesen von Heinrich Fries und Karl Rahner sehen die *eine* Kirche als *Ökumene von Teilkirchen*, die alle eine bischöfliche Struktur besitzen und im Papst den Garanten der Einheit sehen. Zwischen diesen Teilkirchen soll Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bestehen.¹⁶

2. Heribert Mühlen will über Konvergenz und Konsens eine Situation erreichen, die ein *ökumenisches Konzil* möglich macht – allerdings in Anlehnung an das Neue Testament im Sinne der Konvergenz verschiedener Traditionen.¹⁷ Dabei geht es weniger um die Institution, sondern mehr um die wachsende Gemeinschaft mit Christus und das Wirken des Heiligen Geistes.¹⁸

¹² Die aktuellste Initiative ist „Miteinander für Europa“, ein Netzwerk von 180 Bewegungen in vielen Ländern Europas: www.miteinander-wie-sonst.org (Einsicht am 3.6.2018).

¹³ Ein wegweisendes Beispiel ist die „Word of God Community“ in Ann Arbor, vgl. SMET, WALTER: Ich schaffe mir ein neues Volk, Regensburg 1979, 113-137.

¹⁴ Vgl. KERTELGE, KARL: Volk Gottes als ekklesiologisches Leitmotiv im Neuen Testament, in: NEUNER, PETER / RITSCHL, DIETRICH (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66, Frankfurt a. M. 1993, 50-58.

¹⁵ Wenn wir vom „Volk Gottes“ sprechen, stellt sich allerdings auch die Frage, in welchem ökumenischen Verhältnis wir zum „ersten Volk Gottes“, dem Judentum, stehen.

¹⁶ Vgl. FRIES, HEINRICH / RAHNER, KARL: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg i. Br. 1983.

¹⁷ Dieser Vorschlag darf nicht mit der später „konziliarer Prozess“ genannten Bewegung verwechselt werden, s. WEIZSÄCKER, CARL FRIEDRICH VON: Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München 1986.

¹⁸ Vgl. MÜHLEN, HERIBERT: Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen, Paderborn 1974.

3. Ulrich Wilckens und Walter Kasper sagen in ihrem „Weckruf Ökumene“: „Noch sind die Christen zwar getrennt, aber der Geist will sie einen ... Und heute geht es um ein so elementares Bekenntnis zum Christentum überhaupt, dass demgegenüber die traditionellen Unterschiede der Kirchenlehre ihre Bedeutung verlieren.“¹⁹

Schon im „Schicksalsjahr 1968“ schrieb der Franziskanerpater Eugen Mederlet, einer der Gründer des „Lebenszentrums für die Einheit der Christen“ in Schloß Craheim: „Die konfessionellen Grenzen haben heute keine Realität mehr, und wir müssen den Mut haben, diese Fiktion entschlossen und klar fallen zu lassen. Die neue Grenze geht zwischen Glauben und Unglauben.“²⁰

Die *eine* Kirche als strukturelle Einheit mit einer gemeinsamen Dogmatik, einer einheitlichen Kirchenordnung und *einer* Leitung halte ich aus der Perspektive der multilateralen Ökumene weder für erreichbar noch für notwendig. Denn im Neuen Testament wird viel eher der *Einheit in der Vielfalt* das Wort geredet. Außerdem würde eine *einheitliche* Kirche durch den Verlust der Vielfalt geschwächt werden. Denn wir dürfen uns nicht mit dem „kleinsten gemeinsamen Nenner“ zufrieden geben, sondern brauchen das „größte gemeinsame Vielfache“.

Trotzdem haben die Bemühungen um Konvergenz eine große Bedeutung, denn wir wissen heute durch sie, dass uns weniger trennt als noch vor Jahrzehnten angenommen. Das stärkt unsere Bemühungen um Einheit und motiviert uns, das weiterhin Trennende in eine Ökumene der *versöhnten Verschiedenheit* einzubringen. Wie fruchtbar dieser Prozess von Konvergenz und Konsens ist, zeigt sich nirgends so gut wie in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die auch von den Freikirchen wahrgenommen und diskutiert wird.²¹ Und so gibt es ein reiches Netzwerk von gegenseitigen Dialogen und Konvergenzpapieren zwischen der katholischen Kirche, den evangelischen Kirchen und den evangelischen Freikirchen.²² Die Form des ökumenischen Dialogs und die Suche nach Konvergenzen wird wichtig bleiben; dies muss sich aber auf neue Fragestellungen einstellen, wenn sich die ökumenische Bewegung immer stärker auf die multilaterale Ökumene konzentriert. Denn dann geht es weniger um dogmatische Fragen, sondern stärker um die Fragen des persönlichen Glaubens und des missionarischen Zeugnisses in der heutigen Gesellschaft.

¹⁹ WILCKENS, ULRICH / KASPER, WALTER: „Weckruf Ökumene“. Was die Einheit der Christen voranbringt, Freiburg i. Br. 2017, 156 f.

²⁰ MEDERLET, EUGEN: Was ist die eine Kirche? Marburg a. d. Lahn 1968, 45.

²¹ Vgl. KLAIBER, WALTER / THÖNISSEN, WOLFGANG: Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn und Stuttgart 2003.

²² Vgl. zum Beispiel: Der baptistische Weltbund in ökumenischen Gesprächen, ThGespr Beiheft 8 (2005); BAPTISTISCHER WELTBUND / LUTHERISCHER WELTBUND: Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden. Bericht der gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes, Genf 1990; BAUMERT, NORBERT / BIALLY, GERHARD (Hg.): Pfingstler und Katholiken im Dialog, Düsseldorf 1999.

2.2 Einheit in versöhnter Verschiedenheit

Keine ökumenische Zielsetzung wird in den letzten Jahrzehnten so oft genannt wie die *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*. Was damit gemeint ist, wird selten erklärt, und deshalb ist dieses Modell „dem Problem der ökumenischen Begriffsverwirrung in besonderer Weise ausgesetzt.“²³ Weil ich in der Einheit in versöhnter Verschiedenheit ein Grundmodell sehe, in das andere Akzente einfließen können, wie etwa die *geistliche Ökumene* oder die *Ökumene der Teilhabe*, möchte ich zwei Erklärungen dazu zitieren. Die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam sagt zur *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*: „Das Modell soll zum Ausdruck bringen, dass die konfessionellen Ausprägungen des christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen bleibenden Wert besitzen; dass diese Verschiedenheiten aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren.“²⁴ Und Walter Kasper schreibt: „Nach katholischem Verständnis bedeutet das Modell der versöhnten Verschiedenheit nicht einfach die gegenseitige Anerkennung des status quo, sondern die Anerkennung des berechtigten Anliegens der jeweils anderen Kirche und dessen Integration in das eigene Verständnis.“²⁵

Auf die multilaterale Ökumene mit ihrer größeren theologischen und spirituellen Bandbreite bezogen möchte ich das so ausdrücken: In der versöhnten Verschiedenheit sehen wir in unserem Gegenüber eine Kirche, die wie wir den Versuch macht, den Glauben an Jesus Christus zu verkündigen und zu leben. Auch wenn es Unterschiede gibt, die tiefgreifend sind und für uns unüberbrückbar erscheinen, *glauben wir den Glauben der Anderen*. Damit akzeptieren wir, dass keine Kirche das Ganze zum Ausdruck bringen kann und dass wir alle auf die gegenseitige Ergänzung angewiesen sind. Trotzdem bleibt das Modell der *versöhnten Verschiedenheit* bis heute eher eine Zielvorstellung als ein bereits konkretes Handlungsmodell der Ökumene, wie es die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zum Ausdruck bringt: Der Dialog „wolle zu voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in Verschiedenheit gelangen, in der verbleibende Unterschiede miteinander ‚versöhnt‘ würden und keine kirchentrennende Kraft mehr hätten.“²⁶

²³ KOSLOWSKI, JUTTA: Versöhnte Verschiedenheit von Schwesterkirchen? Über die Begriffs- und Bedeutungsvielfalt in der Diskussion über die Einheit der Kirche, MThZ 60 (2009), 321.

²⁴ HESSLER, HANS-WOLFGANG / THOMAS, GERHARD (Bearb.): Daressalam 1977. In Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Frankfurt a. M. 1977, 205.

²⁵ WILCKENS/KASPER, Weckruf Ökumene 37 (wie Anm. 19).

²⁶ Gemeinsame offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von 1999, Abs. 3 (vgl. https://evang.at/wp-content/uploads/2015/07/gof_01.pdf [Einsicht am 3.6.2018]).

2.3 Geistliche Ökumene

Die *geistliche Ökumene* ist noch weniger ein konkretes Modell als die *versöhnte Verschiedenheit*, sondern eher eine wachsende Erfahrung, welche die Verschiebung des Schwerpunkts von der *Konsens-Ökumene* zur *Erfahrungs-Ökumene* zum Ausdruck bringt. George Augustin beschreibt das so: „Der ökumenische Weg ist kraftvoll und motivierend, wenn wir ihn als einen spirituellen Prozess der Glaubenserneuerung, der Glaubensvertiefung und der Weitergabe des Glaubens verstehen. Die Priorität aller unserer Bemühungen sollte keine strukturelle Diskussion über die Einheit der Kirche, sondern von der alles entscheidenden Frage geleitet sein: Wie können wir die Einheit im Glauben und im Geist bewahren und realisieren?“²⁷ Man kann es auch so ausdrücken, wie es Eugen Mederlet tut: „Diese Erfahrung der Einheit aus der Gemeinsamkeit des Christus-Erlebnisses und der Geistesgnade eilt der Theologie weit voraus.“²⁸ Damit zeigen sich allerdings auch die Gefahren der geistlichen Ökumene: Das Band zwischen der *Erfahrung der Einheit* und der *Theologie der Einheit* darf nicht reißen, ebenso wenig wie die Verbindung zwischen der Basis und den Amtskirchen. Die Dynamik geht heute weithin von der geistlichen Ökumene aus, und so wird es die Aufgabe der Amtskirchen sein, den Anschluss nicht zu verlieren.

Es waren vor allem die Erfahrungen der *geistlichen Ökumene*, die mich geprägt haben und durch die ich die „Vielfalt des Volkes Gottes“ erlebte. Das eine war die ökumenische Weite, in der ich meine ersten charismatischen Erfahrungen machen konnte, sowohl in der Beziehung zu pfingstlerisch geprägten Menschen wie zu denen, die aus einer starken liturgischen Erfahrung kamen. So war es kein Zufall, dass das erste deutsche Buch über katholische Charismatiker von mir herausgegeben wurde und in einem baptistischen Verlag erschien.²⁹ Und im „Lebenszentrum für die Einheit der Christen“ in Schloss Craheim haben wir als Katholiken, Lutheraner und Baptisten zusammengelebt und neben den Chancen der geistlichen Ökumene auch die Schmerzen der Trennung erlebt und im Gebet und in der theologischen Arbeit durchgetragen.³⁰ Bis heute arbeite ich im Koordinierungskreis von „Miteinander in Europa“ mit, einem Netzwerk der geistlichen Bewegungen aller Konfessionen in Europa. Hier ist die multilaterale Ökumene in einer Weise verwirklicht, die wohl bisher einmalig ist. Denn unsere geistliche Ökumene beruht auf dem „Bündnis der gegenseitigen Liebe“, das wir bewusst geschlossen haben, und das uns hilft, den Glauben der Anderen zu „glauben“ und in eine gemeinsame Spiritualität einzubringen.³¹

²⁷ AUGUSTIN, GEORGE: Die Seele der Ökumene. Einheit der Christen als seelischer Prozess (mit einem Geleitwort von Walter Kardinal Kasper), Ostfildern 2017, 34f.

²⁸ MEDERLET, Eine Kirche 7 (wie Anm. 20).

²⁹ Vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED (Hg.): Der Aufbruch. Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche, Kassel 1974.

³⁰ Vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED: Experiment Craheim. Erfahrungen aus den Gründerjahren des Lebenszentrums für die Einheit der Christen, Clausthal-Zellerfeld 2008.

³¹ RÖMER, THOMAS / PROSS, GERHARD (Hg.): Miteinander für Europa, München 2016.

3 Ökumene als Teilhabe

Die bisher beschriebenen ökumenischen Zielvorstellungen ergänzen einander, führen aber schnell in eine Sackgasse, wenn sie sich voneinander isolieren und damit die Ergänzung und das Korrektiv durch die anderen verlieren. Die *Konvergenz-Ökumene* ist dann in der Gefahr, zu theoretisch zu sein und die Verbindung zum realen kirchlichen Leben zu verlieren. Die *versöhnte Verschiedenheit* kann dazu beitragen, die Unterschiede zu verdrängen und mit einer oberflächlichen „Überkonnessionalität“ zufrieden zu sein. Und die *geistliche Ökumene* kann schnell in die Engführung eines bloßen Erfahrungschristentums gelangen, dem die Basis der Theologie fehlt. Hier sehe ich im Konzept der *Ökumene als Teilhabe* einen hilfreichen und notwendigen Schritt, die *versöhnte Verschiedenheit* mit der Ergänzung durch die Gaben der jeweils anderen Seite zu stärken – gerade angesichts der Entchristlichung unserer Gesellschaft.³²

3.1 Koinonia

„*Koinonia* hat die Grundbedeutungen 1. Anteilhaben. 2. Anteilgeben. 3. Gemeinschaft (im Sinne eines beidseitigen Verhältnisses).“³³ Um das besser verständlich zu machen, spreche ich gern von der *Gemeinschaft im Geben und Nehmen*.³⁴ Das ist vom Neuen Testament her in einem weiten Horizont gemeint:

- berufen in die *koinonia* seines Sohnes (1Kor 1,9)
- sie verharrten in der *koinonia* (Apg 2,42)
- das Wohltun und die *koinonia* vergesst nicht (Hebr 13,16)

Die Gemeinschaft als *koinonia* hat also drei Richtungen: die Teilhabe an Christus, die Teilhabe der Glaubenden aneinander und die Teilgabe an die Welt im Sinn von Mission und Diakonie.

Hat *koinonia* im Neuen Testament – und damit auch für heute – eine Bedeutung für die Einheit des Volkes Gottes? Josef Hainz beantwortet diese Frage mit einem klaren Ja: „Den paulinischen Koinoniagedanken halte ich ... für höchst bedeutsam für die Einheit der Kirche. Worum es für die Kirchen geht, scheint mir durchaus vergleichbar mit der Situation von Gal 2,9f., wo es von den Repräsentanten der judenchristlichen Kirche von Jerusalem und denen der heidnischen Missionskirchen sinngemäß heißt: sie gaben einander die Hand zur Ge-

³² Parallel dazu wird oft von der „Ökumene der Gaben“ gesprochen, etwa im EKD-Dokument: Ökumene im 21. Jahrhundert, EKD-Texte 124, 2015.

³³ KERTELGE, KARL: Koinonia im Neuen Testament, in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66 (1993) [wie Anm. 14], 163-167, 163.

³⁴ In der ökumenischen Diskussion wird „koinonia“ oder „communio“ eher in der allgemeinen Bedeutung „Gemeinschaft“ gebraucht. Ich meine hier aber die paulinische Bedeutung von „Teilhabe“ im Sinne des Bildes vom „Leib Christi“.

meinschaft, weil sie sich ihrer grundlegenden, alle Differenzen relativierenden Einheit und Gemeinschaft gewiß geworden waren.³⁵

Lothar Penners³⁶ sagt in seiner mündlichen Response auf meinen Vortrag zur „Ökumene als Teilhabe“ aus katholischer Sicht: „Dabei kann es sich nach heutigem Denken nur um ‚katholisch‘ im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils handeln. Dessen Wirkungsgeschichte hat Klaus Hemmerle in der Trias gefaßt: *Mysterium, Communio und Missio*: es geht um die Unendlichkeit Gottes, die Gemeinschaft der Glaubenden und ihre Sendung in der Welt. Deren Verbindung ist gegeben in der Teilhabe, wenn Teilhabe heißt: Ich habe Gemeinschaft mit Dir, wenn es ein Anteilhaben gibt an dem, was Dich und mich beschenkend umgreift und noch nicht ausgeschöpft ist.“ Reinhard Hempelmann fügt in seiner Response zu meinem Vortrag hinzu: „Ökumenische Praxis geht aus von der in Christus vorgegebenen Einheit. Sie braucht den Konsens im Fundamentalen und die Besinnung auf die die Einheit stärkenden Perspektiven (Schrift, Christusbekenntnis, Taufe, Abendmahl, Gebet, Dienst ...), wenn die Vielfalt zu einem fruchtbaren Lern-Prozess werden soll, der die Weite und Universalität des Volkes Gottes erschließt.“

So möchte ich im Folgenden entwickeln, wie die Zielvorstellung einer *Ökumene der Teilhabe* aussieht und was sie auf dem Weg zur *einen* Kirche bewirken kann.

3.2 Ökumene als Teilhabe

Wenn wir die *koinonia* als den „Markenkern“ der Ökumene ansehen, dann gelten für die Gestaltung der Gemeinschaft im Volk Gottes alle drei Ebenen: die Teilhabe an Christus, die gegenseitige Teilhabe der Glaubenden und die Teilgabe in die Situation der Gesellschaft hinein. Damit gelten auch die Querverbindungen, die für die *koinonia* konstitutiv sind: Die Gemeinschaft der Christen untereinander wird nur in dem Maß wachsen, in dem unsere Teilhabe an Christus wächst, und das gilt ebenso für die Kraft unseres Zeugnisses und unserer diakonischen Verantwortung. Und weil die *koinonia* eine *Gemeinschaft im Geben und Nehmen* ist, darf sie nicht als Appell zu immer neuen Aktivitäten daherkommen, sondern als Ermutigung, das zu geben, was man hat, und das anzunehmen, was einem fehlt – im persönlichen Leben, in der Gemeinde und auch in der *koinonia* des ganzen Volkes Gottes.

So ist die *Ökumene der Teilhabe* eigentlich kein neues Konzept, sondern eher eine Vertiefung der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*, weil hier zur gegenseitigen *Annahme* im verstärkten Maß die gegenseitige *Teilhabe* kommt. Wenn wir das in eine Schrittfolge bringen, sieht es etwa so aus:

³⁵ HAINZ, JOSEF: *Koinonia*. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982, 10.

³⁶ Emeritierter Leiter der katholischen Schönstattbewegung in Deutschland.

1. Wir *bewegen* uns aufeinander zu.
2. Wir *glauben* den Glauben im Anderen.
3. Wir *finden* den Glauben im Anderen.
4. Wir erkennen in unserer Unterschiedlichkeit unsere Berufung zur *koinonia*.
5. Wir erkennen als Kirche unsere Gaben für die anderen und *geben Anteil*.
6. Wir erkennen als Kirche unsere Grenzen und *nehmen Anteil*.
7. Wir *leben* unsere ökumenische Aufgabe: *die Einheit werden, die wir sind*.

Wer aber sind „wir“? Wenn wir von der „Christenheit“ oder von der universalen „Kirche“ sprechen, stoßen wir auf das Problem, dass das „wir“ zwischen *Volkskirchen* und den Kirchen und Gemeinden im „Entscheidungschristentum“ nicht geklärt ist.³⁷ Deshalb habe ich den Begriff „Volk Gottes“ gewählt, vor allem auf dem Hintergrund der Aussagen des Hebräerbriefs. Als das „wandernde Gottesvolk“ ist es auf dem Weg zum Ziel, der „zukünftigen Stadt“, und wer sich auf diesen Weg begeben hat, gehört zu den Menschen, die sich für die Nachfolge Jesu entschieden und den Bund, den Gott ihnen anbietet, angenommen haben. Das wandernde Gottesvolk ist dann die *oikoumene*, die gemeinsam auf dem Weg zur *einen Kirche* ist, obwohl sie die volle Einheit mit Gott und untereinander erst in der „zukünftigen Stadt“ erreichen wird.³⁸

Hans Urs von Balthasar vergleicht das, was ich *Ökumene der Teilhabe* nenne, mit dem Bild der japanischen Puppe: „Die japanische Puppe. Öffne sie, du findest darin eine zweite, gleiche, kleinere. Öffne diese, du findest die dritte. Fahre fort bis zur winzigsten letzten, unteilbaren. Dann, mein Kind, hast du lauter Hälften, und nun zeige deine Kunst: alles Geteilte so zusammenzufügen, dass zuletzt nur noch die einzige Puppe dasteht, gefüllt mit dem Gehalt aller übrigen.“³⁹ In diesem Zusammenhang spricht von Balthasar davon, dass wir uns bei den Trennungen in der Christenheit „ausgefaltet“ haben und die Unterscheidung der Geister brauchen, um zu erkennen, was wieder „eingefaltet“ werden muss: „Solches Unterscheiden fordert ein Wissen und Erfahrenhaben der Einheit, aus der alle Vielfalt hervorging, und in die sie sich, wenn sie wirklich Ausfaltung des Einen war, wieder muss einfallen lassen.“⁴⁰

3.3 Leib Christi als Wirklichkeit der Ökumene

Im Bild des Leibes Christi ist die Realität des Volkes Gottes als *koinonia* beschrieben, auch wenn sowohl in 1Kor 12 wie in Röm 12 der Begriff nicht direkt vorkommt. Entscheidend ist dabei, dass hier nicht das Bild eines möglichen Modells beschrieben wird, sondern die Wirklichkeit: Der Leib *ist* eine Einheit, er

³⁷ Wir werden bei der Frage „Wer ist Christ?“ auf das Problem zurückkommen.

³⁸ Vgl. KERTELGE, Volk Gottes 50-58 (wie Anm. 14).

³⁹ BALTHASAR, HANS URS VON: Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, Einsiedeln³1987, 129.

⁴⁰ BALTHASAR, a. a. O. 10.

besteht aus vielen Gliedern und *er ist* ein Abbild der Wirklichkeit Christi in dieser Welt: „So ist es auch *mit* Christus“ (1Kor 12, 12). Dem *Leib Christi* tritt man nicht bei, sondern man wird in der Taufe aufgenommen und „mit einem Geist getränkt“. Weil die Taufe und der Empfang des Heiligen Geistes die Realität beschreibt, in die jeder eintritt, der sich dem *Bund mit Gott* anvertraut und damit zum „wandernden Gottesvolk“ gehört, ist der Leib Christi nicht konfessionell teilbar, sondern immer das Ganze und damit universal. Die *oikoumene* ist nicht das Miteinander der Christen und Kirchen, sondern das Volk Gottes selbst. In Hebräer 2, 5 wird *oikoumene* für die neue Erde gebraucht, auf der alle Erlösten wohnen werden. Und das ist das Ziel der *oikoumene* und damit des „wandernden Gottesvolkes“.

Zum *Bund* sagt Lothar Penners in seiner Response: „Ich darf eigens hervorheben, was Siegfried Großmann soeben ausdrücklich erwähnt hat, dass es im christlichen Glauben zentral um die Bundesgemeinschaft mit Gott und der Glieder Christi untereinander geht. In Taufe und Taufenerneuerung geht es um die ganzheitliche Glaubenshingabe oder eine ‚Herzensverschmelzung‘ des Menschen mit der Person Christi. Eine Nivellierung der Bundesgemeinschaft droht nicht nur durch einen ritualisierten Sakramentalismus, sondern auch durch den Ausfall der Glaubensrealisierung in der heutigen Welt.“

Von dieser grundsätzlichen Bedeutung her gilt das Bild des Leibes Christi nicht nur für die einzelne Ortsgemeinde, sondern ebenso für das ganze Volk Gottes – als Ökumene im weitesten Sinn: für alle Konfessionskirchen, für alle Formen der Glaubenserfahrung und für das geistgewirkte Leben in aller Welt. Es geht nicht nur um formale Einheit oder föderale Zusammenarbeit, sondern um das Einssein als eine Schöpfung des Heiligen Geistes. Denn der „universale Leib Christi“ *ist* eine Einheit und *besteht* aus vielen Gliedern, die im Miteinander der Kirchen, der Bewegungen und im Leben des Alltags miteinander verknüpft sind.

Es bestehen also gute Gründe, die Wirklichkeit des universalen Leibes Christi als Vergegenwärtigung der *koinonia* zu sehen: im wandernden Volk Gottes auf dem Weg zur Einheit. Das unterstreicht Karl Kertelge: „Für eine ökumenische Verständigung zum Thema ‚Kirche‘ kommt dem Gedanken einer ekklesialen *Koinonia* leitende Bedeutung zu. Dieses Wort kennzeichnet die Kirche als eine Gemeinschaft (*communio*), näherhin als Gemeinschaft der Glaubenden, die nicht durch Zusammenschluß aus eigener Autorität der Teilhaber entsteht, sondern sich in der Selbstmitteilung Jesu Christi an die Glaubenden und in deren Teilhabe am Leben des auferstandenen Herrn gründet.“⁴¹

Was ergibt sich nun im Einzelnen, wenn wir das Prinzip der Teilhabe auf die Ökumene beziehen? Und was bedeutet es, wenn wir dabei alle Ebenen im Volk Gottes einbeziehen, die Konfessionskirchen, die geistlichen Bewegungen und die Ökumene im Alltag – sowohl im persönlichen Leben wie in der Gesellschaft?

⁴¹ KERTELGE, *Koinonia* 166 (wie Anm. 33).

1. Jede Kirche, jede geistliche Bewegung und jede Gemeinde am Ort hat durch den Heiligen Geist bestimmte *Schwerpunkte*⁴² empfangen, die durch die Glaubenserfahrungen und die Geschichte eine konkrete Gestalt gewonnen haben. Niemand hat alle Schwerpunkte, und so brauchen alle die *koinonia* als *Ökumene im Geben und Nehmen*.

2. Diese Schwerpunkte sind für den Dienst im gesamten Volk Gottes gegeben, sollen zur gegenseitigen Ergänzung dienen und die Verantwortung in die Gesellschaft hinein bestimmen. Und weil die *Gaben* über die *Aufgaben* bestimmen sollen, kann und muss niemand alles tun. Gerade heute, angesichts einer immer glaubensferneren Gesellschaft, brauchen wir dieses ökumenische Miteinander im umfassenden Sinn der *koinonia*.

3. Es gibt im Leib Christi keine großen oder kleinen Gaben, denn es ist immer die Gabe am wichtigsten, die gerade am nötigsten gebraucht wird. Und so gibt es auch keine „großen“ oder „kleinen“ Kirchen, sondern nur die *koinonia* derer, die sich zur richtigen Zeit, am richtigen Ort und in der für ihre Gabe zutreffenden Aufgabe vom Heiligen Geist gebrauchen lassen.

4. So gibt es auch in der Ökumene nur ein „funktionales“ Oben und Unten, Vor- und Zurücktreten, das von den Impulsen des Heiligen Geistes gesteuert werden soll. Das gilt auf allen Ebenen: bei der Ökumene im Alltag, bei der Ökumene am Ort und bei der globalen Verantwortung der Christenheit. Die ökumenische Frage lautet also nicht: Habe ich recht? sondern: Wo werde ich gebraucht?

5. Das erfordert, dass alle an der Ökumene Beteiligten beides kennen: ihre Schwerpunkte, aber auch ihre Grenzen. Denn an meiner Grenze beginnt der Freiraum für die Gaben der Anderen. Und so ist die *koinonia* der Gaben und Grenzen die beste Versicherung, im ökumenischen Miteinander nicht an der Machtfrage zu scheitern.

6. Das wichtigste Bindemittel der *koinonia* ist die Liebe, die wir aber nur aufbringen können, weil sie als *agape* von Gott geschenkt worden ist. Wir brauchen also alle Ausprägungen der *Frucht des Geistes*, um eine Ökumene Gestalt werden zu lassen, in der die Stärken des *Einen* in der Teilhabe zu den Stärken *Aller* werden, und in der die eigene Schwäche durch die Stärke der Anderen ausgeglichen wird.

7. Das letzte Wort können nur alle zusammen haben, und man kann sich das in der Ökumene nur *konziliar* denken, sowie regional als auch global. *Konziliar* bedeutet dabei nicht nur, alle Beteiligten zu Wort kommen zu lassen, sondern vielmehr, gemeinsam das Wirken des Heiligen Geistes zu erfahren. Das wird nur gelingen, wenn wir uns klarmachen, dass unser *letztes Wort* vor Gott immer nur ein *vorletztes Wort* sein kann.

⁴² Mit „Schwerpunkten“ umschreibe ich das, was im Bild vom Leib Christi mit den „Gliedern“ gemeint ist.

3.4 Was machen wir mit der Frage nach der Wahrheit?

Lange Zeit ist die Ökumene an der Frage nach der Wahrheit gescheitert, oder genauer gesagt, an den Wahrheiten, welche die Kirchen und die Theologie aus dem Wort Gottes „herausgelesen“ haben. Es geht dabei nicht nur um die unterschiedlichen Interpretationen der biblischen Aussagen, sondern auch darum, dass es innerhalb der Theologie und der kirchlichen Traditionen strittig ist, auf welche Weise die Wahrheit erkannt werden kann. Es kann uns helfen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass uns im Neuen Testament ein doppelter Wahrheitsbegriff entgegentritt, der *Wahrheit* sowohl als *zutreffende Erkenntnis* wie als *erfahrbare Wirklichkeit* versteht. Denn wir brauchen beides: die *Erkenntnis* Gottes wie die *Erfahrung* seiner Wirklichkeit. Hans Urs von Balthasar spricht von der „Einheit von Theologie und Spiritualität“ und betont, „dass zwischen christlichem Denken und Leben ... eine solche Einheit besteht, daß jeder nur durch das andere und mit ihm zusammen eine eigene Wahrheit haben kann.“⁴³

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt, dass bei den Einheitsbemühungen zunächst die Theologie im Mittelpunkt stand, später aber die Spiritualität durch die *geistliche Ökumene* „aufgeholt“ hat. Im „Miteinander für Europa“ haben wir erfahren, dass es sehr hilfreich ist, erst eine gewisse Tiefe in der gemeinsam erlebten Spiritualität zu gewinnen, um dann miteinander über die uns trennenden Erkenntnisse zu reden. Die am „Miteinander für Europa“ beteiligten Bewegungen und Gemeinschaften haben daher ein „Bündnis der Liebe“ geschlossen, das Anna-Maria aus der Wiesche so erklärt: „Bündnis der Liebe heißt: Wir achten einander, und immer wieder, wenn wir auf Vorurteile stoßen, bitten wir Gottes Geist, dass er uns von den Vorurteilen reinigt.“⁴⁴ Weil aber auch ohne Vorurteile Erkenntnisunterschiede bleiben, ist dann auch der Zeitpunkt gekommen, miteinander und mit dem Beistand des Heiligen Geistes theologisch nach der Wahrheit zu suchen.

Im Modell der *Ökumene als Teilhabe* kommen sich Theologie und Spiritualität so nahe wie sonst kaum. Denn ohne die Liebe zum Wort Gottes und seine theologische Durchdringung kann ich weder meine Gaben erkennen noch im Vertrauen auf Gott meine Grenzen akzeptieren. Und in der Konkretion der *koinonia*, in der wir im gegenseitigen Vertrauen unsere Gaben und Grenzen teilen, entsteht eine Spiritualität von großer Tiefe. Denn hier versuchen wir nicht, den Anderen auf die Seite unserer Erkenntnis zu ziehen, sondern teilen miteinander die Verheißung von Pfingsten: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen“ (Joh 16, 13).

Was aber mache ich, wenn ich mit meinem Verständnis für den Anderen und seine Überzeugungen an meine absolute Grenze stoße? Ich mache mir klar, dass

⁴³ BALTHASAR, Einfaltungen 13 ff (wie Anm. 39).

⁴⁴ Nach PROSS, GERHARD (Hg.): Der Weg des Miteinanders der geistlichen Bewegungen, Esslingen 2010, 84.

ich bereit bin, seinen Glauben zu „glauben“, was mir leichter fällt, wenn wir bereits gemeinsame spirituelle Erfahrungen gemacht haben. Außerdem sage ich dazu Ja, dass *mein* und *sein* Erkennen Stückwerk ist. Und danach bleibt mir „nur“ das *ora et labora*, das Gebet und die Arbeit an der Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses – mit dem eschatologischen Vorbehalt des Paulus: „Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen“ (1Kor 13, 12).

4 Kann die *Ökumene der Teilhabe* vor der Wirklichkeit bestehen?

Konzeptionen sind schnell entwickelt, auch im Bereich der Ökumene, wie das die große Zahl und die Unterschiedlichkeit der Modelle zeigt.⁴⁵ So erhebt sich die Frage: Kann die *Ökumene als Teilhabe* vor der Wirklichkeit des kirchlichen Mit- und Gegeneinanders bestehen, vor allem dann, wenn wir nicht in der schmalen Spur der *bilateralen Ökumene* bleiben, sondern versuchen, auf der breiteren Spur der *multilateralen Ökumene* voranzukommen? Wenn wir den „evangelikalten Flügel“ der Christenheit, die „täuferischen Kirchen“ und die kongregationalistisch bestimmten Freikirchen⁴⁶ mit einbeziehen, ergeben sich drei grundsätzliche Fragestellungen, die zwar auch die bilaterale Ökumene betreffen, ihre ganze Tragweite aber erst in der multilateralen Ökumene entwickeln:

1. *Wer ist Christ?*
2. *Was ist Taufe?*
3. *Was ist Kirche?*

Natürlich soll hier nicht der Anspruch gestellt werden, diese drei grundlegenden Fragen im Konsens klären zu wollen. Vielmehr will ich Möglichkeiten erwägen und Denkansätze zeigen und – manchem vielleicht abenteuerlich erscheinende – Richtungen andeuten, wie sich die Kirchen auf der Basis der *koinonia* trotz ihrer Unterschiede als *universaler Leib Christi* verstehen können. Diese Erwägungen sind – um mit Erhard Eppler zu sprechen – nichts anderes als „Trampelpfade“, die entstehen, wenn sich Menschen aufmachen, in unwegsames Gelände vorzudringen: „Wenn erst einmal einige hundert Menschen denselben Trampelpfad vorangestapft sind, wird er wegsamer, bequemer, und wenn sie berichten können, dass man sich da nicht verirrt, läßt sich später über einen ... Ausbau reden.“⁴⁷ Ich möchte also anregen, Wege zu eröffnen, die bisher als ungangbar galten, damit wir mit dem ganzen Volk Gottes auf dem Weg zur Einheit vorankommen.

⁴⁵ Vgl. KOSLOWSKI, Versöhnte Verschiedenheit, 317-325 (wie Anm. 23).

⁴⁶ Vgl. CLEMENTS, KEITH W.: „Kongregationalismus“, in: EKL II, Göttingen 1989, 1383 ff.; DZIEWAS, RALF: Sind kongregationalistische Freikirchen fähig zu Veränderungen und konfessioneller Verbindlichkeit im ökumenischen Dialog?, in: DZIEWAS, RALF / KISSKALT, MICHAEL: Identität und Wandel, Leipzig 2013, bes. 71-74.

⁴⁷ EPPLER, ERHARD: Wege aus der Gefahr, Reinbek b. Hamburg 1981, 147.

4.1 Wer ist Christ?

Als deutlichsten biblischen Ausgangspunkt sehe ich die *christliche Grunderfahrung* nach Apostelgeschichte 2,⁴⁸ die aus Umkehr (*metanoeo* = *nach-denken* oder *um-denken*), Taufe, Geistempfang und Eingliederung in eine christliche Gemeinde besteht. Dass dabei auf die Umkehr als „Lebensübergabe an Jesus Christus“ nicht verzichtet werden kann, wird auch in den Volkskirchen zunehmend wahrgenommen, vor allem angesichts der radikalen Entkirchlichung in den westlichen Industrieländern. „Evangelisierung ist die bleibende Aufgabe und Sendung der Kirche, besonders in einer Zeit, in der alle organisierten Kirchen an Glaubwürdigkeit verlieren ... Angesichts dieser großen Herausforderung muss es darum gehen, alle Kräfte neu zu bündeln, um gemeinsam Zeugnis abzulegen.“⁴⁹ Lothar Penners sagt in seiner Response: „Die Infragestellung der Kindertaufe durch Ihre Freikirche findet eine zusätzliche existentielle Entsprechung in den Lebensvollzügen neuerer Bewegungen. Es geht um ein Entscheidungschristentum und die Ermöglichung eines solchen auch im Rahmen volkscirchlicher Strukturen: um die Einholung von Berufung und deren Realisierung in Lebenshingabe und -übergabe an Gott.“

Wie können wir uns hier die *Ökumene der Teilhabe* vorstellen?

1. Die Kirchen und Bewegungen aus dem „evangelikalischen Bereich“⁵⁰ bringen die Erkenntnis und die Erfahrung ein, dass die persönliche *Lebensübergabe an Jesus Christus* (Bekehrung) eine unaufgebbare Voraussetzung für das Christwerden ist. Das erfordert eine Entscheidung des Menschen, allerdings in dem Bewusstsein, dass *metanoia* beides ist, Gottes Werk und menschliche Antwort. Denn das Christsein ist eine Bundesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, die Gott gestiftet hat, zu der aber der Mensch sein Ja geben muss. Der Normalfall des Christseins ist die *Nachfolge Jesu* und nicht nur eine bloße Kirchenzugehörigkeit.⁵¹

2. Die Volkskirchen bringen die Sicht ein, dass die Kirche für alle da ist und man nicht zu schnell von „gläubig“ und „ungläubig“ sprechen darf. Denn es gibt viele Wege, zum Glauben zu kommen. Gleichzeitig macht Apostelgeschichte 2 deutlich, dass der Heilige Geist in einem umfassenden, schöpferischen Sinn wirkt, „ausgegossen über alles Lebendige“, und wir seinen Wirkungsbereich nicht auf die Kirchen einengen dürfen. Schließlich bleibt die Frage, wer zu entscheiden hat und wie zu entscheiden ist, wer Christ ist.⁵²

⁴⁸ Die Begriffe „christliche Grunderfahrung“ und „Lebensübergabe an Jesus Christus“ sind in der charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche geprägt worden; vgl. MÜHLEN, HERIBERT: *Einübung in die christliche Grunderfahrung*, Mainz 1976, 7.50.

⁴⁹ AUGUSTIN, Seele der Ökumene 183 (wie Anm. 27).

⁵⁰ Vgl. Anm. 7.

⁵¹ Vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED: *Mut zur Nachfolge*. Wie wir Gott unsere ganze Person zur Verfügung stellen können, Clausthal-Zellerfeld 2018.

⁵² Vgl. BALTHASAR, HANS URS VON: *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1983, 26.

3. Was könnte geschehen, wenn wir uns in das „ökumenische Dickicht“ aufmachen, um einen neuen „Trampelpfad“ zu schaffen?

a) Es sollte keinen Streit um die Reihenfolge der christlichen Grunderfahrung geben, denn entscheidend ist die Vollständigkeit durch *Lebensübergabe, Taufe, Geistempfang* und *Gemeindezugehörigkeit*. Man sollte das Christwerden als einen Prozess der *Initiation* verstehen, auch dann, wenn Taufe und Lebensübergabe oder Lebensübergabe und Geistempfang zeitlich weit auseinander liegen.

b) Entscheidend ist, dass viele Menschen in den Stand der *Gotteskindschaft* gelangen. Wir brauchen einen intensiven Erfahrungsaustausch, was *Lebensübergabe an Jesus Christus* heute bedeutet. Besonders wertvoll ist hier die Teilhabe zwischen der missionarischen Erfahrung der Freikirchen und des evangelikalen Spektrums und den geistlichen Bewegungen in den Volkskirchen, etwa dem CVJM, den charismatischen Gruppen oder missionarischen Gruppen wie die Schönstatt-Bewegung oder die Cursillos. Hier gibt es eine wachsende Bereitschaft zum Erfahrungsaustausch in der multilateralen Ökumene.⁵³

c) Teilhabe ist vor allem bei der gemeinsamen Evangelisation möglich. Denn es geht ja nicht nur darum, sich in den Unterschieden zu verstehen, sondern darum, gemeinsam nach vorn zu schauen. Wie kann das Evangelium in der heutigen Welt verkündigt werden? Wie können wir uns gegenseitig ergänzen und unterstützen? Denn in naher Zukunft werden einzelne Konfessionen oft zu schwach sein, um allein missionarisch zu wirken, und da bietet es sich an, diesen Weg in ökumenischer Gemeinschaft zu gehen.⁵⁴

4.2 Was ist Taufe?

„Taufe, Eucharistie und Amt“⁵⁵ sind die am häufigsten diskutierten Themen der Ökumene, und die Literatur dazu ist uferlos. Deshalb beschränke ich mich hier, wie auch bei den anderen beiden Konkretionen, auf die Ansätze, die für unseren „Trampelpfad“ wichtig werden könnten.⁵⁶

Nach dem neutestamentlichen Zeugnis ist die Taufe als *Bundesschluss* ein doppeltes Geschehen: Das Heil ist eine Gabe Gottes, die uns Gott in seinem Bund mit den Menschen anbietet, wobei der Mensch dazu aber Ja sagen muss. Der enge Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe ist auch in den Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe immer wieder betont worden. So sagt Luther: „Also rechtfertigt auch die Taufe niemanden und ist auch niemand nütze, sondern der Glaube an das

⁵³ Vgl. Mission Manifest, 149-165 (wie Anm. 9).

⁵⁴ Hilfreich ist hier das Dokument „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ (vgl. <http://www.missionrespekt.de/fix/files/Christliches-Zeugnis-Original.pdf> [Einsicht am 3.6.2018]), das aus einem Dialog zwischen der „römisch-katholischen Kirche“, dem „Ökumenischen Rat der Kirchen“ und der „Weltweiten Evangelischen Allianz“ entstanden ist, Genf 2011.

⁵⁵ Vgl. Konvergenzerklärungen 4-8 (wie Anm. 5)

⁵⁶ Vgl. GROSSMANN, SIEGFRIED: Auf dem Weg zur einen Taufe. Anfragen und Ansätze aus baptistischer Perspektive, ThGespr 33 (2009), 55-71.

Wort der Verheißung, zu welchem wird die Taufe getan; denn dieser Glaube rechtfertigt und erfüllt das, was die Taufe bedeutet.⁵⁷ Trotzdem ist durch die Säuglingstaufe der Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe verdunkelt worden, vor allem im Bewusstsein der breiten kirchlichen Öffentlichkeit, wodurch der Ruf zur Entscheidung für Christus vielen Menschen vorenthalten wurde.

Hans Urs von Balthasar macht deshalb auf das zentrale Problem aufmerksam, das die Kirchen in der heutigen Situation mit der Säuglingstaufe haben: „Die Vorwegnahme der stolzen, einmaligen Lebensentscheidung zu Gott im Zustand des Unbewusstseins, das Erwachen zur Vernunft und Wahlfähigkeit angesichts einer schon vollendeten Tatsache, die entweder ernsthaft ratifiziert wird oder eben nicht: Welch ein Problem!“⁵⁸ Walter Kasper versucht einen Mittelweg, der für die Ökumene als Teilhabe in der Tauffrage wichtig werden könnte: „Mit der grundsätzlichen theologischen *Möglichkeit* der Taufe von Unmündigen ist freilich noch nicht gegeben, dass die konkrete heutige *Praxis* der Kindertaufe theologisch berechtigt ist ... In dieser geschichtlichen Determination darf die Kirche jedoch nicht willkürlich vorgehen; sie muss vielmehr so verfahren, dass der Zusammenhang von Glaube und Taufe unter den jeweils geltenden Umständen auf die praktisch bestmögliche Weise gewahrt wird.“⁵⁹

Während viele Beobachter auch heute eine Gemeinsamkeit in der Tauffrage für unmöglich halten, sehe ich eine Situation kommen, die es leichter macht, zu einer Einheit zu finden, die zwar (noch nicht) zur *einen* Taufe führt, aber wenigstens zu einer Anerkennung der Vielfalt der Taufe.⁶⁰ Denn wir bewegen uns aufeinander zu, wenn auch nur langsam. Wenn die Angehörigen einer täuferischen Kirche unvoreingenommen die Situation der Menschen betrachten, die als Unmündige getauft wurden und später zum Glauben kamen, müssen sie zugeben, dass sie die Entscheidung zur Lebensübergabe an Jesus Christus in den vollen Status der Kinder Gottes geführt hat. Und die Kirchen mit der Praxis der Säuglingstaufe können heute schon sehen, dass ihre Taufpraxis immer mehr unter der Dunstglocke der Entkirchlichung erstickt, sodass immer weniger Säuglinge getauft werden und immer häufiger Erwachsenentaufen vorkommen.

Wenn wir uns darauf einigen können, immer so zu taufen, „dass der Zusammenhang von Glaube und Taufe ... auf bestmögliche Weise gewahrt wird“⁶¹,

⁵⁷ Zitiert nach SWARAT, UWE / OELDEMANN, JOHANNES / HELLER, DAGMAR (Hg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78, Frankfurt a.M. 2006, 196 (vgl. MARTIN LUTHER: vom babylonischen Gefängnis der Kirche, Ausgewählte Werke, hg. von Borcherdt, H.W. / Merx, G., Bd. 2: Schriften des Jahres 1520, München ³1962, 200).

⁵⁸ BALTHASAR, Wer ist ein Christ? 19 (wie Anm. 52).

⁵⁹ KASPER, WALTER: Glaube und Taufe, in: DERS. (Hg.): Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970, 151.

⁶⁰ Vgl. KERNER WOLFRAM: Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie, Heidelberg 2004, 264-267.

⁶¹ KASPER, Christsein ohne Entscheidung 151 (wie Anm. 59).

können Säuglingstaufe und Gläubigentaufe so nebeneinander stehen, dass die *absoluten* negativen Einschätzungen überwunden werden. Das würde allerdings beiden Seiten deutliche Veränderungen in der Einstellung zumuten und einem echten „Trampelpfad“ in ökumenisch bisher unwegsames Gelände gleichen. Die täuferischen Kirchen brauchten dann die Säuglingstaufe nicht mehr als „Nichttaufe“ ansehen, sondern als „unvollständige“ Taufe, die durch eine Lebensübergabe an Jesus Christus und eine Feier der Taufenerneuerung „vervollständigt“ werden könnte. Und Angehörige der Volkskirchen könnten akzeptieren, dass man die Säuglingstaufe auch durch eine Gläubigentaufe „vervollständigen“ könnte, wenn sich diese als Endpunkt der christlichen Initiation verstünde.⁶²

Wie könnten wir uns hier die *Ökumene als Teilhabe* vorstellen?

1. Die täuferischen Kirchen bringen ihre biblische Erkenntnis von der Taufe als Gottes Antwort auf die Umkehrentscheidung des Täuflings ein, und damit auch die Erfahrungen, die sie mit der Gläubigentaufe machen. Denn bei der Gläubigentaufe entsteht ein Dreiklang (nach Röm 6), der bei der Taufe Unmündiger fehlt: das *Ins-Wasser-steigen* als Weg der Entscheidung, das eigene Leben an Christus zu übergeben; das *Untergetauchtwerden* als mit Christus in den Tod gehen und das *Auftauchen* als das neue Leben zu gewinnen. Beides ist die Wahrnehmung der Heilstat Gottes, und das alles unter der doppelten Zeugenschaft des eigenen Erfahrens und der Zeugenschaft der Gemeinde. Die Bedeutung des Glaubens für die Taufe führt zur Bitte an die Volkskirchen, auf die Taufe zu verzichten, wenn der Glaube der Eltern nicht vorhanden ist, und dann lieber auf einen Taufaufschub hinzuwirken.⁶³ Hier könnte man durchaus zusammenarbeiten, um sowohl das getaufte wie das ungetaufte Kind auf dem Weg zum Glauben zu begleiten – etwa im Sinne des altkirchlichen Katechumenats.

2. Die Volkskirchen bringen ihre Erkenntnis und Erfahrung ein, dass die Taufe nur deshalb Taufe sein kann, weil sie das göttliche Angebot zum Heil zum Ausdruck bringt und niemals nur ein Zeichen für die Entscheidung des Täuflings ist. Ihre Bitte an die täuferischen Kirchen ist es, die Einschätzung der Säuglingstaufe als Nichttaufe aufzugeben und sich dafür zu öffnen, dass es für die christliche Initiation verschiedene Wege geben kann – einen, der mit der Säuglingstaufe beginnt und später in die Lebensübergabe an Jesus Christus mündet; und einen, der mit der Kindersegnung beginnt und später zu Lebensübergabe und Taufe führt.

3. Wie könnte der gemeinsame „Trampelpfad“ aussehen, der so weit in das bisher unwegsames Gelände führt, dass man ihn nur gemeinsam anlegen kann?

a) Beide Seiten erklären ihre Bereitschaft, gemeinsam daran zu arbeiten, dass der Zusammenhang zwischen Glaube und Taufe in der heutigen Zeit neu deutlich wird.

⁶² Vgl. GROSSMANN, Weg zur einen Taufe 69 (Ziffer 7) (wie Anm. 56).

⁶³ KASPER, Christsein ohne Entscheidung 157 f (wie Anm. 59).

b) Unbeschadet davon, dass die täuferischen Kirchen ihre Taufauffassung nach wie vor vom neutestamentlichen Befund ableiten und die Säuglingstaufe für die Volkskirchen eine wichtige Basis für ihre Struktur darstellt, könnte es eine Gemeinsamkeit in dem Sinn geben, dass die Vollständigkeit der christlichen Grunderfahrung wichtiger ist als ihre Reihenfolge.

c) Es gehört heute zur gemeinsamen Erfahrung, dass der Heilige Geist die unterschiedlichen Wege zum Christwerden mitgeht. Nur das kann uns helfen, auch in der Tauffrage zur *versöhnten Verschiedenheit* zu kommen, die zur Zeit keine Einheit in der Tauffrage sein kann, aber doch eine Annäherung im Verständnis eines *Weges* zur Einheit der Taufe.

d) Heute schon nehmen zunehmend Gemeinden in den täuferischen Kirchen solche Menschen ohne Gläubigentaufe auf, die in ihrer Säuglingstaufe einen vollgültigen Beginn ihres Weges zum Christwerden sehen. Andere wünschen sich trotz ihrer Säuglingstaufe die Gläubigentaufe, weil sie damit neben dem Handeln Gottes in der Taufe die Tauferfahrung des „mit Christus gestorben“ und „mit ihm auferstanden“ (Röm 6,4) nicht missen wollen. Es ist ein Problem der Geschichte, dass die verschiedenen Elemente der christlichen Grunderfahrung auseinandergerissen worden sind, und so gehört es zur ökumenischen Versöhnung, sie wieder so gut zusammenzufügen, wie es irgend möglich ist.

e) Auch hier kann der Gedanke der Initiation helfen: Wir spenden die Säuglingstaufe im Bewusstsein, dass sie ein Anfang ist und wir alles dafür tun müssen, dass die getauften Kinder zum Glauben finden. Und wir spenden die Gläubigentaufe an als Säuglinge getaufte Menschen im Bewusstsein, dass hier der Prozess der christlichen Initiation, der mit der Säuglingstaufe begonnen hat, abgeschlossen wird. So taufen wir nicht *gegen* die andere Taufweise, sondern im Verständnis der *Teilhabe* am gesamten Prozess des Christwerdens.

f) Das kann uns auch helfen, gemeinsame Tauffeiern zu halten, wie es da und dort schon geschieht, weil auch in den Volkskirchen immer häufiger erwachsene Menschen getauft werden. So können wir trotz der noch vorhandenen Differenzen einen Raum schaffen, in dem das Handeln des Heiligen Geistes in ökumenischer Gemeinschaft und Teilhabe erwartet wird.

4.3 Was ist Kirche?

Im Neuen Testament wird *Kirche* in drei Bildern beschrieben, die keine systematische Ekklesiologie bieten, sondern einzelne Wesensmerkmale beschreiben. Kirche ist *Volk Gottes* und damit das „wandernde Gottesvolk“ auf dem Weg zum Ziel, der „künftigen Stadt“ (Hebr 13,14). Kirche ist *Leib Christi*, bestehend aus einzelnen Menschen, die in ihren Gemeinden durch die Taufe und die Erfüllung mit dem Heiligen Geist zur Einheit berufen sind (1Kor 12,12-13).⁶⁴ Kirche ist

⁶⁴ Das gilt analog auch für das Miteinander der einzelnen Ortsgemeinden in einer Konfessionskirche und für das Miteinander der Konfessionen im „universalen Leib Christi“.

koinonia, eine Gemeinschaft, in der die Menschen durch den Glauben und die Liebe in gegenseitiger Teilhabe verbunden sind. Und alle diese Bilder betreffen nicht nur den einzelnen Christen und die einzelne Gemeinde, sondern auch die globale Ökumene der Kirchen und der weltweiten kirchlichen Bewegungen.⁶⁵ In allen drei Bildern beschreibt das Neue Testament das Kirchesein als einen Raum, in dem die Menschen, die im Glauben verbunden sind, das Wirken des Heiligen Geistes erfahren. Und weil schon im Neuen Testament ganz unterschiedliche Gemeindeordnungen und gemeindliche Lebensformen zu sehen sind,⁶⁶ ist es kein Wunder, dass es auch heute verschiedene Kirchenverständnisse gibt, die sich alle auf das Neue Testament berufen, aus der ökumenischen Perspektive jedoch nur einen Sektor darstellen, weil sie unvollständig, ja defizitär sind.⁶⁷

Die kirchentrennenden Unterschiede beziehen sich vor allem auf das *Amtsverständnis*, das Verständnis der *Eucharistie* und die Frage der Leitung. Ist das Amt eine besondere geistliche Autorität, die durch die Ordination vermittelt wird, oder – wie in den Freikirchen – eine mit der Ordination gegebene Berufung zu einer bestimmten Aufgabe, aufgebaut auf dem Charisma des Berufenen? Was heißt „Das *ist* mein Leib“? Gibt es hier eine gewisse Breite des Verständnisses, die von der Auffassung einer substantiellen Veränderung von Brot und Wein bis zum Verständnis als Ausdruck einer existentiellen Beziehung zu Christus reicht? Kann man sich darauf verständigen, dass es verschiedene Leitungsmodelle gibt, das bischöflich-episkopale wie das kongregationalistische, auf Kommunikation und Konsens aufgebaute? Im Blick auf diese drei Grundfragen wäre zu fragen, ob das eher geschichtlich gewordene oder wirklich existentielle Gegensätze sind, die man vielleicht auflösen könnte, wenn man sie unter dem Vorzeichen der *Teilhabe* sieht.

Wenn ich die unterschiedlichen Kirchenverständnisse unvoreingenommen anschau, kommen sie mir vor wie die Teile eines Puzzles, die man zusammenfügen kann, bis sie ein Ganzes bilden – ähnlich, wie das im Bild der japanischen Puppe durch Hans Urs von Balthasar ausgedrückt worden ist. Im Folgenden soll versucht werden, dieses Puzzle zusammzusetzen – im Bewusstsein der vielen Vorbehalte und der manchmal sehr theoretischen Versuche, einen Konsens zu finden. Das, was dabei motivieren kann, ist die unbestreitbare Wahrnehmung, dass es dem Heiligen Geist trotz der Gegensätze im Kirchenverständnis möglich ist, unter den verschiedenen Kirchenverständnissen zu wirken, sodass in Volkskirchen wie in Freikirchen Menschen zum Glauben kommen und im Glauben leben können.

1. In der Amtsführung stoßen episkopale wie kongregationalistische Kirchen schnell an ihre Grenzen: Bischöfe entfernen sich leicht von ihrer Basis und kön-

⁶⁵ Vgl. MEYER, HARDING: Ökumenische Zielvorstellungen, Bensheimer Hefte 78, Göttingen 1996, 77-85.

⁶⁶ Vgl. SCHWEIZER, EDUARD: Gemeinde nach dem Neuen Testament, Zollikon-Zürich 1949.

⁶⁷ Vgl. NEUNER, PETER / RITSCHL, DIETRICH (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft (wie Anm. 14).

nen oft nicht gut mit der Macht umgehen, die sich aus ihrem Amt entwickelt. Das auf Kommunikation aufgebaute Amtsverständnis der Freikirchen verführt rasch dazu, es allen recht machen zu wollen, oder auch zum Gegenteil, aus einer gescheiterten Kommunikation heraus autoritär zu sein. Im ökumenischen Miteinander könnten episkopale Kirchen spontaner und alltagsbezogener werden und kongregationalistische strukturierter und weniger abhängig vom Zeitgeist.

2. Wenn man mit meinem reformierten Abendmahlverständnis Brot und Wein entgegennimmt, wird das als ein *heiliges Geschehen* erlebt. Geschieht hier nicht geistlich gesehen dasselbe, als wenn ein katholischer Christ die Hostie als wirklichen Leib Christi versteht? Könnte man sich darauf einigen, dass der Unterschied im Abendmahlverständnis nicht an der göttlichen Wirkung liegt, sondern an den Grenzen des menschlichen Verstehen-Könnens? Und so könnte es auch hier zu einer wertvollen gegenseitigen Teilhabe kommen. Die Eucharistie würde sich stärker der menschlichen Erfahrungsebene nähern und das reformierte und freikirchliche Abendmahl erhielte in seinem Verständnis mehr „heilige Substanz“.

3. Die Anzeichen vermehren sich, dass sich das kirchliche Leben zunehmend von der Volkskirche weg entwickelt und mehr und mehr die Strukturen der Freikirchen annimmt. Das hängt zum einen mit dem Glaubensverlust in der Gesellschaft zusammen, welche den Volkskirchen immer stärker ihre bisherige Basis entzieht; aber auch mit dem veränderten Lebensgefühl des modernen Menschen, der sich mehr in spontanen Lebensformen wohlfühlt und auf Kommunikation eingestellt ist. Volkskirchen wirken daher oft traditionell und wenig jugendgemäß, Freikirchen dagegen moderner, aber oft sehr abhängig vom Zeitgeist. Wenn wir hier Teilhabe üben, könnten sich vielleicht in diesem radikalen Prozess der Veränderung die wertvollen Seiten von *Volkskirche* und *Freikirche* verbinden, damit nicht alle Tradition und Kontinuität verloren geht und die Kirche trotzdem beim Menschen von heute ankommt.

4. So gut die Teile des Puzzles theoretisch zusammenpassen, so schwierig ist der ökumenische Trampelpfad, denn die ökumenische Diskussion ist in allen drei Bereichen auf die Suche nach der Konvergenz ausgerichtet, und fast überall ist man vom Konsens noch weit entfernt. Trotzdem sind hier verschiedene Ansätze zu sehen, über die Ökumene der Teilhabe neue Räume des Verstehens und der geistlichen Ökumene zu schaffen.

a) Alle Kirchen fragen bei der Ordination ihrer Amtsträger nach der göttlichen Berufung. Weil alle zu einem Gott beten, auf einen Herrn vertrauen und von den Gaben und der Frucht des einen Heiligen Geistes ausgehen, sollte man in der Berufung zu einem Amt das göttliche Wirken höher achten als unsere Traditionen. Bei ökumenischen Gottesdiensten und der Zusammenarbeit am Ort ist das durchaus schon im Werden. Es wäre ein ganz wesentlicher Schritt, wenn man auch bei der Eucharistie von der gemeinsamen göttlichen Berufung für die Amtsträger ausgehen könnte. Das würde es zumindest möglich machen, einander die gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren.

b) In der Ökumene am Ort gibt es vielfach schon „ökumenische Runde Tische“, in denen der gegenseitige Erfahrungsaustausch, das gemeinsame Gebet und die Verabredung zum gemeinsamen Handeln möglich ist. Solche Runden Tische sollte man auch zwischen Diözesen und Landeskirchen einrichten und dabei die Freikirchen, die geistlichen Bewegungen und christliche Initiativen mit einbeziehen. National könnte das in Deutschland von der ACK ausgehen, wobei solche Runden Tische allerdings keine kirchenrechtlichen Funktionen haben, sondern die Menschen zusammenführen sollten, welche die Vision einer ökumenischen Koinonia beflügelt. Schließlich könnte es auch einen solchen Runden Tisch der Leitungsträger der weltweiten Konfessionen, Bünde und Bewegungen geben, der aber ebenfalls keine kirchenrechtlichen Aufgaben haben dürfte, sondern ein Ort der Begegnung ist, miteinander und mit dem Wirken des Heiligen Geistes.

c) Es braucht dringend Begegnungen für Gespräche über die Zukunft der Kirche im religiösen Umbruch. Sie sind allerdings nur sinnvoll, wenn sie multilateral ablaufen, nicht nur unter Einbeziehung der Freikirchen und des evangelikalen Flügels der Christenheit, sondern auch mit den weltweiten geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften. Denn dann sind auch die Teilnehmer dabei, die Erfahrungen mit der freikirchlichen und charismatischen Spiritualität haben – im positiven wie im negativen Sinn. Einzelne Ansätze wie die charismatische Bewegung, bestimmte Konferenzen und das „Miteinander für Europa“ gibt es bereits, hier gibt es aber noch ein großes Defizit zwischen der Größe der Aufgabe und der geistlichen Kraft derer, die sich bisher schon für diese Aufgabe einsetzen.

d) Die Trennung der Kirchen und die Vergangenheit mit ihren Kämpfen bestimmt immer noch bei vielen Menschen das Bild, das sie von der Christenheit haben. Umso wichtiger ist die gemeinsame missionarische Arbeit, bei der deutlich wird, dass man in erster Linie zum Leben mit Christus einladen will und die Frage der Anbindung an eine bestimmte Gemeinde von der Situation des zum Glauben gekommenen Menschen bestimmt wird. Solche Evangelisationen können auch die traditionellen und konfessionellen Engführungen vermeiden und werden in Zukunft sicherlich die größere Durchschlagskraft besitzen. Das gilt insgesamt für unsere Verantwortung nach außen, für diakonische Projekte, für die Hilfe in den Krisengebieten der Welt und für unsere gesellschaftspolitische Verantwortung.

5 Ausblick

Ökumene ist *koinonia*, Teilhabe, und damit *Gemeinschaft im Geben und Nehmen*. Keine Konfession steht über den anderen, denn sie unterscheiden sich nur durch die Unterschiede der vom Heiligen Geist geschenkten Gaben und Fähigkeiten – und durch die Unterschiedlichkeit der Bereiche, in denen sich jeweils Defizite finden. *Ökumene als Teilhabe* ist also wirklich ein großes Puzzle, bei dem wir am Ort, in bestimmten Situationen und im ganzen Volk Gottes die uns geschenkten wie die historisch gewordenen Teile zusammensetzen ha-

ben – ähnlich wie das Paulus im Verhältnis von Arm und Reich sagt: „So soll euer Überfluss ihrem Mangel abhelfen, damit auch ihr Überfluss eurem Mangel abhilft“ (2Kor 8, 14). Das ist *koinonia*, und das gilt ebenso für die geistlichen Bereiche, in denen es sowohl Mangel wie Überfluss gibt – und dann nicht nur für das Leiden am Mangel, sondern auch für das Ersticktwerden am Überfluss.

Es gibt in der ökumenischen Bewegung manche Blockaden und nicht wenig Resignation. Die *Ökumene der Teilhabe* kann hier neue Hoffnung vermitteln und neue Schritte unterstützen. Und wenn sie dann als multilaterale Ökumene gerade auch die basisorientierten und jungen Kirchen und Bewegungen mit einbezieht, kann sie ihre theoretische und theologische Basisferne leichter überwinden und gleichzeitig den jungen Kirchen und Bewegungen helfen, theologisch nicht zu verflachen. Dabei sind die einander trennenden Fragen der Dogmatik und im Kirchenverständnis nicht auszuklammern, man darf sich aber davon auch nicht hemmen lassen. Dabei braucht es immer wieder das Bekenntnis der Schuld der Trennung und die Inanspruchnahme von Gottes Vergebung, damit wir in der *versöhnten Verschiedenheit des Volkes Gottes* leben können. Denn in der Ökumene der Teilhabe wird die Frage, was ist „richtig“ und was ist „falsch“, zwar nicht ausgeklammert, aber zweitrangig. Im Vordergrund steht daher die Frage: Welche Gabe haben wir als Kirche oder Bewegung erhalten und wo will uns Gott gebrauchen? Wo liegen unsere Grenzen und wie finden wir die Kirchen und Bewegungen, die uns das geben, was uns fehlt?

Wenn wir dem Heiligen Geist Raum geben, wird er uns auf seinen Weg mitnehmen, und wenn wir das ökumenisch tun, wird er uns gemeinsam mitnehmen auf den Weg des „wandernden Gottesvolkes“.

Summary

Ecumenical Christianity is usually understood in the German sphere as being bilateral, that is, the fellowship between the Roman Catholic and the protestant national churches. Ecumenical Christianity must also be multilateral, because evangelical and Pentecostal denominations bring their own emphases on the mode of salvation and prioritize different constitutive elements of being church. This coming together is necessary on all levels, from the local congregation to the whole denomination. The aim is not one church in structural unity, but rather unity in variety and reconciled diversity. A further model is the ecumenism of the Spirit as a bond of love and spirituality. The realisation of ecumenical Christianity as fellowship requires clarification of questions concerning the essence of being a Christian, baptism and church. This remains an ongoing challenge for ecumenical Christianity.

Pastor i. R. *Siegfried Großmann*; Stauffenburg 5, 38723 Seesen;
E-Mail: siegfried.grossmann@t-online.de

Lars Linder

„Ach du meine Güte!“

Predigt über Titus 2, 11+12

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen. Amen.

Liebe Gemeinde,

„Ach du meine Güte!“¹ Maria ist völlig perplex angesichts dessen, was der Bote Gottes ihr da mitteilt. „Ich, begnadet und von Gott angesehen?! Ich, wir bekommen ein Kind – und dann noch Sohn Gottes?!“

„Ach du meine Güte!“, denkt Josef, als ein Engel ihm mitteilt, dass seine Verlobte Maria ein Kind erwartet; ja, dass sie ein Gottes-Kind in sich trägt. „Wie soll ich das nur meinen Eltern erklären? Die zeigen mir doch mehr als einen Vogel!“

„Ach du meine Güte!“, die Hirten sind berührt und bewegt. „In einer solch ärmlichen und dreckigen Unterkunft eine Geburt ... da haben wir es ja fast noch besser. Diese Enge, dieser Dreck – und das Kind mittendrin in diesem verschmierten Futtertrog!“

„Ach du meine Güte!“, die Sterndeuter aus dem Morgenland sind irritiert. „Das soll ein König sein? Dieses Kind, das da unter so armseligen Umständen das Licht der Welt erblickt hat? Wenn der Stern nicht so eindeutig wäre, dann müsste man sagen: Nie im Leben ist das ein König.“

„Ach du meine Güte, ein König?“, stammelt Herodes, „ein König ist geboren? Das kann gar nicht sein. Ich bin der König, und sonst niemand! Was geht da bloß vor sich ...? Solche absurden Geschichten muss man gleich im Keim ersticken!“

„Ach du meine Güte!“, sagt der Gastwirt, der mit Mühe und Not noch ein Plätzchen für dieses junge Paar gefunden hatte. „Was für ein Rummel: erst diese Sturzgeburt, und dann ein Besucher nach dem anderen: erst die stinkenden Hirten, dann diese vornehmen Wissenschaftler aus dem fernen Orient?!“

„Ach du meine Güte!“, ärgert sich der Chefredakteur der ‚Bethlehemer Nachrichten‘. „Warum haben wir davon nichts gewusst? Warum waren die Hirten, dieses Unterschichten-Pack, die ersten? Und warum waren dann alle möglichen anderen Leute live vor Ort – und wir waren mal wieder die Letzten, die davon Wind bekommen haben?!“

¹ Die Predigt wurde zunächst in der Christvesper der Freien evangelischen Gemeinde Essen-Mitte am 24. Dezember 2013 gehalten, in veränderter, hier vorliegender Form im Weihnachtsgottesdienst der Freien evangelischen Gemeinde Düsseldorf am 25. Dezember 2016. Während der ganzen Predigt wurde per Beamer ein Bild mit dem Text: „Ach, Du, meine Güte!“ projiziert, das eine Frau mit der entsprechenden Mimik zeigt.

„Ach du meine Güte“, denken Sie vielleicht, „wie schnell doch die Zeit vergeht. Schon wieder ist ein Jahr herum und ich sitze wieder hier und feiere Weihnachten. Kann doch eigentlich gar nicht sein. Wo sind die Wochen, Monate nur geblieben?“

„Ach du meine Güte! Wie kann man es sich jetzt gemütlich machen nach dem Anschlag auf dem Berliner Weihnachtsmarkt? Ja, kann man überhaupt noch feiern nach dem, was das Jahr 2016 an Schrecklichem und Notvollem gebracht hat?“

„Ach du meine Güte!“ Ein Ausruf, vielleicht der Ausruf, der am besten zu Weihnachten passt.

„Ach du meine Güte!“ Schaut man in einschlägigen Lexika nach, wo dieser Satz, diese Redewendung eigentlich herkommt, dann findet man unter anderem Folgendes: „Die ursprünglich als Gebets- und Flehensformeln entwickelten Wendungen ‚gütiger Himmel!‘ und ‚gütiger Gott‘ haben sich bereits im Mittelalter“ zu einer fest geprägten Redewendung „weitergebildet“, die Erstaunen oder Erschrecken signalisiert; „in der Redensart: ‚Ach du meine Güte!‘ ist der Name Gottes aus Scheu vor seiner Anrufung durch seine Eigenschaft ersetzt.“²

Und im Duden findet man u. a. zu „Ach du meine Güte!“: „Umgangssprachlich: Ausruf des Erschreckens, der Verwunderung, der Überraschung ... ‚Güte‘ steht hier verhüllend für ‚Gott‘“³

„Ach Du meine Güte!“ – also ein Gebetsruf, wobei Güte eben für Gott steht.

Oder andersherum: Der Name Gottes ist durch sein Wesen, durch seine Eigenschaft, durch Güte ersetzt worden. Gott ist Güte.

Kann man das sagen angesichts dessen, was wir 2016 in dieser Welt erlebt, gesehen und erfahren haben? Können Sie das sagen, angesichts dessen, was Ihnen persönlich in 2016 begegnet ist?

Gott ist seinem Wesen nach Güte!?

Wie hören Sie das? Was löst das in Dir aus? Dieser Kernsatz „Gott ist seinem Wesen nach Güte“ fragt nach unseren Gottesbildern. Nach dem, was da in uns lebt, wenn wir das Wort „Gott“ hören.

Auf einer Tagung für leitende Mitarbeiter im Bund Freier evangelischer Gemeinden haben zwei meiner Kollegen das Gleichnis von den beiden verlorenen Söhnen aus Lukas 15 ausgelegt. Und sie betonten dabei besonders die Güte und Gnade des entgegenlaufenden Vaters; die Güte und Gnade Gottes. Nach ihrem Vortrag hat ein verantwortlicher Mitarbeiter unseres Gemeindebundes das Gespräch mit ihnen gesucht und sinngemäß gesagt: Das ginge so nicht; Gott sei nicht gütig und gnädig; er sei heilig, darum müsse man vor ihm erschrecken und Angst haben.

Darum noch einmal: Gott ist seinem Wesen nach Güte. Wie hören Sie das? Was löst das in Dir aus? „Ach Du meine Güte!“?

² https://www.redensarten-index.de/suche.php?suchbegriff=~~Ach%20du%20meine%20Gue-te!&suchspalte%5B%5D=rart_ou (zuletzt aufgesucht am 6. Juni 2018).

³ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Guete> (zuletzt aufgesucht am 6. Juni 2018).

Lasst uns gemeinsam auf ein Gotteswort hören aus dem Brief des Paulus an Titus. Wir hören Titus 2,11+12 (in Anlehnung an die Übertragung von Jörg Zink): „11 Denn die Güte und Gnade Gottes, mit der unser Leben und Heil steht und fällt, ist strahlend hell aufgegangen und gibt nun allen Menschen das Licht. 12 Sie bewegt uns, unsere Gottlosigkeit und unsere vergänglichen Wünsche hinter uns zu lassen. Sie will, dass wir mit klarem Geist, in Gerechtigkeit und Glauben leben, solange wir in dieser Welt sind.“⁴

Also in diesem Kind in der Krippe – und später in dem Mann am Kreuz – erscheint die Güte, erscheint die Gnade Gottes.

Hier steht wörtlich das Wort: Erscheinen. Das war damals ein Fachterminus; der Begriff war reserviert für den römischen Kaiser. Immer dann, wenn der römische Kaiser plötzlich irgendwo auftrat, sich vor sein Volk stellte, dann „erschien“ der Kaiser, dann ließ er sich sehen, dann zeigte er sich seinem Volk.

Gott erscheint – damit wird schon mal klar: Nicht der römische Kaiser ist Kaiser, nicht sonst wer ist König, Gott ist König, Kaiser.

Gott erscheint.

Und er erscheint in seiner Gnade und Güte in Jesus, in diesem Kind in der Krippe.

Das heißt, Gott lässt sich sehen: nicht majestätisch, nicht prunkvoll, nicht mit Soldaten an seiner Seite, nicht mit Macht, sondern in seiner Ohnmacht – eben in diesem Kind in der Krippe.

Also hier im Futtertrog, hier in der Armut, hier in der Armseligkeit, hier in aller Hilfsbedürftigkeit, mitten in der Nacht, in allem Elend erscheint Gott.

In diesem Kind, das fliehen muss, dessen Eltern Asyl in Ägypten beantragen werden, lässt Gott sich sehen. In diesem Mann aus Nazareth, der kein Dach über den Kopf hat, nichts, wohin er sein Haupt legen kann; der angepöbelt wird; der, nachdem ihn einer seiner engsten Freunde verraten hat, den grausamen Verbrechertod am Kreuz stirbt. Der ruft „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?!“

In diesem Jesus von Nazareth erscheint Gott. Hier geht die Güte und die Gnade Gottes hell auf wie ein Stern – eben in Jesus Christus.

Von wegen: „Guck dir doch diese Welt an ... , wo ist da ein Gott der Güte?“! Gott guckt nicht – so wie wir gucken: Fernsehen oder Internet oder was weiß ich.

Gott ist kein Gaffer, kein Glotzer, sondern Gott kommt; er kommt hinein in diese Not, in dieses Elend, in diese Zerrissenheit, in diese Ungerechtigkeit, in das Elend hinein.

Die Gnade Gottes, die Güte Gottes leuchtet strahlend auf – gerade indem er hinein kommt in das, was Ihr und mein Leben oft so kaputt und so schrecklich macht. Er kommt hinein in Obdachlosigkeit, in Flüchtlingselend; in Situationen, wo einer den anderen verrät; in einsames Sterben, in den Tod.

⁴ Das Neue Testament, übertragen von Jörg Zink, Hamburg ⁶1971, zur Stelle.

Bereits die Geburt Jesu – und später ja auch sein Leben und umso mehr auch sein Sterben – all das spricht Bände; es ist eine ganze Bibliothek voller Bände; Bände voller Hingabe, voller Güte, voller Liebe, voller Menschenfreundlichkeit.

Hier in diesem Jesus Christus geht das Licht Gottes auf. Jesus macht es hell, so hell, dass wir nämlich Gott erkennen können, sein Wesen erahnen; eben sein Wesen voller Güte und Gnade.

Und Jesus macht es hell, dass wir uns selber sehen können.

Wenn wir Nachrichten sehen, Zeitungen lesen, dann ist das oft wie ein Spiegel, weil wir darin entdecken, wie zerrissen die Menschheit eigentlich ist und wie gnadenlos und wie tödlich.

Klar sind das immer die anderen: Boko Haram oder der IS, klar ist das Putin oder Assad, Trump oder Erdogan ... oder wie sie alle heißen. Klar sind das immer die anderen: die ätzende Gruppenleiterin hier, der gnadenlose Chef da und der unangenehme Nachbar dort.

Der Titus-Brief denkt anders, er schreibt:

„Auch wir alle leben gedankenlos vor uns hin. Auch wir wollen den Willen Gottes nicht kennen. Auch wir laufen planlos durch unser Leben, gejagt von unserer Triebhaftigkeit und von der Gier nach allem, was irgendwie Vergnügen verspricht. Bosheit und Neid beherrschen uns, man hasst uns und wir hassen zurück.“ (Titus 3,3 – nach Jörg Zink).

„Ach du meine Güte!“, können Sie jetzt denken; „so schlimm ist es mit mir ja auch wieder nicht ...!“

Liebe Gemeinde,

Weihnachten ist nicht ein Fest, wo es um Romantik geht, oder darum, ein bisschen moralisch nachzudenken; auch nicht darum, ob jemand etwas besser oder schlechter macht, ob jemand besser oder schlechter lebt. Sondern es geht an Weihnachten um alles oder nichts.

Hier heißt es ja im Predigttext:

„Die Güte und Gnade Gottes, mit der unser Leben und Heil steht und fällt, ist strahlend hell aufgegangen.“

In der Tat: Egal, wer Sie sind, und egal, wer Du bist und wie Du heißt. Unser Leben, Ihr Leben, mein Leben, und unser Heil steht und fällt mit der Güte und Gnade Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist.

Gott erscheint. Was passiert eigentlich, wenn Gott erscheint?

Stellen Sie sich vor, es würde jetzt klopfen und Gott steht im Türrahmen; Gott erscheint plötzlich hier und jetzt. Womit müssten wir dann rechnen, was würde Gott sagen, was würden wir sagen?

Was würde Gott machen? Anerkennend nicken, hier und da auf die Schulter klopfen? Oder würde Gott sagen: Mensch, warum macht ihr eigentlich meine Schöpfung kaputt mit euren Autos, mit euren Kraftwerken? Vielleicht würde Gott sagen: Mensch, warum sorgt ihr durch euren Lebensstil dafür, dass Leute aus Eritrea oder Afghanistan fliehen müssen? Warum sorgt Eure Haltung dafür,

dass meine Kinder in Somalia oder Bangladesh hungern? Oder würde er sagen: Mensch, warum hast du letzte Woche deinen Kollegen mit deiner bissigen Bemerkung so tief verletzt?

Was würde Gott sagen, wenn er hier im Türrahmen erscheint? Er hätte allen Grund, solche Dinge zu sagen.

Und was sollen, würden wir sagen: „Schön, dass du kommst“; oder würden wir eher sagen: „Ach du meine Güte! Was machst du denn hier?“

Die Hirten, Josef, Maria, sie alle waren erschrocken, irritiert, durcheinander, als Gott ihnen begegnet. Und was sagt Gott? „Fürchtet euch nicht, fürchte Dich nicht!“

Die Güte und Gnade Gottes, mit der unser Leben steht und fällt, ist in Jesus Christus erschienen. Gott wird in Jesus einer von uns; und er betritt gerade diese Menschheitsbühne, damit er hineinkommt in diese Zerrissenheit, die uns oft fertig macht: Ich wollte doch eigentlich ganz anders und dann ist es doch so gekommen ... Ich habe mich doch so bemüht und dann doch alles vergeigt ... Ich habe doch eigentlich ... und dann ist es doch ganz anders gekommen ...

Und man erschrickt oft, was man sich selbst oder anderen antut.

Gott sieht hin. Sieht die kleinen und großen Nöte, die vielen Irrwege und die Schuld, die uns drückt. Und darum wird Gott in Jesus Mensch, um diesen Schaden zu heilen, und um unser Misstrauen zu heilen, sodass wir entdecken: Dieser Gott will gar nicht fertigmachen, erniedrigen, klein machen, an die Wand schieben. Sondern er richtet auf, dass wir Leben haben, dass sich da etwas entfalten kann, dass etwas anders werden kann, dass da eine neue Güte unser Leben bestimmt.

Das Wort „Güte“ ist ein „Teekesselchen“; ich weiß nicht, ob Sie es gemerkt haben. Güte meint einmal: Huld oder Freundlichkeit oder Gnade. Und Güte meint, wie beim Einzelhandel, eine neue Güteklasse: Da ist eine Ware von besonderer Güte.

Das Wunder ist, dass da, wo ein Mensch dieser Gnade, dieser Güte Gottes in Jesus Christus begegnet, dass da sein Leben auf einmal eine andere Güte bekommt. Da wächst auf einmal etwas Neues, da wird auf einmal etwas anders.

Das war im Jahr 2016 zu erahnen in unserem Land: Wie viel Güte ist unendlich vielen Flüchtlingen widerfahren – gerade durch die ehrenamtlich Mitarbeitenden in Kirchen und Gemeinden.

Hier heißt es: „Die Güte und Gnade Gottes bewegt uns, unsere Gottlosigkeit, unsere vergänglichen Wünsche hinter uns zu lassen; sie will, dass wir mit klarem Geist in Gerechtigkeit und im Glauben leben, solange wir auf dieser Welt sind.“

„Ach du meine Güte! Dann müsste sich ja mein Leben ändern. Dann würde ich ja anders aus diesem Weihnachtsgottesdienst herauskommen als ich hineingegangen bin.“

Ja genau, genau das ist es! Wenn wir Gott in dieser Güte begegnen, in Jesus seine Gnade entdecken, dann wird unser Leben anders, wird es geführt werden von und mit klarem Geist, wird es geprägt sein von Gerechtigkeit; dann bekommt unser Leben eine neue Güte, und das ist genial.

Ich weiß nicht, ob Ihnen das aufgefallen ist: Auf dem Bild stimmen anscheinend die Satzzeichen nicht – so haben bestimmt die ganze Zeit viele von Ihnen gedacht.

„Ach, Du, meine Güte!“ ist da zu lesen. Aber: das ist kein Druckfehler; nein. Diese Zeichensetzung zeigt an, worum es eigentlich geht: „Ach, Du, meine Güte!“ ist nämlich ein Gebetstext: Ach, Du, meine Güte ...

Die Güte Gottes, die in Jesus erscheint, lädt dazu ein, dass wir mit diesem Gott sprechen:

„Ach, Du, meine Güte. Ach, du, mein Gott. Ach, du, meine Liebe. Ach, du, Gott. Ich fange an, durch Jesus zu entdecken, dass du es gut meinst und deshalb antworte ich und will lernen mit dir zu leben. Du bist meine Güte. Ach, du, mein Gott.“

Und dann beginnt sich etwas zu entwickeln in unserem Leben; da wird etwas anders, da wird etwas neu, wenn wir das lernen, so mit Gott im Gespräch zu sein: „Du, Gott, sollst meine Güte sein. Ach, Du, meine Güte!“ Gott fängt damit an, Ihr und mein Leben auf eine Art und Weise zu gestalten, dass da eine Güte von ausgeht, die andere wiederum beglückt und bereichert und beschenkt. Deshalb beschenken wir uns ja an Weihnachten, weil wir – beschenkt von Gott – anderen etwas Gutes tun wollen.

Was wäre das für ein Ding, wenn wir heute nach Hause gehen und feststellen: Da ist etwas, was wirklich mein Leben verändert? Besser: Da ist *jemand*, der wirklich mein Leben verändert. Und das Tag für Tag, Woche für Woche, Monat für Monat.

Weihnachten bedeutet: Tag für Tag mit und von diesem Bekenntnis, von diesem Gebet zu leben: „Ach, du, Gott bist meine Güte! Du bist mein Leben; du bist der, an dem ich hänge im Leben und im Sterben.“

Es geht also an Weihnachten nicht um etwas, sondern um alles oder nichts. So, dass wir angesteckt und gepackt und begeistert von dieser Güte und Gnade Gottes, die in Jesus aufleuchtet, selber anfangen zu strahlen. Dass wir anfangen, begeistert zu sein von der Liebe Gottes und dann unser Leben eine neue Güte bekommt. Darum geht es.

Von daher sind Sie eingeladen, diesen Gebetssatz mitzunehmen als Ihr Gebet, als Ihr Bekenntnis: „Ach, du, meine Güte! Du, mein Gott!“

Amen.

Pastor *Mag. theol. Lars Linder* (BFeG), Falterweg 50, 45279 Essen;
E-Mail: pastor@essen-mitte.feg.de⁵

⁵ Aktuelle Veröffentlichung von LINDER, LARS: Merkwürdig – Predigten über herausfordernde biblische Texte, Spenner Verlag 2018.

Christina Döring

Kommentar zur Weihnachtspredigt von Lars Linder

1 Titel und Thema

In seiner Weihnachtspredigt verknüpft Lars Linder den Text aus Titus 2, 11-12 mit der gängigen Redewendung „Ach du meine Güte“ und lädt dazu ein, sie als Gebet zu verstehen. Diese Umdeutung wird durch abweichende Satzzeichen deutlich: „Ach, du, meine Güte“. Die Hörer haben diese Worte mithilfe einer Projektion während der gesamten Predigt vor Augen.

So ist der Ausruf „Ach du meine Güte“ mehr als ein Aufhänger zur Predigt oder als ein reines Stilmittel. Von ihm her wird der Zugang zum Weihnachtsgeschehen sowie zum Predigttext eröffnet. Sowohl das Erstaunen des Nutzers, welches in der Redewendung zum Ausdruck kommt, als auch die Güte als Eigenschaft Gottes werden ausführlich behandelt.

Der Zugang zum Bibeltext sowie zur Geburtsgeschichte Jesu mithilfe dieses Ausrufs ist durchaus zulässig und gelungen; geht es doch in den beiden Versen des Titusbriefs um die Güte Gottes, die gerade im Geburtsgeschehen Jesu auf erstaunliche Art zum Ausdruck kommt. Der Prediger erklärt in der Predigt den Ursprung des Ausrufs als Gebetsruf, der sich verselbstständigt hat, und empfiehlt abschließend eine erneute Füllung dieser Worte als Anrede Gottes.

2 Struktur und exegetische Aspekte der Predigt

Als Einstieg wird die Redewendung nacheinander einzelnen Beteiligten an der Geburtsgeschichte von Jesus Christus in den Mund gelegt, um ihre Reaktionen deutlich zu machen und herauszustellen, was es für sie persönlich bedeutete. Ein Schwerpunkt hierbei ist das Betonen des Ungewöhnlichen am Geschehen.

Der Prediger bringt nach den biblisch genannten Beteiligten zudem Gedanken eines fiktiven Chefredakteurs einer Lokalzeitung. Damit versetzt er das Geschehen um Jesu Geburt in die heutige Zeit. Im Anschluss wird mit dem gleichen Stilmittel übergeschwenkt zu dem, was die Hörer aktuell bewegen könnte angesichts der Weihnachtszeit, besonders im Blick auf den Terroranschlag in Berlin, der erst wenige Tage zuvor stattgefunden hatte.

Nun wird die Herkunft der Redewendung erläutert, ihre ursprüngliche Ausrichtung auf Gott, was zur Benennung der Theodizee-Frage und sonstiger Widerstände gegen die Gleichsetzung Gottes mit Güte führt. Der Bibeltext wird nun vorgestellt, um auf diese Fragen einzugehen.

So dient der Einstieg dem Hörer als Hilfe, sich auf die Verse des Titus einzulassen und seine eigenen Fragen an den Text zu richten. Es wurde bis zu die-

sem Punkt eine gelungene Spannung aufgebaut, welche Interesse am weiteren Verlauf der Predigt weckt sowie darüber, die persönliche Gottesvorstellung zu reflektieren.

Nach dem Verlesen des Predigttextes wird er zentral auf Christus hin gedeutet. Der Fachbegriff des „Erscheinens“ wird zunächst erläutert. Dann stellt der Prediger heraus, dass die Art des Erscheinens Gottes in Jesus Christus eine Hilfe im Blick auf das Problem der Theodizee geben kann: Gerade Gottes Erscheinen in Niedrigkeit drückt seine Güte aus. Hierbei wird betont, dass dies ebenfalls in notvollen Situationen der Hörschaft eine Veränderung bewirken kann. Als zweites wird die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit beleuchtet und ihr die Zusicherung von Gottes Güte und Freundlichkeit gegenübergestellt. Schließlich wird benannt, welche Konsequenzen sich aus Gottes Handeln ergeben. Gottes Eingreifen wird geschildert sowie Folgen für die Hörschaft herausgestellt. Abschließend wird dazu eingeladen, sich die Redewendung „Ach, du, meine Güte“ als Gebet zu eigen zu machen.

3 Didaktische Gesichtspunkte

Die Verknüpfung des Textes mit der bekannten Redewendung wird als durchaus hilfreich für das Memorieren der Predigtaspekte erlebt. Kritisch sei am Rande angemerkt, dass ich die zehnfache Nennung der Redewendung zu Beginn der Predigt ermüdend empfinde. Die Gefahr besteht, dass die Aufmerksamkeit mancher Hörer durch eine derart häufige Wiederholung verloren geht. Gerade weil sich die Redewendung auch weiterhin durch die gesamte Predigt hindurchzieht, würde bereits die Erwähnung von halb so vielen beteiligten Personen der Weihnachtsgeschichte am Anfang ausreichen.

Mithilfe von Aktualisierungen versteht es der Prediger, den Hörern sein Anliegen nahezubringen. So führt er beispielsweise die Bedeutung des Erscheinens Gottes plastisch vor Augen, indem er danach fragt, wie eine unmittelbare, persönliche Begegnung aussähe, sollte Gott klopfen und plötzlich vor uns im Türrahmen stehen. Ein solches (fiktives) Gespräch führt er weiter, um Gottes Heilshandeln zu vermitteln. Sein Schwerpunkt hierbei ist das Herausstellen der göttlichen Gegenwart im Lebensvollzug, welche in demjenigen eine existentielle Veränderung bewirkt, der sich dafür öffnet. Dies wird gegen Ende zugespitzt durch die Formulierung „Es geht also an Weihnachten um alles oder nichts.“ Die oben erwähnte Spannung, welche in der Predigt aufgebaut wurde, kommt an dieser Stelle an ihr Ziel.

4 Abschließende Würdigung

Mithilfe der Redewendung ist es dem Prediger gelungen, die Geburtsgeschichte Jesu mit dem Predigttext aus dem Titusbrief zu verknüpfen und ihre Bedeutung herauszustellen. Hierbei lässt er sowohl die Situation der Hörer als auch ihre

eigenen Fragen einfließen, bietet Antworten an und gibt Anregungen zur konkreten Anwendung des Gehörten im Lebensvollzug.

Besonders positiv bleibt herauszustellen, dass die Predigt deutlich von notvollen Situationen und der Schuldhaftigkeit des Menschen spricht, ohne etwa eine schwere oder düstere Atmosphäre zu verbreiten. Gottes Güte und Freundlichkeit werden stattdessen klar herausgestellt, ihre Bedeutung für die Menschheit erläutert und Auswirkungen für den Einzelnen benannt. So leuchtet über dieser Predigt wahrlich die heilbringende Wirkung der Güte Gottes, die im Weihnachtsgeschehen auf besondere Art und Weise ihren Ausdruck findet.

Pastorin *Christina Döhring* (BEFG), Im Feldchen 16, 53757 Sankt Augustin;
E-Mail: christinadoehring@gmx.net

Rezension

ULRICH MÜLLER, Heimat finden. Impulse aus dem Buch Rut, Neufeld Verlag: Cuxhaven 2018, kt., 176 S., ISBN 978-3-86256-86-8, € 12,90.

Spätestens seit dem Jahr 2015, in dem über 800.000 Geflüchtete in Deutschland Schutz suchten, erlebt das traditionelle Wort „Heimat“ eine Renaissance im alltäglichen Sprachgebrauch wie in öffentlichen Debatten. Scheinbar plötzlich fragen auch solche Menschen neu nach ihrer Identität, die mit den Traumata von Flucht und Vertreibung nie persönlich in Berührung gekommen sind.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, eine weitere Publikation zu diesem Themenfeld vorzufinden: das Buch „Heimat finden“ des politischen Analytisten, Gemeindeältesten und Publizisten Ulrich Müller. Angesichts einer Zeit, in der „um uns herum alles in Frage gestellt wird“ (S. 8), sucht der Autor Impulse aus dem biblischen Buch Rut, die dazu verhelfen sollen, „Sicherheit und Stabilität, Vertrautheit und Geborgenheit“ (ebd.) zu finden. Überraschend ist allerdings die Tatsache, dass die gesteigerte Verunsicherung in diesem kompakten und anregenden Buch allein auf ein Binnenproblem der westlichen Gesellschaft zurückgeführt wird. Der Wunsch nach „Heimat“ entstehe laut Müller in erster Linie aus dem Gefühl der Orientierungslosigkeit in einer Welt, die mehr und mehr Flexibilität und Mobilität einfordere.

Nachdem der Autor seine Leserinnen und Leser bei dieser Befindlichkeit abgeholt hat, geht er mit ihnen über vier Stationen („Auf dem Weg; Persönlich eingeladen; Untergeschlüpft; Angekommen“) analog zu den vier Kapiteln des Buches Rut die biblische Geschichte entlang. Geschickt dosiert er sachliche Informationen verbunden mit einem lockeren, fast unterhaltsamen Schreibstil. Auch wenn das Buch keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebt, ist die Vielfalt und Aktualität der zitierten Literatur aus dem akademischen Bereich bemerkenswert. Insofern erfahren die interessierten Leserinnen und Leser – mitunter ganz nebenbei – fundierte exegetische Beobachtungen zu zahlreichen Aspekten des Buches Rut. Zwei Anhänge zur Bedeutung der Namen und wichtiger intertextueller Schlüsselbegriffe / Leitworte runden die Darstellung ab.

Bei seiner fachlichen Expertise hätte man sich gewünscht, vom Autor Näheres zu den historischen und literaturgeschichtlichen Kontexten des Buches Rut zu erfahren. Sekundärliteratur aus dem Bereich der politischen oder feministischen Exegese (z. B. J. Ebach, I. Fischer oder R. Jost) zitiert er, ohne sich konkret mit deren hermeneutischen Voraus- und Zielsetzungen auseinanderzusetzen.

Dieser Auslegungshorizont ist letztlich für Müller auch gar nicht von Belang. Es geht ihm bei der Rutlektüre weder um das „Verhältnis von Frau und Mann, Armen und Reichen, Alten und Jungen, Einheimischen und Fremden“ (S. 12), sondern allein um die Frage, wie spirituell Suchende eine Heimat in der christlichen Ortsgemeinde finden bzw. wie diejenigen, die eine solche Heimat schon gefunden haben, den Suchenden begegnen. Das Interesse mag legitim sein, mitunter werden mit dieser quasi allegorischen Methode allerdings Grundaussagen des Textes stark strapaziert. Die Protagonistin Rut suche in erster Linie eine „neue Heimat bei Gott“ (S. 54), ihr Solidaritätsbekenntnis zu Noomi (Rut 1, 16f.) – die soziale Dimension ihrer Suche also – rückt somit an die zweite Stelle. Um diese Sinnlinie zu verfolgen, werden in die fortlaufende Auslegung mehrere Impulse

eingestreut, die jeweils dazu anregen, aus der Sicht von „im Glauben bereits Beheimateten“ oder von „Heimatsuchenden“ praktische Schritte aufeinander zuzugehen. Die Zielgruppen – wenn auch aus verschiedenen Richtungen kommend – werden insgesamt als sehr homogen vorgestellt. Ob in den imaginierten Kirchengemeinden auch Begegnungen mit Menschen stattfinden, die wie Rut und Noomi vor Hunger oder Krieg geflohen sind, ist dabei merkwürdigerweise nicht im Blick. Davon abgesehen macht das Buch auf zahlreiche weiterführende Aspekte einer oft unterschätzten biblischen Geschichte aufmerksam.

Prof. Dr. Dirk Sager, Professor für Altes Testament an der Theologischen Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, 14641 Wustermark-Elstal;
E-Mail: dirk.sager@th-elstal.de

NEU

Sie lesen gern in der Bibel und tauschen sich mit anderen Menschen über die Texte des Alten und Neuen Testaments aus?

Dann bietet das **BIBELgespräch** eine praktische Hilfe für Ihre Gruppe.

Jede Einheit beginnt mit einem Bibelvers aus dem zugrunde liegenden Text mit einem passenden Bild, der Sie auf die gemeinsame Zeit einstimmt.

Am Ende jeder Einheit gibt es Fragen zum Einstieg in das Gespräch.

Erscheint 4-mal im Jahr, DIN A5, 40 S., vierfarbig, im Jahres-Abo **16,00 Euro** zzgl. 4,40 Euro VK
EP 4,80 Euro zzgl. VK



zeitschriften@oncken.de | shop.oncken.de
J. G. Oncken Nachf. GmbH | Tel.: 0561.520 05-38



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 42. Jahrgang • 2018 • Heft 4 • ISSN 1431-200X
Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BEFG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BFeG).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzienwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.
Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich; als Premium-Abo (Print- und Digital-Abo in einem): € 34,- jährlich; bei Einzelzustellung jeweils zzgl. Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.
In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.
Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 2005-24, Telefax: (05 61) 5 2005-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und SCM Bundes-Verlag gGmbH, Postfach 4065, 58426 Witten, Telefon: (023 02) 9 30 93-910, Telefax: (023 02) 9 30 93-689, E-Mail: info@bundes-verlag.de

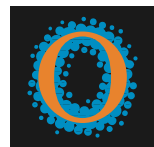
Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis • O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

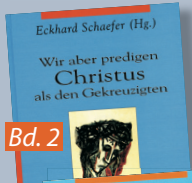


ONCKEN:

SCM

Bundes-Verlag

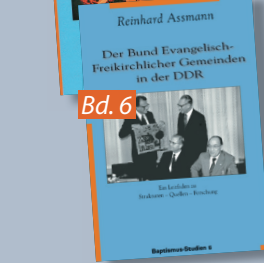
Baptismusstudien



Zeschky/Schaefer
Wir aber predigen Christus
124 S., geb.
Best.-Nr. 627 889 000



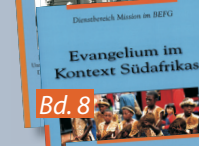
Hölzl
Gemeinde für andere
166 S., Pb.
Best.-Nr. 639 204 000



Assmann
Der BEFG in der DDR
232 S., Pb.
Best.-Nr. 639 205 000



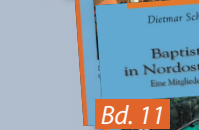
Graf-Stuhlhofer
Frisches Wasser auf dürres Land
221 S., Pb.
Best.-Nr. 639 203 000



BEFG
Evangelium im Kontext Südafrikas
157 S., Pb.
Best.-Nr. 639 209 000



Bauknecht
Das Recht der Baptisten
224 S., Pb.
Best.-Nr. 639 211 000



Schulze
Baptisten in Nordostindien
302 S., Pb.
Best.-Nr. 639 208 000

jeweils nur € 10,00
3 Bücher nur € 25,00

J. G. Oncken Nachf. GmbH
Tel.: 0561.52005-88
buchhandlung@oncken.de
shop.oncken.de

*zzgl. Versandkosten 3,90 €, ab 29 € (Onlineshop 19 €) versandkostenfrei

» Wir lesen digital «



- **Theologisches Gespräch**
Nr. 3/2018: für ALLE kostenlos
- **Theologisches Gespräch**
Nr. 4/2018: für Abonnenten kostenlos
- Einzelausgabe In-App-Kauf: 5,49 Euro
- Premium-Abo (Print und digital): 34,00 Euro



kostenlos testen:

