

Amt und Gemeinde

65. Jahrgang, Heft 3, 2015

€ 6, –



PfarrerInnenbild & Diaspora

Identität und Führungsposition im Pfarrberuf –
eine multikomplexe Herausforderung

Frank Weyen

134

Ein Pastor soll Vorbild sein

Bernd Jaeger

155

Geschichte, Identität und Diaspora

Alexander Hanisch-Wolfram

164

Diasporabewusstsein nach 1945. Thesen
zu einer gegenwärtigen Diasporatheologie

Markus Hütter

170

Diaspora aus literarischer Sicht

Simon Konttas

178

Diaspora und Selbstwahrnehmung
protestantischer Minderheitskirchen
in Europa

Mónika Solymár

186

sowie andere Beiträge und Rezensionen

INHALT

Editorial	125
Charlotte Matthias	
Evangelisch in Vorarlberg – Geistlicher Impuls zur Eröffnung der österreichischen PfarrerInnentagung 2015	127
Thomas Hennefeld	
„Gott wolle geben, dass er in dem sauren Salat ... doch auch einige Süßigkeiten verspüren möge.“ Grußwort für die PfarrerInnentagung 2015 aus der Ökumene	131
Edwin Matt	
Identität und Führungsposition im Pfarrberuf – eine multi-komplexe Herausforderung	134
Frank Weyen	
Compassion fatigue	148
Andacht von Esther Handschin	
„Do vurne muaß a Hosata stehen.“ Andacht von Birgit Meindl-Dröthandl	151
Ein Pastor soll Vorbild sein	155
Bernd Jaeger	
Von der Dankbarkeit	159
Predigt von Hannelore Reiner	
* * *	
Geschichte, Identität und Diaspora	164
Alexander Hanisch-Wolfram	
Diasporabewusstsein nach 1945. Thesen zu einer gegenwärtigen Diasporatheologie	170
Markus Hütter	

Diaspora aus literarischer Sicht 178
Simon Konttas

Diaspora und Selbstwahrnehmung protestantischer
Minderheitskirchen in Europa 186
Mónika Solymár

* * *

Die Reflexion der neuen Paulusperspektive in der Slowakei 193
Ondrej Prostedník

Die Reflexion der neuen Paulusperspektive in der Slowakei 201
Ein Kommentar zu Ondrej Prostedník von Max Josef Suda

* * *

Rezensionen

Ulrich Andreas Wien:

Resonanz und Widerspruch. Von der siebenbürgischen
Diaspora-Volkskirche zur Diaspora in Rumänien

Volker Petri (Hg.):

Not und Neuanfang. Die Evangelische Kirche Österreichs
und ihre Siebenbürger Sachsen. 205
Karl W. Schwarz

Susanne Heine/Ömer Özsoy/Christoph Schwöbel/Abdullah Takim (Hg.):
Christen und Muslime im Gespräch.

Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie. 210
Alfred Garcia Sobreira-Majer

* * *

Anhang

AutorInnen 214
Impressum 216

Editorial

Entweder leisten Pfarrerinnen und Pfarrer der „Deprofessionalisierung des Pfarramtes im ständigen Blick auf sinkende Mitgliederzahlen, Finanzmittel und öffentliche Darstellung in den Medien durch Enttheologisierung des Berufsstandes Vorschub (als Entertainer und Geselligkeit fördernde, deprofessionalisierte Animateure) oder sie nehmen bewusst das Proprium ihres Schlüsselberufes als akademisch gebildete Theologinnen und Theologen im Pfarrberuf ernst“, formuliert Frank Weyen in seinem Vortrag „Identität und Führungsposition im Pfarrberuf – eine multikomplexe Herausforderung“ einigermmaßen streng. Der wissenschaftliche Mitarbeiter im Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE) an der Universität Zürich und Gemeindepfarrer im Ruhrgebiet war Hauptreferent der diesjährigen PfarrerInnentagung, zu der die drei Evangelischen Kirchen in Österreich – lutherisch, reformiert und methodistisch – vom 31.8.–3.9.2015 zum Thema „PfarrerInnenbild“ an den Bodensee nach Bregenz eingeladen hatten. Diese Ausgabe von Amt und Gemeinde fasst Grußworte, Vorträge, Andachten, und die Abschlusspredigt der gesamtösterreichischen Tagung zusammen.

Die jährlich abgehaltene Konferenz wurde mit zwei Grußworten von Landessuperintendent Thomas Hennefeld und dem Ökumentebeauftragten des katholischen Seelsorgeraums Bregenz Edwin Matt eröffnet. Beide warfen einen Blick auf das historische und das heutige Evangelischsein in Vorarlberg.

Über das Bild der Pfarrerin/des Pfarrers machten sich in ihren Andachten auch die beiden Pfarrerinnen Esther Handschin und Birgit Meindl-Dröthandl ihre Gedanken. Und Bernd Jaeger, Referent für Kirchenbeziehungen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa GEKE und langjähriger Pastor der einstigen Nordelbischen Kirche nimmt in seiner Andacht „Ein Pastor soll Vorbild sein“ eine Dienstweisung der deutschen Nordkirche, in der vom Vorbildcharakter des Pastorenammtes ausdrücklich die Rede ist, zum Anlass, bei Paulus über dessen Verständnis des Hirtenammtes nachzulesen. Die ehemalige Oberkirchenrätin Hannelore Reiner predigte im Abschlussgottesdienst der Tagung über die Dankbarkeit und bezog sich dabei auf den dritten Teil des Heidelberger Katechismus, der da lautet: Von der Dankbarkeit. Sie kam zum Schluss, dass der Beruf eines Pfarrers/einer Pfarrerin

trotz aller Herausforderungen auch heutzutage aus einem dankbaren Grundgefühl gelebt und geliebt werden könnte.

Der Diaspora widmet sich der zweite Schwerpunkt dieser Ausgabe von Amt und Gemeinde. Seitdem die Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa GEKE, die 2012 in Florenz stattfand, beschlossen hatte, dass ein „Studienprozess Theologie der Diaspora“ initiiert werden solle, gab es zwei wichtige Arbeitsschritte:

Im März 2015 fand in Neudietendorf in Deutschland eine interdisziplinäre wissenschaftliche Tagung zum Thema Diaspora statt. Ziel der Tagung war es, einen Anschluss der Theologie an die jüngere religions-, kultur- und sozialwissenschaftliche Diasporaforschung zu gewinnen. Auffällig war die große Aufgeschlossenheit unter den jungen außertheologischen DiasporaforscherInnen gegenüber den Darstellungen der Theologie zum Thema.

Im September 2015 tagte dann in Rom eine von der Geschäftsstelle der GEKE in der Facoltà Valdese organisierte Studierendenkonferenz, die dem Thema der Selbstwahrnehmung und der Selbstdeutung von Minderheits- und Diasporakirchen gewidmet war. Studierende an neun Hochschulen aus sieben europäischen Ländern hatten an dem Thema geforscht und in Rom ihre Ergebnisse präsentiert.

In diesem Heft finden Sie die österreichischen Ergebnisse in den Beiträgen des Historikers Alexander Wolfram-Hanisch und der TheologInnen Markus Hütter, Simon Konttas und Mónika Solymár.

Der Beitrag von Ondrej Prostedník lässt uns schließlich über die Grenze hinweg in die Slowakei blicken. Prostedník zeigt, dass die Thesen einer neuen Paulusperspektive in der Slowakei eine fruchtbare theoretische und auch praktische Reflexion in Theologie und Gesellschaft bewirkt haben und die Neigung der Gesellschaft zu Fremdenhass und Antisemitismus als eine ernste Herausforderung für die Theologie wahrgenommen werden muss.

Abschließend rezensiert Karl W. Schwarz neu erschienene Siebenbürgenliteratur unter anderem auch über die Diasporasituation in Rumänien und Alfred Garcia Sobreira-Majers Besprechung von Susanne Heine/Ömer Özsoy/Christoph Schwöbel/Abdullah Takim (Hg.): „Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie“ ist eine Empfehlung für alle, „denen der christlich-muslimische Dialog – gerade auch auf der Ebene der Gemeinden, der Schulen und Hochschulen – ein Anliegen ist.“

Charlotte Matthias

Evangelisch in Vorarlberg

Geistlicher Impuls zur Eröffnung der österreichischen PfarrerrInnen-tagung 2015 am 31. August 2015 in Bregenz.

Von **Thomas Hennefeld**

1. Fluchtgeschichten als interaktives Theater

An diesem Wochenende fand ein interaktives Theater im Montafon statt und zwar in Form einer geführten Wanderung von Gargellen über das Sarotla-Joch hinüber in die Schweiz. Die Theatergruppe zeichnete Fluchtgeschichten auf alten Schmugglerpfaden von Vorarlberg in die Schweiz während der NS-Zeit nach. Diese gespielten Szenen basieren auf Zeitzeugenberichten, historischen Dokumenten und literarischen Texten von Franz Werfel, Jura Soyfer u. a.

Dabei wurden die Entwurzelung der Menschen, ihre Strapazen in einer hochalpinen Region, ihrer oftmals tödlichen

Abhängigkeit von lokalen HelferInnen inmitten kleinräumiger Dorfstrukturen und sozialer Kontrolle aber auch die Menschlichkeit der Grenzwächter thematisiert. Gespielt wurde in einem Hotel und im freien Gelände. Darsteller und Publikum wanderten gemeinsam auf den damaligen Fluchtrouten.

Die Schicksale der Flüchtlinge hören sich ähnlich an wie jene aus der Gegenwart. Manche Flüchtlinge waren an Erschöpfung gestorben, andere hatten Selbstmord begangen, wieder andere wurden verraten und wenige hatten es geschafft, in die rettende vermeintliche Freiheit zu gelangen. Denn immer wieder wurden Menschen von der Schweiz nach Nazi-Deutschland zurückgeschickt.

2. Echte Vorarlberger und fremde Bettler

Über die Vorarlberger gab es lange das Klischee, sie würden abgekapselt leben. Aus der Sicht Wiens hinter dem Arlberg.

Ein unverdächtiger Zeitgenosse, der Politikwissenschaftler und ORF-Journalist Markus Barnay, in Bregenz geboren, schrieb eine Studie über die Ethnizität des Vorarlbergers. Er demontierte den Mythos von der Einheit. Die Vorarlberger seien Alemannen, das Land bilde eine Einheit seit Jahrhunderten. Barnay entdeckte, dass der „Vorarlberger“ aus vielschichtigen politisch-kulturellen Entwicklungen der letzten zwei Jahrhunderte entstand; er wurde nicht vorgefunden, sondern erfunden.

In einem anderen Buch über die Geschichte des 20. Jahrhunderts ging er den Fragen nach, die auch andere beschäftigen: Ist das „Ländle“ wirklich anders als die anderen? Sind die Vorarlberger eigentlich verkappte Schweizer oder etwa Österreicher mit europäischen Wurzeln? Warum leben hier mehr Zuwanderer als in anderen Bundesländern?

3. Evangelische als fremde Elemente

Wir wissen es eh schon. Denn auch wenn es Protestanten schon zur Zeit der Reformation gab, die heutige Kirche ist ein Ergebnis der Entwicklung der beiden letzten Jahrhunderte. Es waren MigrantInnen, Ein- und Zuwanderer, Unternehmer und wohlhabende Familien, die das „Evangelische“

belebten und darum kämpften, eine Kirche bauen zu dürfen, eine Gemeinde zu gründen. Sie kamen nicht nur aus dem deutschsprachigen Raum, sondern aus der nicht deutschsprachigen Schweiz und aus Schottland.

Und es ist den Gründervätern zu verdanken, dass hier die reformierte Tradition Einzug hielt. Die Unternehmer brachten eine calvinistische Gesinnung mit, investierten ihr Kapital, zogen damit auch die Arbeiterschaft an und hatten auch ein soziales Bewusstsein, fühlten sich verantwortlich für das Wohl der Arbeiterschaft.

In Vorarlberg wurde die evangelische Gemeinde gegen den Widerstand zahlreicher katholischer Bürger gegründet.

Die Reaktion auf den Erlass des Protestantenpatents im April 1861 war harsch. Eine Plakataktion wurde initiiert mit Slogans, die uns aus der heutigen Politik nicht ganz unbekannt sind:

„Die Protestanten dürfen also Kirchen bauen ... es dürfen so viel als wollen in unser Land hereinkommen, dürfen sich die höchsten Stellen in der Gemeinde aneignen, um uns dann dafür zu knechten und zu benachteiligten und unsere Religion zu verspotten, dass sie das tun werden, lehrt die Erfahrung 300 Jahre haben wir die Glaubenseinheit bewahrt und nun soll sie zu Grabe getragen werden. Wir geben Blut und Leben für die Einheit des Glaubens.“

Die fanatischen Abgeordneten konnten die Gründung der ersten evangelischen Gemeinde in Vorarlberg nicht verhindern.

Ein Pfarrer wurde geholt, auch ein Migrant: Eduard Kohler, ein Schwabe.

4. Ein Pfarrer auf schwerem Posten

Pfarrer Kohler übersiedelte zuerst von Gmünd nach Biberach. Grund der Versetzung war wahrscheinlich ein Zerwürfnis mit seinem Lehrpfarrer.

Er schien prädestiniert für die neu gegründete Gemeinde in Bregenz. Es wurde ein Pfarrer für die Protestanten gesucht, der gleichzeitig als Privatlehrer die Kinder der evangelischen Honoratioren unterrichten sollte. Kohler hob in seinem Bewerbungsschreiben seine pädagogische Fähigkeit und seine Abstammung aus einer Schulmeisterfamilie hervor. Er sei auch geübt im Gesang, spiele Violine, Klavier und Orgel. Er ging auch auf seine ökumenische Einstellung ein:

„Er habe durch jahrelangen Verkehr mit Andersdenkenden die so nötige Vorsicht und Zurückhaltung gelernt, und der stete Umgang mit Sekten und Parteien brachte es ihm zur bleibenden Überzeugung, dass Alles darauf ankommt, im Geiste christlicher Liebe und Verträglichkeit zu wirken und sich ängstlich allem falschen Eifer zu enthalten, welcher den Frieden und die Harmonie zu zerstören im Stande wäre.“

Dem designierten Pfarrer von Bregenz war von Anfang an klar, dass die Pfarrstelle ein schwerer Missionsposten sei.

Er wolle seine ganze Kraft dem Dienste in der Gemeinde weihen und ein liebevoll ernster Lehrer für die Jugend und ein treuer Seelsorger und Prediger für die Gemeinde sein.

Pfarrersein unter ganz anderen Umständen als heute. Abhängig von Honoratioren. Gottesdienste in der Villa eines Unternehmers – bei Carl Ferdinand von Schwerzenbach, angefeindet und abgelehnt von der Römisch-katholischen Bevölkerung. Ich stelle mir diese Rahmenbedingungen irgendwie ungemütlich vor.

An jedem ersten Sonntag fuhr der Pfarrer um fünf Uhr morgens im Wagen ins Oberland. Dort hielt er im Haus der Familie Douglass in Thüringen (Villa Falkenhorst) den Gottesdienst für die Oberländer. Er spielte selbst die Orgel zum Gemeindegesang.

Vom Anfang an gab es ein gespanntes Verhältnis zwischen Kurator und Pfarrer. Der Kurator war 24 Jahr älter als der Pfarrer. Er residierte in seinem Schloss Babenwohl, mit Blick auf die Bregenzer Kirche. Der Kurator machte ihm das Leben schwer. Nach nur dreijähriger Tätigkeit verließ er Bregenz. Die Zeit hinterließ beim Pfarrer traumatische Spuren.

5. Herausforderungen und Pfarrerbild heute

Zuwanderung, Migration, die nicht enden wollenden Flüchtlingsströme. das sind auch Herausforderungen für uns heute, für Pfarrerinnen und Pfarrer. Soll nicht

das Pfarrhaus eine Anlaufstelle für Notleidende sein, für Flüchtlinge? Wie gehen wir mit ihnen um?

Kirche als Institution, die für andere Menschen da ist. Der Pfarrer dabei als Vorbild? Der Pfarrer zwischen Anspruch und Wirklichkeit, zwischen Berufung und Beruf, zwischen Prophet und Bürokrat.

Da sagte Jesus noch einmal zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und nachdem er dies gesagt hatte, hauchte er sie an, und er sagt zu ihnen: Heiligen Geist sollt ihr empfangen! Joh. 20,21f.

Dieses Wort des Auferstandenen an seine Jünger war die Initialzündung zur Entstehung der Kirche. Die Jünger erhielten den Auftrag, Jesu Werk fortzusetzen, in der Welt zu wirken, im Geist Jesu zu handeln.

Wir als Pfarrerinnen und Pfarrer sind nicht nur Gebende, sondern auch Empfangende, nicht nur Seelsorger, sondern selbst Menschen mit Seele, die selbst auf Seelsorge angewiesen sind, nicht nur Segnende, sondern auch Gesegnete, also ganz normale und sterbliche Menschen, Kinder Gottes mit einem besonderen, wunderbaren Auftrag ausgestattet. ■

Die Zitate stammen aus:

Wolfgang Olschbaur und Karl Schwarz (Hg.),
Evangelisch in Vorarlberg, Verlag der Evangelischen Pfarrgemeinde A. u. H. B. in Bregenz, 1987.

„Gott wolle geben, dass er in dem sauren Salat ... doch auch einige Süßigkeiten verspüren möge.“

Grußwort aus der Ökumene zur österreichischen
PfarrerInnentagung in Bregenz.

Von **Edwin Matt**

Liebe Mitchristinnen und liebe Mitchristen!

Sehr geehrte Pfarrerinnen und Pfarrer!

Ohne Sie vereinnahmen zu wollen: sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen!

Jene, die zum ersten Mal hier sind, haben vielleicht schon die sprachlichen Unterschiede in der Bezeichnung unseres Bundeslandes gehört, dass Sie in Vor-adel-berg, in VOR-adelberg oder in Vor-ARL-berg angekommen sind. Keine Sorge – Sie sind am richtigen Ort – Bregenz – Landeshauptstadt – aber nicht Sitz unseres Bischofs.

Ich freue mich sehr, dass ich Ihnen einen Willkommensgruß überbringen darf.¹

Einmal aus dem Seelsorgeraum der Katholischen Kirche in Bregenz:

¹ Grußwort von Mag. Edwin Matt, römisch-katholischer Pfarrer in Bregenz; Ökumenebeauftragter im Seelsorgeraum Bregenz, gehalten am 31. August 2015 auf der Terrasse des See-Resaurants in Bregenz am Eröffnungsabend der gesamtösterreichischen PfarrerInnentagung 2015.

Von Seiten unserer Diözese darf ich Ihnen einen herzlichen Gruß von unserem Herrn Bischof Dr. Benno Elbs ausrichten und nicht zuletzt auch von mir.

Es freut mich, dass ich Sie willkommen heißen kann.

Denn, die Zeiten waren nicht immer so:

Gerade in Vorarlberg wurden die A-katholiken, wie die Evangelischen in der Amtssprache der Monarchie bezeichnet wurden, zunächst einmal wirklich nicht gerne gesehen.

Die Neugläubigen standen unter Kontrolle, die Lutherischen wurden beaufsichtigt und viel lieber sahen es die Verantwortlichen der altgläubigen Kirche und der Politik, wenn sie gingen, als wenn sie kamen – am liebsten, wenn sie freiwillig gingen, sonst wurde auch etwas nachgeholfen.

Aber die Zeiten ändern sich – Gott sei es gedankt.

Sie wissen es wahrscheinlich viel genauer und viel besser als ich: Vier Vorarlberger Theologen gehörten zum engsten Kreis um Martin Luther dazu. Um die Zeit des Thesenanschlags waren allein aus Feldkirch und Umgebung innerhalb weniger Jahre annähernd 50 Studenten nach Wittenberg gekommen. Feldkirch bildete Anfang des 16. Jahrhunderts ein Zentrum des Humanismus.

Die neue Lehre, die Freiheit, die sich darin zeigte, die Offenheit im Denken und im Glauben – vieles wird mitgespielt haben, dass die Gedanken der Reformation so stark wirkten und nicht nur die Kirche,

sondern auch die Gesellschaft kräftig erschütterte.

Die Namen der 4 Vorarlberger:

- **Johannes Döltsch aus Feldkirch** – sein Name erscheint 1520 gemeinsam mit Martin Luther auf der Bannandrohungsbulle von Papst Leo X. (Exsurge Domine – erhebe dich Herr).
- **Bartholomäus Bernhardi aus Schlins** – Luther und Bernhardi sind Schulfreunde. Sie kennen sich schon lange; beide gehören dem Augustinerorden an; Bernhardi verteidigt und unterstützt seinen Freund Luther im Zusammenhang mit den Thesen und dann auch im Ablassstreit als Rektor der Wittenberger Hochschule.
- **Johannes Bernhardi**, Bruder des Bartholomäus, war Professor für Physik und Metaphysik an der Universität Wittenberg und hat Luther ebenfalls unterstützt.
- **Jodok Mörlin, lateinisiert: Jodokus Maurus** – war Professor der Metaphysik und der Philosophie ebenfalls in Wittenberg, er unterstützte die Anliegen Luthers.

Bartholomäus Bernhardi ist noch in weiterer Hinsicht sehr interessant. Er ist der erste Priester, der bereits 4 Jahre vor Martin Luther, in den Ehestand eintrat und die Kembergerin **Gertraude Pannier** heiratete. Aus dieser Ehe gehen sieben Kinder hervor.

Luther gratuliert mit gewohnt kräftigen Worten – Gott wolle Bernhardi leiten und geben, dass er in dem sauren Salat, den

er sich damit angerichtet habe, doch auch einige Süßigkeiten verspüren möge. Aus einem Vortrag des Historikers Dr. Alois Niederstätter, dem Leiter des Vorarlberger Landesarchivs, habe ich entnommen, dass die Familie Bernhardi-Pannier damit zu den Begründern des evangelischen Pfarrhauses geworden ist.

Sie werden sich jetzt in diesen Tagen – unter anderem – auch mit dem Thema Pfarrhaus und dem Miteinander von Pfarrarbeit, Familie und gewünschter Freizeit und wie damit hilfreich und zufriedenstellend umgegangen wird, beschäftigen.

Von zwei Pfarrersfrauen: von Frau Sabine Neumann habe ich es in meiner Kaplanszeit in Dornbirn ein bisschen mitbekommen und von Frau Sabine Gritzner-Stoffers bekomme ich es jetzt ein bisschen mit, dass die Aufgaben

und die Herausforderungen, die Familie, die Beziehung, die Anforderungen der Pfarrarbeit nicht nur irgendwie zu managen, sondern zu gestalten, durchaus groß sind und es Zeit, gemeinsamen Austausch und viel an gegenseitigem Verständnis braucht.

Noch einmal will ich Martin Luther mit seinem Wunsch an das Brautpaar zitieren:

Im manchmal sauren Salat des Pfarralltags mögen immer wieder Süßigkeiten zu verspüren sein – das wünsche ich Ihnen in Ihrer Arbeit und in Ihren Familien.

Gleichzeitig ist es auch ein sehr ökumenischer Wunsch, der uns in unserem Miteinander und in den vielfältigen Anliegen, die uns gemeinsam betreffen, stärken kann.

Herzlich willkommen in Bregenz. ■

Identität und Führungsposition im Pfarrberuf – eine multikomplexe Herausforderung

Pfarrerinnen und Pfarrer als Theologinnen und Theologen vertreten heute eine „Profession in der Identitätsfindungs-Krise“. Die erlernten Professionalitäten werden scheinbar im Berufsalltag nicht mehr eingefordert. Wie kommt es zur Deprofessionalisierung des Pfarrberufes und welche Folgen ergeben sich daraus?

Von **Frank Weyen**

1. Vorbemerkungen

Ich werde mich in meinem Vortrag mit den Identitätsmerkmalen des Pfarrberufes unter dem Gesichtspunkt des theologischen Schlüsselberufes der Kirche befassen. Ich sehe hierin die eigentliche Herausforderung für die Kirche, diesem Schlüsselberuf, im Konzert der theologi-

schen und administrativen Aufgaben als auch im Konzert aller übrigen hauptamtlich und ehrenamtlich Mitarbeitenden, seine Stellung zu bemessen. Dies jedoch auch unter dem Gesichtspunkt der individuellen Ausgestaltung des Berufsfeldes Pfarramt. Denn die Ausgestaltung des Pfarramtes ist von vielfältigen individuellen Faktoren abhängig, die objektiv nicht

steuerbar sind oder auch in der Person des Amtsträgers bzw. der Amtsträgerin gründen können. Ich werde daher zunächst Erhebungen zur Arbeitszufriedenheit von Pfarrpersonen in Deutschland Ihnen heute hier anbieten und dies in Relation zur Stellung von Pfarrpersonen in der Schweiz am Beispiel des Kantons Zürich setzen, in dem ich selbst auch als Gemeindepfarrer gearbeitet habe.

2. Zum Verständnis vom Pfarramt als theologischer Schlüsselberuf der Kirchen – theologisch reflektierte Beobachtungen

Das Bild vom Pfarramt in den evangelischen Landeskirchen in Deutschland ist an manchen Stellen von dem in der Schweiz unterschieden. Dazu gehört, dass Pfarrpersonen in Deutschland nicht zum angestellten Personal gehören, sondern Beamte mit allen damit verbundenen Rechten und Pflichten sind. Sie sind aufgrund der Verbeamtung Teil der konsistorialen Leitung der Kirche und meist auch Vorsitzende der Kirchenvorstände bzw. der Presbyterien. Dies gilt unabhängig von der konfessionellen Ausprägung der jeweiligen Kirchengemeinden oder dem Bekenntnis der Landeskirche, in der eine Pfarrperson den Dienst versieht. Pfarrpersonen unterstehen direkt dem Konsistorium im Rahmen eines Dienstverhältnisses und nehmen beispielsweise für das Konsistorium nicht nur die Leitung

der Kirchengemeinden wahr, sondern haben Siegel- und Beurkundungsrecht sowie Sitz und Stimme im Presbyterium bzw. im Kirchenvorstand, auf der Synode und sind in allen Gremien der Kirchengemeinde geborene Mitglieder qua Amt.

Stärker als in den deutschen Landeskirchen entspricht beispielsweise die durch die Zürcher Kirchenordnung exemplarisch bestimmte Rolle des Pfarrberufes dem, was seit Anbeginn für diesen charakteristisch gewesen ist: Pfarrpersonen sind hier mit der geistlichen Leitung der Kirchengemeinde befasst, nicht aber primär mit der organisatorisch-administrativen. Sie haben beispielsweise im Kanton Zürich nur eine beratende Funktion für die Kirchenpflege ohne Stimmrecht. Die Mitglieder der behördlichen Kirchenpflege sind Angestellte der Kirchengemeinde und keine Ehrenamtler, wie beispielsweise in Deutschland. Diese erhalten ein monatliches Salär, das je nach Position im Kirchenvorstand zwischen 500,- und 1.000,- CHF/Monat liegt.

Einmal abgesehen von diesen organisatorischen Fakten betont Christian Grethlein aus Münster aus pastoraltheologischer Perspektive die biblisch-historischen Dimensionen des Pfarrberufs vor dem Hintergrund der reformatorischen Tradition als Bezug auf das christliche Leben und die Bewahrung der biblischen Lehren. So eignen dem Pfarrberuf, ganz im Sinne Luthers, vor allem die „oratio“, die „meditatio“ und die „tentatio“. Er bestimmt das Pfarramt also von seinen theologischen Gehalten her und damit als rein geistliches Amt, für welches das Theologiestudium sowie die kirchliche

Ausbildungsphase vorbereiten. Daher ist der Pfarrberuf bei Grethlein der primäre Ort für die Tradierung einer „Kommunikation des Evangeliums“. Dies habe sich in der Kirchengeschichte in den geistlichen Aufgaben des Parochus als Vorsteher der Pfararchie, in den Hausandachten im Pfarrhaus sowie in den gottesdienstlichen und seelsorglichen Funktionen niedergeschlagen. Erst in der Moderne wandelte sich die Berufung zum Pfarrberuf hin zu einem mit vielfältigen weltlichen Aufgaben versehenen Beruf und einer daraus folgenden steigenden beruflichen Komplexität. Kirche musste seit dem Ende 19. Jahrhundert unter dem Eindruck einer zunehmenden Urbanisierung verwaltet und auf die Anforderungen der jeweiligen Gegenwart angepasst werden.

Im späten 19. Jahrhundert also wurde zu den herkömmlichen Aufgaben des Predigers, Seelsorgers und Gemeindepädagogen nun, im Zuge der Ideen eines Vereinskirchenwesens durch Emil Sulze, auch die Funktion des verwaltenden Vereinsvorsitzenden an die Rolle des Pfarrers herangezogen. Grethlein nennt diesen „Rollenspat“ das Dilemma des Pfarrberufes.¹ Vor allem seit den kirchlichen Rückbaumaßnahmen, die in den 1990er Jahren ihren Anfang genommen haben, und unter dem Eindruck sinkender Bevölkerungs- und Finanzentwicklungen in Zentraleuropa stehen, wurde immer stärker der verwaltende Vereinsvorsitzende als neuer Aspekt des

Pfarrberufes in den Vordergrund gerückt, unter Zurückdrängung seiner genuin biblisch-theologischen Rollencharakteristika. „Theologie ist dabei nicht als eine methodisch kontrollierte und kritisch distanzierte Reflexion verbindlicher Traditionen gefragt. Vielmehr geht es um die kommunikative Vermittlung einer auf die konkrete Lebensgestaltung bezogenen christlichen Perspektive, die sich im Alltag unter den Bedingungen des Pluralismus bewähren lässt.“², so Grethlein.

Historisch betrachtet ist der evangelische Pfarrberuf, ausgehend von CA VII, auf öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bezogen. Darin sind weitere Aufgaben nicht vorgesehen. Dies definiert zugleich das Proprium eines geistlichen und theologisch kompetenten Berufsstandes. Pfarrer erfüllen damit die Position eines „leitenden Geistlichen“ (Kirche der Freiheit 2006), was seit 1939 in Bayern erstmals auch in ein Pfarrergesetz gefasst worden war. Der theologische Beruf des „leitenden Geistlichen“ wird beispielsweise von Grethlein als „Schlüsselberuf“ für die Kirche bezeichnet, der aber primär nicht Verwaltungsaufgaben, sondern geistliche Aufgaben umfasse. Erst die Grundsätze für die Ausbildung von Theologinnen und Theologinnen, die die EKD erstmals 1988, und 2014 in neuer Form, aufgelegt hat, definieren Anforderungen an das Pfarramt, die sich nicht nur vom biblischen Befund, aus den Bekenntnissen der Alten Kirche und nicht nur aus

1 Vgl. Grethlein, Christian (2009): *Pfarrer – ein theologischer Beruf!* Frankfurt, M.: Hansisches Dr.- und Verl.-Haus (Edition Chrismon), S. 65.

2 Grethlein, a. a. O., S. 71; vgl. zum Ganzen: Ders., a. a. O., S. 1–71.

den Auffassungen der Reformation herleiten lassen, sondern zusätzlich zu diesen Grundlagen auch eine gabenorientierte Motivations- und Qualifikationskompetenz sowie eine qualifizierte Führungskompetenz von Pfarrpersonen benennen. Dies war bis dahin neu und spitzte den bisher ausschließlich theologischen Beruf ganz allgemein zu einem modernen Verwaltungsberuf zu, was zugleich die Gefahr in sich birgt, dass der bei Isolde Karle auf der Prämisse des Vertrauens herausgearbeitete Professionenbegriff, ausgehöhlt wird und der Pfarrberuf zu einem ganz normalen Verwaltungsberuf wie jeder andere in der öffentlichen Verwaltung gerät.³

3 Zum Pfarramt im Zeichen seiner Multikomplexität

Ich will im Folgenden unseren gemeinsamen Blick detaillierter auf die Klagen von Pfarrpersonen hinsichtlich ihrer Arbeitsmehrbelastung durch Verwaltungstätigkeiten lenken. Diese Aufgaben gehören eigentlich nicht zum genuin theologischen Proprium des Rollenverständnisses von Pfarrpersonen, wenn man unseren Beruf von CA VII her verstehen möchte. Es ergeben sich nun mehrere Herleitungen:

3 Vgl. dazu Karle, Isolde (2001): Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus (Praktische Theologie und Kultur, 3); Beintker, Michael (2014): Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission/Fachkommission I zur Reform des Theologiestudiums (Pfarramt und Diplom) 2005–2013. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.

1. Die Klage über die Mehrbelastung durch Verwaltungstätigkeiten kann als Symptom für eine tiefergehende Problematik identifiziert werden.⁴
2. Die Mehrbelastung durch Verwaltungsaufgaben im Pfarramt wird von der Mehrzahl der Pfarrpersonen zu Ungunsten von seelsorglichen Aufgaben problematisiert.
3. Pfarrpersonen beklagen hinzutretende Anforderungen an ihren Beruf, da Verwaltungstätigkeiten i. d. R. nicht zum Lehrportfolio der Ausbildung in der zweiten (kirchlichen) Ausbildungsphase gehören.⁵

Aufgrund dieses Befundes konzentriere ich mich nun auf tiefergehende Problemanzeigen, die sich in der Beklagung einer Mehrbelastung durch Verwaltungsaufgaben Ausdruck verschaffen, aber eigentlich nur einen Hinweis auf eine Symptomatik im Pfarrberuf geben, die mit dem Schlagwort der „Komplexitätsfülle“ im pfarramtlichen Alltagshandeln und der Anforderung einer erhöhten Flexibilität an die Persönlichkeit von Pfarrpersonen gekennzeichnet werden kann. Pfarrpersonen müssen für ihren Beruf ausgesprochen flexibel und anpassungsfähig sein. Dies besonders auch unter dem Gesichtspunkt, dass der Pfarrberuf aufgrund seiner grundlegenden Gestaltungsfreiheit elementare Freiräume bietet, den Arbeitsalltag weitestgehend

4 Analog der Klagen über die Mühen und die Zukunft des Pfarrhauses in den 1990er Jahren.

5 Zum Vergleich in Deutschland ist das Vikariat auf bis zu 30 Monate ausgelegt.

ohne Fremdsteuerung von außen gestalten und routiniert bearbeiten zu können. Dies erfordert ein hohes Maß an eigener Organisationskunst und Struktur für das eigene Leben. Die Gemeindegarbeit selbst gibt dabei nur wenige Strukturvorgaben. Sie ist, wenn man so will, vorwiegend spontan strukturiert.

Die Untersuchungen von Karl-Wilhelm Dahm und Dieter Becker aus dem Jahre 2009 sowie die Befragungen von Pfarrfrauen und Pfarrern in der Evangelischen Kirche von Kurhessen und Waldeck sowie im Kirchenkreis Barmen, die Michael Klessmann und Jan Hermelink für ihre Begründungen zur Arbeitszufriedenheit im Pfarrberuf herangezogen haben, zeigen ein eindeutiges Bild, das auf viele Pfarramtinhaberinnen und Pfarramtinhaber im deutschsprachigen Raum übertragen werden könnte. Dies will im Folgenden nun kurz darstellen.

3.1 Zahlen und Fakten

Dieter Becker / K-W. Dahm u. a. belegen in ihrer Studie, dass Pfarrpersonen durchschnittlich zwischen fünf und zehn Stunden pro Arbeitswoche Mehrarbeit leisten. Die Mehrzahl der Befragten (55,1 %) wünschen klare festgelegte Arbeitszeitregelungen sowie rund 25 % einen Mehrarbeitsausgleich⁶. 31,1 % gaben dabei an,

sich in ihrem Arbeitsalltag vorwiegend mit theologisch-kirchlichen Kerntätigkeiten zu befassen. 42,7 % kennen zudem den Unterschied von Kern- und Zusatztätigkeiten.

Gottesdienst (75,5 %) und Seelsorge (50,9 %) führen die Liste der herausragenden Aufgaben im Pfarramt an. Doch auf dem dritten Platz folgt bereits die Verwaltungstätigkeit für 44,9 % der befragten Pfarrpersonen. Auf dem vierten Platz folgt der Kirchliche Unterricht, die Kasualien liegen bei 40 %. Daraus ergeben sich nach Becker / Dahm / Erichsen-Wendt als herausragendes Ranking für das Pfarramt:

1. Pfarramtliche Tätigkeiten mit 56,6 %,
2. Leitungsaufgaben (Verwaltung) mit 14,9 %,
3. theologisch geprägte Zielgruppenarbeit mit 8,6 % und
4. das sozial-diakonische Engagement mit 6,8 %.

„Pfarrfrauen und Pfarrer sind gemessen an den zeitintensivsten Tätigkeiten ihrer beruflichen Tätigkeit in überwiegendem Maße als Theologinnen und Theologen gefordert. Das bedingt eine relativ hohe Zufriedenheit mit dem eigenen Beruf.“⁷, so die Autoren.

In der Hannoverschen Landeskirche werden die Arbeitszeiten von Pfarrpersonen mit durchschnittlich 55,7 Wochenarbeitsstunden angegeben. Im

6 Hier gibt es aber im Pfarrdienstrecht der meisten Landeskirchen in Deutschland die Regelung mehrmals jährlich sich für zusätzliche 48 Stunden vom Dienstort entfernen zu dürfen und über die im Durchschnitt 38–42 Tage Erholungsurlaub jährlich weitere 14-Tage Sonderurlaub beantragen zu können, der meist auch gewährt wird.

7 Becker, Dieter; Dahm, Karl-Wilhelm; Wendt, Friederike (2009): Arbeitszeiten im heutigen Pfarrberuf. Empirische Ergebnisse und Analysen zur Gestaltung pastoraler Arbeit. Frankfurt: AIM-Verl.-Haus (Empirie und kirchliche Praxis, Bd. 5), S. 109; zum Ganzen vgl.: Dies., a. a. O., S. 103–109.

Kirchenkreis Barmen (EKiR) arbeiten Pfarrpersonen durchschnittlich 66,03 Stunden pro Woche bei 3.000 Seelen. Die Bayerische Landeskirche geht generell von 54 Wochenstunden aus, bei 42 Stunden Wochenarbeitszeit für Beamte in Deutschland. In der Schweiz werden regulär 52 Stunden gearbeitet bei 1.000 Seelen pro Pfarrperson. Das Salär ist entsprechend auf diese Mehrarbeit angepasst bei max. sechs Wochen kirchlichen Jahresurlaub (vier gesetzliche Wochen zzgl. zwei Wochen als kirchliche Zulage). „Erstaunlicherweise wird kaum diskutiert, ob es ethisch überhaupt zu verantworten und mit der Fürsorgepflicht des Arbeitgebers zu vereinbaren ist, dass Kirchenleitungen von vorherein und selbstverständlich von einem Stundensoll von beispielweise 54 Stunden ausgehen“⁸, fragt Michael Klessmann.

Becker/Dahm/Erichsen-Wendt konnten herausarbeiten, dass sich die Problemlage des Pfarrberufes noch an anderen berufsbedingten Symptomen erkennen lässt. Die Unzufriedenheit mit der Mehrbelastung durch Multikomplexität im Pfarrberuf lässt sich empirisch auch an der Forderung nach einer ausreichenden Ausstattung der pfarramtlichen Arbeitsplätze mit Arbeitsmitteln ablesen. Dies scheint von den Presbyterien und Kirchenvorständen nicht immer optimal gelöst zu werden. Zwar kümmern sich nicht-theologische Kirchenleitende um die gute Ausstattung des primären Arbeitsplatzes von Pfarrper-

sonen, also dem Kirchgebäude und Gottesdienstraum. Häufig jedoch überlassen sie die Ausstattung des Pfarrbüros mit MS-Office-Standards der Selbstversorgung der Pfarrpersonen, so dass diese die heute elementaren Arbeitsmaterialien wie Schreibtisch, Büroschränke und PC der Organisationsvollmacht der Geistlichen überlassen und diese Angelegenheiten im Sinne von „Adiaphora“ als marginal ansehen. Auch wird die mangelhafte Ausstattung der Kirchengemeinde mit einem ausreichenden Sekretariatsdienst oftmals als Beitrag zur Arbeitsunzufriedenheit von Pfarrpersonen beschrieben. Mithilfe der Verbesserung der administrativen Arbeitssituation erwartet die Mehrheit der befragten Personen eine Entastung in Fragen der Verwaltungsarbeit.

Als ein sich für das Pfarramt ergebender Mangel werden bei 88,4% der Befragten Reflexionszeiten genannt, gefolgt von der Verringerung von Arbeitszeiten für Verwaltungstätigkeiten (77,8%), gleichauf mit dem Wunsch nach einem berufsbezogenen Coaching durch Dritte, was sich zusammen mit der ersten Position als deutlicher Wunsch nach Supervision, Coaching und reflektierenden Studienzeiten im Pfarramt belegen lässt.

Als Haupttätigkeiten werden jedoch immer noch

1. mit 88,2% der Gottesdienst,
2. mit 57,9% die Kasualien,
3. mit 55,2% Verwaltungstätigkeiten,
4. mit 51,2% die Seelsorge und
5. mit 48,3% der Kirchliche Unterricht bezeichnet.

⁸ Klessmann, Pfarramt, S. 97; – Vgl. zum Ganzen: Ders., a. a. O., S. 95–97.

Als Kerntätigkeiten werden von den befragten Pfarrpersonen alle diejenigen Tätigkeiten bezeichnet, die Menschen zugewandt geschehen, und den Geistlichen für den Pfarrberuf erfordern. „Was dagegen dazu dient, den institutionellen und organisatorischen Rahmen der Tätigkeiten zu sichern, wird nicht zu den pfarramtlichen Aufgaben gerechnet. [...] Pfarrerrinnen und Pfarrer verstehen sich in erster Linie als theologische und pastorale Profis und weniger als Fachleute für Gemeinde-Management.“⁹ Daraus ergibt sich für Becker/Dahm/Erichsen-Wendt die Folge, dass die Arbeitszufriedenheit bei Pfarrpersonen, die sich vorwiegend mit ausbildungsgemäßen Arbeitsanforderungen konfrontiert sehen, höher ist, als bei denjenigen, die sich mit Verwaltungsaufgaben abgeben müssen. Daraus folge, dass Pfarrpersonen, die sich stärker als andere mit verwaltungstechnischen Organisationsaufgaben befassen, sich ihrem Arbeitsgeber evangelische Kirche, vertreten durch Landeskirche oder durch die kreiskirchliche Verwaltung, innerlich weniger verbunden fühlen als diejenigen, die diese Aufgaben nicht erfüllen müssen. Das bedeutet, dass Pfarrpersonen weniger stark aus ihrem Beruf innerlich wie äußerlich aus- oder gar abwandern, je mehr diese das Gefühl haben, dass ihr Ausbildungsziel erreicht worden ist und der Pfarrberuf vom inneren Gehalt der Profession her ausgefüllt werden kann sowie umgekehrt. Die Folge eines Dienstes nach

Vorschrift kann vom Arbeitgeber Kirche dabei hinsichtlich der Arbeitsauffassung ihres Schlüsselpersonals als Drohung und Warnsignal gedeutet werden. Zugleich wirke sich der Faktor eines hohen Verwaltungsaufwandes als Hemmnis für die weitere Durchführung von Reformen innerhalb der Kirche aus. Daher halten es Dreiviertel der befragten Pfarrpersonen für unabdingbar, die Verwaltungsarbeit im Pfarramt auf ein Minimum zu reduzieren. Geschieht dies nicht, so Becker/Dahm/Erichsen-Wendt, sinkt der Faktor Zufriedenheit im Pfarramt auf 22 % ab. „Maßnahmen zur Verminderung von Verwaltung können also die Zufriedenheit mit dem Pfarrberuf steigern. [...]

Daher sollte bei allen Reformen und Strukturveränderungen geprüft werden, wie sie sich auf den Verwaltungsanteil in der pfarramtlichen Tätigkeit auswirken. Will man Verzögerungen und Widerstände durch Pfarrinnen und Pfarrer vermeiden, wird man darauf achten müssen, dass die Neuerungen nicht mit vermehrtem Verwaltungsaufwand einhergehen.“¹⁰ Nach Becker/Dahm/Erichsen-Wendt wird unter Pfarrpersonen die Verwaltungstätigkeit nicht als pastorales Kerngeschäft sondern als additiv zum herkömmlichen Arbeitsaufwand und damit als professionsfremd verstanden, woraus sich auch die genannten z. T. überhöhten Arbeitszeitangaben erklären lassen würden, wenn zu den genuin theologisch-pfarramtlichen Aufgaben der Interaktion die zusätzliche Verwaltungsarbeit zu einer

9 Becker/Dahm/Erichsen-Wendt, Arbeitszeiten, S. 119; zum Ganzen vgl.: Dies., a. a. O., S. 110–119.

10 Becker/Dahm/Erichsen-Wendt, a. a. O., S. 126–127.

Komplexitätssteigerung in einem ohnehin schon multikomplexen Interaktionsgeschehen führt.¹¹

4. Pfarrbilder als Identitäten

Die EKD hat in Ihrer EKD-Impulsschrift „Kirche der Freiheit“ (2006) den Pfarrberuf mit dem eines „leitenden Geistlichen“ charakterisiert. Diese Bezeichnung bietet nun nach Grethlein die Gefahr, die bisherige Stellung von Pfarrpersonen in Kirche und Gesellschaft zu schwächen und damit nach Isolde Karle zu de-professionalisieren bzw. wiederum nach Grethlein diesen als einen rein erwachsenenbildnerischen Beruf zu verstehen. Vor allem aber die sich aus CA VII herleitende Öffentlichkeit der Wortverkündigung rechtfertigt die Öffentlichkeit des theologischen Pfarrberufes und damit das besondere nicht durch Verwaltungsaufgaben zu prägende Proprium des Berufes. Da, nach Grethlein, der Pfarrberuf ein theologischer ist, bedürfe dieser auch der weiteren theologischen Bildung, um, ebenso wie Ärzte und Juristen, auf dem neuesten Stand der wissenschaftlichen Forschung zu sein und eine fundierte Auskunft über die wesentlichen theologisch reflektierten Gegenwartsfragen geben zu können. Ein Bild vom Pfarrberuf, der das Pfarramt ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des

Managements (Manfred Perels), oder gar der Intendanz (Thies Gundlach/EKD) stellt, entziehe diesem als Profession seinen traditionell theologischen Boden, so dass damit auch die Bedeutung des Pfarrberufes für die Kirche selbst in Frage gestellt werden dürfte. Zugleich verliere der Beruf so seine tentativ-hermeneutische Deutungskraft für die Gesellschaft, da mit einer De-Professionalisierung dieser in die Reihe anderer Berufe gerate und somit seine besondere Schlüsselstellung für die gesellschaftliche Legitimation der Kirche einbüße. Das bedeute in der Konsequenz, dass vielmehr das theologische Proprium des Pfarrberufes wieder stärker in der Vordergrund treten müsse, unter Zurückdrängung aller am Zeitgeist der Postmoderne orientierten Rollenzuschreibungen und Pfarrbilder. Letztere Zuschreibungen führten dazu, dass letztlich die Theologie und die mit CA VII benannten pfarramtlichen Hauptaufgabenbereiche nur noch in homöopathischen Dosen durch die Kirche in die Gesellschaft eingebracht wurden, was so nicht bleiben könne. Dieses habe bisher einer Aushöhlung des Pfarrberufes Vorschub geleistet und setze die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche selbst aufs Spiel. Denn der Pfarrberuf ist und bleibt nach Grethlein das Proprium der Kirche und damit ihr wesentlicher Schlüsselberuf.¹² Auch wenn dieser damit als inhaltliche Kompetenz in Widerstreit zur formalen Kompetenz der ehrenamtlichen Kirchenvorstände als Leitungsgremium der Kirchengemeinde gerate.

¹¹ Vgl. Becker/Dahm/Ericksen-Wendt, a. a. O., S. 120–148; zum Ganzen vgl. auch: Klessmann, Pfarramt, S. 92.

¹² Zum Ganzen vgl.: Grethlein, Pfarrer.

Ich will nun dem hier schon durchscheinenden Begriff der „Identität“ nachgehen, um daraus Erhellendes für das Selbstverständnis des theologischen Berufsstandes abzuleiten.

4.1 Exkurs: Identität als Übereinstimmung mit dem Selbstverständlichen

Die Identität („tauton“, „identas“ = Selbstigkeit bzw. Selbst) eines Individuums kann als Übereinstimmung mit sich selbst oder mit anderen gedeutet werden. In der Ausbildung oder Gewinnung einer Person-Identität setzt sich das Individuum mit gesellschaftlichen (Identitäts- bzw. Seins-)Möglichkeiten auseinander und findet in der Abgrenzung zu alternativen Identitäten seine eigene Rollenidentität. Diese wird nach G. H. Mead in interaktiver Auseinandersetzung mit der Sozialität durch Abgrenzung im Sinne gesellschaftlicher Interaktionsmuster gewonnen. Mead bestimmt das „self“ aus der Erwartungshaltung der Umwelt mit dem „me“ als Ausdruck dessen, wie der Einzelne darauf reagiert oder nicht reagieren will, um so seine eigene Identität auszubilden (Individualität und Spontaneität).

Die Frage nach der Identität ist eine populäre Ausgangsfrage der Postmoderne und streng an die Auflösung von traditionellen Institutionen der Moderne gekoppelt (Parteien, Gewerkschaften, Volk, Kirche, staatliche Behörden- und Amtshierarchie, Institutionen). Die Diskrepanz von Umwelt- und Selbsterfahrung ist für

die Herausbildung eines Konzeptes individueller Lebensführung darin elementar geworden. Erik H. Erikson geht in seiner Beschreibung des Ethischen in der Psychoanalyse davon aus, dass Identität etwas mit der Fähigkeit des Einzelnen zu tun hat, auf die Wechselfäll gesellschaftlichen Umweltverhaltens zu reagieren und seine Position darin zu definieren. Es handelt sich also um die „Fähigkeit des Ichs, angesichts des wechselnden Schicksals, Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten.“ Dies führt zu dem, was Erikson „Selbstidentität“ nennt.

Identität ist ferner nach Heinz Abels sowohl als individuelle Identität ein lebenslang anzupassender Strukturbegriff als auch als ein Funktionsbegriff zu verstehen, in dem sich die Identität als Orientierungsmuster für das Leben darstellt. Für Abels ergibt sich für den Einzelnen die Aufgabe einer kontinuierlichen Passungsarbeit im Identitätsfindungsprozess, was er wiederum mit Heiner Keupp als „bewegliches Denken“ charakterisiert. Daraus ergeben sich Bilder, die Individuen aus sich selbst heraussetzen können, um diesen nachzustreben und so eine eigene Identität benennen oder beschreiben zu können.

Daraus ergibt sich für den Pfarrberuf, dass die Suche nach der Berufsidentität auch als eine Fluchtreaktion innerhalb einer unklaren Existenz und Identität gedeutet werden kann. Es ergeben sich dabei adaptive Selbstbilder von auf Identitätssu-

che befindlichen Pfarrpersonen¹³, die sich selbst heute weniger noch traditionell als Hirte, Lehrer, Diener oder Prophet sehen. Vielmehr werden an moderne Berufsbilder orientierte Funktionszuschreibungen implementiert: So der Gemeindeformer und vereinsvorsitzende Hüter eines Pfarrbezirkes (E. Sulze), die Persönlichkeit (M. Schian), der Zeuge (K. Barth), der Kommunikator (E. Lange), der Helfer (K.-W. Dahm), der Geistliche (M. Josuttis), der Religionshermeneut (W. Gräß), der Theologe (Grethlein/Grözingen), der Professionelle (I. Karle), der Schwellenkundige (U. Wagner-Rau), der Kompetenzträger (EKiR, EKKW, EKBO), der Manager (M. Perels), der Intendant (T. Gundlach), der Künstler, Spiritual oder Schamane etc. da die eigentliche Professionskompetenz binnenkirchlich nicht mehr erwünscht zu sein scheint.

4.2 Multikomplexe Anforderungen an das Pfarramt in der Generalistenrolle

Es muss hier jedoch auch bedacht werden, dass die immer noch geforderte Generalistenrolle im Pfarramt zu einer multikomplexen Steigerung der Aufgabenvielfalt führt. Während vor 200 Jahren Pfarrer neben ihren pastoralen Kernaufgaben noch standesamtliche Verwaltungsaufgaben „semi-subsidiär“ für die staatli-

chen Behörden sowie die eigene landwirtschaftliche Selbstversorgung ihrer Familie zu übernehmen hatten und seelsorgliche Aufgaben eher an Kasualien ausgetragen wurden, scheint der Pfarrberuf heute, aufgrund seiner grundlegenden Gesellschaftsbezogenheit, durch vielfältige komplexe Anforderungen gekennzeichnet zu sein, vor allem unter dem Gesichtspunkt einer öffentlichen Theologie und öffentlichen Kirche. Diese Komplexitätssteigerung geht mit einer Irritation im Selbstverständnis der eigenen pastoralen Identität einher. „Die Pfarrperson agiert als Generalist mit strukturell- und fachlich-leitender Funktion. Sie sind Manager/in und persönliches Vorbild in religiösen und moralischen Fragen. Es besteht die Gefahr, dass aus solchen Diskrepanzen eine „gestörte Rollenidentität“ erwächst.“¹⁴ und genau diese gestörte Rollenidentität scheint das Grundproblem des Pfarramtes in der Dauerspannung zwischen inhaltlicher und formaler Kompetenz zu sein, im Miteinander mit ehrenamtlich Leitenden zu sein.

Michael Klessmann beschreibt die zunehmende Arbeitsverdichtung, die 60 % der Pfarrpersonen beklagen, als einen weiteren Faktor, der sich zu den teils unübersichtlich vielfältigen pastoralen Aufgaben additiv hinzugesellt (50,8 %). Dies sei verbunden mit dem finanziellen Schrumpfungsprozess, den 48,3 % als problematisch empfinden sowie der mangelhaften Planbarkeit des Pfarralltags beispielsweise durch unplanmäßige

13 Als historische Metaphern für den Pfarrberuf galten: Hirte (Pastor), Spiritual, Prophet, Hebamme, Diener, Helfer, Freund, Weiser, vgl. Klessmann, Michael (2012): Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, S. 212–214.

14 Becker bei Klessmann, Pfarramt, S. 95, 126–136.

Bestattungen (36,3 %). Ferner werden von den befragten Pfarrpersonen Verwaltungstätigkeiten mit 34,4% als störend empfunden sowie der Verlust an gesellschaftlicher Bedeutung der Kirche und der damit verbundenen Kränkung der Profession (26,8%) innerhalb einer postmodernen Optionsgesellschaft.¹⁵ Das Pfarramt zeichne sich daher nach Klessmann durch Überkomplexität aus, so dass hohe Anforderungen an die Amtsinhabenden sowohl aus der Gemeinde, von der Mittelebene her als auch aus den Landeskirchenämtern gestellt werden.¹⁶

Richard Reuter bedeutet ebenso wie schon Martin Schian in den 1920er Jahren in diesem Zusammenhang, dass dem Pfarrberuf zwar ein hohes Sozialprestige zukomme, der Beruf jedoch in einem Dilemma der Postmoderne stecke, das auch andere Ämter treffe: In der Postmoderne trage gegenwärtig nicht mehr das Amt die Person, so dass diese meist unumstritten dieses ausfüllen könne, sondern es müsse immer stärker die Person das Amt tragen und sich dessen als würdig erweisen, was zugleich den öffentlichen Druck auf die Person des Amtsinhabers erhöhe. Die Pfarrpersonen müssen die Symbolisierungsleistungen, die mit dem Amt bis dato verbunden gewesen waren,

und dieses Amt auch gestärkt haben, nun im Diskurs des Lebens täglich neu auszuhandeln und stehen damit unter ständiger Beobachtung von außerhalb wie von innerhalb der Kirche. Die Ordinationsvorhalte bestärken diese Tendenz heute noch zusätzlich, wenngleich diese in einer anderen gesellschaftlichen Stellung von Pfarrpersonen seinerzeit festgeschrieben worden waren und so auch gemeint sind.¹⁷ „Aber es bedeutet auch eine oft zu schwere Last. Sie müssen sich ständig ausweisen und ständig beweisen, mehr noch: sie sollen ihre Botschaft ausweisen. Das Evangelium wird für so gut gehalten, wie die Pfarrerinnen oder der Pfarrer ist, die es predigen. Das aber ist zu viel für die Schulter eines Menschen.“¹⁸, so Fulbert Steffenski.

Dabei werde, wie bei Grethlein bereits gesehen, die theologische Schlüsselkompetenz von Pfarrpersonen meist durch die Mehrheit der Nichttheologinnen und -theologen als theologisch unkundige Ehrenamtliche in den Kirchengemeinden und Landeskirchenämtern ausgeblendet und Arbeitsanforderungen an das Pfarramt herangetragen, die dem inneren Kern der Profession nicht mehr entsprechen. Die Überkomplexität nach Klessmann entsteht dann, wenn eine Pfarrperson dem theologischen Alleinstellungsmerkmal des Pfarrberufes entsprechen möchte, dies aber als nicht opportune Gepflogen-

15 Vgl. hierzu Krech/Höhmann 2005 bei Klessmann, a.a.O., S. 96.

16 Zur Multikomplexität der pfarramtlichen Identität siehe die Grafik bei Neuberger, Oswald (2002): Führen und führen lassen. Ansätze, Ergebnisse und Kritik der Führungsforschung ; mit zahlreichen Tabellen und Übersichten. 6., völlig neu bearb. und erw. Aufl. Stuttgart: Lucius und Lucius (UTB für Wissenschaft, 2234), S. 320.

17 Vgl. Reuter, 2014, S. 14, zitiert in: Klessmann, Pfarramt, S 116–117.

18 Steffenski, 2004, S. 14 zitiert in: Klessmann, Pfarramt, S. 117.

heit von der kirchlichen Binnenwelt, in der dies geschehen soll, abgelehnt wird.

Dennoch muss auch hier betont werden: Die Aufgaben, die das Pfarramt wahrzunehmen hat, sind durch die Kirchenordnungen unter Rückgriff auf die Bekenntnisse der Reformationszeit deutlich konturiert, so dass Pfarrpersonen theoretisch die Möglichkeit hätten, sich professionsgemäß darauf zu berufen, ohne die Furcht haben zu müssen, hinsichtlich dieser Position innerhalb der kirchlichen Hierarchie in Misskredit zu geraten. So kam Alfred Jäger bereits 1993 zu dem Schluss, dass Menschen in schlechten Strukturen trotz bester Eignung in kürzester Zeit körperlich und seelisch (Burnout) zugrunde gehen können.¹⁹

Die Badische Kirche liefert zu letzterem auch Zahlen: Denn rund ein Fünftel (20 %) der Pfarrpersonen in Baden leiden unter medizinisch relevanten und stressbedingten Gesundheitsstörungen. Dieser Wert liege zwar niedriger als derjenige von Lehrpersonen an allgemeinbildenden Schulen, jedoch höher als der statistische Durchschnitt der Bevölkerung. Dabei muss aber auch bedacht werden, dass die Verlagerung der gesamten Verantwortung für die Geltung der Kirche innerhalb einer pluralen und pluriformen Gesellschaft der Postmoderne auf die Pfarrpersonen diese überfordern muss. Pfarrpersonen mit ihren Familien und mit ihrem Leben sollen vielfach für diese Kirche zeug-

nishaft eintreten. Daher gilt allerdings, dass „menschliches Leben [...] viel zu sehr grundsätzlich brüchig, endlich, fragmenthaft, von Ambivalenzen durchzogen [ist]“²⁰, dass Pfarrpersonen für sich allein in einem ihnen zunächst fremden und fremdbleibenden Umfeld für die Wahrheit des Evangeliums eintreten müssen. So kommt M. Klessmann zu dem Schluss, dass Pfarrpersonen in der Brüchigkeit des Daseins als Menschen, in all ihrer Unvollkommenheit das Evangelium verkündigen müssen, aber nicht in einem moralischen Sinne als heiligengleiche Vorbilder für die Wahrheit.²¹ Denn die „Totalrolle“ des Pfarramtes unterliege menschlicher Fehlerhaftigkeit eines „simul justus et peccator“. Wer hier mehr und anderes vom Pfarramt verlange, verfehle zugleich den Erlösungsanspruch des gefallenen Menschen, der in Kreuz und Auferweckung Jesu Christ für die Menschheit verbürgt ist. Das Pfarramt sei daher unter dieser grundlegenden Prämisse administrativ in aller Freiheitlichkeit des Handelns zu gestalten und zugleich von juristischen Zwängen innerhalb der verfassten Kirche als Körperschaft öffentlichen Rechtes zu befreien. „Kirchliche Reformanstrengungen schreiben in der Regel den Pfarrern und Pfarrern eine besondere Verantwortung für die angestrebten Reformen zu. Strukturveränderungen werden auf der Leitungsebene geplant, die Vertreter und Vertreterinnen des ‚Schlüsselberufs‘ der Kirche sollen die Planungen dann durch

19 Vgl. Jäger, Alfred (1993): Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft. Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, S. 209.

20 Klessmann, Pfarramt, S. 118.

21 Vgl. Klessmann, a. a. O. 118–119.

herausragende Leistungen umsetzen und verwirklichen.“²², so Klessmann. Daraus kann und muss eine Multi- und Überkomplexität des Pfarrberufes in der Kirchengemeinde entstehen, so dass zunehmend mehr Pfarrpersonen in funktionale kirchliche Dienste abwandern oder gar den Dienst quittieren.²³

5. Fazit – Eine Profession in der Identitätsfindungs-Krise

Pfarrerinnen und Pfarrer als Theologinnen und Theologen vertreten heute eine „Profession in der Identitätsfindungs-Krise“. Die erlernten Professionalitäten werden scheinbar im Berufsalltag nicht mehr eingefordert. Isolde Karle beschreibt den Pfarrberuf als in der Deprofessionalisierung befindlich.²⁴ Dabei gelten Medizin, Rechtswissenschaften und Theologie unter der Prämisse des Vertrauens als besonders herausgehobene öffentlich tätige Professionen. Von Medizinern und Juristen werden aber die verlässlichste und neueste fachliche Expertise für ihren Beruf gefordert. Pfarrpersonen jedoch sollen offenkundig nur gute „Unterhaltungskünstler“ sein und ihre akademische Bildung verleugnen?²⁵ Daher haben verantwort-

liche in den Kirchengemeinden und Kirchenleitungen zwei Möglichkeiten:

Entweder sie leisten dieser Deprofessionalisierung des Pfarramtes im ständigen Blick auf sinkende Mitgliederzahlen, Finanzmittel und öffentliche Darstellung in den Medien durch Enttheologisierung des Berufsstandes Vorschub. (Entertainer und Geselligkeit fördernder, deprofessionalisierter Animator).

Oder sie nehmen bewusst das Proprium ihres Schlüsselberufes als akademisch gebildete Theologinnen und Theologen im Pfarrberuf ernst.

Beide Positionen stehen im Widerstreit zueinander. Dieser Widerstreit jedoch gefährdet die Identität des Berufsstandes. Ungeachtet der teils schonungslosen medialen Kritik an den Kirchen, in der die Kirche ständig auf ihr makellooses Image bedacht ist, damit sie ohne Flecken und Runzeln öffentlich erhalten bleibe, sollte das theologische Proprium des in einer protestantischen Tradition stehenden Pfarrberufes wieder stärker in den Vordergrund treten. Das erwartet die Öffentlichkeit auch. Denn Pfarrpersonen sind nicht der Nachahmung der gesellschaftlichen Entwicklungen und Trends verpflichtet, sondern der Bewahrung unseres Propriums. Wenn auch Pfarrpersonen nicht mehr theologisch kenntlich sind, sondern ausschließlich die Geselligkeit innerhalb der Kirchengemeinde fördern, verlieren sie den Anschluss an ihre überkommene (Berufs-)Identität und diese ist von Barmen her eine genuin theologische, die nicht im Hier und Jetzt aufgeht, sondern nach ihren grundlegenden Prämissen handelt,

22 Klessmann, Pfarramt, S. 187.

23 Becker/Dahm/Ericksen-Wendt, Arbeitszeiten.

24 Vgl. Karle, Isolde (2001): Der Pfarrberuf als Profession : Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft. 2. Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus (Praktische Theologie und Kultur).

25 Vgl. Grethlein, Pfarrer.

die sich die evangelische Kirche in ihren Bekenntnissen selbst gesetzt hat. Derzeit sind beide Tendenzen in der Schwebelage. Daher ist es mit Christian Grethlein und Albrecht Grözinger gesprochen elementar für den Pfarrberuf, diesen als genuin theologischen Schlüsselberuf der Kirche zu verstehen und auch hinsichtlich seines theologischen Propriums mithilfe der wissenschaftlichen Theologie an der Universität zu stärken, und diesen letztlich so wieder, ganz im Sinne von Isolde Karle, zu professionalisieren.

Grundsätzlich jedoch zeigen die Zahlen, und weitere Erhebungen von Lars Charbonnier, Ulf Endewardt und Burghart Mecking in der Zeitschrift Pastoraltheologie aus dem Jahre 2015 belegen dies, eine hohe Arbeitszufriedenheit von Pfarrpersonen im Pfarramt. Es liegt der Schluss nahe, dass die Kehrseite der Multikomplexität die Freiheit und der flexible Zeitumgang ist, der sich durch das Pfarramt bietet. Kaum ein Beruf in einem abhängigen Beschäftigungsverhältnis genießt diese Freiheiten im Umgang mit der Zeit, auch wenn Abendtermine das Familienleben deutlich erschweren können.²⁶

Identitätsfindung ist eine Lebensphase des Überganges, wie beispielsweise die Pubertät dies eindrücklich täglich im Konfirmationsunterricht vor Augen führt. Das, was an Neuem dabei entsteht, wird sich nicht wesentlich von dem unterscheiden, was es vorher schon war (Pfadabhängigkeit). Es wird an dem Althergebrachten anknüpfen, es fortführen, aber dem Ganzen ein neues Selbstverständnis und Selbstbewusstsein geben. Die pfarramtliche Identität wird keine Neue sein, sondern Pfarrpersonen haben die Chance in dieser Krisenhaftigkeit der beruflichen Existenz ein Neues zu entwickeln oder das alte Selbstbewusstsein zurückzugewinnen, das evangelische Theologinnen und Theologen immer ausgezeichnet hat, und das diese auch professionell beherrschen. Mehr will niemand: In der Profession geht es letztlich um die tentativ-hermeneutische Deutung der Welt, der Zeit und des Menschen darin, im Horizont des biblischen Zeugnisses und der Bekenntnisse unserer Kirche. Mehr braucht es dazu eigentlich nicht. ■

²⁶ Vgl. Charbonnier, Lars et al.: „Ab 55 Jahren sollte man seine Stärken leben“, in: Eberhard Hauschildt (Hg.): Pastoraltheologie, 103. Jg., 2014. Göttingen, S. 120–138.

Compassion fatigue

Morgenandacht für die gesamtösterreichische PfarrerInnen-
Tagung vom 1. September 2015 in Bregenz.

Von **Esther Handschin**

Liebe Schwestern und Brüder,

das Pfarrerinnen- und Pfarrerbild, darum soll es in diesen Tagen gehen. Ich bin gespannt, was auf uns zukommen wird.

Um was geht es da eigentlich? Darum, wie ich mich sehe in meinem Beruf? Oder darum, wie mich die anderen sehen in dem, was ich tue?

Was ist in der Kirchenverfassung oder im Diensthandbuch darüber festgelegt?

Oder wird das Bild der Pfarrerin, des Pfarrers nach wie vor von der Gesellschaft geprägt? Und in wie weit spielt in Österreich das Bild des katholischen Priesters hinein?

Ist das Bild einer Pfarrerin ein anderes als das eines Pfarrers? Und macht es

einen Unterschied, ob jemand verheiratet ist oder dieses Amt alleine ausübt?

Und schließlich: Wir sind hier als Pfarrerinnen und Pfarrer dreier verschiedener Kirchen beisammen, die sich in unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenen Dienstaufträgen bewegen. Das Sendungsprinzip, wie wir es in der Evangelisch-methodistischen Kirche pflegen, wo der Bischof für die Pastorinnen und Pastoren jeweils eine Dienstzuweisung ausspricht, produziert andere Erwartungen und Hoffnungen, als wenn eine Pfarrerin, ein Pfarrer sich auf eine Pfarrstelle bewirbt und von der Gemeinde gewählt wird.

Eines ist also klar: Das Bild wird ziemlich bunt werden.

Und was erwartet sich Gott von seinem Bodenpersonal? Gilt für uns, was für alle Menschen gilt: „*Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.*“ (Psalm 8,6) Sind wir dieses Ebenbild Gottes, bunt gemalt und mehr und mehr wachsend nach Christi Vorbild? Und welche biblischen Vorbilder gibt es für Pfarrerinnen und Pfarrer? Gleichen wir mehr Mose, dem Mittler zwischen dem Volk und Gott? Oder eher Martha, die für ihre Gäste gut zu sorgen weiß? Versagen wir wie Petrus und sind manchmal erfolglos wie Paulus? Oder sind wir bereit, uns vertreiben zu lassen wie Priscilla und dennoch unseren Dienst zu tun?

Ich bin in meiner Suche nach einem entsprechenden Bild beim Gottesknecht gelandet. Er wurde berufen, zu reden und zu hören, zu leiden und Recht zu erhalten (siehe Jesaja 50,4-9a).

Überraschend: Der Dienst des Gottesknechts beginnt damit, zu reden und erst dann zu hören. Sein Auftrag ist es, mit den Müden zu rechter Zeit zu reden. Das weist uns auf den seelsorgerlichen Aspekt unseres Dienstes hin. Es gibt eine rechte Zeit zu reden. Aber es scheint auch eine unrechte, eine falsche Zeit des Redens zu geben. Das Ohr muss erst geweckt werden, damit ich selbst hören kann, so wie ein Jünger hört. Dann aber gibt es kein Ausweichen oder Zurückweichen mehr, selbst wenn sich Widerstand breitmacht und es einiges auszuhalten gibt.

Soweit das biblische Modell. Und wie sieht es im Alltag aus? Lässt sich so etwas durchhalten? Immer und für alle ein offenes Ohr? Bereit zu hören auf Gott und die

Menschen? Stets das richtige Wort zur richtigen Zeit auf der Zunge zum Trösten und Ermutigen, zum Stärken und Ermahnen?

Ehrlich gesagt: Ich kenne die anderen Zeiten auch. Regelmäßig vor dem Sommer holt sie mich ein, die Phase von „Ich-kann-niemanden-mehr-sehen-und-niemanden-mehr-hören“. Dann würde ich am liebsten sagen: „Lasst mich allein! Ich will mich zurückziehen und einmal nur für mich da sein! Jetzt soll ja niemand kommen, der etwas von mir will, sonst springe ich ihm ins Gesicht.“

Auch diesen Sommer hat es mich wieder eingeholt. Die Begleitung eines Asylwerbers in einem Dublin-Verfahren sah ziemlich aussichtslos aus. Zusätzlich lag eine Stütze der Gemeinde, keine 60 Jahre alt, seit Wochen nach einer Gehirnblutung auf der Intensivstation. Es war nicht klar, wie die Sache ausgehen wird, ob mir demnächst ein Begräbnis bevorsteht oder die Begleitung einer langen Rehabilitationszeit.

Mit diesen Gedanken im Kopf sitze ich in England am Küchentisch einer alten Lady, einer gestandenen Methodistin seit 88 Jahren. Über einen Asylwerber – einen der ersten Dublinfälle – sind wir miteinander in Kontakt gekommen. Sie hat auf ihren Ziehsohn geachtet und dafür gesorgt, dass er auch in Österreich Kontakt zu einer methodistischen Gemeinde findet. Nach wie vor trägt sie wöchentlich die Daten für das Gottesdienstblatt ihrer Gemeinde zusammen, koordiniert, telefoniert und steht mit vielen Menschen per E-Mail in Verbindung. Sie sieht kaum mehr etwas, ihre Schritte sind klein geworden. Aber sie kann wunderbar zuhören.

Ich sinniere vor mich hin: Vielleicht sollte ich mich nicht mehr für Asylwerber einsetzen. Das würde mich weniger Kraft kosten und mein Leben wäre leichter. Vielleicht ginge es auch mit etwas weniger Engagement und Wut im Bauch. Plötzlich meint sie: „You have compassion fatigue. – Dein Mitgefühl ist müde geworden.“ Gute Ohren, klare Sicht, saubere Diagnose. Die alte Lady hat den Begriff für etwas gefunden, das ich gespürt habe, wofür ich aber kein Wort hatte. **Compassion fatigue**, das ist etwas anderes als Burn-Out. Ein geübtes Gemeindeglied hat gespürt, was mit einer Pastorin los ist, deren Mitgefühl ermüdet ist.

Wenn das Ding beim Namen genannt werden kann, dann wird einem leichter. Das geht einfacher bei Menschen, die zwar den Aufgabenbereich kennen, aber nicht direkt beteiligt sind. Die restlichen Tage meines Engländeraufenthaltes hat mich dieser Ausdruck begleitet: **Compassion fatigue**. Da ist etwas müde geworden. Das Mitgefühl und die Leidenschaft sind nicht einfach weg. Nur etwas erlahmt. Aus meiner Erfahrung weiß ich: Das kommt schon wieder. Aber ich darf es nicht beiseiteschieben. Die Müdigkeit will beachtet werden und ausgehalten sein.

Eine alte Lady hat zu mir zur rechten Zeit geredet. Die Rollen haben sich umgekehrt. Ihre langjährige Erfahrung im Umgang mit vielen Pastorinnen und Pastoren, die gekommen und gegangen sind, hat sie gelehrt, die richtigen Worte zu finden. Und sie selbst hat mich über die Jahre, seit ich sie kenne, gelehrt, unermüdlich und gelassen dran zu bleiben,

Woche für Woche ihren beiden Schützlingen aus Afghanistan zu schreiben und für sie zu beten, auch wenn keine Antwort kommt.

Jede und jeder von uns hat eigene Strategien entwickelt, um mit **Compassion fatigue** umzugehen. Die einen gehen in solchen Zeiten in den Garten und grübeln in der Erde. Andere spielen mit der Eisenbahn. Und wieder andere nehmen ihr Strickzeug hervor oder spielen Jojo.

Ich mute euch heute meine Strategie zu: Sich stärken zu lassen durch ein Lied, das gemeinsam gesungen wird. Sich in den Klang hineinzugeben, sich tragen zu lassen von der Melodie und den Stimmen, die ich neben mir oder hinter mir höre. Mich beschenken zu lassen von Worten, die nicht die meinen sind und doch sagen, was ich empfinde. In den Worten Bilder entdecken, die Hoffnung und Zuversicht schenken.

Amen. ■

Gemeinsam gesungen wurden:

Er weckt mich alle Morgen, er weckt mir selbst das Ohr ... (EG 452)

Ich glaube an Gott, den einen: ein Künstler, der Leben malt ... (EmK-GB 300)

Solang wir Atem holen, erweckt uns Gottes Ruf. (Aus: Singt Jubilate. Lieder und Gesänge für die Gemeinde, Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Strube Verlag München 2012)

Gemeinsam gelesen wurde:

Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen ... (Psalm 8, EG 705).

„Do vurne muaß a Hosata stehen.“

Morgenandacht für die gesamtösterreichische PfarrerInnen-
Tagung in Bregenz vom 2. September 2015.

Von **Birgit Meindl-Dröthandl**

Danach erschien Jesus den Jüngerinnen und Jüngern noch einmal am See von Tiberias. Er erschien so: Simon Petrus und Thomas, der Didymos oder Zwilling genannt wird, und Natanaël aus Kana in Galiläa und die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngerinnen und Jüngern waren zusammen. Simon Petrus sagte zu ihnen: „Ich gehe fischen.“ Die anderen sagten zu ihm: „Wir kommen mit dir mit.“ Sie gingen hinaus und stiegen in das Boot, aber in jener Nacht fingen sie nichts. Als es schon Morgen war, stand Jesus am Ufer, die Jüngerinnen und Jünger wussten jedoch nicht, dass es Jesus war. Da sagte Jesus zu ihnen: „Kinder, ihr habt wohl keinen Fisch?“ Sie antworteten ihm: „Nein.“ Er sagte zu ihnen: „Werft das Netz auf der rechten Seite des Bootes aus, dann werdet ihr welchen finden.“ Sie warfen es aus und konnten es nicht mehr heraufziehen wegen der Menge der Fische. Da sagte jener Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: „Es ist Jesus der Lebendige“.

(Aus: Bibel in gerechter Sprache, Joh 21,1-7a)

Liebe Schwestern und Brüder!

Es ist schon ziemlich lange her, da hatte ein Erfinder eine geniale Idee. Er erfand den Prototyp der Digitaluhr. Nachdem die Schweiz traditionell das Land der besten Uhrmacher und Uhrmacherinnen war und ist, dachte er, dort würde er Unterstützung für die Finanzierung seiner neuen Erfindung bekommen. Aber er erlebte eine Enttäuschung. „Das ist doch keine Uhr“, meinten die Schweizer, „eine Uhr muss doch Zeiger haben und ein Ziffernblatt.“ Besonders enttäuscht zeigten sie sich über das Innenleben des Prototyps – keine Feinmechanik – nur Elektronik. So etwas konnte unmöglich eine Uhr sein. Überall erntete er nur Kopfschütteln und bekam keine Finanzierung. Er musste sich also anderweitig umschauchen – und wie wir heute wissen, machte dann Asien das große Geschäft mit den Digitaluhren.

Vielleicht kann uns das helfen, den Text des Johannesevangeliums ein Stück weit zu verstehen. An einer Stelle heißt es: „Als es schon Morgen war, stand Jesus am Ufer, die Jünger und Jüngerinnen wussten jedoch nicht, dass es Jesus war.“

Der auferstandene Jesus ist anders als er vorher war. Wie sieht ein auferstandener Mensch aus? Fremd offensichtlich, gewandelt – ein neuer Prototyp des Menschseins.

Wie sieht Menschsein aus? Auf der einen Seite ist die Frage vielleicht überflüssig. Eigentlich wissen wir ja, wie Menschsein aussieht, jeden Morgen nach dem Blick in den Spiegel. Aber vielleicht hindert uns dieses Gefühl des Wissens

auch manchmal daran zu erkennen, wie Menschsein auch aussehen kann. Vielleicht sind wir dann gar nicht so weit entfernt von den Schweizer Uhrmachern oder den Jüngerinnen und Jüngern Jesu.

Dieses nicht Erkennen-Können ist etwas zutiefst Menschliches. Wenn etwas, das für unser Gefühl immer so und nicht anders war, uns plötzlich doch ganz anders entgegenkommt, dann verunsichert uns das, dann kommen innere Widerstände auf und wir denken vielleicht: „Nein, so kann's nicht sein. Das kann ich mir nicht vorstellen.“

Als ich in Feffernitz vor 10 Jahren als erste Pfarrerin meinen Dienst antrat, gab es in der Gemeinde zunächst auch Verunsicherung. „Do vurne muaß a Hosata stehen.“ So fasste eine alte Frau in Worte, dass ihr diese Veränderung schwer fiel.

Heute sagt der kleine Noah, vier Jahre alt, zu meiner jungen Kollegin Esther: „Wenn ich groß bin, will ich auch Pfarrerin (!) werden.“ Er hat in seinem kurzen Leben nur Pfarrerrinnen erlebt und so ist auch sein inneres Bild.

Auch Johanna will Pfarrerin werden. Auf die Frage ihrer Mama: „Warum?“, sagt sie: „Dann darf ich auch so coole Stöckelschuhe haben wie die Esther.“

Manche inneren und äußeren Bilder ändern sich. Aber was muss bleiben am Pfarrerrinnen- und Pfarrerbild und was kann und soll sich verändern? Woran werden die Menschen, denen wir begegnen, denn heute festmachen, was und wer wir sind?

Der auferstandene Jesus wird zuletzt erkannt – und zwar an seiner Handlungs-

weise. Es heißt im Text: Er sagte zu ihnen: „*Werft das Netz auf der rechten Seite des Bootes aus, dann werdet ihr welchen finden.*“ Sie warfen es aus und konnten es nicht mehr heraufziehen wegen der Menge der Fische. Da sagte jener Jünger, den Jesus liebte, zu Petrus: „*Es ist Jesus, der Lebendige.*“

Die Macht über die Schöpfung und das Geschenk dieser großzügigen Fülle reichen aus für Johannes: In dieser Handlung erkennt er Jesus.

Und das gibt es wirklich, dass man einen Menschen anhand einer einzigen Handlung erkennen kann.

Am Anfang meines Studiums in Wien hatte ich schreckliches Heimweh: nach meiner Familie, nach den Bergen, nach dem Essen – einfach nach allem; und nicht nur mir ist es so gegangen, auch meinen beiden Freundinnen, die mit mir in die große Stadt gekommen waren, ging es ähnlich.

Besonders meiner Omi habe ich damals oft mein Leid geklagt. Eines Tages kam ein Paket an. Ich habe gar nicht auf den Absender geschaut, sondern es gleich aufgerissen: Drinnen waren drei Packerln Kärntner Jause – eines für mich und eines für jede meiner Freundinnen. Ich habe sofort gewusst – das ist von meiner Omi, so ist sie einfach.

Manchmal geht das – wir erkennen eine Person an einer einzigen Handlung.

Es geht um Erkennbarkeit und Glaubwürdigkeit. Gerade auch in unserem Beruf, der in so vieler Hinsicht Vertrauenssache ist.

„Wenn Menschen Liebe gepredigt wird, lernen sie nicht lieben, sondern predigen“, so hat es Alice Miller ausgedrückt.

Es geht also mehr um unsere innere und äußere Haltung, wie wir sind und wie wir etwas tun, damit die Menschen mit dem Bild, das wir abgeben, etwas anfangen können. Es geht auch nicht ums Möglichst-viel-Tun. Da tappen wir in die Falle des Aktivismus. Es geht um das Da-sein und Tun zur rechten Zeit und daran erkennbar und verlässlich da zu sein.

Woran also werden wir erkannt?

Vielleicht an unserer Leichtigkeit oder an unserem großen und offenen Herzen, vielleicht an unserem Draht zu Gott und unserem „Ruach-Röhr!“ das uns mit der Heiligen Geistkraft verbindet, vielleicht daran, dass wir geerdet sind und doch frei, dass wir Humor und Hoffnung haben, Gelassenheit und die Bibel immer dabei (*erarbeitet im Kreativteil der PfarrerInnentagung als Attribute der neuen PfarrerInnenprototypen*).

Glaubwürdigkeit macht sich aber nicht an Unfehlbarkeit, sondern an einer ehrlichen Haltung auch gegenüber den eigenen Gaben und Grenzen fest.

Die US-amerikanische lutherische Pastorin Nadia Bolz-Weber versucht genau das mit den Menschen ihrer Gemeinde zu leben. Im House of all Sinners and Saints kommen Menschen mit ganz unterschiedlichen Lebensgeschichten zusammen. Als trockene Alkoholikerin kann sie ihrer Gemeinde gerade im Umgang mit dem Scheitern im eigenen Leben etwas Wertvolles vermitteln und ist daher

durch ihre eigene Biographie besonders glaubwürdig.

In einer Rede an einer theologischen Hochschule sagt sie:

„Ich denke, es ist entscheidend, dass ich in der Lage bin, mich für meine Fehler zu entschuldigen und das nicht als Bedrohung meiner Autorität zu sehen.

Sich deswegen zu entschuldigen ist etwas anderes, als würde ich mich dafür entschuldigen, wer ich bin. Jeder tut das hin und wieder und es ist nicht hilfreich.

Ich glaube, so zu tun, als wäre man jemand, der man nicht ist, führt zu nichts als zu dem Verlust der eigenen Stärke. Weil wir auf gewisse Weise dann am stärksten sind, wenn wir einfach so sind wie Gott uns gemacht hat an dem Ort, an den er uns berufen hat. Vielleicht ist es das – und nur das, worin unsere Autorität begründet ist.

Es ist nicht notwendig sie zu verteidigen oder zu beschützen oder sich gar für sie zu entschuldigen. „Just rock it, Schwestern und Brüder!“

Aber Demut, was ja normalerweise kein Wort ist, das man mit Autorität assoziiert, ist jetzt so entscheidend.

Steht zu euren Grenzen. Zelebriert sie sogar! Denn eure Grenzen sind eure Grenzen und es ist wahrscheinlich, dass andere Leute sie sehen.

Wenn ihr also versucht, so zu tun als gäbe es diese Grenzen nicht – dann habt ihr nicht nur Grenzen – dann seid ihr auch nicht mehr glaubwürdig.“

Liebe Schwestern und Brüder!

Das Menschenbild der Bibel beruht nicht auf einer systematischen Anthropologie. Wir Menschen werden weder durch besonders außergewöhnliche Fähigkeiten noch mit den Begriffen „Selbstbewusstsein“ und „Autonomie“ definiert. Was uns Menschen unser Menschsein verleiht – so beschreibt es die Bibel in vielen Bildern und Erzählungen – ist unsere Bezogenheit und Beziehungsfähigkeit, sei es zu Gott, zu uns selbst, zu unseren Mitmenschen und sogar zu Tieren.

Also jener dreifache Blick – *auffe* (bezogen auf Gott), *ummi* (bezogen auf die Mitwelt – Menschen, Tiere, die ganze Schöpfung) und *eni* (bezogen auf mich selbst).

Für Beziehungen ist aber etwas unabdingbar – Zeit. Sie zu pflegen, sie wachsen zu lassen, ihr Raum zu geben im eigenen Leben, also den Sabbat, die Oasen und die Ruhe genauso zu feiern und so ernsthaft vorzubereiten wie unsere Gottesdienste.

Und noch etwas ist für uns Menschen ganz charakteristisch, nämlich, dass wir immer wieder an uns selber scheitern und dabei auf das Geschenk der Vergebung und des Neubeginns angewiesen bleiben – also auf die Gnade, aus der wir leben.

Wenn uns so ein Leben gelingt, dann werden wir vielleicht auch daran erkannt, dass wir in unseren Gemeinden echte und berührbare Menschen bleiben.

Amen. ■

Ein Pastor soll Vorbild sein

In der deutschen Nordkirche gibt es eine eigene Dienstanweisung für Pastorinnen und Pastoren, in der vom Vorbildcharakter des Pastorenamtes ausdrücklich die Rede ist. Ein Pastor soll Vorbild für seine Gemeinde sein.¹

Von **Bernd Jaeger**

IN manchem wirken die Vorschriften der Nordkirche gerade auf die Jüngeren unter den Kolleginnen und Kollegen allerdings reichlich verstaubt. Wenn es da etwa heißt: „In ihrem Auftreten sollen Pfarrerinnen und Pfarrer stets die Würde des Amtes wahren“, da frage ich mich: Wodurch denn wird diese Würde gewahrt? Wird sie gewahrt durch das konsequente Vernichten von Unkrautpflanzen

vor dem Pfarrhaus? Gefährdet ein fröhliches Lachen angeheiterter Freunde, das in einer lauen Sommernacht aus dem Pfarrhaus dringt, die Würde des Pfarramtes?

In diesen Vorschriften heißt es dann weiter: „Pfarrerinnen und Pfarrer sind auch in ihrer Lebensführung in Ehe und Familie ihrem Auftrag verpflichtet.“ Aber was heißt denn nun das? Darf es da nicht mal laut zugehen, wenn gestritten wird –

¹ Morgenandacht im Evangelischen Zentrum Wien von Bernd Jaeger am 18. August 2015.

wie in jeder Familie –, weil es ja jemand hören könnte? Und muss ich mich etwa für meine Kinder schämen, wenn die sich mal wieder danebenbenehmen? Wie heißt es doch so schön: Pfarrers Kinder und Müllers Vieh geraten selten oder nie.

Amt und Würde und Vorbild bedeuten also so viel wie, sich immerzu unter Druck setzen müssen als Pastor, um als glänzende Lichtgestalt dazustehen? Pastor, das lateinische Wort für Pfarrer, meint ja Hirte. Muss ich also immer der gute Hirte sein? Darf ich folglich gar nicht einmal zu den Schafen gehören, am Ende sogar zu den verlorenen Schafen? Zu denen also, die uns doch viel menschlicher erscheinen als diejenigen Gutmenschen, die so tun, als seien sie ohne Fehl und Tadel.

Zugestanden, das weiß ich auch für mich, dass niemand von uns sein Licht unter den Scheffel stellen sollte und sich deshalb bemühen sollte, ein guter Mensch zu sein, der es dadurch auch andern zeigt, wie das geht. Aber dazu gehört eben auch die Erfahrung, dass wir Menschen nun mal immer wieder auch an diesen guten Vorsätzen scheitern.

Deshalb ist die Anforderung: Du musst ein guter Hirte sein und nicht das verlorene Schaf, unrealistisch und unmenschlich. Außerdem, das zeigen die Skandale der vergangenen Jahre, gibt es gerade unter Pastoren und Pfarrern auch reichlich schwarze Schafe.

Die Frage nach den Erwartungen, die an Pastoren gestellt werden, ist ein altes Thema. Auch im Neuen Testament lässt es sich erkennen. Dort gibt es Leitvorstellungen und Leitlinien für das Leben einer

Gemeinde und ihrer Repräsentanten. Der Erste Brief des Timotheus gehört zu den Pastoralbriefen, den Hirtenbriefen des Paulus. Darin formuliert Paulus Leitlinien für das Verständnis seines Hirtenamtes und über die Aufgaben und Pflichten, die darin enthalten sind:

„Ich danke unserm Herrn Christus Jesus, der mich stark gemacht und für treu erachtet hat und in das Amt eingesetzt, mich, der ich früher ein Lästere und ein Verfolger und ein Frevler war; aber mir ist Barmherzigkeit widerfahren, denn ich habe es unwissend getan, im Unglauben. Es ist aber desto reicher geworden die Gnade unseres Herrn samt dem Glauben und der Liebe, die in Christus Jesus ist.

Es ist gewisslich wahr und ein Wort, des Glaubens wert, dass Christus Jesus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen, unter denen ich der erste bin.

Aber darum ist mir Barmherzigkeit widerfahren, dass Christus Jesus an mir als erstem alle Geduld erweise, zum Vorbild denen, die an ihn glauben sollten zum ewigen Leben. Aber Gott, dem ewigen König, dem Unvergänglichen und Unsichtbaren, der allein Gott ist, sei Ehre und Preis in Ewigkeit! Amen.“
(1 Tim 1,12-17)

Das ist doch ein sehr wohlthuender Beginn für eine Dienstanweisung. Paulus sagt da, dass die Alternative guter Hirte oder verlorenes Schaf falsch ist. Auch der Pastor, der Hirte, ist im Grunde nichts anderes

als ein verlorenes Schaf. Paulus ist nicht deshalb ein Vorbild, weil er ein besonders frommer Apostel ist, der mit großen Leistungen aufwarten kann, mit hohen Tauf- und Trauquoten, mit Flötengruppen, mit hervorragender Publicity und einer beachtlichen Liste an gottesdienstlichen Highlights und Events, sondern einzig darum, weil Gott mit ihm Erbarmen hat. Ja, was ist das für ein Vorbild? Vorbild sein, nicht weil ich ein besserer Mensch bin, sondern weil Gott mit mir Erbarmen hat. Wenn wir davon reden, geraten wir unweigerlich ins Zentrum unseres Glaubens und in die Grundsituation christlicher Existenz.

Im Blick darauf ist Paulus auch heute ein eher sperriges Vorbild. Was für ihn Vorbild ist, das passt so gar nicht in die Welt der Vorbilder, die uns heute präsentiert werden. Die Vorbilder sind stark, cool und schön. Das fängt bei den Nachwuchswettbewerben im Fernsehen an, den Casting-Shows und ähnlichen Sendungen. Das geht über Bewerbungstrainings, in denen man lernt, selbst die Schwächen als Stärken zu verkaufen, und das endet im Beruf nicht selten im Burnout. Bloß keine Schwächen zeigen, immer gut aussehen und sicher auftreten, Haltung bewahren, egal wie es innen um einen bestellt ist.

Es lässt sich auf die einfache Formel bringen: Unsere Vorbilder sind stark, cool und schön. So tickt unsere Welt. Und nicht selten wird das auch in der Kirche gefordert, so dass sich auch da Menschen unter Druck setzen: Immer der Beste sein wollen, ja keine Fehler haben, immer volle

Leistung bringen. So, als ob alles nur darauf ankäme.

Dabei liegt doch nun wirklich nicht alles daran in unserer Welt. Die himmel-schreienden Zustände in ihr werden damit jedenfalls kaum beseitigt. Wenn ich mich noch so abmühe, möglichst perfekt zu sein und auch so zu funktionieren, wird die Welt um mich herum noch nicht besser. Ob ich will oder nicht, mache ich mich schuldig. Über die schuldhaften Zusammenhänge in unserer Welt kann ich mich durch noch so große Selbstperfektionierung nicht hinwegsetzen.

Wenn ich billig einkaufe, zahlt ein anderer den Preis, weil er einen viel zu niedrigen Lohn bekommt, oder weil in einem fernen Land Kinder für meinen Wohlstand arbeiten, anstatt zur Schule gehen zu können.

Auch über mein eigenes Menschsein kann ich mich nicht erheben. Die guten Menschen, die wir sein möchten, sind wir nun mal alle nicht. Stark, schön und cool, unsere Vorbilder sind nur die halbe Wahrheit. Paulus ist da anders. Er hat es nicht nötig, ein Bild von sich zu zeichnen als einem, der alles kann und der selbst seine Fehler noch als Vorzüge aussehen lassen kann. Er spricht vielmehr von sich als einem, an dem sich Gottes Erbarmen zeigt.

Auch wenn dies Vorbild nicht in unser Bild passt, für mich ist Paulus gerade deshalb stark, weil er von seiner Schwäche spricht und wir von ihm lernen können, wie wir zu unseren Schwächen und Fehlern stehen können, ohne sie verbergen zu müssen und ohne uns selbst mit ihnen zu wichtig zu nehmen.

Wir könnten auch sagen, an Paulus sehen wir, wie man als Sünder gerechtfertigt lebt.

Das ist allemal besser, als sich als professionelle Lichtgestalt zu geben, die ja sowieso nur eine Fantasiefigur ist. Paulus stellt demgegenüber ein anderes Vorbild vor Augen, ein Vorbild, in dem ich mich selbst wie in einem Spiegel wiedererkenne: Auch wenn ich gefangen bin in Zusammenhängen unserer Welt, an denen ich selber schuldig werde, auch wenn das Bild von mir, das ich nach außen hin zeige, nicht immer dem entspricht, wer

ich in Wahrheit bin und dann vielleicht auch wenig von der Würde eines Kindes Gottes zeigt:

Gott hat Erbarmen mit mir, wenn ich nur meinen Stolz aufgebe und vor ihm nicht mehr gelten will, als ich tatsächlich bin. Dann erlebe ich es: Trotz meiner Fesseln darf ich mich frei fühlen, trotz meiner Fehler darf ich neu anfangen, trotz meiner Schwächen darf ich mich von ihm angenommen wissen. Das ist ein schönes Gefühl und davon zu erzählen eine schöne Aufgabe, ein gutes Amt.

Amen. ■

Von der Dankbarkeit

Predigt zum Abschluss der PfarrerInnen-tagung, gehalten am 3.9.2015 in der Kreuzkirche am Ölrain in Bregenz.

Von **Hannelore Reiner**

*Ich halte mich, Herr, zu deinem Altar,
dir zu danken mit lauter Stimme und
zu verkündigen alle dein Wunder.*

(Psalm 26,7)

Einstieg

Vor drei Jahren gab es einen festlichen Abend in der Wiener Nationalbibliothek. Etliche unter uns waren dabei. Der Grund des Feierns: Für das älteste existierende Exemplar des Heidelberger Katechismus, das sich spannender Weise gerade in der österreichischen Nationalbibliothek befindet – ein Geschenk des Kurfürsten von der Pfalz an den österreichischen habsburgischen Kaiser in Wien – übernahm die Evangelische Kirche H. B. in Österreich

feierlich die Patenschaft. Heuer sind wir zum ersten Mal mit unserer Pfarrer-tagung in einer reformierten Kirche (auch wenn sonntags mehr Lutheraner als Reformierte den Gottesdienst mitfeiern) und wir sind in Vorarlberg, also auf dem Boden des reformierten Kirchenregiments.

So ergab es sich fast von selbst, an den Heidelberger Katechismus und an seine eigenwillige Dreiteilung zu denken, genauer gesagt, eben an den 3. Teil des Katechismus. Dieser steht unter der Überschrift: Von der Dankbarkeit. Alles

folgende, von Frage 86–129, die 10 Gebote, das Unservater und überhaupt das ganze Leben als ChristIn steht unter dieser Überschrift: Von der Dankbarkeit.

Wäre das nicht ein neuer Blick und Ansatz bei all unseren Diskussionen um das Pfarrbild und überhaupt um das Bild unserer Kirche? Also, Pfarrer und Pfarrerin sein, ein Beruf, der, und eine Berufung, die in der Dankbarkeit seine und ihre Wurzeln hat?

Wehrt jetzt bitte innerlich nicht gleich ab: Aber das ist doch ein alter Hut! Wer spricht denn noch von Dankbarkeit?

1. Täuscht euch nicht, danken ist wieder modern!

Ein paar Beispiele: Die Schokolademarke „Merci“ wirbt im Fernsehen mit immer neuen kleinen Filmchen dafür, doch wieder einmal danke/merci zu sagen, ganz ohne Anlass und statt der Blumen eben mit Schokolade.

Am Hütteldorfer Bahnhof, an dem ich die letzten 15 Jahre Woche für Woche umgestiegen bin, hing vor zwei Jahren ein riesiges Plakat, „sponsored by gewista“, auf dem sich Belinda Veber mit einem großen DANKE bei ihrer Familie, ihren Freunden und ihrem Partner und allen jenen bedankt, die sie immer unterstützt haben.

Der so gar nicht ins christliche Milieu zu passen scheinende Rapper Sido schrieb folgenden Text: Das hier ist kein Gebet, ich will nur danke sagen, dafür, dass du mir den Engel schickst an manchen Tagen, dafür, dass du mir das Leben zeigst. Für dein Vertrauen

dank ich auch, danke, dass du an mich glaubst. Das ist kein Schlüssel zum Himmel, ich will nur danke sagen, dass du mir das Leben zeigst. Bitte halt mir einen Platz frei in der Ewigkeit.“

Danken ist also doch nicht ganz aus der Mode gekommen. Allerdings meine ich nun nicht, das angelernte und die schon den ganz Kleinen eingeübte Form des höflichen Umgangs miteinander, sondern – ganz im Sinn des Heidelberger Katechismus – ein menschliches, ein christliches Grundgefühl, morgens zu erwachen und zu spüren: Der Kopf ist frei, ich habe gut geschlafen, meine Beine tun ihren Dienst, ich freu mich auf den Tag: Das führt schon zur Dankbarkeit.

Im vergangenen heißen Sommer konnte der Attersee mir dieses Gefühl immer wieder vermitteln: Alles Schwere fällt ab, die Wellen machen leicht, was das Herz belastet, und ein wunderbares Gefühl der Dankbarkeit steigt in mir hoch.

2. Das bekannte Psalmwort – viele von uns werden es aus der kurzen Psalmanthiphon aus unserem Gesangbuch kennen – entstammt keinem sog. Dankes- oder Lobpsalm. Der Vers ist nur eine kleine Wendung innerhalb einer ganz anderen Thematik, die der Beter oder die Sängergruppe in der spätexilischen Zeit beschäftigt. Hier aber steht der Altar im Mittelpunkt. Vielleicht gab es einen rituellen Rundgang oder Tanz um den Altar, also ein Ritual, das wir heute viel mehr aus den afrikanischen

Kirchen kennen, wenn die dortigen Christen ihre Kollekte tanzend und singend nach vorne zum Altar bringen. Da wird der Dank hörbar, weil gesungen und getrommelt.

Die Poesie der Psalmen mit ihrem Parallelismus führt das Danken gleich noch weiter: Die Wunder Gottes werden verkündigt und gepriesen, sie werden gepredigt. Aus der persönlichen Erfahrung des Beters, für die er sich Gottes Beistand erhofft und erfleht, und aus dem Ritual der gottesdienstlichen Gemeinde, die sich um den Altar versammelt und Dankeslieder singt, so wie wir heute, erwächst sein Gotteslob und die Predigt.

Nicht viel anders ist es mit dem Pfarrberuf. Auch er ist eingebettet in durch Jahrhunderte geprägte Rituale einer gottesdienstlichen Feier, aber mehr noch in die ganz spontane und natürliche Reaktion auf die erfahrene Treue und Hilfe Gottes. Nicht so sehr der Amtsauftrag oder etwa die modernen Kommunikationsmittel bestimmen mein Pfarrerdasein, sondern das Gefühl der Lebenslust und der Dankbarkeit Gott gegenüber. Ob uns das nicht im ganz normalen Pfarreraltag beflügeln könnte?

3. Vorhin hörten wir die lukanische Erzählung, über die etliche unter uns wahrscheinlich am kommenden Sonntag predigen werden: Der dankbare Samaritaner oder eben die „10 Aussätzigen“, wie die Geschichte in meiner Lutherbibel noch überschrieben ist.

Das Gotteslob des einen kommt aus der Erfahrung: Ich bin heil geworden. Sein Danklied beginnt schon auf dem Rückweg – mit den Füßen. Dann aber im dankbaren und vom Glück überwältigten Hinfallen und wieder Aufstehen und Aufgerichtetwerden. Danken, Ihr Lieben, macht uns nicht klein, sondern hilft uns auf die Füße.

Der Pfarrberuf ist weithin zu einer sitzenden Angelegenheit verkommen. Da steht nicht die Kanzel, sondern oft der Schreibtisch samt den zugehörigen Papierbergen im Mittelpunkt, von unzähligen Autofahrten und Sitzungen ganz zu schweigen. Vom Hingehen und Niederfallen und Aufgerichtetwerden ist selten etwas zu spüren. Freilich, da gibt es die KollegInnen, die täglich ihre Runde laufen und sicherlich damit ihrem Körper und auch ihrer Seele wohl tun.

Aber ich meine jene andere Bewegung, die, die zum Gotteslob und zur dankbaren Verkündigung führt. Da braucht es manchmal das Gebet auf den Knien, das uns wieder aufrichtet und hinausgehen lässt zu denen, die heute mitten unter uns auf das Zeugnis von Gottes Liebe, auf Gastfreundschaft und Solidarität warten.

Schlussgedanke

Kann die Dankbarkeit Grundlage für ein neues Pfarrerbild werden? Die Psalmsänger des Volkes Israel und der geheilte Samaritaner machen es uns vor und die Kinder im heutigen Gottesdienst ebenfalls.

Zum Danken braucht es nicht viel: Keine besondere Form, keine Texte und auch Lieder müssen nicht sein. Es reicht das Staunen!

Annette Korschus, die Präses der Evangelischen Landeskirche in Westfalen, formuliert ganz schlicht: „Mit Jesus will ich zum Staunen durchdringen, dass Menschen auch heute – wie damals – heilsam berührt werden und lobend in die Wahrheit Gottes hineinfinden.“

Der 3. Teil des Heidelberger Katechismus lautet: Von der Dankbarkeit. Das ist die ganz menschliche und natürliche Konsequenz auf das, was uns seit unserer Taufe zugesagt ist. Der Beruf eines Pfarrers/einer Pfarrerin, der sich in dieser Konsequenz versteht und aus einem dankbaren Grundgefühl gelebt wird – für mich und vielleicht auch für euch gibt es nichts Schöneres.

Amen. ■

Dank- und Fürbittengebet¹:

Guter Gott, wir danken dir:
für Brot und Wein, in denen Du uns nahe bist,
für dein barmherziges Wort,
für unser Miteinander durch deinen Geist.

Wir danken dir, dass du auf jeden von uns eingehst, siehst,
was wir in den jeweiligen Lebenssituationen nötig haben.
Lass uns das doch auch im Umgang miteinander lernen.
Bewahre uns davor, uns in Konkurrenz mit anderen zu sehen,
uns mit anderen zu vergleichen,
auf ihre Kosten herauszustellen.
Lass uns lernen, einander zu ergänzen,
uns gegenseitig zu stärken,
einen neidlosen Blick für das Gute im Anderen zu bekommen.

¹ Von Ralf Stoffers, Pfarrer der Evangelischen Pfarrgemeinde A. u. H. B. in Bregenz

Steh allen zur Seite, die unter dem Druck leiden,
sich die Achtung anderer erst noch verdienen zu müssen.
Mach allen Mut, die sich als Verlierer fühlen
und sich nicht einmal selbst achten können.
Überwinde die vielen Formen von Feindseligkeit,
die Menschen kaputt machen an Leib und Seele,
und lass uns die Hoffnung auf Frieden und Solidarität
unter den Menschen nicht aufgeben.

Gott, der du uns Vater und Mutter bist,
wir danken dir für diese Tage hier in Bregenz,
für Gespräche, Begegnungen, für das Miteinander.
Einheimisch oder fremd, sind wir nicht Fremdlinge bei dir,
sondern alle deine Kinder,
nicht Flüchtlinge, sondern deine Gäste.
Wir bitten dich für alle, die auf der Flucht sind,
die ihre Heimat verlassen mussten
und vor sich keine Heimat sehen: Sei du mit ihnen.

Zeige uns im Fremden den Bruder und die Schwester,
zeige uns Wege zueinander und lass uns miteinander umgehen
und voneinander lernen durch deinen guten Geist.
Leite die Mächtigen dieser Welt,
dass das Elend der Flüchtlinge nicht noch größer werde,
sondern kleiner durch mutige Entscheidungen,
die bewegt sind davon, wie du die Welt regierst und erhältst:
in Liebe und Gerechtigkeit.
So bitten wir in Jesu Namen.
Amen.

Geschichte, Identität und Diaspora

Historische Rahmenbedingungen der Diasporasituation des österreichischen Protestantismus.

Von **Alexander Hanisch-Wolfram**

Die Evangelische Kirche ist eine Minderheitskirche, die gleichzeitig ein stolzes historisches Erbe hat und dieses auch bewusst tradiert. Beides ist aber nicht ganz einfach: In manchen Regionen ist das Evangelische die Konfession der Mehrheit und nicht alle Gemeinden haben dieselben historischen Traditionen. Ausgehend von diesen Beobachtungen sollen im Folgenden Überlegungen angestellt werden, in welcher Weise historische Erfahrungen und Erinnerungskultur evangelisches Selbstverständnis geprägt haben und das eigene Diasporaempfinden mitgeprägt haben.¹

-
- 1 Aufgrund des Überblickscharakters des Textes wird auf eine detaillierte Zitation verzichtet. Exemplarisch sei zum Thema auf folgende Publikationen hingewiesen: Michael Bünker (Hrsg.), *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*, Innsbruck–Wien/Göttingen 2001; Johannes Dantine/Klaus Thien/Michael Weinzierl (Hrsg.), *Protestantische Mentalitäten*, Wien 1999; Alexander Hanisch-Wolfram, *Identität und Diaspora. Das Selbstbild der Kärntner Evangelischen als konfessionelle Minderheit im 20. Jahrhundert*, in: *Dialog und Kultur. Beiträge zum Europäischen Volksgruppenkongress 2013 und Sonderthemen (= Kärnten Dokumentation 30)*, Klagenfurt 2014, S. 9–20; Rudolf Leeb/Astrid Schweighofer/Dietmar Weigl (Hrsg.), *Das Buch zum Weg*, Salzburg 2008. (V.a. instruktiv zu den Prägungen zahlreicher Gemeinden und Regionen); Rudolf Leeb, *Die Evangelische Kirche in Österreich nach 1945 und die Suche der Kirchenleitung nach einer neuen kirchlichen Identität*, in: *Evangelische Identitäten nach 1945*, Tagungsband herausgegeben von der Evangelischen Akademie Wien, Wien 2012, S. 47–70.

Kontinuität trotz Verbot und Verfolgung

Die geschichtliche Entwicklung des österreichischen Protestantismus weist eine ganz besondere Eigenheit auf, die ihn von den Protestantismen in vielen anderen Ländern grundlegend unterscheidet: In dieser Geschichte gab es eine Phase von etwa sechs Generationen der Bedrängnis und Verfolgung – und dennoch gibt es eine kontinuierliche Entwicklung dieses Protestantismus von der Reformationszeit bis zur Gegenwart. In Form des sog. „Geheimprotestantismus“ bestand auch in diesen Zeiten der Verfolgung ein evangelisches Leben. Dieses evangelische Leben im Untergrund war zudem nicht bloß ein kleines Randphänomen, sondern beschäftigte die Obrigkeiten dieser Zeit ganz erheblich und wurde zum Ausgangspunkt des österreichischen protestantischen Lebens ab dem späten 18. Jahrhundert. Bis heute stellen die Kerngebiete dieses „Geheimprotestantismus“ weitgehend jene österreichischen Regionen dar, in denen der Bevölkerungsanteil der Evangelischen vergleichsweise am höchsten ist.

Das Bemerkenswerte ist schließlich nicht zuletzt, dass der Protestantismus in Österreich zwar grundsätzlich in einer Diasporasituation ist, allerdings in diesen historischen Kerngebieten vielfach die – mitunter sehr deutliche – Bevölkerungsmehrheit ausmacht. Beispielhaft genannt werden können Regionen wie das Gegendtal oder die Region um den Weißensee in Kärnten, im Süden Österreichs gelegen, wo der Bevölkerungsanteil

der Protestanten teilweise bei 60 bis 70 Prozent (oder sogar darüber) liegt – und dies bei einem Bevölkerungsanteil von zehn Prozent in Kärnten und zwischen drei und vier Prozent in ganz Österreich. So zeigt sich die evangelische Diaspora Österreichs als eine regional (sowie mentalitätsgeschichtlich) extrem unterschiedliche, was ohne die historischen Hintergründe kaum verständlich ist.

Fallstricke und Meriten eines historisch geprägten Selbstbewusstseins

Es zeichnet die Evangelische Kirche Österreichs insbesondere in ihren historischen Kerngebieten aus, dass sie über ein markantes historisches Bewusstsein und Selbstbewusstsein verfügt. Evangelische Identität wurde und wird in Österreich sehr häufig und sehr intensiv über die Vergangenheit definiert. Dabei spielt es einerseits eine Rolle, dass hier die Erinnerung an das 16. Jahrhundert, die Zeit der Reformation, weitergegeben wird, als die Evangelischen in großen Teilen des Landes die überwiegende Bevölkerungsmehrheit bildeten. Dies ist mitunter nur sehr begrenzt an fundierte historische Erkenntnisse gebunden – spricht die tradierte Erinnerung für manche Regionen von etwa 90 Prozent im späten 16. Jahrhundert, so gehen die Schätzungen von HistorikerInnen eher zu 60 bis 70 Prozent. Diese Erinnerung verschärft die Kluft dazu, dass andererseits auch die Zeiten der Verfolgung im 17. und 18. Jahrhundert sehr bewusst erinnert

werden und im kollektiven Gedächtnis der Kirche bzw. insbesondere der einzelnen Gemeinden bewahrt werden.

Es ist durchaus zu würdigen, dass das evangelische Selbstverständnis sich in so hohem Maße über die eigenen Wurzeln, die eigene Geschichte speist, gleichzeitig hat dies aber immer wieder auch zu problematischen Verstrickungen geführt. Zum einen, darauf wird noch einzugehen sein, hat dies eine positive Integration in die gegebene österreichische Gesellschaft lange Zeit erschwert. Zum anderen führte dies angesichts der Lage in der Diaspora immer wieder zu Klagen über die gegenwärtigen Verhältnisse und eine weitgehend unreflektierte Glorifizierung der eigenen Vergangenheit. Insgesamt jedoch hat dieses historische Bewusstsein wohl einen zentralen Beitrag dazu geleistet, dass sich evangelisches Leben und evangelische Identität in Österreich überhaupt am Leben haben erhalten können – was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass es signifikante Übereinstimmungen vieler jener Gebiete gibt, in denen der Protestantismus im 16. Jahrhundert besonders verwurzelt war, in denen sich der „Geheimprotestantismus“ über mehrere Generationen halten konnte und in denen sich ab den 1780er Jahren die ersten evangelischen Gemeinden bildeten. Es war eben nicht zuletzt die Bewahrung dieses vielfach zitierten „Erbes der Väter“ (das in der Realität wohl mindestens ebenso häufig, wenn nicht öfter, eigentlich ein „Erbe der Mütter“ war), die die Kontinuität evangelischen Lebens von der Reformationszeit bis in die Gegenwart möglich machte.

Die Schwierigkeit der Eingliederung in die Gesellschaft

Nach dem Ende einer blühenden, sich entwickelnden evangelischen Landschaft im späten 16. Jahrhundert folgten nahezu 200 Jahre der Bedrängnis, des Verbots und der Verfolgung – bis hin zu den als „Transmigrationen“ bezeichneten Deportationen von Protestanten. Durch das Toleranzpatent Josephs II (1781) wurde den Evangelischen zwar eine religiöse Duldung gewährt, was zu einem legalen religiösen Leben geführt hat, aber noch lange Zeit blieben die Evangelischen Österreichs de facto in einer diskriminierten Situation. Es war eben nur eine private Religionsfreiheit, die den Protestanten zugestanden wurde und die entsprechend mit zahlreichen Auflagen versehen wurde. Zum steinernen Symbol dieser Zeit wurden – bis heute – die sog. „Toleranzbethäuser“, die Versammlungsorte der Gemeinden aus der Zeit, in denen es nicht erlaubt war, Kirchen zu bauen. Es ist kein Zufall, dass nach 1849, als der Kirchbau freigegeben wurde, zahlreiche Gemeinden sehr rasch daran gingen, einen Turm zu errichten, um auf diese Weise symbolisch diese Diskriminierung zu überwinden.

Im Jahr 1861 erfolgte mit dem Protestantenpatent die formale rechtliche Gleichstellung der evangelischen Kirche mit der katholischen Kirche, was tatsächlich einen Meilenstein bedeutete. Allerdings änderte dies nichts daran, dass die Umsetzung zahlreicher Bestimmungen noch Jahrzehnte auf sich warten ließ und die (römisch-)

katholische Kirche noch bis weit in das 20. Jahrhundert hinein eine privilegierte Kirche war. Zu dieser schwierigen inneren Situation kam noch der Umstand, dass die evangelischen Gemeinden Österreichs schon aus rein wirtschaftlichen Gründen eng an Deutschland gebunden waren – kaum ein Gemeindeaufbau war ohne die Unterstützung des Gustav Adolf-Vereines möglich (was sich auch durch das 20. Jahrhundert hindurch fortsetzte). Unterstützung kam auch von anderen (deutsch-) evangelischen Vereinen wie dem Evangelischen Bund, der eine deutlich politische Ausrichtung hatte. Um 1900 spitzte sich dies in der so genannten „Los von Rom“-Bewegung zu, in der sich Protestantismus und Deutschnationalismus verbanden. Dies prägte vielfach die Wahrnehmung der Evangelischen Kirche, wenngleich dies an der Komplexität der Realität vorbeiging: Neben den tatsächlich deutschnational orientierten Gruppen bildeten nach wie vor die älteren Toleranzgemeinden das eigentliche Rückgrat der Kirche, die in der Regel eher konservativ orientiert waren und mit deutschnationalen Tönen weniger anfangen konnten. Diese komplizierte und angespannte Situation verschärfte sich nach 1918 zunehmend, da die Evangelischen in der politischen Landschaft der nunmehrigen Republik Österreich weitgehend heimatlos dastanden und sich ab 1933 ein autoritäres Regime etablierte, das sich ideologisch auf den Katholizismus berief und die römisch-katholische Kirche entsprechend privilegiert behandelte. In diesen Jahren erlebten die österreichischen Protestanten neuerlich Bedrängung und

Diskriminierung. Vielfach führte dies zu einer Zuwendung zum Nationalsozialismus, von dem man sich wiederum – in naiver Weise – eine bevorzugte Behandlung des Protestantismus erhoffte, eine Hoffnung, die dramatisch ins Leere ging.

All diese jahrhundertelangen bzw. alten Entwicklungslinien haben dazu beigetragen, dass es bis nach 1945 dauerte, dass die Evangelische Kirche als Institution und auch zahlreiche Evangelische persönlich begannen, sich in positiver Weise als Teil des österreichischen Staates und der österreichischen Gesellschaft zu verstehen und zu definieren. Durchaus verständlicherweise empfand man bis dahin diesen Staat und seine Vertreter als feindlich gesinnte Instanzen, als Bedrohung des eigenen evangelischen Lebensweges. Dies brach nun nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs langsam auf und führte zu einer Entwicklung hin zu einem positiv definierten österreichischen Protestantismus. Wesentlicher Bestandteil dessen war die stufenweise Abwendung vom Deutschnationalismus bzw. von einer „deutschen“ Definition des Protestantismus, was eng mit der Persönlichkeit des Bischofs Gerhard May verbunden war (wobei auch zu bedenken ist, dass innerhalb der Kirche unmittelbar nach 1945 weitgehend Konsens bestand, sich grundsätzlich aus politischen Fragen herauszuhalten). Ein ganz zentraler Aspekt, der nicht zuletzt in Selbstzeugnissen immer wieder spürbar wurde (und vereinzelt noch immer ist), ist der Umstand, dass es sehr lange brauchte, um das evangelische Selbstbild des Opfers zu überwinden.

Herausforderung eines Identitäts-Umbruchs

Mit den erwähnten Wandlungsprozessen innerhalb des österreichischen Protestantismus nach 1945 ist insbesondere auch eine veränderte Sicht auf die eigene Diasporasituation verbunden. Mit der tradierten Selbstsicht als ein Opfer der gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Rahmenbedingungen wurde diese Situation in der Regel beklagt und mehr oder weniger sehnsüchtige Blicke richteten sich nach Deutschland, dem viel beschworenen „Mutterland der Reformation“. Das Leben in einer Kirche der Diaspora wurde so zur Hypothek, zum Defizit, zum allgegenwärtigen Problem, das sich damit zusammenfügte, dass man der eigenen staatlichen Obrigkeit kaum traute. Somit wirkten mehrere Faktoren zusammen, die dazu führten, dass sich die Sicht auf die eigene gesellschaftliche Position und insbesondere auch auf das eigene Diaspora-Dasein nach 1945 geradezu wandeln musste.

Dazu galt es, sowohl die formale Position der Kirche in Österreich gegenüber dem Staat zu klären, als auch das Verhältnis zum deutschen Protestantismus neu zu bestimmen und zu einem modifizierten Selbstverständnis zu kommen, jenseits von Antikatholizismus und Opfermythen.

Gleichzeitig herrschte innerhalb der Evangelischen Kirche Österreichs nach 1945 bei allen Schwierigkeiten und Mühen des Abstreifens der Vergangenheit (was keineswegs konstruktive Auseinandersetzung mit dieser Vergangenheit bedeutete!) auch eine gewisse Aufbruchsstimmung. Es kam, insbesondere nach 1950, vielerorts zur Gründung neuer Gemeinden, eine neue Welle von Kirchenbauten setzte ein und die Zahl der Evangelischen in Österreich stieg zunächst kontinuierlich. Dass diese positive Aufbruchsstimmung lange Zeit ohne den Blick auf die eigene unmittelbare Vergangenheit auskommen konnte, war gesellschaftlich gut eingebettet – insgesamt wollte die Gesellschaften des Wirtschaftswunders der 1950er-Jahre wenig vom Schrecken und Grauen wissen, das kaum zwanzig Jahre zurück lag. ■

Kurzzusammenfassung

Der österreichische Protestantismus hat trotz aller Bedrängnisse und Verfolgungen, bis hin zu den Deportationen des 18. Jahrhunderts, eine kontinuierliche Geschichte von der Reformationszeit bis zur Gegenwart. Die Erinnerung an die Blütezeit des 16. Jahrhunderts ebenso wie an die Zeiten von Verfolgung und Geheimprotestantismus prägen bis heute Selbstverständnis und Selbstdeutung österreichischer evangelischer Gemeinden. Insbesondere ab dem späten 19. Jahrhundert entstanden allerdings zahlreiche Gemeinden, die ganz andere Prägungen und Traditionen aufweisen – und so auch ein anderes Selbstverständnis entwickelt haben. So existieren verschiedene Selbstsichten des österreichischen Protestantismus – und diese vor dem Hintergrund, dass es bis nach 1945 vielen Evangelischen schwer fiel, sich positiv als Bestandteil der österreichischen Gesellschaft zu verstehen. Erst in der Folge der Katastrophe des Nationalsozialismus⁷ und des Zweiten Weltkriegs brach dies nach und nach auf.

Diasporabewusstsein nach 1945. Thesen zu einer gegenwärtigen Diasporatheologie¹

Der Beitrag steht im Kontext eines Promotionsprojekts zum Thema Diasporatheologie.

Von **Markus Hütter**

Dieser Beitrag besteht aus zwei Teilen. In einem ersten Schritt schließt er unmittelbar an die Ausführungen von DDr. Alexander Hanisch-Wolfram an und versucht darzustellen, wie sich das Diasporabewusstsein in der Evangelischen Kirche Österreichs nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat.

Dazu wird die institutionelle Ebene der Kirche mit ihren öffentlichen Vertretern der Bischofsamtsträger beleuchtet.² In einem zweiten Schritt werden zwei Thesen

¹ Dieser Text basiert auf einem am 22.09.2015 in Rom gehaltenen Vortrag im Rahmen der Internationalen Studierendenkonferenz der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE). Er steht im Kontext meines Promotionsprojekts zum Thema Diasporatheologie.

² Auch aufgrund fehlender Vorarbeiten (und der gebotenen Kürze) wurde dieser Zugang gewählt und beispielsweise die sozialgeschichtliche Ebene weitestgehend außen vor gelassen. Die gewählte Perspektive soll daher nicht implizieren, dass die Bischöfe prinzipiell *pars pro toto* für die Evangelische Kirche Österreichs stünden. Aus eben diesem Grund der fehlenden Vorarbeiten sind auch die Darstellungen der Bischöfe Knall, Sturm und Bünker eher skizzenartig entfaltet, ohne dass für die Darstellungen der Bischöfe May und Sakrausky ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden würde.

für eine Diasporatheologie – die sich gegenwärtig unter dem Paradigma einer öffentlichen Theologie versteht – formuliert.

Diasporaexistenz nach 1945 in Österreich

Neubeginn mit Gerhard May

„Bejahung – Ernüchterung – Verweigerung“.³ So kann man die Einstellung der Evangelischen Kirche in Österreich zum Nationalsozialismus auf drei Begriffe bringen. Nach 1945 brauchte es einen Neuanfang, und dieser Neuanfang lässt sich mit dem Namen Gerhard May⁴ – von 1944 bis 1968 Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich – in Verbindung bringen. Mays Handeln nach 1945, welches das Selbstverständnis der Evangelischen Kirche als Diasporakirche maßgeblich verändert hat, fasse ich zusammen in drei Punkte: Die Neuordnung des Verhältnisses zum österreichischen Staat, zum Katholizismus und schließlich zu sich selbst als Kirche in Österreich. Ich beginne mit Letzterem: May forcierte

die „Austrifizierung“⁵ der Evangelischen Kirche Österreichs. Die Sehnsucht nach dem Mutterland der Reformation als eigentliche (politische wie auch geistige und religiöse) Heimat für Protestanten in Österreich wird in der Selbstwahrnehmung und im Selbstverständnis revidiert, sodass plakativ gesagt aus Evangelischen in Österreich (bzw. in der „österreichischen Diaspora“) österreichische Evangelische werden, die ihre Aufgabe und Bestimmung in der Diaspora-Situation Österreichs erblicken.⁶ Die zweite Er rungenschaft Mays betrifft die Ökumene: Es wurden zu dieser Zeit erstmals tragfähige ökumenische Verbindungen zur Katholischen Kirche in Österreich und zur internationalen ökumenischen Bewegung geknüpft, die den Beginn der viel beachteten Ökumene in Österreich bedeuten.⁷ Und schließlich kommt es in der Zeit Mays erstmals zu einem wirklich partnerschaftlichen Verhältnis zum österreichischen Staat. Dies findet im

3 K. Schwarz, „In Österreich ist das anders“ – Schuld und Versöhnung als Thema der evangelischen Kirchen, in: C.-E. Schott (Hg.), In Grenzen leben – Grenzen überwinden. Zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa (FS Peter Maser), S. 15–30, hier S. 20.

4 Auf Mays völkisch-national geprägtes Diasporaverständnis und die Abkehr von diesem bereits in den Kriegsjahren sei hier nur verwiesen, vgl. u. a. H. Uhl, Evangelische Akademie und Diaspora. Zwei unbekannt theologische Wesen, Gutachten und Studien 4 (2006), S. 24–29.

5 Vgl. K. Schwarz, Bischof D. Gerhard May und die Austrifizierung der Evangelischen Kirche, in: Evangelische Akademie Wien (Hg.), Evangelische Identität nach 1945. Tagungsband, Wien 2012, S. 71–86, besonders S. 74–76, S. 84–86.

6 Ebenso ändert sich das Bild der katholischen Mehrheitskirche, dass die Reformation und der evangelische Glaube etwas von Deutschland Importiertes und Implementiertes und somit etwas Fremdes sei, vgl. Ebd.; G. Reingrabner, Woher kamen die Evangelischen Österreichs?, in: ders. (Hg.), Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte, Wien 1996, S. 86–90, hier S. 86; Leeb, Die Evangelische Kirche in Österreich nach 1945 und die Suche der Kirchenleitung nach einer neuen kirchlichen Identität, in: (wie Anm. 5), S. 47–70, hier S. 66 f.

7 Zum bemerkenswerten Wandel im Verhältnis der beiden Kirchen zueinander vgl. R. Leeb, Kirche (wie Anm. 6), S. 61–64.

„Bundesgesetz über äußere Rechtsverhältnisse der evangelischen Kirche“ (Protestantengesetz) von 1961 in der völligen rechtlichen Gleichstellung der Evangelischen zur Katholischen Kirche seinen Ausdruck. Das Protestantengesetz steht unter dem Motto „Freie Kirche im freien Staat“ und „Nicht Vermischung und nicht Trennung“ und bildet das Fundament der Partnerschaft zwischen Evangelischer Kirche und Staat in Österreich.⁸ Nicht zuletzt muss die Aufnahme und Integration zehntausender Flüchtlinge v.a. aus Südosteuropa in der Zeit Mays erwähnt werden, ein Thema, von dem später noch die Rede sein wird. Von 1945 bis 1965 wuchs auch dadurch die Zahl der Kirchenmitglieder und v.a. der Gemeinden – und hiermit das Selbstbewusstsein der Evangelischen Kirche – stetig an.⁹ Bei allem Aufbruch und aller Offenheit muss gleichwohl festgehalten werden, dass sich die Evangelische Kirche mit May in ihrem Selbstverständnis als Diasporakirche prinzipiell auf ihre Minderheitsexistenz und eine Strategie der defensiven Selbst-

behauptung zurückgezogen hat.¹⁰ „Wir sollen Kirche werden“¹¹ ist lange Zeit ein wirkungsmächtiger Leitspruch in diesem Sinne, der den „Unterschied, ja Gegensatz zur nicht-evangelischen Umwelt“¹² beinhaltet und verfestigt.

Rückzug und Bewahrung unter Oskar Sakrausky

Dieses Selbstverständnis der eigenen Existenz als Kirche wurde von Bischof Sakrausky ausgebaut, der von 1968 bis 1983 Bischof war. Mit ihm können die Wörter Rückzug und Bewahrung in Verbindung gebracht werden. Im Positiven einerseits durch seinen Einsatz zur Erhaltung des österreichischen protestantischen Erbes, beispielsweise in der Begründung der Sammlung des Diözesanmuseums in Fresach. Im Negativen andererseits in der Selbstabschottung bzw. „Einigung“ – auch gegenüber dem Katholizismus – und dem Vorbehalt und Widerspruch zu modernen gesellschaftlichen Veränderungen, wobei u. a. die Ablehnung der allgemeinen Frauenemanzipation, von Frauen im Pfarramt, die Ablehnung des Rechts auf Schwangerschaftsabbruch und auch der

8 Vgl. Bundespressedienst (Hg.), Religionen in Österreich, Wien 2007, S. 17; K. Schwarz, Auf dem Weg zur Freiheit, Supernews für das evangelische Niederösterreich 1 (2011), S. 4–6, hier S. 5 f.

9 Vgl. R. Leeb, Die Heimatvertriebenen und Flüchtlinge nach 1945 und die evangelische Kirche in Österreich: Auswirkungen der Migration auf eine „Diasporakirche“, in: U. Rieske (Hg.), Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945, Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 27 (2010), S. 167–201, hier S. 197–201.

10 Vgl. H. Uhl, Diaspora als Chance. Vortrag während des Europa-Symposiums der Evangelischen Kirche in Österreich am 20. Oktober 2005, www.bee-erlangen.eu/j/index.php/literatur/102-diaspora-als-chance (zuletzt aufgerufen am 06.10.2015). Diese Strategie ist aus den Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg zu erklären, vgl. Leeb, Kirche (wie Anm. 6), S. 52–67.

11 G. May, Zur Einführung, Amt und Gemeinde 1/1 (1947), S. 1 f., hier S. 2.

12 G. May, Unsere Kirche im Wandel der Gegenwart, in: ders. (Hg.), Die Evangelische Kirche in Österreich, Göttingen 1962, S. 5–40, hier S. 6.

Homosexualität zu erwähnen sind. Sakrausky fürchtete den Verfall der Werte und der traditionellen Normen, gegen den sich die Kirche (auch innerhalb der eigenen Reihen) zu schützen habe.¹³ Nicht zuletzt verschärfte sich in Sakrauskys Zeit und unter kräftigen Zutun seinerseits (eben aus seinem Diasporaverständnis der Verkirchlichung und Bewahrung des Bekenntnisses heraus) ein Konflikt, der unter dem Wortpaar „Evangelikal-Liberal“ hinlänglich bekannt ist und die österreichische Kirche bis heute stark prägt.¹⁴

Neuer Aufbruch mit Dieter Knall

Bischof Knall (Bischof von 1983 bis 1995 und einstiger Generalsekretär des Gustav-Adolf-Werkes West) löste den österreichischen Protestantismus aus der selbstgewählten ökumenischen und geistigen Isolierung und trat dafür ein, die Kirche „diasporafest und dialogfähig“¹⁵ zu machen. Er gelangte zur Erkenntnis, dass die Evangelische Kirche eben keine Insel, sondern Teil einer sich verändernden Gesellschaft ist. Er begriff die Kirche als „typische Diasporakirche“, und als solche

als angesehene und fruchtbare Minderheit einer pluralistischen Gesellschaft, die ihre Existenzberechtigung nicht mehr in der bloßen Rückschau auf die Vergangenheit gründen kann. Knall suchte somit das Gegensatzdenken zu überwinden und plädierte für die Klärung des eigenen Selbstverständnisses angesichts neuer, noch ungewohnter gesellschaftlicher Verhältnisse.¹⁶ Die Diasporasituation versteht er derart als Lernfeld, die unter dem Blickwinkel der Verheißungen Gottes „trotz aller schwerwiegenden Herausforderungen als sinnvoll erkannt, bejaht und ebenso dankbar wie fröhlich gelebt und zugelebt werden“ kann.¹⁷

Kontaktpflege unter Herwig Sturm

Bischof Herwig Sturm war von 1995 bis 2007 Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich. Zudem war er Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) in den Jahren 2006 bis 2009. In seine Zeit fiel die 1997 auf der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz in Auftrag gegebene und 2001 fertiggestellte Charta Oecumenica der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) wie auch die

13 Vgl. L. Jungwirth, Kirche als Insel oder als protestantisches Abenteuer? Gesellschafts- und kirchenpolitische Diskurse und Auseinandersetzungen in der Evangelischen Kirche in Österreich nach 1945 bis zur Gründung der „Salzburger Gruppe“ 1971 (Diplomarbeit), Wien 2013, S. 178 f.

14 Hier ist die Übernahme der Absolventen der „Freien Evangelisch-Theologischen Akademie“ (FETA) in den Pfarrdienst und die Formierung der Salzburger Gruppe 1971 zu nennen, vgl. Leeb, Kirche (wie Anm. 6), S. 68 f.; Jungwirth, Insel (wie Anm. 13), S. 175–178.

15 D. Knall, Evangelisches Zeugnis in der Minderheit, Die evangelische Diaspora 63 (1994), S. 48.

16 Vgl. D. Knall, Erbe und Auftrag, in: ders. (Hg.), Auf den Spuren einer Kirche. Evangelisches Leben in Österreich, Wien 1987, S. 5–10, hier S. 9 f.

17 D. Knall, Der Dienst in der Diasporakirche – Fatum oder datum?, Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 38 (1991), S. 67–78, hier S. 72. Unverkennbar lassen sich hier Anklänge des Diasporaverständnisses Wilhelm Dantines erkennen.

Errichtung des Büros der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) in Wien.¹⁸ Sturm hat im Allgemeinen Kontakte und Verbindungen nach außen zu knüpfen gesucht und mit der Öffnung der Kirche das Profil der Evangelischen Kirche Österreichs in Europa entscheidend geprägt. Mit dieser Bewegung nach außen und dem Verständnis der eigenen Diasporasituation als Anfechtung, aber auch als Chance hat er insofern die von Knall eingeschlagene Richtung im Diasporaverständnis fortgeführt und ausgebaut.¹⁹ In der Zeit Herwig Sturms stellte die Kirche viele Strukturüberlegungen an als Konsequenz wirtschaftlicher und personeller Veränderungen und Engpässe, auch um mit der Diasporasituation in Österreich angemessener umzugehen.²⁰

Medialisierung mit Michael Bünker

Michael Bünker ist aktueller Bischof der Evangelischen Kirche A. B. und zudem Generalsekretär der GEKE. Bischof Bün-

ker hat zu Beginn seiner Amtszeit 2008 gesagt, er möchte Bischof einer wachsenden Kirche sein. Bünker versteht wohl aus seinem eigenen theologischen Werdegang in der Salzburger Gruppe (die mit dem Programm der Repolitisierung des österreichischen Protestantismus in Verbindung zu bringen ist) im Geiste Wilhelm Dantines die Diasporaexistenz – und eben aber auch die Diasporasituation – nicht als Bedrohung, sondern als nüchtern anzuerkennende Realität und erblickt dabei die Möglichkeiten und Chancen, die sich bieten. Dabei ist auch die Öffentlichkeitswirksamkeit im Sinne einer öffentlichen Theologie ein erkennbares Ziel.

Thesen zu einer gegenwärtigen Diasporatheologie

1. These: Die Hoheit der Situation

Diasporatheologie muss in besonderer Weise die konkrete und vorliegende Situation bedenken.²¹ Jede Diasporatheologie hat demnach eine Situationsanalyse vorzunehmen mit einer Beschreibung der Lage, um zur realen Situation – angesichts derer man sich in einer Diasporaexistenz befindet – vorzustoßen. Der *Status quo* muss erhoben werden, auch im Hinblick auf Vorhersagen über die Fortentwicklung

18 Zu erwähnen ist auch die 1999 u. a. von Bischof Sturm unterfertigte „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ mit der Römisch-katholischen Kirche, vgl. F. Hauschildt, Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, Göttingen 2009, S. 720.

19 Vgl. Brückenpfeiler für gemeinsamen Weg. Interview mit Mag. Herwig Sturm. www.zeitdokument.at/ztdok/b_tx126.html (zuletzt aufgerufen am 08.10.2015). Als Mitglied der Salzburger Gruppe und „Schüler“ Wilhelm Dantines ist auch Sturms Verständnis der Diaspora maßgeblich und merklich von Dantine geprägt.

20 Vgl. z. B. H. Sturm, Strukturplanung – warum und wozu?, Amt und Gemeinde 48/7–8 (1997), S. 134–137.

21 Vgl. Epting, Diasporawissenschaft aus der Sicht des Gustav-Adolf-Werkes als Diasporawerk der EKD, Quellen und Forschungen zur Diasporawissenschaft. Beihefte Evangelische Diaspora 1 (2003), S. 9–30, hier S. 20–25.

der Situation. Die Situationsanalyse, die in vollem Ernst und großer Nüchternheit vorgenommen werden muss, dient sowohl der realistischen Einschätzung der Welt und der Gesellschaft als auch dem Erkennen der eigenen Ausgangslage und der Fremdsichten auf die Kirche innerhalb der Gesellschaft. Andererseits dient eine Situationsanalyse in weiterer Folge dem Erkennen der Handlungsfelder und des Handlungsbedarfs innerhalb der Gesellschaft. Diasporatheologie hat aus diesem Ansinnen heraus den Dialog mit den Kultur- und Sozialwissenschaften zu führen. Diasporatheologie muss sodann von der ergründeten Situation her denken und die eigene Theologie und Tradition von hier her befragen. Die Treue und Bewahrung der Tradition und des biblischen Wortes sind unaufgebbare Bestandteile der evangelischen Diasporaexistenz, aber dabei allein darf es nicht bleiben!²² Die Diasporatheologie muss daher mit der Situationsanalyse einsetzen, die Tradition und das biblische Wort müssen angesichts der Situation befragt und verstanden werden. In einem zweiten Schritt kann auch die Theologie die ergründete Situation befragen und ihrerseits (prophetische) Anfragen stellen. Dazu braucht es die Kompetenz der Zweisprachigkeit, um die Situation überhaupt ergründen zu können, etwaig gestellte Anfragen verstehen zu können, und um in einem zweiten Schritt eigene Inhalte angesichts der konkret vorliegenden Situation kommunizieren zu

können.²³ Mit der Diasporatheologie ist in dieser Weise die Chance eines echten Dialogs gegeben, Diaspora wird so zu einem Lernprozess.

2. These: Identität und Profil: Die Zeichen der Zeit erkennen

Die Diasporatheologie steht wie eingangs bereits erwähnt unter dem Paradigma einer öffentlichen Theologie. Diasporatheologie weist somit nicht primär eine Bewegung nach innen – im Sinne eines Unter-sich-Bleibens, eines „Ghettos“ oder einer „Verkrustung“ wie es Wilhelm Dantine nannte²⁴ –, sondern eine Bewegung nach außen auf. Angesichts der derzeitigen demographischen und gesellschaftlichen Entwicklungen befindet sich die Evangelische Kirche Österreich seit langer Zeit in einem Marginalisierungsprozess. In diesem Kontext ist immer wieder die Rede von der evangelischen Identität, von der Identitätsausbildung und dem Identitätsmanagement. Und im selben Atemzug ist die Rede von Profil, von Profilbildung und von Profilschärfung. Und hier meine ich, dass sich die folgende

23 Der Begriff der Zweisprachigkeit stammt m.W. von Heinrich Bedford-Strohm, wobei dieser unter dem Begriff nur den beschriebenen zweiten Schritt versteht. Zweisprachigkeit ist für ihn daher insofern wichtig, damit die Öffentlichkeit die Antworten der (öffentlichen) Theologie verstehen kann, vgl. H. Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in Europa*, in: M. Bünker/F.-D. Fischbach/D. Heidtmann (Hg.), *Evangelisch in Europa. Sozialethische Beiträge*, Leuenberger Texte 15 (2013), S. 31–60, hier S. 35.

24 W. Dantine, *Strukturen der Diaspora. Situation auf dem Hintergrund des österreichischen Protestantismus*, *Die Evangelische Diaspora* 38 (1967), S. 37–56, hier S. 39–41.46.

22 Vgl. Uhl, *Diaspora* (wie Anm. 10).

zweite These gut an die Überlegungen der 1. These anschließen lässt, bzw. sich geradezu aus dieser ergibt. Denn gerade jetzt ereignet sich vor unseren Haustüren mit der Ankunft zahlreicher vertriebener und geflohener Menschen ein Ereignis, das für dieses Begriffspaar geradezu prädestiniert ist. Flüchtlingshilfe hat in Österreich und gerade auch in der Evangelischen Kirche wie bereits erwähnt Tradition. Auch gegenüber einem aus politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Gründen lange abwartenden oder taktierenden Staat hat sich die Kirchenleitung in ihrer Vergangenheit für Flüchtlinge und ihren Verbleib eingesetzt.²⁵ 1955 heißt es auf der Generalsynode: „Niemand kann zweifeln, dass Gott mit den Flüchtlingen unserer Kirche die schlechthin große Aufgabe und Bewährungsprobe dieser Jahre gegeben hat.“²⁶ Auch der auf Initiative der Kirchenleitung in Salzburg stattgefundenen Flüchtlingskongress des ökumenischen Weltkirchenrates ist zu erwähnen.²⁷ Nicht zuletzt ist der Diakonie Flüchtlingsdienst – der auf die Initiative Pfarrerin Christine Hubkas zurückgeht und vergangenes Jahr sein 25 jähriges Jubiläum gefeiert hat – anzuführen. Zudem versteht der österreichische Protestantismus aus der eigenen Geschichte heraus, was es heißt, ganz real zerstreut zu sein und zerstreut

zu werden.²⁸ Auch in der Bibel finden sich mühelos Geschichten in unserem uraltesten Traditionsgut, die geradezu in Analogie zu dem heutigen Geschehen verstanden werden können. Die Narrativen über Vertreibung und Flucht, notgedrungenen Aufbruch ins Ungewisse und dem damit einhergehenden Leid sind zahlreich zu finden. Ein vielzitatierter und wirkungsmächtiger überlieferter Ausspruch Jesu in Mt 25 lautet: „Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich gekleidet“ – woraufhin Jesus festhält – „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ Die derzeitige Flüchtlings-thematik mit all ihrer Not und dem Leid muss ein Kernthema des Evangelischen und seiner Theologie sein, an sich auch unabhängig von einer Diasporasituation. Im Besonderen ist es aber Thema für eine Diasporakirche, die sich aus eigener Geschichte und Erfahrung heraus angesprochen weiß, die im Sinne einer öffentlichen Theologie nach außen gerichtet ist und hier den *Kairos* zu erkennen hat und handeln muss. Diaspora und Diaspora-

25 Vgl. Leeb, Kirche (wie Anm. 6), S. 64.

26 Auszug aus dem Protokoll der Synode A. B. vom 21. bis 25. November 1955. Bericht des Bischofs vor der 5. Generalsynode am 23. November 1955, Wien o. J., S. 22 (gefunden bei Ebd.).

27 Vgl. Ebd.

28 Hier ist an die Zeit des sogenannten Geheimprotestantismus und im Besonderen an die als „Transmigrationen“ bezeichneten Deportationen in der Geschichte des österreichischen Protestantismus zu erinnern, vgl. hierzu R. Leeb/M. Scheutz/D. Weigl (Hg.), Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert), Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 51 (2009), u. a. Wien.

theologie müssen die Thematik als Thematik *sui generis* erkennen. Nicht unbedingt im Sinne der Gründung ihrer Identität auf die Flüchtlingshilfe, sondern als Ausdruck ihres eigenen Selbstverständnisses. Was evangelische Identität ausmacht und wie evangelisches Profil aussieht, würde zudem dadurch klar ersichtlich werden. Die Evangelische Kirche und Theologie würde der eigenen Verantwortung und Rolle als ein „Player“ in der (Zivil-)Gesellschaft gerecht werden und präsent in Gesellschaft und gesellschaftlichem Diskurs sein.²⁹ Und das bei einem Thema, das angesichts der Not und der eigenen Tradition und Geschichte sich schier aus unserer Identität, unserem Warum erschließt.

Die Außenwahrnehmung, unser Profil, unser Wozu würde hiermit stark an Konturen gewinnen. Nicht zuletzt ist es nun Zeit, tatkräftig aktiv zu werden, da wir es mit keinem vorübergehenden Phänomen, sondern mit einer konstitutiven Situation für das zukünftige Europa zu tun haben. ■

Im Anschluss an den gehaltenen Vortrag wurde – auch aus Ermangelung einer aktuellen öffentlichen Stellungnahme der Kirchenleitung zum Thema – das von Ines Knoll, Magit Leuthold und Arno Preis initiierte und auf der Hauptversammlung des Vereins Evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer (VEPPÖ) einstimmig angenommene Dokument „Öffnet Herzen und Türen“ besprochen und diskutiert.

²⁹ Vgl. W. Hüffmeier/M. Friedrich (Hg.), *Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa*. Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft – in Budapest, 12.–18. September 2006, Frankfurt a. M. 2007, S. 97 f.

Diaspora aus literarischer Sicht

Über den Zusammenhang von Diaspora und künstlerischem Ausdruck in der Literatur.

Von **Simon Konttas**

1. Grundsätzliches

„Diaspora“ bedeutet „Zerstreuung“. Der schreibende (in diesem Fall: protestantische) Künstler muss aber, wenn er ein Werk schaffen, ein großes Ganzes hervorbringen will, ein „gesammelter“ sein, er muss das ihm vorschwebende Bild, den ihn leitenden Gedanken sammeln und zusammenfassen, um ihn darstellen zu können; er kann es sich nicht leisten, zerstreut zu sein: Kein Gedicht, kein Roman ist in innerer „Zerstreuung“ geschrieben worden. Im Zusammenhang *evangelischer* Diaspora jedoch stellt sich die Frage, wie und ob die *innere* „Gesammeltheit“ mit

der äußeren Zerstreuung und Heimatlosigkeit korrespondiert, anders gesagt: Gab und gibt es Menschen evangelischer Prägung, die, der äußeren Zerstreuung und „Ungefasstheit“ ausgesetzt, dennoch Gesammeltes und Kohärentes geschaffen haben? Diese Frage lässt sich mit einem klaren „Ja“ beantworten.

Zuerst gilt es also, einen kurzen Blick zu werfen auf die Verbindung zwischen Literarischem und Religiösem überhaupt; das Evangelische als religiös Konfessionelles wird erst in diesem Kontext erhellt. Im Weiteren soll in Kürze die spezifisch österreichische Situation skizziert werden und zum Schluss, im Fazit, ein Bogen

geschlagen werden zur Frage, was letztlich das konfessionell Geprägte mit dem allgemeinen „*proprium humanum*“ des Artistischen zu tun hat.

2. Literatur und Religion: eine historische Anmerkung¹

Der eminente Zusammenhang zwischen dem literarisch Gesagten und dem Religiösen wird deutlich, wenn man sich das Poetische der heiligen Texte der Weltreligionen vergegenwärtigt: das Numinose drückt sich aus im schön Gesagten, im kunstvoll Geformten; es spricht *nicht* in beiläufig Unbestimmtem, sondern sucht für den heiligen Inhalt eine heilige Form: Sprachkunst und Religion *gehören* zusammen. Jedoch: schon früh macht sich über die Wahrheitsfähigkeit der Dichter Skepsis breit: Orpheus, Linus und Musäus, später Homer und Hesiod dichteten und „offenbarten“, aber schon Platon charakterisiert die dichterische Wahrheitshybris als wunderbaren Sophismus. Tertullian sieht die Dichter gar von Dämonen irregelleitet und auch die durch Apg 17,28 gegebene Offenheit fürs Dichterische minderte nicht den christlichen Argwohn gegen die Seher und Poeten; auch die Offenheit eines Lactantius und Hieronymus konnten daran nicht viel ändern. Erst die Sprachgewalt der Mystik gestattete es dem Gläu-

bigen, seinem Argwohn abzusagen; und es ist schließlich die Frucht des Humanismus, der es dem vom Geiste Gottes Ergriffenen gestattet, seinem Innersten Ausdruck zu geben: John Donne und Andreas Gryphius stehen hier beispielhaft als Namen für gewaltige christliche Dichtung²; Heermann und Gerhardt ihrerseits für die Durchsetzungskraft des gedichteten Kirchenliedes.

Autonomieformel und Geniekult der „Goethezeit“ bereiteten – nach Jahrhunderten des Argwohns und der Angst, sich bei Poesielust sündhaften Verhaltens schuldig zu machen – den Boden für die Eigenständigkeit des Literarischen³: Novalis und Anette von Droste-Hülshoff sind im deutschen Sprachbereich ebenso unverwüstliche Namen wie Hölderlin und später Eichendorff⁴; Klopstock war es, der einen neuen, gewaltigen „Messias“ dichten wollte: es waren pietistische Frömmigkeit, das Erbe der Mystik, die Entdeckung der Natur, die das Unbewusste aufwühlende Kraft der romantischen Tradition, die ihrerseits dazu beitrugen, den Dichtern der *Moderne* das Religiöse zu öffnen:

1 Für folgende Ausführungen vgl. zur Gänze: *Auerochs Bernd* (2004): Art. Literatur und Religion, in: RGG 4 (4. Aufl.), Tübingen: Mohr Siebeck, S. 393ff.

2 *Hartwich Wolf-Daniel* (2004): Art. Poesie, III. Mittelalter bis Gegenwart, I. Christentum, in: RGG 4 (4. Aufl.), Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1425–1427.

3 Dazu trugen auch maßgeblich die Gedanken Herders bei, der dem Poetischen und Göttlichen eine Verwandtschaft zuschrieb. Vgl. für Näheres: *Gutzen Dieter* (1991): Art. Literatur und Religion V, in: Theologische Realenzyklopädie (Band XXI), Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 282–292.

4 Davor aber gewinnt noch das Drama an Bedeutung: es vermag die Stoffe der Bibel und die Lehren der Predigt auf der Bühne deutlicher zu veranschaulichen als ein nur-gelesener/vorgetragener Text. Vgl. *Gutzen Dieter* (1991): Art. Literatur und Religion V, in: Theologische Realenzyklopädie (Band XXI), Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 284.

Rilke lässt in seinem von russischer Frömmigkeit inspirierten Pilgerbuch beinahe, so kann man's sagen, Gott selber zur Sprache kommen; das Werk von Robert Musil, ebenso wie Peter Altenberg und Hugo von Hofmannsthal – alles illustre Namen österreichischer Kulturgeschichte – ist undenkbar ohne die Verschränkung von rein Artistischem und Religiösem. Der Surrealist André Breton war es schließlich, der sagte, man solle die Poesie betreiben wie eine Religion⁵: das metaphysische Erkenntnisprivileg der Kunst wurde unter Philosophen wie Heidegger, Adorno, Bloch und Lukács im Fahrwasser der Moderne und Postmoderne wieder „salonfähig“.⁶ Dilthey sagt: „Da die Re-

ligion den Halt metaphysischer Schlüsse auf das Dasein Gottes und der Seele verloren hat, ist für eine große Anzahl gegenwärtiger Menschen nur noch in der Kunst und der Dichtung eine ideale Auffassung von der Bedeutung des Lebens vorhanden. Das Gefühl durchdringt die Poesie, daß sie die authentische Interpretation des Lebens selbst zu geben habe (...)“.⁷

Innerhalb des Katholizismus sind es Karl-Josef Kuschel, innerhalb des Protestantismus Dorothee Sölle⁸, die die religiöse Relevanz literarischer Texte hervorgehoben wissen wollen.⁹ Nimmt man diese Erkenntnis ernst, stellt sich umso mehr die Frage, wie und ob – kulturell, traditionell – die *Diasporalage* der *Protestanten* Auswirkungen auf den Ausdruck ihrer Befindlichkeit gehabt hat, anders gesagt: Hat die Diaspora das Literarische unterdrückt und unmöglich gemacht oder, im Gegenteil, befruchtet?

5 Die Verschränkung von Kunst und Religion betreibt auch u. a. Hermann Nitsch. Sein Orgienmysterienspiel ist wesentlich nichts anderes als die Suche des Künstlers nach seiner religiösen, priesterlichen Legitimation.

6 Vgl. auch Holzner Johann (2007): Art. Zum Dialog zwischen Poesie und Theologie, in: protestantismus & literatur – ein kulturwissenschaftlicher Dialog (Hrg. Michael Bünker/Karl W. Schwarz), Wien: Evangelischer Presseverband, S. 675–694. Er verweist auf R. Guardinis Dostojewskij-Vorlesungen und plädiert im Zuge dessen für die Verflechtung von Literatur und Religion. Für mich – ich habe mich intensiv mit den Romanen Dostojewskis auseinander gesetzt – besteht keinerlei Zweifel darüber, dass D. eine religiöse Botschaft in seinen Werken entfaltet hat: niemals durch Predigt, Moral und mit erhobenem Zeigefinger, sondern indem er durch das „einfache Aufzeigen“ des Lebens seiner komplexen Figuren verdeutlicht und veranschaulicht, was es – ganz konkret! – heißt, in Schuld und Sünde verstrickt zu sein; was es heißt, Mitleid zu haben und wie man sich Liebe im Lichte der Verzeihung vorstellen soll: hat man einmal die Wirkung der Werke Dostojewskijs (Tolstoi gehört hier dazu) förmlich „erlebt“, kann kein Zweifel mehr über ihre „heilige Wirkung“ aufs Gemüt bestehen. Auf S. 679 zitiert Holzner Hans Küng, der meint, die Theologie solle sich die Sprachkraft und den Gestaltungswillen der Literatur zu eigen machen; Holzner selbst fordert eine „produktive Kollision“ zwischen Theologie und Kultur (S. 692).

7 Gutzen Dieter (1991): Art. Literatur und Religion V, in: Theologische Realenzyklopädie (Band XXI), Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 291.

8 Auch Tillich muss man hier nennen: die Korrelation beruft sich ausdrücklich auf die „Zusammenarbeit“ des Theologischen mit dem Literarischen (und überhaupt: Künstlerischen). Vgl. Kuschel Karl-Josef (2002): Art. Literatur, III.L.[iteratur] u.[nd] Religion, in: Lexikon für Theologie und Kirche (sechster Band, Hrg. Walter Kasper), Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, S. 966.

9 Man liest hier und da, dass die religiös bestimmte oder christlich geprägte Literatur in der Postmoderne nicht mehr existiere; dass sie aber in der Moderne existiert hat und immer noch (nicht zu unterschätzende) Auswirkungen ausübt, wird oft unterschlagen: man denke nur an die Werke von Julien Green. Darüber hinaus wären zu nennen: Bloy, Péguy, Bernanos, Claudel, Eliot, Langgässer, etc. Vgl. Kuschel Karl-Josef (2002): Art. Literatur, III.L.[iteratur] u.[nd] Religion, in: Lexikon für Theologie und Kirche (sechster Band, Hrg. Walter Kasper), Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, S. 965.

3. Protestantismus und Sprache

Der Protestantismus und die Gewalt der Sprache: Dass beide untrennbar sind, liegt auf der Hand. Das „solo verbo“ konnte nicht ohne Auswirkungen bleiben auf die, die eine besondere Sensibilität für das „verbum“ an den Tag legen: die dichten- den Künstler. Die protestantische Sprachtradition von Luther bis zum Pietismus kulminiert symbolhaft im evangelischen Pfarrhaus¹⁰, in der bücherschwangeren Bildungsbürgeratmosphäre, ohne die etwa H. Hesse oder Nietzsche nicht vorstellbar wären: Nicht nur die „Regeln der verbesserten teutschen poesie“ von M. Opitz¹¹ sind es, deren eifrige Rezeption in protestantischem Umfeld zu einer erhöhten sprachlichen Feingefühligkeit beitragen; es ist auch die „katholische Verweigerung“, vereinfacht gesagt, sich diesen Neuerungen im Zuge der Gegenreformation zu öffnen und sich ihnen schöpferisch auszusetzen.

Die Untrennbarkeit von Kultur und Religion verdeutlicht sich in der

„Wirkungskette“¹² von *Reformation, Aufklärung, Politik und: Schiller*. Der Protestantismus hat sich nicht nur darauf beschränkt, dem dritten Stand die menschliche Würde zu verleihen; in seinem Fahrwasser erwuchs dem Lesefähigen geradezu die *Verpflichtung*, sich an den sprachlichen Leistungen Luthers und anderer Geistesgrößen „emporzuranken“. Dass dies nicht ohne Auswirkung bleiben konnte auf die in der Diaspora Lebenden, liegt auf der Hand.

4. Diaspora der Evangelischen Kirche in Österreich

Die evangelische Situation in Österreich¹³ ist besonders beispielhaft für die Zähigkeit intellektuellen Willens¹⁴: Den Ge-

10 Die Pfarrersöhne, die ihren „eigentlichen“ Beruf nicht mehr ausüben wollten und stattdessen zur Kunst/zur Literatur „desertiert“ sind, sind Legion: J. J. Bodmer, G. A. Bürger, M. Claudius, J. Ch. Gottsched, Ch. F. Gellert, etc, etc. Vgl. *Gotzen* Dieter (1991): Art. Literatur und Religion V, in: *Theologische Realenzyklopädie* (Band XXI), Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 287 – Zu den populärsten gehören freilich Mörike und Nietzsche.

11 *Schmidt* Susanna (2002): Art. Literatur, II. Konfessionelle L.[iteratur]-Geschichte, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (sechster Band, Hrg. Walter Kasper), Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, S. 964.

12 *Cerha* Michael (2007): Der Strom trägt den Namen des Ganzen – Überlegungen zum kulturellen Niederschlag evangelischer Traditionen in Österreich, in: *protestantismus & literatur – ein kulturwissenschaftlicher Dialog* (Hrg. Michael Bünker/Karl W. Schwarz), Wien: Evangelischer Presseverband, S. 348.

13 Vgl. dazu auch die knappen Ausführungen bei *Dantone* Johannes (1998): *Erbe und Auftrag des Protestantismus in Österreich*, in: *Protestantismus in Europa* (Hrg. Martin Honecker/Jürgen Regul), Düsseldorf: Archiv der evangelischen Kirche im Rheinland, S. 24 f.

14 Vgl. *Mittermair* Heidrun (1996): *Berühmte evangelische Persönlichkeiten in Wien um 1900*, in: *Evangelische in Österreich, Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte*, Wien: Evangelischer Presseverband, S. 150 f.: erstaunlich viele Intellektuelle und führende Persönlichkeiten waren in Österreich um 1900 evangelisch: Egon Schiele, Graf Friedrich Beust (Ministerpräsident, Reichskanzler), Paul Dittes (Man verdankt ihm die Elektrifizierung des Staatsbahnnetzes), Karl Wittgenstein (der Vater des Jahrhundertphilosophen Ludwig W.), Alban Berg, Johann Strauß Sohn, Johannes Brahms, Theodor Billroth, Theophil von Hansen, Robert Musil, Carl Millöcker, G. Trakl usw.

heimprotestanten war das Buch nicht nur schmückendes Bildungsbeiwerk, sondern Lebenselixier und *existentieller* Trost: das „Paradiesgärtlein“ des Johann Arndt, das Gebetbuch des Johann Habermann, die Postille des Cyriacus Spangenberg: das waren Bücher, die geschmuggelt und versteckt wurden; man verbarg sie in Fässern und versenkte sie in Seen, man baute vorgetäuschte Hornissennester und versteckte die lebenswichtigen Bücher in ihnen.¹⁵ Man hielt im Schutz des Waldes Bibelstunden¹⁶ und verrammelte Türen und Fensterläden, wenn man sich zum Lesen und Beten niedersetzte: Die Geschichte des Geheimprotestantismus und seiner Auswirkungen auf das Diasporagefühl der Evangelischen ist der Dreh- und Angelpunkt für das Verständnis evangelischen Bildungs- und Dichtungsdenkens: Das Wort war seit jenen Zeiten nicht nur Schmuck, gegenreformatorischer Escorial-Pomp und Privileg des Adels; es war und wurde vielmehr zu einem *existentiellen* Wert: Nicht nur praktische Kommunikation war es, sondern persönlicher, subjektiver, aus dem Tiefsten kommender Ausdruck des gefährlich Gelebten und Erlebten. Ist das Wort, wie im Österreich des Geheimprotestantismus der Fall, bedroht und infrage gestellt, ist es etwas, worum man ringen und kämpfen muss,

dann versteht es sich von selbst, dass dies nicht ohne Auswirkung auf die Sprachsensiblen und nach dem Zusammenhang Dürstenden bleiben kann: Das Wort, die Erzählung, das Gedicht, die Geschichte schaffen Zusammenhänge. Diaspora bedeutet Zerstreuung. Wo das Wort zu binden vermag, hebt es diese Zerstreuung auf und schafft Gemeinschaft; anders gesagt: *Diaspora kann durch die Dichtung und die Erzählung aufgehoben werden.* Das wussten die Protestanten Österreichs nur zu gut; dementsprechend haben sie auch gelebt und gehandelt.

4.1 Diaspora des Künstlers

Der äußeren Diaspora und Zerstreuung der Protestanten in Österreich entspricht eine je und je gegebene innere Diaspora des Schaffenden, dies darf, gleichsam formal, an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben: Wer sich dem Schaffensprozess aussetzt, wird immer ein Fremder und Einsamer bleiben, auch wenn er Gemeinschaft Stiftendes sagt. Man denke etwa nur an Jakob Böhme und die Behandlung durch seine Mitmenschen; man nehme das Leben Spinozas, man denke an den (protestantischen) Hölderlin, man denke an Nietzsches Einsamkeit und das Thomas Mann'sche und Rilke'sche Lebensgefühl des Künstlers als eines außerhalb der Gesellschaft Stehenden. Für den protestantischen Dichter gilt also die Markierung einer *doppelten* Diaspora: So sehr er auch für die Gemeinschaft werkt, so einsam ist er doch (in sich) selber. Das kann nicht ohne Auswirkungen bleiben auf ein vertie-

15 Leeb Rudolf/Schweighofer Astrid/Weigl Dietmar (2008): Das Buch zum Weg. Kirchen-, Kunst- und Kulturgeschichte am Weg des Buches, Wien: Edition Tandem, S. 175–176.

16 Bünker Michael/Leuthold Margit, Hrg. (2009): Der Weg des Buches – Auf den Wegen der Bücherschmuggler durch Österreich (2. Aufl.), Wien: Edition Tandem, S. 37.

fendes Verständnis protestantischen Kulturschaffens in Österreich. Damit soll weder Mitleid für den aus protestantischem Selbstverständnis Schaffenden erheischt noch eine Entschuldigung gegeben werden; vielmehr ein Bewusstsein für die Beschäftigung im Rahmen der Diasporaforschung geschaffen sein: Nimmt sie sich des Künstlers an, darf sie nicht darauf verzichten, sein Seelisches und sein Anders-Sein mit in den Blick zu nehmen.

4.2 Literarische Werke und das Protestantische

Protestantische Einschläge im österreichischen Kulturschaffen¹⁷ findet man zur Genüge; an dieser Stelle können nur einige Hinweise gegeben werden; ich verweise zugleich auf das ausgezeichnete Sammelwerk von M. Bünker/K. Schwarz („protestantismus & literatur – ein kulturwissenschaftlicher Dialog, veröffentlicht 2007 im Evangelischen Presseverband, Wien), das zu diesem Thema umfangreiches Material anbietet, das an dieser Stelle gänzlich zusammenzutragen unmöglich ist.

Gustav Renkers „Pfarrfrau Johanne“¹⁸ erzählt von einer Frau, die zur Zeit der Ge-

genreformation Predigtarbeit leistet (eine Pfarrerin ante tempus gleichsam!); Adalbert Stifters Pfarrer in seinem grandios melancholischen Werk „Kalkstein“ ist ein einsamer protestantischer Landprediger, der in einer Art Anti-Idylle dargestellt wird, gleichsam im Gegensatz zu den im deutschen Sprachraum sonst üblichen Pfarridyllen, wie man sie in Jean Pauls „Leben des Quintus Fixlein“, in Eduard Mörikes „Turmhahn“ oder, aus dem englischen Raum, in Oliver Goldsmiths „The Vicar of Wakefield“ dargestellt findet.¹⁹

Ulrich, die Hauptfigur aus Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften“, kann (aber m. E. nur unter schweren Vorbehalten) als „protestantischer Gottsucher“ angesehen werden²⁰, eine These, wie man sie gewiss auch für einige Figuren aus Romanen von Thomas Mann aufstellen könnte.

Das protestantische Thema hat weiter in einem Werk von keinem geringeren als Johann Wolfgang von Goethe Niederschlag gefunden: Sein im deutschen Bürgertum späterhin durstig rezipiertes Versepos „Hermann und Dorothea“ behandelt die Vertreibung der Salzburger Protestanten, ähnlich wie es Tobias Reiser in seinem 1967 aufge-

17 *Schröer* Henning (1991): Art. Literatur und Religion VI, in: Theologische Realenzyklopädie (Band XXI), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 301: Ein Kongress über die Verbindungslinien zwischen Theologie und Literatur fand erstmals (*erst!*) 1984 statt.

18 *Schwarz* Elisabeth E. (2008): Art. Gustav Renkers „Pfarrfrau Johanne“ – „das einzige Weib in teutschen Landen, so in öffentlichem Amte Gottes Wort auslegt“, in: protestantismus & literatur – ein kulturwissenschaftlicher Dialog (Hrg. Michael Bünker/Karl W. Schwarz), Wien: Evangelischer Presseverband, S. 158.

19 *Lachinger* Johann (2007): Art. Der Landprediger – Jenseits der Idylle, Adalbert Stifter: „Der arme Wohltäter“ – „Kalkstein“, in: protestantismus & literatur – ein kulturwissenschaftlicher Dialog (Hrg. Michael Bünker/Karl W. Schwarz), Wien: Evangelischer Presseverband, S. 458.

20 *Hofmeister* Heimo (2007): Art. „Der Mann ohne Eigenschaften“ – ein protestantischer Gottsucher, in: protestantismus & literatur – ein kulturwissenschaftlicher Dialog (Hrg. Michael Bünker/Karl W. Schwarz), Wien: Evangelischer Presseverband, S. 541 ff.

führten Werk „Macht und Glaube“ tut oder wie Jochen Klepper in seinem Roman „Der Vater“: Das Leid und Elend protestantischer Diaspora ist also, wie dieser kleine Einblick zeigt, nicht an den Künstlern vorbei gegangen. Die protestantische Lage in der Zwickmühle zwischen Selbstbehauptung, Zerstreung und Sammlungswille war und ist ein dichterisch relevantes Thema, nicht zuletzt, weil das genuin Menschliche sich im Leid der Diaspora gleichsam kristallisiert: Erst wenn der Mensch in die Zerstreung getrieben ist, kann er zeigen und beweisen, was er „draufhat“, wie viel Sammlungsfähigkeit und Formwillen: Die Protestanten haben im Laufe der Geschichte viel Sammlungsfähigkeit und Formwillen bewiesen; die Diaspora war ihnen Grund und Anlass, ihrem Leid Ausdruck zu geben und im Doppelleben zwischen *innerer Sammlung* und äußerer Zerstreung ihre *Identität* zu entdecken.

5. Diaspora und Ausdruckswille: die Frömmigkeit des Künstlers

Die innere Diaspora des Künstlers, insbesondere des Dichters, wäre nicht denkbar ohne seine Fähigkeit, sich selbst zu sammeln. Dieser Sammlung haben sowohl die Künstler als auch manche Ästhetik-

Theoretiker den Begriff „Frömmigkeit“²¹ verliehen: Frömmigkeit als die Fähigkeit, der Außenwelt trotzend, sein Innerstes zu behalten und nicht aus den Augen zu verlieren. Die österreichischen Protestanten haben im Lauf der Geschichte nicht nur religiöse Frömmigkeit an den Tag gelegt, sondern auch jene Frömmigkeit, die Rilke meint, wenn er von seinen Werken als von einem Geist inspirierten spricht: Sich diese Frömmigkeit in einer Umwelt zu bewahren, in der auf den Besitz scheinbar harmloser Bücher drakonische Strafen stehen, ist eine Leistung der protestantischen Diaspora in Österreich, sodass man nicht fehlen wird, zu sagen, sie habe das Wesentlichste niemals aus den Augen verloren: die reformatorische Erkenntnis einerseits und andererseits die aus dieser Erkenntnis sich ergebenden Konsequenzen für das „echte“, das „praktische“ Leben: Luthers

21 *Konttas* Simon (2013): Erz. „Verbindungen“, in: Driesch-Zeitschrift für Literatur und Kultur, Nr 13/2013 (ISSN 2078-6433), Drösing: Driesch Verlag, S. 120. Ich beziehe mich in einem Vortrag („Vitalismus und fin de siècle“), den ich sowohl dieses als auch letztes Jahr im Rahmen einiger Lesungen gehalten habe, nicht auf eine „kprofessionelle“ Frömmigkeit, sondern auf eine Frömmigkeit, die sich vergleichen ließe mit „religiöser Versenkung“; die These lautet, kurzum, dass man in den Selbstzeugnissen fast aller schaffenden Künstler, seien es nun Dichter oder Maler oder Musiker, auf eine sie selbst verwundernde Selbstbeobachtung stoßen kann: nämlich ihre Fähigkeit, sich im Prozess des Schaffens ganz und gar in ihr Werk zu „versenken“. Diese „übernatürliche Konzentrationsfähigkeit“ nun bezeichne sowohl ich in meinem Vortrag, als auch andere (Flaubert, Rilke, D.H. Lawrence) als „Frömmigkeit“. Der Zusammenhang zur Diasporafrage: Der Künstler als der von der Gesellschaft Entfremdete hat nur *einen* konkreten Rückzugsort und der äußert und verwirklicht sich in seiner „übernatürlichen Konzentrationsfähigkeit“; durch diese schafft er jedoch größere Zusammenhänge, die seinen konkreten Rückzugsort obsolet machen: Für die Fragestellung, inwieweit und ob Diaspora für den Artisten leidvoll oder fruchtbar ist, kann dieser Frömmigkeits-Begriff hilfreich sein.

„Hier stehe ich ...“ wirkt in der Gewissens- und *Subjektivitätsbestimmtheit* der Protestanten Österreichs grundlegend mit: Wenn man sich mit ihrer Diaspora beschäftigt, genügt es nicht, mit Zahlen und Fakten anzufahren; man muss die Ursache sowohl ihrer religiösen, als auch – wie gesagt – künstlerisch-humanistisch-menschlichen Frömmigkeit im Auge behalten; und um dies zu tun, muss man einen Blick auf ihre Dichtung werfen, auf ihre Romane, auf ihre Lieder und Gesänge: In diesen unmittelbaren Herzenergießungen²² drückt sich das wesenhaft Protestantische viel deutlicher aus als in einer Statistik, die heute so, morgen anders ist. Es ist die Beschäftigung mit dem Geist und seinem ringenden, von so vielen Seiten behinderten Ausdruck, der die Bedrängnis der Diaspora deutlicher veranschaulicht, als es kühle Fakten könnten²³:

22 Ich wähle hier absichtlich diesen Ausdruck, in Anspielung auf Tieck und Wackenroder, die in ihrem „Herzenergießungen“-Buch den Zusammenhang zwischen Religiösem und Artistischem aufzuzeigen versucht haben.

23 Man darf im Grunde auch eines nicht vergessen: „Viel zu wenig macht man sich klar, dass fast das ganze NT in der Diaspora geschrieben ist.“, vgl. *Epting* Karl-Christoph (2011): Diaspora – Voraussetzungen und theologische Grundlagen der diasporawissenschaftlichen Beschäftigung, in: *Amt und Gemeinde* (62. Jahrgang, Heft 2, Hrg. Michael Bünker, S. 113.

Deshalb verweise ich wieder auf den Sammelband von Michael Bünker, der Interessierten einen sehr guten Einblick in den komplexen Zusammenhang zwischen Geist-Diaspora und Kultur bietet. Das allgemeine „*proprium humanum*“ des Artistischen also und die konfessionelle Prägung: Dass hier ein Zusammenhang besteht, sollte nun deutlich geworden sein; die engste Verbindung der beiden Aspekte verdeutlicht sich in ihrem Willen nach „Ausdruck“. Und da Diaspora den Ausdruck existenziell infrage stellt, wird man immer wieder auf das Gedicht, auf das Lied, das Gemälde verweisen müssen, will man verstehen, wie Menschen in bedrohten Situationen ihr Leben zu meistern verstanden.²⁴ ■

24 Adornos Diktum vom Tode der Poesie nach Auschwitz kann mithin nur für die Epigonen gelten; die „wahren“ Opfer (man denke nur an Nelly Sachs oder Theodor Kramer) fanden ihr Wort: denn das Wort und die Form war ihnen Leben. Keine noch so intellektuelle und spitzfindige Ausführung eines Adorno oder Horkheimer wird dagegen etwas aufs Tapet bringen können.

Zusammenfassung

Dieser Artikel weist auf die Verwandtschaft zwischen dem Bedürfnis künstlerischen und religiösen Ausdrucks hin: Diaspora als (äußere, gesellschaftlich-politische) Zerstreuung erweckt in schöpferischen Geistern das Verlangen nach innerer „Gesamtheit“ (Rilke, hier von Heidegger bestätigt, würde sagen: „Vollzähligkeit“): Zeugnisse dieser geistigen Sammlung sind u. a. Werke evangelischer Kulturschaffender.

Diaspora und Selbstwahrnehmung protestantischer Minderheitskirchen in Europa

Die protestantischen Kirchen befinden sich in den meisten Ländern Europas zahlenmäßig in einer Minderheitensituation. In welcher Weise lassen sich diese protestantischen Kirchen in dieser Situation als Diaspora beschreiben? Welche unterschiedlichen Selbstverständnisse haben diese Kirchen und inwieweit spielt in ihrer Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung der Begriff Diaspora eine Rolle? Welche Leitbilder, Leitworte und Leitsätze haben diese protestantischen Kirchen?

Von **Mónika Solymár**

1. Vorbemerkungen

„Diaspora als Selbstwahrnehmung – Diaspora und Selbstwahrnehmung. Europäisch-kirchliche Perspektiven.“ Mit diesem Titel hat die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) eine Studierendenkonferenz veranstaltet, die die Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung protestantischer Kirchen angesichts ihrer Minderheitensituation untersuchte. Diese Konferenz bildete ein Arbeitsfeld des Forschungsprojektes „Theologie der Diaspora“, das sich mit der Frage der Diasporaexistenz der Kirche in der Welt bzw. der protestantischen Kirchen in Europa auseinandersetzt und Konsequenzen für das Selbstverständnis und für die weitere Entwicklung der Kirchen sowie für eine öffentliche Theologie aufzeigt.

An der Konferenz, die zwischen dem 21. und 24. September 2015 an der Fakultät der Waldenser in Rom stattgefunden hat, beteiligten sich Studierende, Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer von neun Hochschulen aus sieben Ländern.¹

Anhand kirchlicher Stellungnahmen und Dokumente aus Deutschland, Frankreich, Italien, Österreich, aus der Slowakei, aus der Tschechischen Republik und aus Ungarn haben Studierendengruppen

aus diesen Ländern vorgestellt, wie sich die jeweiligen evangelischen Minderheitenkirchen verstehen und welche Rolle der Begriff *Diaspora* bei der Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung dieser jeweiligen Kirche spielt. Die Länderberichte und die ausgewählten programmatischen kirchlichen Dokumente wurden anschließend gemeinsam diskutiert.

Die Referate aus Österreich haben die Diasporasituation und Selbstwahrnehmung bzw. Selbstdeutung des österreichischen Protestantismus aus geschichtlicher, systematisch-theologischer und literarischer Sicht aufgezeichnet.²

In diesem Beitrag werden die Ergebnisse der Länderberichte und der Diskussionen aus drei Perspektiven zusammengefasst. Zuerst wird nachgefragt, ob und in welcher Weise die protestantischen Kirchen in Europa den Begriff *Diaspora* derzeit als Selbstbezeichnung verwenden.

Danach werden weitere Leitbegriffe, Leitbilder und Leitsätze vorgestellt, die bezüglich Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung evangelischer Kirchen in Europa Bedeutung haben. Als Resümee und Ausblick werden einige Gedanken über die Herausforderung der Profilierung evangelischer Kirchen in Europa zusammengefasst.

1 Aus Österreich haben seitens der Kirchlich-Pädagogischen Hochschule Wien/Krems Alexander Hanisch-Wolfram, Simon Konttas und Mónica Solymár an der Konferenz teilgenommen, seitens der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien Marcus Hütter. Die Arbeit des GEKE-Forschungsprojektes „Theologie der Diaspora“ leitet Ulrich Körtner (Universität-Wien).

2 Die Beiträge aus Österreich sind in diesem Band aufgeführt.

2. Diaspora als Selbstbezeichnung?

Kirchliche Stellungnahmen und programmatische Texte zum Selbstverständnis evangelischer Kirchen aus den letzten Jahrzehnten verwenden in ihrem Wortgebrauch eher selten das Wort *Diaspora*. Bezeichnend ist für das (Nicht-)Gebrauchen des Begriffes, dass in dem mehr als 3000 Seiten zählenden Corpus aus Denkschriften, Orientierungshilfen und Grundlagentexten der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte) zwischen 2002 und 2015 lediglich zehnmal das Wort *Diaspora* überhaupt vorkommt.³ Ebenso selten findet man den Diasporabegriff explizit in den programmatischen Schriften weiterer europäischer Minderheitskirchen, wie z. B. Frankreich, Italien, Österreich, Slowakei, Tschechische Republik.

Es ist aber anzumerken, dass unterschiedliche Dokumentarten herangezogen wurden, um die Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung der Kirchen zu analysieren. Die „programmatischen kirchlichen Dokumente“ gehören verschiedenen Gattungen an (z. B. Synodaldokumente, Hirtenbriefe, Orientierungshilfen, Stellungnahmen, Grundlagentexte usw.) und haben unterschiedliche Absichten (Darstellung, Ausdruck, Appell). Die über-

wiegende Gattung der kirchlichen Dokumente und die Auswahl der Texte spiegeln jedoch eine gewisse Form der Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung der jeweiligen Kirche wider. Es ist definitionsbedürftig, welche kirchlichen Dokumente zu den „programmatischen kirchlichen Schriften“ gehören und welche nicht. In kirchlichen Stellungnahmen und Synodaldokumenten der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich kommt z. B. der Begriff *Diaspora* explizit in den letzten Jahren selten bis gar nicht vor, aber die Diasporasituation der Kirche wird in diesen Texten unerwähnt vorausgesetzt. Weitere Studien und Publikationen beschäftigen sich jedoch mit dem Diaspora-Thema und weisen darauf hin, dass sich die Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich als *Diaspora* bezeichnet und versteht.⁴

Die Länderbeiträge der GEKE-Studierendenkonferenz haben aber gezeigt, dass der Begriff *Diaspora* als Selbstbezeichnung in mehreren evangelischen Minderheitenkirchen in Europa zur Zeit eher eine geringere Rolle spielt. Eine gewisse Vorsicht und Zurückhaltung ist gegenüber dem Begriff im kirchlichen Ge-

3 Die Feststellungen und Beobachtungen dieses Beitrages basieren und beziehen sich auf die Aussagen der Länderberichte, auf die vorgestellten kirchlichen Dokumente und auf die Ergebnisse der Diskussionen. Die Länderberichte sind auf der Homepage der GEKE abrufbar unter: <http://leuenberg.eu/de/studienprozess-diaspora>.

4 Vgl. Bünker, Michael (2015): Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Evangelische Erfahrungen der Migration und Diaspora als Aufgabe der Kirchen, in: Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hg.): Religion im Wandel. Transformationen religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – interdisziplinäre Perspektiven, Göttingen: V&R unipress, S. 205–228; Uhl, Harald (2006): Evangelische Akademie und Diaspora. Zwei unbekannte theologische Wesen, Wien: Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien.

brauch zu notieren.⁵ Der Diaspora-Begriff aus kirchlich-theologischer Sicht trägt in sich mehrere Deutungsvarianten, enthält in sich Spannungen und ruft sowohl positive als auch negative Konnotationen hervor. Die politischen und kirchenpolitischen Implikationen des Begriffs verstärken diese ambivalente Haltung. Prägnant fassen die Zwiespältigkeit des Diaspora-Begriffes die ekklesiologischen Selbstdeutungsvarianten der Reformierten Kirche in Ungarn, die die Diaspora als Opfer, als Strafe, als Change und als Herausforderung verstehen.

Am wenigsten erscheint – fast in Vergessenheit geraten – bezüglich der Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung protestantischer Kirchen in Europa die eschatologische Dimension des Diasporabegriffes. Am ehesten finden sich protestantische Kirchen in der deskriptiv-soziologischen Deutungsebene des Diasporabegriffes wieder, die entweder eine territoriale (z. B. Waldensergemeinden ausserhalb der Waldenser Täler) oder eine zahlenmäßig erfassbare soziologische Minderheitssituation bezeichnen. Eine andere – selten verwendete –

soziologische Lesart versteht *Diaspora* als Begriff des Übergangs, ein Zustand zwischen der alten Volkskirche und vollgezogener Säkularisierung (Ost- und Mitteleuropa). Diese Deutungsvarianten werden aber auch durch einen anderen Begriff erfasst, der die Selbstwahrnehmung der meisten evangelischen Kirchen in Europa ausdrückt.

3. Minderheitskirche als Selbstwahrnehmung

Eine gemeinsame Erfahrung evangelischer Kirchen in diesen Ländern ist, dass sie sich innerhalb einer religiös anders bestimmten oder religiös indifferenten Mehrheitsgesellschaft – mehr oder weniger – in einer Minderheitssituation befinden. Aktuelle gesellschaftliche Megatrends – zunehmende Mobilisierung und Individualisierung, Migration, religiöse Pluralisierung, zunehmende Konfessionslosigkeit, Säkularisierung, Aufschwung säkularer und esoterischer Konkurrenten – lassen vermuten, dass die Minderheitssituation der protestantischen Kirchen in den nächsten Jahrzehnten noch verstärkt wird. Die Mitgliederzahlen sinken, die Gemeinden schrumpfen, von demographischen Veränderungen (Überalterung) sind die Kirchen besonders betroffen.

Die Minderheitskirchen haben weitere Minderheiten. Viele der Minderheitskirchen vertreten ethnische Minderheiten, haben sich durch territoriale Veränderungsprozesse oder durch Migrationsbewegungen mehrerer ethnisch-kultureller

5 Ein ganz anderer Trend ist in den Kultur- und Sozialwissenschaften zu beobachten, wo der Begriff *Diaspora* Konjunktur hat und eine positive – und zugleich eine unreflektierte – Verwendung findet. Er ist ein Leitbegriff geworden für die Auseinandersetzung mit Phänomenen wie Migration, Transkulturation und Transnationalismus sowie für kulturelle und soziale Gruppenbildungs- und Identifikationsprozesse (Zeitschrift: *Diaspora Studies*). Charim, Isolde/Borea, Gertraud Auer (Hg.) (2012): *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden*, Bielefeld: Transcript; Mayer, Ruth (2005): *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld: Transcript; Brasel, Jana Evans/Mannur, Anita (Hg.) (2003): *Theorizing diaspora. A Reader*, Malden [u. a.]: Blackwell.

Minderheiten oder mehrerer protestantischer Kirchen – mit ihren unterschiedlichen Traditionen, ihrer Spiritualität und ihren theologischen Schwerpunkten – in eine Union oder zu einem Kirchenbund zusammengeschlossen. Die Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung evangelischer Kirchen spiegelt sich auch darin wider, wie die Kirchen sich zu ihren Minderheiten verhalten (nebeneinander – gegeneinander – miteinander) und wie sie ihre Minderheiten deuten (Bereicherung – Bedrohung – Konkurrenz – Ergänzung).

Eine weitere gemeinsame Erfahrung evangelischer Kirchen in Europa ist, dass sie sich in dynamischen, rasch wandelnden, mit Informationen und Technologien überfüllten Gesellschaften befinden und an diesen teilhaben. Sie bieten einerseits die Rahmenbedingungen, in den die Kirchen und ihre Mitglieder leben und handeln, andererseits sind die Kirchen herausgefordert, sich in dieser Gesellschaft und zu den unterschiedlichen sozialen, politischen, religiösen Gruppierungen der Gesellschaft zu präsentieren und zu positionieren.

Die Selbstwahrnehmung, eine Minderheitskirche in einer dynamischen, sich rasch wandelnden Gesellschaft zu sein, ist empirisch orientiert, enthält in sich noch keine Wertung und entspricht der Wahrnehmung der einzelnen Kirchenmitglieder. Die evangelischen Kirchen deuten diese Situation unterschiedlich (Strafe – Bedrohung – Schwierigkeit – Rahmenbedingung – Chance – Herausforderung), verhalten sich unterschiedlich dazu (Distanzierung – Minderwertigkeitskomplex

– Differenzierung – innerkirchliche/gesellschaftliche Aktivität – Auseinandersetzung) und haben vielfältige Strategien entwickelt, wie sie darauf reagieren (z. B. Profilierung, Strukturreformen, liturgische Reformen, Prioritätensetzung usw.). Die analysierten kirchlichen Dokumente enthalten mehrere unterschiedliche Deutungen zur Minderheitskirche spannungsvoll in sich. Die Selbstbezeichnung *Minderheitskirche* hat aber eine starke soziologisch-deskriptive Ausrichtung, die – damit sie der theologischen Auffassung und Bestimmung der Kirche gerecht werden kann – durch weitere Begriffe ergänzt werden muss.

4. Leitbilder, Leitworte und Leitsätze der Selbstbezeichnung

Leitbilder, Leitworte und Leitsätze haben schon von Anfang an die Geschichte und die Identitätsbildungsprozesse der Kirchen begleitet. Christinnen und Christen können sich in Leitbildern und Leitsätzen ihrer Identität und Zugehörigkeit vergewissern und ihr Selbstbewusstsein stärken. Die Leitbilder und Leitsätze geben Orientierung bezüglich der Berufung der Kirche und bei der Erfüllung von Aufgaben. Nicht zuletzt sollen sie für die Öffentlichkeit ein authentisches und einladendes Bild von der Kirche vermitteln.

Die Leitbilder, Leitworte und Leitsätze, die die Länderberichte und kirchlichen Dokumente enthalten, haben biblisch-theologische, kirchengeschichtliche

Traditionen ebenso vergegenwärtigt und angesprochen wie gesellschaftliche Veränderungsprozesse und die Bestimmung und den Auftrag der Kirche. Hier einige Beispiele, die an der Konferenz auch zu Worte gekommen sind:

- *Biblisch-theologische Leitbilder und Leitsätze*: „Kirche in der Wüste“, „kleine Herde“, „Dualismus: Welt – Jünger“, „Salz der Erde und Licht der Welt“, „Höre! Gott spricht an uns...“;
- *Leitbilder und Leitsätze aus der Tradition*: Hugenottenkreuz, Geheimprotestantismus, Heldenfiguren, Hugenotten, Orthodoxie-Pietismus;
- *Leitbilder und Leitsätze aus Kontrasterfahrungen*: „Anderssein im Denken und Handeln“, „Kirche sein in einer sich verändernden Welt“, „nicht-katholischer Christ“, „Annäherungsgemeinschaft“;
- *Leitbilder und Leitsätze des Selbstverständnisses und Auftrags der Kirche*: „Wege suchen“, „Zusammen Kirche sein“, „Kirche der Weite“, „Kirche der Begegnung“, „Kirche von Zeugen“, „Zuversicht und Sprache“.

Die Leitbilder und Leitsätze sind kontext- und zeitgebunden. Sie setzen Schwerpunkte und reagieren auf jeweilige gesellschaftliche, kirchenpolitische und ekklesiologische Situationen. Es ist anzumerken, dass die protestantischen Kirchen auf der Suche nach solchen Leitbildern und Leitsätzen sind, die die Kirchenmitglieder in heutiger Zeit ansprechen, identitätsbildend wirken sowie die Selbstdeu-

tung, Berufung und Aufgabe der Kirchen für die Öffentlichkeit verständlich und prägnant vermitteln.

5. Profilierung der evangelischen Kirchen

Die Länderbeiträge der GEKE-Studierendenkonferenz haben darauf hingewiesen, dass der Begriff *Diaspora* unterschiedliche Bedeutungen in der Selbstwahrnehmung evangelischer Kirchen hat. In manchen Kirchen gilt die *Diaspora* als Selbstverständnis und hat eine positive Konnotation, in mehreren evangelischen Kirchen in Europa spielt aber der Begriff für die Selbstbezeichnung eher eine geringere Rolle. Es ist jedoch anzumerken, dass die *Diaspora* meistens deskriptiv-soziologisch begriffen wird und die Deutungsprozesse das theologische Potenzial des Diasporabegriffes nicht entfalten.

Die Minderheitenkirche ist ein zurzeit oft verwendeter Begriff für die Selbstbezeichnung protestantischer Kirchen in Europa. Sie spiegelt die soziologische Situation dieser Kirchen wider und stellt sie in Verbindung zu einer oder mehreren Mehrheitsformationen (wie der katholische Kirche, den Konfessionslosen, der Gesellschaft usw.). Ihre Minderheitenkirche-Existenz deuten die protestantischen Kirchen unterschiedlich. Unterschiedliche Leitbilder und Leitbegriffe haben ihre Deutungs- und Identitätsbildungsprozesse begleitet und die Profilierung evangelischer Kirchen ist eine immer wiederkehrende Herausforderung. Angesichts der

sich verschärfenden Minderheitssituation ist eine Theologie gefragt, die die Bestimmung und die Aufgabe der evangelischen Kirche in der Welt, in der Gesellschaft so buchstabiert, dass Christinnen und Christen in ihrer Identität und in ihrem Auftrag gestärkt werden, die evangeli-

schen Kirchen sichtbar werden und in die Gesellschaft hineinwirken. In sich rasch wandelnden Gesellschaften besteht die Anforderung, die protestantischen Stimmen klar, relevant, aktuell, hörbar und verständlich zur Sprache zu bringen und zu vertreten. ■

Die Reflexion der neuen Paulusperspektive in der Slowakei

Ein Beitrag an der SOMEF-Tagung in Prag, Juli 2015

Von **Ondrej Prostředník**

Wie wird die Bedeutung der Reformation an der Evangelischen theologischen Fakultät in Bratislava nach 1989 wahrgenommen? Diese Frage möchte ich mit einem Blick auf ein Thema beantworten, das in der Arbeit des Lehrstuhls für NT in den letzten sechs Jahren dominant wurde. Es geht um die neue Paulusperspektive und ihre Reflexion, die sich in zwei konkreten Projekten niedergeschlagen hat. Zum einen geht es um ein Forschungsprojekt, das sich mit der Frage der

Rechtfertigung aus der Sicht der neuen Paulusperspektive befasst. Zum zweiten geht es um ein weiteres Forschungsprojekt, das sich mit der Überwindung von Fremdenhass in den religiösen Texten befasst und dabei den Beitrag der neuen Paulusperspektive in Betracht nimmt. In dem zweiten Teil meines Vortrages will ich mich dann der Kritik widmen, die von der slowakischen lutherischen Theologie gegen die neue Paulusperspektive vorgebracht wurde.

Kurze Vorstellung der neuen Paulusperspektive

Die Reformation hat die Rechtfertigungslehre zum Zentrum der Paulinischen Theologie gemacht. Das hat starke Auswirkungen auch in der evangelischen neutestamentlichen Forschung des 20. Jahrhunderts gehabt. Ernst Käsemann spricht über die Rechtfertigung aus dem Glauben als einem Kanon im Kanon, also einem primären Instrument, das uns zur effektiven Verifizierung und Unterscheidung in der Theologie dient.¹ Diese Betonung der Rechtfertigungslehre bei Paulus hat auch eine negative Auswirkung gehabt, nämlich den Antijudaismus. Die Hervorhebung der Rechtfertigungslehre wurde nämlich als eine Opposition des Paulus gegenüber dem Judentum interpretiert. Ähnlich wie Martin Luther die Theologie der Verdienste und Werke der katholischen Kirche abgelehnt hat, wurde auch Paulus als solcher interpretiert, der sich gegen das falsche Verständnis des Gesetzes im Judentum gestellt hat. Luther selbst hat gesagt, dass die Kirche mit jüdischem Gesetzdenken beschmutzt ist und in der Tradition und Praxis der katholischen Kirche seiner Zeit hat er Ähnlichkeiten mit dem Judentum gesehen. Die kirchliche Lehre über Werke und Glauben war für Luther nur eine Variante des jüdischen Irrtums, wonach die Werke den Menschen vor Gott rechtfertigen können. So ist Judentum zu einer Antithese des Christentums geworden. Die

Forschung der vergangenen Jahrhunderte im Bereich der Rechtfertigungslehre hat sich so vor allem auf die Frage konzentriert, ob nun Rechtfertigung meint, dass jemand zum gerechten gemacht wird (katholische Theologie) oder zum gerechten erklärt wird (protestantische Theologie). Weiter wurde die Frage diskutiert, ob die Rechtfertigung eine ontologische Transformation bewirkt oder eher einen neuen Status. Auch wurde die Frage diskutiert, ob bei der DIKAIOSYNE TOU THEOU sich um einen Genitiv subjektivus handelt – Gerechtigkeit als Eigenschaft und Aktivität Gottes, oder objectivus – Gerechtigkeit als ein Geschenk Gottes an den Menschen. Diese Beobachtungen beschreibt James Dunn in seinem Buch „The Theology of Paul the Apostle“ (2006) in dem er die ersten zwei Forschungsdekaden der neuen Paulusperspektive zusammenfasst.²

Diese Interpretationsweise wurde durch zwei Ereignisse im 20. Jahrhundert seriös herausgefordert. Einmal war das die Erfahrung des Holocausts, die die Christen zu einem theologischen Neubedenken ihrer Sicht der Juden gezwungen hat. Dann war es aber auch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65), das eine neue Epoche in der Beziehung zwischen den Katholiken und Protestanten angefangen hat. Im Bereich der Paulusforschung haben sich diese Ereignisse darin niedergeschlagen, was man als die „Neue Paulusperspektive“ bezeichnen kann. Ed Parish Sanders hat diese Perspektive in

1 KÄSEMANN, E. *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1970, S. 405.

2 DUNN, J. *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans Chicago, 2006, S. 337.

seinem bahnbrechenden Werk vorgeschlagen, das unter dem Titel *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, das in Philadelphia, Fortress Press, 1977 erschienen ist. Die Bezeichnung „The New Perspective on Paul“ hat aber erst später James Dunn eingeführt.³

Sanders meint, dass die protestantische Rechtfertigungslehre, die als eine Antithese zum Judentum dargestellt wird, eigentlich auf einer irr tümlichen Karikatur des Judentums beruht. Er belegt sehr sorgfältig, dass der Judentum, der Paulus gedanklich geformt hat, vor allem eine Religion der Gnade war. Sanders verwendet den Begriff „covenantal nomism“ mit dem er zu sagen versucht, dass der Bund (covenant), den Gott mit seinem Volk eingegangen ist, ein souveränes Gnadengebot Gottes ist. Die Entscheidung des Volkes, dieses Angebot anzunehmen, wird in der Einhaltung dieses Bundes und seiner Gebote ausgedrückt (nomism). Es geht also nicht darum, dass der Mensch durch die Werke des Gesetzes die Gerechtigkeit vor Gott erreicht. Es geht um die Beibehaltung der geschenkten Gerechtigkeit, indem der Mensch durch die Werke des Gesetzes in einer Bundesbeziehung im Wirkungsbereich der Gnade Gottes bleibt. Sanders bemerkt weiter, dass der eigenartige Beitrag von Paulus darin lag, dass er die Exklusivität des jüdischen covenantal nomism in Jesus zu einer universalen Geltung für alle Menschen bringt.⁴

3 DUNN, J. *The New Perspective on Paul*, IN: Bulletin of the Jhn Rylands Library, Vol. 65, 1983, S. 95–122.

4 SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia, Fortress Press, 1977, S. 420–422.

Eine der wichtigen Thesen der neuen Paulusperspektive also lautet, dass die Rechtfertigungslehre, die man aus den Paulusbriefen (Römer, Galater) herausinterpretieren kann, vor allem eine Lehre über die Beziehung von Juden und Nichtjuden ist. Paulus hat sich bemüht, mit seinen Gedanken über die Rechtfertigung durch den Glauben eine Verteidigung und Stärkung der Stellung der Nichtjuden zu erreichen – in der neuentstehenden Gemeinschaft der Juden und Nichtjuden, die sich um den Glauben an Jesus Christus geformt hat.

Studien, die durch die neue Paulusperspektive in Bratislava inspiriert wurden

Diese These der neuen Paulusperspektive haben wir in der Arbeit des Neutestamentlichen Lehrstuhls an der Evangelischen theologischen Fakultät in Bratislava aufgegriffen. In einem Kontext der verweilenden antisemitischen und xenophoben Stereotypen in der slowakischen Gesellschaft wollen wir damit einen theologischen Beitrag zur Entschärfung und Überwindung dieser Stereotype leisten.

So wurde im Jahre 2009 aus der Initiative von František Ábel ein Forschungsprojekt angefangen unter dem Titel „Corpus Paulinum als Paradigma des interreligiösen Dialogs in einer multikulturellen Gesellschaft“. In einem interdisziplinären Unternehmen mit Beteiligung von Fachleuten aus dem Bereich der Soziologie, Philosophie und Theologie

wurden drei Themen behandelt. In einem Band unter dem Titel „Paulus, Mission und multikulturelle Gesellschaft“ wird gezeigt, wie die Akzente der neuen Paulusperspektive in dem heutigen interreligiösen Dialog verwertet werden können. Die soziologischen und kulturanthropologischen Studien verweisen auf konfessionelle, religiöse und kulturelle Spannungen, die tief in der Geschichte und Gegenwart der slowakischen Gesellschaft verwurzelt sind.⁵ In den theologischen Studien werden dann konkrete Beispiele aus den Paulustexten diskutiert, die Paulus und seine Mission als einen Weg des Dialogs darstellen.⁶

Der zweite Band, der aus diesem Projekt hervorgegangen ist, konzentriert sich auf den Universalismus in den paulinischen Texten, die als Beispiele zur Überwindung der religiösen Unterschiede dienen können.⁷ Die vier Autoren dieses Bandes (Ábel, Grešo, Kišš, Prostredník) bieten weitere Studien, die aufgrund von paulinischen Texten als ein Paradigma

für den interreligiösen Dialog in einer Gesellschaft, die durch eine wachsende kulturelle und religiöse Diversität gekennzeichnet ist. In der Zusammenfassung des Bandes wird festgestellt, dass in einer Zeit, in der das Konzept des Multikulturalismus zu versagen scheint, es besonders wichtig sei, nach neuen Wegen zu suchen, die Konflikt und Konfrontation vorzubeugen helfen.⁸

Der dritte und letzte Band, der aus diesem Projekt hervorgegangen ist, befasst sich mit der zentralen Frage der neuen Paulusperspektive, nämlich mit der Rechtfertigungslehre.⁹ Autoren aus sieben verschiedenen Ländern, die sich der Forschung im Bereich der neuen Paulusperspektive widmen, haben in ihren Studien drei Aspekte der Rechtfertigungslehre diskutiert. Zum einen sind es Beiträge, die die Schlüsseltexte der Rechtfertigungslehre neu überdenken und die Rechtfertigung bei Paulus als ein Konzept vorstellen, das nicht existenziell und individualistisch zu verstehen ist, sondern als einen Prozess der Inklusion der Nichtjuden in die universale Gemeinschaft des Heils. Der zweite Teil diskutiert theologische Konzepte, die Paulus beeinflusst haben und die eine neue Perspektive auf sein theologisches Denken rechtfertigen. Der dritte Teil befasst sich mit Prozessen, die die neue Paulusperspektive im theolo-

5 TÍŽIK, M. *The Dialogue Between Non-equals, About the Conditions of Multiculturalism and Equality*; BOTÍKOVÁ, M. *Homogamy and Its Reflection in the Way of Life and in Folklore*; both IN: ABEL, F. (ed), *The Mission of Paul and the Multicultural Society*, Comenius University, Bratislava, 2010.

6 ÁBEL, F. *TOIS PASIN GEGONA TA PANTA, Paradoxes of Pauls Mission in a Multicultural Society*; PROSTREDNÍK, O. *Olive Tree Parable as a Solution to Multicultural Solutions in the Church of Rome*; FRANKOVA, M. *God Shows No Partiality – Gal 2:1-10 and Pauls Mission Among Uncircumcised*; all three in in: ABEL, F. (ed), *The Mission of Paul and the Multicultural Society*, Comenius University, Bratislava, 2010.

7 ÁBEL, F. a kol. *Univerzalizmus a prekonávanie náboženských rozdielov v Pavlových textoch*, Univerzita Komenského, Bratislava, 2011.

8 PROSTREDNÍK, O. *Summary*, in: ÁBEL, F. a kol. *Univerzalizmus a prekonávanie náboženských rozdielov v Pavlových textoch*, Univerzita Komenského, Bratislava, 2011, S. 131.

9 PROSTREDNÍK, O. (ed.), *JUSTIFICATION ACCORDING TO PAUL, Exegetical and Theological Perspectives*, Comenius University, Bratislava, 2012.

gischen Denken ausgelöst haben. Es geht dabei vor allem um die neuen Initiativen im Bereich des interreligiösen Dialogs. Dieser Band hat auch internationale Anerkennung in Form einer Rezension in der Theologischen Literaturzeitung bekommen.¹⁰

Die Resultate dieser Forschung haben dann zu einem weiteren Forschungsprojekt geführt, das unter der Leitung von Ondrej Prostředník 2012 angefangen wurde. Unter dem Titel „Das Fremde wollen wir nicht und das Eigene teilen wir nicht? Die Überwindung von Fremdenhass und Antisemitismus in den religiösen Texten“ ist ein Band entstanden, der verschiedene religiöse Perspektiven auf das Umgehen mit fremden Individuen, Kulturen und Religionen vorstellt.¹¹ Autoren sind Vertreter von Judaismus, Islam, Bahaismus und Christentum. Die christliche Perspektive in diesem Band ist eine, die durch die neue Paulusperspektive wesentlich beeinflusst ist und sich bemüht, die Thesen der neuen Paulusperspektive in der Praxis des interreligiösen Dialogs zu verwerthen.

Teil dieses Forschungsprojektes waren auch öffentliche Diskussionen vor allem in den Schulen und mit den Pfarrern der evangelischen Kirche.

Reflexion und Kritik der neuen Paulusperspektive in der Slowakischen Theologie

Diese Arbeit des NT Lehrstuhls ist natürlich nicht ohne Reaktion geblieben. In dem zweiten Teil meines Vortrages möchte ich also zwei wesentliche Beiträge zu der Diskussion über die neue Paulusperspektive in der Slowakei behandeln. Die erste Reaktion ist negativ, die zweite positiv. Beide gehen auf eine umfangreichere Diskussion in der Zeitschrift der Evangelischen Kirche in der Slowakei „Cirkevne listy“ im Jahre 2014 zurück.

Die kritische Reaktion wurde von Michal Valčo verfasst. Er ist ein evangelischer systematischer Theologe, der an dem Lehrstuhl für Religiöse Studien an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität in Žilina doziert. In seinem Artikel „Beitrag und Problematik der sogenannten neuen Paulusperspektive“ stützt er sich vor allem auf die kritische Argumentation von S. Westerholm.¹² Valčo, als systematischer Theologe, fühlt sich vor allem dadurch herausgefordert, dass die neue Paulusperspektive mit solchen Akzenten kommt, die die lutherische konfessionelle Theologie in Frage stellen. Er meint, dass die neue Paulusperspektive eigentlich sagt, dass die lutherische Theologie sich schon 500 Jahre irrt und die gesamte westliche theologische Tradition mit der anthropologischen Perspektive

10 MASCHMEIR, J. C. *JUSTIFICATION ACCORDING TO PAUL, Exegetical and Theological Perspectives*, in: Theologische Literaturzeitung, Dezember 2013.

11 PROSTŘEDNÍK, O. a kol. *Cuzdie nechceme, svoje si nedáme? Prekonávanie xenofóbie a antisemitizmu v náboženských textoch a praxi*, Univerzita Komenského, Bratislava, 2013.

12 VALČO, M. *Prínos a problematickosť tzv. „novej perspektívy“ na Pavla*, Cirkevne listy 10/2014, Transscius, Liptovský Mikuláš, S. 12–22.

schon 1600 Jahre seit Augustin in einem fatalen Irrtum lebt.¹³

Valčo kann jedoch auch positive Aspekte an der neuen Paulusperspektive sehen. In einem umfangreicheren Teil seines Artikels spricht er über den positiven Wert der neuen Sichtweise, die Kirsten Stendahl, einer der Pioniere der neuen Paulusperspektive vorschlägt. Es ist zum Beispiel die Kritik, die Stendahl an Bultmanns existenzialistischer Interpretation der Paulustexte übt. Auch meint er, dass Stendahl richtig Luther mit Augustin in deren Meinung über das menschliche Gewissen in Verbindung setzt. Aber gerade die Frage des Gewissens ist einer der strittigen Punkte für Valčo. Er meint, dass die neue Paulusperspektive gerade hier einen Fehler macht, wenn sie das Gewissen eines individuellen Menschen von der menschlichen Gemeinschaft trennt. Das ist, seiner Meinung nach, eine falsche Projektion des modernen Dualismus, die die neue Paulusperspektive in die Interpretation von Augustin und Luther macht. Nach Valčo ist es ein Widerspruch bei Stendahl, wenn er einerseits bereit ist zu sagen, dass Paulus über alle Menschen als solche spricht, die sich in einer verzweifelten Lage befinden. Gleichzeitig aber ist er nicht bereit zu sagen, dass nach Paulus diese universale verzweifelte Lage gerade für das individuelle Gewissen eines Menschen Folgen auf der geistigen und psychologischen Ebene hat. Den Beweis für eine solche Unterscheidung bei Paulus sieht Valčo in der Unterscheidung,

die Paulus zwischen SARKIKOS und PNEUMATIKOS macht, oder zwischen der neuen Schöpfung und dem alten Adam. Also wenn Paulus über das Gesetz der Sünde spricht, das zum Tod führt, spricht er eigentlich über den alten Adam mit seinem schlechten Gewissen und Motiven. Wenn er aber über den inneren Menschen spricht, der mit Freude mit Gottes Gesetz übereinstimmt, spricht er über die neue Schöpfung und Christus. Das ist die richtige Dichotomie, die eigentlich in dem lutherischen *simul iustus et peccator* zusammengefasst wird.¹⁴

Valčo stellt weiter die Hauptpunkte der Kritik Westerholms an der neuen Paulusperspektive vor. Hier wird vor allem die Abweichung von der „kanonischen“ Exegese vorgeworfen. Damit ist gemeint, dass man die Rechtfertigungslehre isoliert von Augustin und Luther und ohne die Wirkungsgeschichte nicht richtig interpretieren kann. Weiter wird von Westerholm ein wichtiger Vorwurf gemacht, dass das Konzept von „covenantal nomism“ eigentlich ein semi-pelagianisches Konzept ist, indem es dazu neigt, dass der Glaube an Gott eine freie Entscheidung des Menschen sein kann und eigentlich die Rechtfertigung aufgrund von guten Werken nicht ablehnt. Wenn in ihrer Interpretation die neue Paulusperspektive sagt, dass die Werke des Gesetzes (Beschneidung, Einhaltung des Sabbats ...) eigentlich nur äußerliche Markenzeichen der Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft waren, wieso ist es dann möglich,

13 Ibid. S. 13.

14 Ibid. S. 16.

dass Paulus gerade diese Werke so strikt ablehnt? So meint Westerholm, dass die Gerechtigkeit Gottes viel mehr als nur seine Treue dem auserwählten Volk ist. Gottes Gerechtigkeit ist, nach Westerholm auch das, was die Schriften des AT über die Strafe Gottes an den Widersachern seines Volkes belegen. Es ist die Einsetzung der richtigen Ordnung in seiner neuen Schöpfung. Wenn es also Paulus nur um eine Erweiterung des Heils durch Christus an alle Völker gehen sollte, wie es die neue Paulusperspektive sagt, so ist es sehr abstrakt. Nach Westerholm ist der erlösende Glaube nicht einfach eine Zustimmung mit den Fakten über Christus, die dann durch Liebe wirksam werden sollen. Er meint, dass der erlösende Glaube vor allem Gehorsam gegenüber dem Evangelium ist, und dieser Glaube *ex nihilo* durch Gottes Wort in einem Menschen geschaffen wird.¹⁵

František Ábel beantwortet diese Kritik in seinem Artikel „Über die Grenzen der neuen Paulusperspektive“.¹⁶ Er meint, dass die Kritik der neuen Paulusperspektive, die Valčo vorgestellt hat, auf einem diametral unterschiedlichen Zugang zu der Interpretation der Paulustexte beruht. Er sieht in dieser Kritik eine Konfrontation der systematischen Theologie, die sich als Wächter der wahren konfessionellen Tradition versteht. Die biblische Theologie, in der die neue Paulusperspektive geboren wurde, strebt aber ein

gerade umgekehrtes Ziel an, nämlich sich von der Verschnürung mit der konfessionellen Tradition zu befreien. Die biblische Forschung und die Interpretation der biblischen Texte dürfen nicht durch Glaubensartikel der jeweiligen Konfessionstradition vorher bestimmt werden. So ist der Gegensatz zwischen der Rechtfertigung durch den Glauben und der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes bei Paulus nur scheinbar. Die Theologie des Bundes, die im Hintergrund der Paulinischen Texten steht, hat niemals den Glauben und die Werke als Gegensatz verstanden. Das Vertrauen auf Gott – das, was die Christen als Glaube an Gott bezeichnen – bedeutet Gehorsam gegenüber Gott. Der Schlüsselsatz von Paulus, dass der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird und nicht durch die Werke des Gesetzes, bedeutet, dass der Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen Gottes die Stellung der Nichtjuden vor Gott und ihre Beziehung zu Gott wieder richtig macht. So wird es möglich, dass beide, Juden und Nichtjuden in eine Gemeinschaft der Gottesfamilie inkorporiert werden. Es geht dabei aber nicht um eine Integration, die alle Unterschiede verwischt. Es ist eine Gemeinschaft, in der die Partikularitäten toleriert werden.

Hier verweist Ábel auch auf den römisch-katholischen Neutestamentler John Pawlikowski, der gesagt hat, dass es schon zu vielen positiven Veränderungen der Wahrnehmung von Judentum und Judaismus seitens der christlichen Kirche auf dem Gebiet der biblischen Exegese gekommen ist. Jedoch im Bereich der syste-

¹⁵ Ibid. S. 18.

¹⁶ ÁBEL, F. *Za hranice novej perspektívy na Pavla*, Cirkevné listy, 9/2014, Tranoscius, Liptovský Mikuláš, S. 14–22.

matischen Theologie ist ein chirurgischer Schnitt immer noch vor uns.¹⁷

Für Ábel ist gerade die Abweichung von geschichtlichem Paulus zu einem existenziellen Paulus die Ursache der Missverständnisse und Irrtümer. Die ahistorische und kontextlose Interpretation der Paulustexte, seines Lebens und vor allem seiner Konversion haben die Christliche Kirche auf einen falschen Weg geführt. Ábel betont, dass es schon Augustin war, der Paulus und seine Gedanken über Gesetz und Rechtfertigung ahistorisch und existenziell interpretiert hat und sie so zu einem allgemein gültigen und universalen Paradigma gemacht hat. Dabei sind es wichtige historische Zusammenhänge, die in einer solchen Interpretation übersehen werden. Die Katastrophe, die das Jüdi-

sche Volk und seine Religion in den Jahren 66–73 nach Christus und dann noch zwischen 132–135 begegnete, führte zu einer gewaltsamen Trennung zwischen Judentum und dem damals entstehenden Christentum. So wurde das Programm der Heilserweiterung an die Völker, das Paulus so vehement durchgesetzt hat, von äußerlichen politischen und Machtinteressen zum Scheitern verurteilt. Die Folge ist eine voneinander getrennte und wachsend feindliche Eigenentwicklung des rabbinischen Judentums und des patristischen Christentums. Ábel meint, dass das Programm der neuen Paulusperspektive gerade in der heutigen Zeit relevant ist und uns ernst vor die Frage stellt, ob es nicht unsere Pflicht ist, mit unserer Kenntnis den Dialog, der so gewaltsam in den ersten Jahrhunderten untergebrochen wurde, neu aufzunehmen.¹⁸ ■

17 PAWLIKOVSKI, J. Křesťanství a judaismus: Víra bez stínů – za křesťanskou víru bez antisemitismu. IN Dialog křesťanů a Židů, Vyšehrad, Praha, 1999, S. 261–269.

18 Ibid. S. 17.

Kurzzusammenfassung

Der Beitrag zeigt, dass die neue Paulusperspektive zu einem wichtigen Thema der Diskussion in der evangelischen Theologie in der Slowakei nach 1989 geworden ist. Die Thesen der neuen Paulusperspektive haben eine fruchtbare theoretische und auch praktische Reflexion in Theologie und Gesellschaft verursacht. Er zeigt auch, dass die Neigung der breiten Gesellschaft zum Fremdenhass und Antisemitismus als eine ernste Herausforderung für die Theologie wahrgenommen wird. Gleichzeitig entsteht aber auch eine konstruktive Diskussion, die die breitere Kritik dieses Ansatzes zur Rechtfertigungslehre, die man als neue Paulusperspektive bezeichnet, in Betracht zieht.

Die Reflexion der neuen Paulusperspektive in der Slowakei

Ein Kommentar zu Ondrej Prostředník

Von **Max Josef Suda**

Was *Ondrej Prostředník* von der neuen Paulusperspektive und ihrer Reflexion aus der Arbeit des Lehrstuhls für Neues Testament in den letzten sechs Jahren mitteilt, ist für das gesamte Luthertum von Bedeutung, nicht nur für jenes der Slowakei. *Prostředník* geht davon aus, dass „die Reformation die Rechtfertigungslehre zum Zentrum der Paulinischen Theologie gemacht“ hat. Stark vereinfacht besagt diese Lehre, dass der Glaube, nicht die Werke, die ein Mensch vollbringt, vor

Gott rechtfertigen. Bernhard Lohse konstatiert für Luthers Rechtfertigungslehre: „Es war das erste Mal in der gesamten Theologie- und Dogmengeschichte, daß sich für einen Theologen die entscheidende Wahrheit des christlichen Glaubens in solcher Weise auf einen bestimmten Artikel konzentrierte ...“¹

¹ Lohse, Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 275.

Diese Lehre ist bei allen Lutheranern ein nicht genug zu würdigendes Ruhmesblatt Luthers. Mit Recht? Ja und nein. Der Rechtfertigungsglaube wurde zum ersten Mal von Paulus formuliert, von Augustinus heftig bejaht, von der späteren Kirche nicht gerade vergessen, aber doch nach und nach zurückgedrängt, um die Gläubigen mehr zu Bußübungen, Wallfahrten, guten Werken, Schenkungen und Zahlungen an die Kirche zu veranlassen. Luther hat den Rechtfertigungsglauben wiederentdeckt, eine „Lehre“ daraus gemacht und sie immer und immer wieder gepredigt. Gelegentlich beklagt er sich, dass seine ZuhörerInnen diese Lehre nicht mehr hören konnten – sie schliefen dabei ein.

Nun muss man aber festhalten, dass Luthers Wiederentdeckung zum guten Teil im Widerspruch zur westlichen, der „Papst“-Kirche, begründet ist. Noch einen weiteren Schritt zurückgehend, rührt sie aus der Sünden- (Strafen- und Höllen-) Angst her, die das ganze Mittelalter und auch die frühe Neuzeit (und damit Luther) prägten. Luthers panische Furcht vor dem Teufel ist der beste Beweis dafür.

Aber der Rechtfertigungsglaube geht doch von Paulus aus und ist damit quasi sakrosankt. Irrte Luther in seiner Pauluslektüre? Möglicherweise! Ed P. Sanders etwa schlägt eine andere Paulus-Lektüre als Luther in folgender Gestalt vor:² Gottes Bund mit seinem Volk ist ein Gnadenerweis, der durch Einhaltung dieses Bundes

und seiner Gebote vom Volk angenommen wird. Paulus habe den jüdischen *covenantal nomism* in Jesus für alle Menschen geöffnet. Betrachtet man hingegen die paulinische Rechtfertigungslehre nicht als Öffnung vom Judentum zum Christentum, sondern als Trennung, ja Entgegensetzung von Juden und Christen, dann ist dem Antijudaismus des Christentums Tür und Tor geöffnet, dem sich Luther bekanntlich verschrieb,³ und der im 20. Jahrhundert zur Schoah/Holocaust geführt hat.

Im Anschluss an *Ed. P. Sanders* und *James Dunn* entwickelte *František Abel* 2009 ein Forschungsprojekt unter dem Titel „Corpus Paulinum als Paradigma des interreligiösen Dialogs etc.“, an dem auch *Ondrej Prostrědník* und andere mitgearbeitet haben und das bereits drei Bände umfasst. Es läuft auf die Ansicht hinaus, dass das Paulinische „Paradigma des interreligiösen Dialogs“ nicht nur auf den Dialog Judentum/Christentum, sondern auch auf den Dialog zwischen anderen Religionen angewendet werden kann.

So ergibt sich eine neue Möglichkeit, den interreligiösen Dialog zu befördern. Freilich muss man ganz vorsichtig die Frage stellen, ob die modernen Erfordernisse des Dialogs dem Corpus Paulinum nicht zu viel abverlangen.

Die konfessionell lutherische Reaktion durfte nicht ausbleiben. Michal Val o brachte sie zur Sprache: Wird Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit,

2 Sanders, Ed P.: Paul and Palestinian Judaism, Philadelphia 1977.

3 Siehe vor allem: Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen (1543), in: ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 53, Weimar 1920, S. 417–552.

der Gegensatz zwischen dem alten Adam und dem neuen geistlichen Menschen, kurz: zwischen Alt und Neu durch das Paradigma des interreligiösen Dialogs nicht in unzulässiger Weise eingeebnet? Schon der frühe Luther (in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16) habe diesen Gegensatz als *simul iustus et peccator* formuliert. Dieser ist zwar dialektisch, aber nicht dialogisch zu verstehen: Der Gerechte und der Sünder dialogisieren nicht auf gleicher Ebene miteinander! Wenn ein Mensch zugleich Sünder und Gerechter ist, dann verwirft er dabei sein Sünder-Sein. Weiters: Wenn Paulus das gesetzestreue Judentum nicht hinter sich lassen wollte, warum hat er dann dem Judentum wichtige Werke des Gesetzes wie die Beschneidung so strikt abgelehnt?

Prostrednik zitiert sodann die letzte Stellungnahme (2014) von *František Ábel*, in der er erneut für die Befreiung von der konfessionellen Tradition eintritt, und das Programm des Paulus: Vom Judentum ausgehende Heilsausweitung an die Völker, in unserer Gegenwart aufnehmen und durchsetzen möchte.

Aufs Ganze dieses Forschungsprojektes gesehen, plädiere ich dafür, einen Unterschied zwischen dem Dialog Judentum/Christentum und dem interreligiösen Dialog im Allgemeinen zu machen.

Das Verhältnis Judentum/Christentum ist durch den Antijudaismus der Alten Kirche und insbesondere durch Luthers Antijudaismus schwerstens belastet. Dieser Antijudaismus ging mit wenig Hemmungen in den Antisemitismus über und erreichte schließlich im völligen Entset-

zen (Schoah) seinen unfasslichen Tiefpunkt. In den letzten Jahrzehnten haben sich einige ChristInnen sowohl um die Aufarbeitung der Schuld des Christentums (nicht zuletzt derjenigen Luthers) als auch um den christlich-jüdischen Dialog bemüht. Hierzu leistet die „neue Paulusperspektive“, von der *Ondrej Prostrednik* berichtet, einen wichtigen Beitrag.

Diese Bemühung und diese Perspektive kann jedoch nicht vorschnell auf den interreligiösen Dialog überhaupt angewendet werden. Die manchmal gehörte Behauptung: „Wie die Christen damals mit den Juden, so gehen sie heute mit den Muslimen um“, kann nur ein *terrible simplificateur* sagen. Schon das Verhältnis Juden/Muslime ist, wie die grundlegenden Texte und die Geschichte zur Genüge zeigen, ein ganz anderes als das zwischen Juden und Christen. Wieder anders ist das Verhältnis Christen/Muslime, Christen/Hindus, Christen/Buddhisten etc.

Das Verhältnis zwischen den Religionen wird nicht immer ein dialogisches sein. Es kann z. B. ein integratives sein und sogar ein verschiedenes, wenn das Judentum das Christentum (wie die „neue Paulusperspektive“ andeutet) oder wenn das Christentum das Judentum integriert.

Das heißt also, es müsste zuerst nach einer Religionstheorie bzw. nach Religionstheorien gefragt werden.⁴ Dabei wäre etwa eine polemische Religionstheorie nicht zu übergehen – obwohl die

4 Z. B.: Drehse, Volker (Hg.): *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen 2005 – Kim, Sung Ryul: *Gott in und über den Religionen*, Zürich 2010.

Polemik zwischen Christen und Juden die erwähnten furchtbaren Folgen hatte; denn schon das Verhältnis des alttestamentlichen Jahwismus zu den Religionen Kanaans war polemisch, ebenso das Verhältnis des paulinischen sowie des altkirchlichen Christentums zum antiken Polytheismus. Auch wird etwa der Dialog zwischen Christentum und dem indischen Polytheismus eine polemische Phase wenigstens nicht überspringen dürfen, bevor (vielleicht) die Phase einer gegenseitigen Anerkennung erreicht.

Der schwierigste Dialog ist wahrscheinlich der zwischen Buddhismus und Christentum.⁵ Die „neue Paulusperspektive“ wird hierbei erst nach einem langen Anlauf und einigen Umwegen etwas erbringen, während sie für das Verhältnis Judentum/Christentum schneller eingesetzt werden kann. ■

5 Siehe z. B.: Brück, Michael von/Lai, Whalen: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997.

Ulrich Andreas Wien:

Resonanz und Widerspruch. Von der siebenbürgischen Diaspora-Volkskirche zur Diaspora in Rumänien.

Martin-Luther-Verlag, Erlangen, 2014, 622 Seiten,

ISBN 978-3-87513-1784-9, EUR 39,00

Volker Petri (Hg.):

Not und Neuanfang. Die Evangelische Kirche Österreichs und ihre Siebenbürger Sachsen.

Schiller Verlag, Hermannstadt-Bonn, 2014, 254 Seiten,

ISBN 978-3944529394, EUR 19,90

Rezension von **Karl W. Schwarz**

Der Kirchenhistoriker an der Universität Koblenz-Landau Ulrich Andreas Wien hat mit seiner hervorragenden Dissertation in Heidelberg (1996) über den Sachsenbischof Friedrich Müller (1884–1969) einen beachtenswerten Ruf innerhalb der kirchlichen Zeitgeschichte erworben, wie auch seine Transylvanien-Expertise auf allgemeine Anerkennung stößt: Zwei Auflagen, die aus verlagsrechtlichen Gründen unterschiedliche Titel aufweisen, deuten nicht nur auf ein gestiegenes Interesse hin, sie lassen auch die Brisanz seiner Untersuchung erkennen: „Kirchenleitung über dem Abgrund. Bischof Friedrich Müller vor den Her-

ausforderungen durch Minderheiteneexistenz, Nationalsozialismus und Kommunismus“ (Köln-Weimar-Wien 1998); „Friedrich Müller-Langenthal. Leben und Dienst in der evangelischen Kirche in Rumänien im 20. Jahrhundert“ (Hermannstadt 2002) – vgl. A&G 2002/11–12, 266–268. Man wird ohne Übertreibung feststellen können, dass diese Studie die erste kritische Aufarbeitung der so belasteten Zeitepoche für die Evangelische Kirche der Siebenbürger Sachsen darstellt. Nicht zuletzt diesem wissenschaftlichen Entrée verdankte Wien seine Wahl zum Vorsitzenden des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde (2001);

in dieser Funktion regte er zahlreiche Projekte an, sorgte er für deren Finanzierung, veranstaltete er zahlreiche Tagungen (nicht zuletzt in der Evangelischen Akademie in Neppendorf), redigierte und edierte er die daraus resultierenden Tagungsbände. Als gefragter Spezialist der Siebenbürgischen Geschichte, die er auch als Gastprofessor am Theologischen Institut in Hermannstadt vortrug, wirkte er bei den unterschiedlichsten wissenschaftlichen Foren mit, wie der hier vorzustellende Sammelband in hervorragender Weise zeigt. Er lässt zwar den Schwerpunkt im 20. Jahrhundert erkennen, greift aber mit einer Darstellung der Kirchenrechtsentwicklung bis weit ins 17. Jahrhundert zurück. Nimmt schon diese Studie, die ursprünglich in einem Quellenband über die Siebenbürgischen Kirchenordnungen 2005 erschienen ist, fast das Ausmaß einer Monographie ein (S. 19–124), so lässt sie nicht nur seine stupende Quellenkenntnis aufblitzen, sondern auch ein beachtliches Verständnis für das siebenbürgische Ordnungsdenken, wie es zumal im kirchlichen Kontext zutage getreten ist. Ausgehend von der frühen Verankerung der Religionsfreiheit in Siebenbürgen (wiederholt wird Siebenbürgen als eine „Pionierregion der Religionsfreiheit“ bezeichnet) widmet sich Wien aber auch der Stellung der Kirche im staatlichen Rechtsbereich, insbesondere im 20. Jahrhundert und unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft (S. 495–547), wobei er auch die Orthodoxe Kirche und die mit Rom unierte Griechisch-katholische Kirche berücksichtigt.

Der voluminöse Band enthält neben der Edition eines Tagebuches von Pfarrer Berthold Buchalla (1886–1959), der 1920 eine Kollektenreise nach Amerika unternahm und diese Reise dokumentierte (S. 145–223), dreizehn Studien, darunter fünf bisher noch nicht publizierte Beiträge und einen bisher unveröffentlichten Quellenanhang, dem 1942 festgelegten Lehrplan für den Religionsunterricht (S. 414–432), den Wien unter der Überschrift „Entjudung“ und Nationalsozialismus als Ziel des Religionsunterrichts“ analysierte (S. 395–413). Zwei Längsschnitte behandeln die Geschichte der Kirche auf ihrem Weg von der „Volkskirche“ zur „Volksreligion“ (S. 225–293) und deren Schulpolitik (S. 295–319). Darin ist die intensive Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und den „Deutschen Christen“ enthalten, deren deutschvölkische Ausprägung von bischöflicher Seite, dem 1941 an die Macht geputschten (S. 273) Landesbischof Wilhelm Staedel (1886–1971) protegiert wurde. Gegen die Auslieferung der Landeskirche an die Volksgruppenführung formierte sich Widerstand, namentlich von Bischofsvikar Friedrich Müller, Altbischof Viktor Glondys (1882–1949) und Landeskirchenkurator Hans Otto Roth (1890–1953). Dieses Triumvirat spielte auch nach der Ära Staedel, in der eine ideologische Zerrüttung des kirchlichen Schulwesens stattfand, die Auflösung der Nationsuniversität erfolgte und die kirchliche Jugendarbeit massiv eingeschränkt wurde, die entscheidende Rolle. Aus der Sicht dieser drei Persönlichkeiten liegt eine Schilderung der „gleichgeschalteten“ Landeskirche vor

(S. 439–468), basierend auf dem Bericht über die Tätigkeitsperiode des Landeskonsistoriums zwischen 1939 und 1945. Mit der Tätigkeit des Landeskurators Hans Otto Roth setzt sich eine ausführliche Untersuchung („Vor das Kreuz gestellt, gehorche ich den Geboten der Pflicht“ S. 321–381) auseinander, die auch das intrigante Klima Siebenbürgens (Glondys/Müller/Roth) nicht verschweigt, sondern an Hand eines Briefwechsels mit der Witwe Alice Glondys (S. 356–378) erhärtet. Ergänzt wird diese konzise Untersuchung durch eine Skizze der religiösen Haltung von Roth (S. 469–482), dem „respektabelsten kirchlichen Laien-Repräsentanten des 20. Jahrhunderts“ (S. 469), der als Jurist und Parlamentarier eine „maßgebliche Rolle“ spielte, insbesondere als Landeskirchenkurator „in konfliktreicher Zeit“ (1932–1943/1945–1949). Wien charakterisiert ihn als: „heimatverwurzelt, aber nie engstirnig, dabei hochintelligent, reflektiert, selbstbewusst sowie – trotz aller politisch-taktischer Finesse – prinzipienfest“ (S. 482). Die Verweigerung des „deutschen Grußes“ anlässlich der Eröffnung des Lutherheims in Heltau ist ein sprechender Beleg (Foto S. 388–477). Glondys, der durch seine nicht widerspruchsfreie Haltung gegenüber dem siebenbürgisch-sächsischen Nationalsozialismus (S. 391 „Cohabitation“ in der Kirchenleitung) ins „Schlepptau der Volksorganisation“ geraten war, musste wegen eines massiven Paternalismusvorwurfs resignieren, er hatte seinen Sohn mit der Errichtung des „Lutherheims für Volksmission“ in Heltau beauftragt (S. 383–393).

Anhand dreier Predigten des Kronstädter Pfarrers Konrad Möckel (1892–1965) analysiert Wien „politische Dimensionen“ in dessen Gegenwartsdeutung (S. 483–494). Sie betrafen die Einführung des neu gewählten Presbyteriums und Kurators in Kronstadt 1949, die Zwangsumsiedlung von Burzenländer nach Elisabethstadt (1953) und die Beerdigung des im Gefängnis verstorbenen mit Möckel befreundeten Hans Otto Roth (1953). – Zwei Analysen der Diasporarbeit des Gustav-Adolf-Werkes („Grenzüberschreitungen“ S. 549–567) und des Martin-Luther-Bundes (S. 569–600) runden das gewichtige Buch ab, sie spannen einen Bogen von der Gründung des Gustav-Adolf-Werkes 1832 bzw. 1861 in Siebenbürgen (Neugründung 2002) bis in die unmittelbare Gegenwart, thematisieren die unterschiedlichen Formen der Diasporahilfe, etwa die Fertigstellung des Epilepsie-Zentrums Betesda in Alba Julia, des Gemeindehauses in Mediasch oder des Hans-Bernd-von-Haeften-Hauses“ in Neppendorf, die Literaturspenden an das Theologische Institut in Klausenburg und Hermannstadt, Besuchsreisen, schließlich die Partnerschaft angesichts der explosionsartigen Auswanderung, Solidarität und „Hilfe zum Leben“ (S. 600).

Der Band ist überreich an Beispielen, wie der theologische Einfluss aus Deutschland und anderen europäischen und amerikanischen Ländern in die siebenbürgische Kirchenlandschaft einsickerte, wobei auch eine „eigenartige Umformung“ festzustellen ist, ja auch laut gewordener Widerspruch oder „geistige

und praktische Resistenz“ (S. 17) registriert werden konnte. Sie legte dem Autor und dem Verlag den eindrücklichen Buchtitel „Resonanz und Widerspruch“ nahe. Das Buch ist gewichtig im doppelten Sinne des Wortes, es verbindet unterschiedliche Perspektiven: Rechtsgeschichte, Theologiegeschichte, kirchliche Zeitgeschichte, Religionspädagogik, Diasporawissenschaft und politische Geschichte. Es ist ein großer Wurf, der Aufmerksamkeit verdient und für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Siebenbürgen unerlässlich ist. Auf die reiche Bebilderung und hilfreiche Namens- und Ortsregister sei ausdrücklich hingewiesen.

Der zweite vorzustellende Band gehört zum Genre der Heimatbücher (siehe Auflistung S. 68–70). Volker Petri, zuletzt Fachinspektor für den Religionsunterricht in Oberösterreich und Obmann des Bundesverbandes der Siebenbürger Sachsen in Österreich, verfolgt das Ziel, die Fluchtgeschichte der Sachsen und ihre Ansiedlung in Österreich sowie ihre Integration in die Evangelische Kirche darzustellen. In Fortsetzung seines 2001 erschienenen Buches („Österreich, deine Siebenbürger Sachsen“ Dresden 2001 – A&G 2002/11–12, S. 268 f.) nähert er sich narrativ und unter Rückgriff auf Augenzeugenberichte („oral history“) und Auswertung der Heimatbücher diesem Integrationsprozess, wobei in siebzehn prachtvollen Farb Bildern die in Österreich errichteten siebenbürgisch-sächsischen Kirchenbauten dokumentiert werden. Eine Auflistung der evangelischen Pfarrgemeinden

in Österreich und ihre siebenbürgischen Gemeindeglieder (S. 124–129), der Pfarrgemeinden und ihrer siebenbürgischen Ursprungsorte (S. 130–134) sowie in einem Exkurs des „Beitrags der Siebenbürger Sachsen in der Ev. Kirche in Österreich“ (S. 137 f.), eine Auflistung der im Wiener Oberkirchenrat archivierten Kirchenbücher (S. 144 f.), schließlich eine Statistik der einstigen Heimatadressen und der österreichischen Wohnorte und Zugehörigkeit zu den hiesigen Pfarrgemeinden (S. 150–253) bilden das Hauptstück des Buches. Es birgt ein gutes Stück Erinnerungskultur mit chronistischen Anspruch, lässt aber eine wissenschaftliche Bearbeitung kaum erkennen. Das auf eine Seite gebrachte Literaturverzeichnis (S. 254) weist peinliche Lücken auf. Hier hätte ein Blick in die von Peter F. Barton erstellte Bibliographie zur Geschichte der evangelischen Christen und des Protestantismus in Österreich und der ehemaligen Donaumonarchie (Wien 1999, S. 338–347) für Abhilfe sorgen können und die Behauptung, dass im Rahmen der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich „das ‚fremde Element der zugewanderten Evangelischen‘, damit auch unsere Geschichte und unser sozial-historisch-kultureller Beitrag (...) zu wenig herausgestellt wurde“ (S. 8), zweifellos in Frage gestellt. Diese ist ganz entschieden zurückzuweisen. Um nur ein paar Beispiele zu nennen. Petri bezieht sich auf Dieter Knalls Überblick „Gehilfen der Wahrheit“ aus der unvollständig zitierten Festschrift für Christoph Klein, übersieht aber, dass

dieser Beitrag überarbeitet im Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich erschienen ist (JGPrÖ 2008/09, S. 327–344). Er zitiert wohl an vielen Stellen Äußerungen von Bischof Gerhard May, die im Quellenband zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte publiziert wurden, übersieht aber, dass dieser Band von Gustav Reingrabner und von mir im Rahmen der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus herausgebracht wurde (JGPrÖ 1988/89). Zu reklamieren wären weiters einschlägige Beiträge von Otto Folberth (JGPrÖ 1964), Harald Zimmermann, Rudolf Leeb (Die Heimatvertriebenen und Flüchtlinge nach 1945 und die evangelische Kirche in Österreich. Auswirkungen der Migration auf eine „Diasporakirche“, in: Uwe Rieske [Hg.] Migration und Konfession. Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945, Gütersloh 2010, S. 167–201), Karl-Reinhard Trauner (So seid nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, in: Alexander F. Gemeinhardt [Hg.], Fluch und

Segen. Migranten als kulturstiftendes Moment = Standpunkt H. 200, Wien 2010, S. 47–130) und anderen. Es soll aber nicht die Klage über solche bedauernden Mängel, die schon in der Rezension 2002 erhoben wurden, das letzte Wort haben, sondern eine von Petri aus seiner persönlichen Erfahrung erhobene Charakterisierung der siebenbürgischen Einflüsse (S. 146–149): „Unsichtbares, doch fühlbares geistig-geistliches Erbe der Siebenbürger Sachsen in der EKÖ“. Dazu zählt er das „genossenschaftliche Kirchenverständnis und der nachbarschaftliche Geist“, die besondere Bedeutung des Friedhofes, die Verbindung von Brauchtum und Kirche, die kirchliche Verbundenheit zur Evangelischen Kirche in Rumänien und der EKÖ, die diakonische Verantwortung, die Sparsamkeit sowie die praktische Veranlagung und Nüchternheit. Es wäre zu wünschen, dass diese Charakterisierung ihre Gültigkeit bewahrt, das vorliegende Buch mag dazu beitragen. ■

Susanne Heine/Ömer Özsoy/Christoph Schwöbel/
Abdullah Takim (Hg.):
**Christen und Muslime im Gespräch.
Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie.**

*Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2014, 384 Seiten,
ISBN 978-3-579-08179-3, EUR 30,90*

Rezension von **Alfred Garcia Sobreira-Majer**

Der Titel des im Herbst 2014 erschienenen Buches bezeichnet präzise, wie es entstanden ist: im Gespräch. Es ist die Frucht des Forschungsprojektes „Theologie als Ressource des christlich-muslimischen Gesprächs“ an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, in dem unter Federführung von Susanne Heine evangelische und muslimische Theologen seit 2007 Kernthemen der Theologie aus (evangelisch-) christlicher und aus islamischer Perspektive darstellten. Das Besondere dabei ist, dass die Beiträge nicht einfach aufeinander folgen (wie es z. B. in Tagungsdokumentationen oder Religionswissenschaftlichen Lexika zu finden ist), sondern dass sie aufeinander Bezug nehmen und in jeweils einem thematischen Kapitel das Gemeinsame

und Unterscheidende darstellen. Grundlage des Buches waren sowohl die Arbeitspapiere der beteiligten evangelischen und islamischen Theologen als auch die Gesprächsprotokolle von fünf mehrtägigen Konferenzen, die eingearbeitet, in eine einheitliche sprachliche Form gebracht und wieder einem gemeinsamen Prozess der Redaktion unterzogen wurden, sodass ein von den Herausgebern gemeinsam verantworteter Text entstanden ist. Das ist für Publikationen zum interreligiösen Dialog etwas Neues und Ungewöhnliches.

Das grundsätzliche Problem, wie man im Dialog mit der innerchristlichen und innerislamischen Pluralität umgehen soll, wie man z. B. alle christlichen Konfessionen einbezieht, ohne die muslimischen

Gesprächspartner zu majorisieren, löste das Team durch die Konzentration des theologischen Dialogs auf das evangelisch-lutherische Christentum und den sunnitischen Islam, wobei auch katholische und orthodoxe bzw. schiitische Positionen referiert werden. Damit stellt es ein Gegenstück zu Publikationen zum christlich-muslimischen Dialog mit römisch-katholischem Schwerpunkt dar, wobei der evangelisch-konfessionelle Zugang an einigen Stellen hervorgehoben wird (z. B. 105 f.). Es darf angenommen werden, dass sich in den meisten Passagen auch katholische ChristInnen wiederfinden können. Die starke Rückbindung der theologischen Ausführungen an die biblischen Quellen kann dies erleichtern. Aus ihnen sowie aus Koran und Sunna wird vielfach wörtlich zitiert, sodass die beiden Traditionen im wahrsten Sinne „zu Wort kommen“. Interessant ist auch die Zusammensetzung der Gesprächsgruppe, die Theologen mit durchaus unterschiedlichen Ausrichtungen umfasst, wie z. B. die beiden islamischen Theologen Mouhanad Korchide und Amir Zaidan.

Ziel ist das gegenseitige Verstehen

Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis geht es im interreligiösen Dialog nicht um die Schaffung einer Einheitsreligion oder die Einigung auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern um das gegenseitige Verstehen, ohne die Verwurzelung im eigenen Glauben aufzugeben. Dies hatte auch das dem Buch

zugrundeliegende Projekt zum Ziel: „das Verstehen der jeweils anderen Religion aus der Perspektive der eigenen“ (19). Es setzt eine Darstellung der jeweils eigenen Religion und ein konsequentes Zurückfragen der andersreligiösen Gesprächspartner voraus, bis die befragte Seite signalisiert, verstanden worden zu sein (18 f.). Wer Erfahrungen im christlich-muslimischen Gespräch hat, weiß, wie spannend dieser Prozess ist und wie sehr es darauf ankommt, Missverständnisse anzusprechen und Vorurteile zu bearbeiten. Er ist fruchtbar, weil er einen verstehenden Zugang zu dem schafft, was den anderen heilig ist, und es auch ermöglicht, im Spiegel der anderen Religion die eigene tiefer zu erfassen.

Unterscheidungen auf gemeinsamer Grundlage

Die übersichtliche Gliederung in thematische Kapitel mit ausgewiesenen Unterabschnitten erleichtert die Orientierung im Buch, unterscheidet deutlich die christliche bzw. islamische Glaubenslehre und lädt ein, dort nachzulesen, wo es einen aus Interesse hinzieht.

Die in den einzelnen Kapiteln behandelten Themen sind:

Urkunden des Glaubens: Bibel und Koran; Der eine und einzige Gott; Der Mensch in der Schöpfung; Offenbarung: Gott für den Menschen; Verfehlung und Barmherzigkeit: Sünde, Gericht, Gnade; Die Stimme der Propheten; Jesus und Christus; Muhammad: Der Prophet des Islams; Verantwortlich leben: Moral und

Ethik; Schattenseiten: Gewalt und Krieg; Gelebte Überzeugung: Glaube; Regeln der Glaubenspraxis: Riten; Organisationsformen der Gemeinschaft; Recht und Rechtsordnungen.

Dabei wird zu Beginn eines Kapitels das Gemeinsame genannt, dann in einer Gegenüberstellung die christliche und die islamische Glaubenstradition dargestellt und zuletzt ein Resümee unter dem Titel „Unterscheidungen auf gemeinsamer Grundlage“ gezogen. Zentrale Gemeinsamkeit und „Mitte des christlich-muslimischen Gesprächs“ ist die „Identität des einen und einzigen Gottes und die Überzeugung, dass das ausschließliche Bekenntnis zu diesem einen Gott für den Menschen von existentieller Bedeutung ist“ (80).

Am Kapitel I zu Bibel und Koran lässt sich zeigen, wie erhellend diese Herangehensweise ist:

Beide gelten als „unumstößliche Urkunden des Glaubens, die darauf zurückgehen, dass Gott zu den Menschen spricht“ (53). Während der Koran aber als „Wort Gottes in arabischer Sprache“ verstanden wird, ist die Bibel „Zeugnis vom Wort Gottes“, wie es sich in unüberbietbarer Weise in Jesus Christus offenbart hat. Die zentrale Stellung, die Jesus Christus im Christentum zukommt, gebührt im Islam dem Koran, der ewig und bei Gott ist. Strukturparallelen zeigen sich darin, wie sich die beiden Religionen im Verhältnis zu den ihnen vorangehenden zeigen: Wie sich das Christentum bleibend mit dem Judentum verbunden weiß, versteht sich der Islam in Kontinuität mit dem Judentum und Christentum, weil Gott sich

schon vor Mohammed in der Geschichte einzelnen Propheten mitgeteilt hatte wie Abraham, Mose und Jesus.

Die Gegenüberstellung macht die Unterschiede augenfällig: Dem Koran ist die mündliche Überlieferung der Worte, die zu Mohammed im Lauf von 23 Jahren herabgesandt wurden, vorausgegangen, ihre Verschriftlichung und Kanonisierung sind nach relativ kurzer Zeit erfolgt. Die Bibel hingegen hat eine über 1000 Jahre dauernde Entstehungsgeschichte, die erst durch die historisch-kritische Methode erschlossen wurde. Der Verschriftlichung ihrer einzelnen Bücher geht eine Phase der mündlichen Überlieferung voraus. Das Markusevangelium entstand beispielsweise erst ca. um 70 n. Chr., wenn es auch auf einige bereits existierende schriftliche Quellen zurückgreifen konnte.

Kritische Anfragen an Christentum und Islam

Diese Abständigkeit zum Wirken Jesu lässt manche muslimische Gelehrten argumentieren, dass es sich nicht bei allen Teilen der Evangelien um authentische Offenbarungen an Jesus handle, dass also das ursprüngliche Evangelium verfälscht worden sei (50 f.). Denn nach islamischer Tradition wurde auch Jesus als einem Gesandten Gottes ein Buch, nämlich das Evangelium (in der Einzahl!), anvertraut. Dagegen lässt sich sagen, dass zwar der Vorwurf der Schriftverfälschung fest im Koran verankert ist, aus den Texten aber nicht klar hervorgeht, ob er sich auf den (angeblich) nicht mehr authentischen Text

der Bibel bezieht oder auf seine – falsche – Auslegung, ob es sich also um einen Vorwurf gegen Christen allgemein oder gegen bestimmte christliche Gruppierungen im 7. Jh. handelt (51).

Wie sich zeigt, ist die Diskussion vielschichtig und differenziert. Sie erinnert Christen daran, dass für sie die Wahrheit der Heiligen Schrift nicht an Überlieferungsketten und Augenzeugen, sondern am Wirken des Heiligen Geistes hängt, der die Verfasser über Jahrhunderte hinweg inspiriert hatte und bis heute aus den einzelnen Büchern der Bibel spricht und Menschen zum Glauben bewegt.

Zur – auch in politischen Zusammenhängen – brisanten Auslegung des Koran halten die Verfasser fest, dass sie sich an den „Erstempfängern“ und „Erstpraktikanten“ orientiert, deren Verständnis gleichsam eine Richtung vorgibt. Gerade deswegen ist aber auch der enge Zusammenhang zwischen den einzelnen Offenbarungen an Mohammed und der Offenbarungszeit und damit ihre Zeitgebundenheit zu beachten (41). Das wird an den vielen Stellen zu Krieg und militärischer Gewalt deutlich gemacht, die im Zusammenhang mit der Bedrohung der medinensischen Gemeinde durch die polytheistischen Mekkaner zu verstehen sind und nicht einfach verallgemeinert werden können (ebd.).

Schon an diesen wenigen Beispielen wird deutlich, dass es um eine differenzierte Darstellung der theologischen Themen und um die Herstellung von Bezügen zu geschichtlichen Ereignissen und Entwicklungen geht (siehe auch die Zeittafel im Anhang).

Die Auslegung nicht den Extremisten überlassen

In einem bewegenden „Nachwort aus gegebenem Anlass“ nehmen die Herausgeber auf die Gräueltaten des islamischen Staates Bezug, der kurz nach Drucklegung des Buches das Kalifat ausgerufen hatte. Vor diesem Hintergrund verstehen sie ihr Buch als „Friedensprojekt“, das einer vertieften Verständigung von Christen und Muslimen dienen soll. Es zeigt, wie eine „innerreligiöse Religionskritik“ aussehen kann, die einer religiösen Legitimation von Gewalt widerspricht (377), ohne Religion pauschal als Ursache für Gewalt und Terror zu diskreditieren.

Wie Erfahrungen mit dschihadistisch gefährdeten Jugendlichen zeigen, ist es in einigen Fällen geglückt, dass ein Gespräch mit einem islamischen Theologen über die unangemessen extremistische Auslegung des Koran sie davon abbringen konnte, sich dem IS anzuschließen. Die Auslegung des Koran darf eben nicht einfach dschihadistischen Bewegungen überlassen werden. Auch dafür ist Theologie wichtig.

Fazit: Das Buch ist allen zu empfehlen, denen der christlich-muslimische Dialog – gerade auch auf der Ebene der Gemeinden, der Schulen und Hochschulen – ein Anliegen ist. In diesem Bereich hat es sich auch schon seit seinem Erscheinen als Grundlage für die inhaltliche Vorbereitung und die nachfolgende Vertiefung bewährt. ■

AutorInnen

Mag.^a Esther Handschin, Pastorin der Evangelisch-methodistischen Kirche in Österreich.

DDr. Alexander Hanisch-Wolfram, Historiker und Religionslehrer, Kurator des Evangelischen Kulturzentrums in Fresach, Vorstandsmitglied der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. Veröffentlichungen zur Geschichte des Protestantismus in Kärnten.

Mag. Thomas Hennefeld, Landessuperintendent der Evangelischen Kirche H. B. in Österreich.

Mag. Marcus Hütter, evang. Theologe, Universitätsassistent am Institut für Ethik und Recht in der Medizin IERM, verfasst eine Dissertation zum Thema der Diasporatheologie bei Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner.

Dr. theol. Bernd Jaeger, evang. Theologe, Referent für Kirchenbeziehungen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa GEKE am Sitz der Geschäftsstelle in Wien.

Simon Konttas, Studierender an der Universität Wien und der KPH Wien/Krems, Autor, Übersetzer, eigenständige Buchveröffentlichungen und Veröffentlichungen in Literatur- und Fachzeitschriften v.a. zu lit.-historischen Themen, Kurator der evangelisch-finnischen Gemeinde in Wien.

Mag. Edwin Matt, kath. Pfarrer in Bregenz; Ökumenebeauftragter im Seelsorgeraum Bregenz.

Mag.^a Charlotte Matthias, Referentin des Bischofs der Evang. Kirche A. B. in Österreich.

Mag.^a Birgit Meindl-Dröthandl, Pfarrerin der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich.

Dr. theol. Ondrej Prostredník, PhD, Univ.-Prof. für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Comenius-Universität in Bratislava.

Mag. Dr. Alfred Garcia Sobreira-Majer, Studium der evangelischen Theologie und der Rechtswissenschaften; Hochschullehrer an der KPH Wien/Krems für Dogmatik, Ökumenische Theologie, Religionswissenschaft, Religionspädagogik, Schulrecht; Mitarbeiter im Kompetenzzentrum für interkulturelles, interreligiöses und interkonfessionelles Lernen an der KPH.

Dr. theol. Hannelore Reiner, Pfarrerin der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich, von 2000 bis 2015 Oberkirchenrätin für Personal und Ausbildung.

Dr. theol. Mónika Solymár, wissenschaftliche Assistentin am Institut für Religionspädagogik der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Pfarrerin der Ungarisch-Evangelischen Gemeinde A. B. in Österreich, Schulpfarrerin im Evangelischen Gymnasium (Lyzeum) in Sopron/Ungarn.

Dr. theol. Max Josef Suda, Univ.-Prof. (emeritiert) für Ethik und Fundamentaltheologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien/Institut für Systematische Theologie.

Dr. theol. Dr. phil. h. c. Karl W. Schwarz, Univ.-Prof. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Ministerialrat im Kultusamt/ Bundeskanzleramt, Wien.

Dr. Frank Weyen, PD, freier Mitarbeiter am Zentrum für Kirchenentwicklung der Universität Zürich und Privatdozent am Theologischen Seminar der UZH. Derzeit Gemeindepfarrer im Ruhrgebietskirchenkreis Herne.

Impressum: Impressum und Offenlegung gem. §25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A.B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Dr. Thomas Krobath, Mag. Charlotte Matthias, Dr. Robert Schelander, DDr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Heftes und Lektorat:** Mag. Charlotte Matthias. **Covergestaltung:** Hilde Matouschek. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** aundg@evang.at. Erscheint mind. 4×jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,-. Einzelheft: € 6,-. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895, ISSN 1680-4015.

Coverbild: Kreatives Workshop-Gruppenergebnis zum Thema „PfarrerInnenbild“, entstanden während der gesamtösterreichischen PfarrerInnenentagung 2015.

Blattlinie: „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die PfarrerInnen, LehrerInnen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

Bestellungen werden unter aundg@evang.at oder telefonisch unter +43 1 7125461 entgegengenommen.

Im Mittelpunkt ist der Mensch

Unsere Profis für Ihre Gesundheit

Primarius

Dr. *Günther
Mostbeck*

Leiter der II. Internen
Abteilung
(Gastroenterologie)

**Evangelisches
Krankenhaus**
Hans-Sachs-G. 10 – 12
A-1180 Wien
Tel: +43 (1) 404 22-0



Evangelische Kirche A. B.
in Österreich

Severin-Schreiber-Gasse 3
1180 Wien

Österreichische Post AG
Info.Mail Entgelt bezahlt
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien