

Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten – Band 32

*Herausgegeben von der Historischen Kommission des Deutschen
Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes*

Lutherische Identität

Kulturelle Prägung und reformatorisches
Erbe

Herausgegeben von Klaus Fitschen, Nicole
Grochowina und Oliver Schuegraf



LUTHERISCHER
WELTBUND
DEUTSCHES
NATIONALKOMITEE

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

1. Auflage

Copyright © 2023 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Straße 28, 81673 München

Druck und Bindung: PB Tisk, a.s., Pribram

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-579-05799-6

www.gtvh.de

Inhalt

Geleitwort 9

Anne Burghardt

Einleitung 11

Klaus Fitschen, Nicole Grochowina und Oliver Schuegraf

Identität?

Was ist Identität?

Antworten aus sozialwissenschaftlicher Sicht 23

Hilke Rebenstorf

Identität

Kulturwissenschaftliche und frühneuzeitliche
Konzepte und Perspektiven 36

Susanne Lachenicht

Kontextuelle Theologie 3.0

Von kontextuellen zu transkontextuell-intersektionalen
Theologien zu gemeinschaftlicher theologischer Praxis 46

Claudia Jahnelt

Lutherische Identität(en)?

Verzweigung des Heiligen Geistes?

Lutherische Identität in pneumatologischer
Perspektive 65
Jennifer Wasmuth

Lutherische Identität durch allgemeines Priestertum?

Reflexionen zu Lehre und Leben im 16. Jahrhundert 79
Nicole Grochowina

Lutherische Identität in der Diaspora 97
Klaus Fitschen

Gibt es eine lutherische Identität?

Überlegungen aus historisch-theologischer Perspektive ... 106
Christian Volkmar Witt

Perspektiven der weltweiten Communitio

Lutheran Identities in the Lutheran World

Federation 111
Chad Rimmer

Lutheran Identity in Africa

Protest and Prospect 124
Kenneth Mtata

**Das Luthertum im brasilianischen multi-
religiösen Kontext** 145
Wilhelm Wachholz

**Lutheraner:innen aus Russland im Land der
Reformation** 154
Gottfried Rösch

Dem Geschenk der Freiheit begegnen
Ringen um die Identität des polnischen
Luthertums nach 1989 168
Jerzy Sojka

Die Autor:innen 175

Geleitwort

Anne Burghardt

Identität ist heute ein umstrittener Begriff. Je mehr man versucht, eine bestimmte Identität zu definieren, desto poröser wird sie. Das an sich ist jedoch nicht hoffnungslos, sondern aufschlussreich. Die Definition von Identität hat nicht das Ziel der »Abgrenzung« oder »Distanzierung«, wie einige Kritiker behaupten würden. Es gibt zwar Bewegungen, die aus ideologischen Gründen die »Identitätsfrage« vornehmlich in Abgrenzung gegenüber den Anderen definieren würden. Im Lutherischen Weltbund (LWB) dagegen haben wir die Frage in den Mittelpunkt gestellt, wie man die Pluralität oder Koexistenz mehrerer Identitäten innerhalb einer Gemeinschaft als eine bereichernde Gabe verstehen kann.

Der Studienprozess zur Frage, was »lutherische Identität« bzw. »lutherisch Sein« bedeutet, begann 2017 mit der Zwölften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Windhoek, Namibia. Was bedeutet »lutherisch Sein« in der großen Vielfalt von Kulturen und nationalen Kontexten, die unsere weltweite Gemeinschaft von 149 Mitgliedskirchen ausmachen?

Im Laufe seiner Geschichte hat der LWB immer wieder Studienprozesse eingeleitet, um unser gemeinsames Verständnis der theologischen Identität der Mitgliedskirchen zu vertiefen, durch die wir uns gegenseitig anerkennen und unterstützen. Diese Studienprozesse haben sich auf verschiedene theologische Fragen vom Bereich der Hermeneutik bis hin zur Ekklesiologie, auf das öffentliche Zeugnis, den Gottesdienst und den gemeinsamen Dienst an Mitmenschen konzentriert.

Als Lutheraner:innen sind wir in unserem gemeinsamen Bekenntnis geeint: Wir sind durch Gottes Gnade durch den Glauben an Jesus Christus gerettet. Allein durch den Glauben gerechtfertigt, sind wir zum Dienst befreit. Oder, wie Luther schreibt: Gute Werke fließen ungehindert aus dem Glauben. Befreit durch die Gnade, sind wir aufgerufen, unsere Nächsten zu lieben und ihnen zu dienen. Wir glauben, dass diese grundlegenden lutherischen Werte der Freiheit, der Liebe und des Dienstes am Nächsten im wachsenden Maße als Gegenzeugnis zu den zunehmenden Diskriminierungs-, Ausgrenzungs- und Ungerechtigkeitsnarrativen in der Gesellschaft dienen können.

Lutherisch zu sein, ist jedoch keine statische Identität. Die Komplexität der Definition von »Identität« lässt der Dynamik Raum. Man könnte sie als eine Bekenntnisdynamik bezeichnen. Im Jahr 1530 wurde das Augsburger Bekenntnis als ökumenisches Zeugnis verfasst. Als Dokument versuchte das Augsburger Bekenntnis, die immer noch recht junge Reformbewegung zu definieren, und machte damit der Kirche seiner Zeit einen ökumenischen Vorschlag. Dieser Moment des Bekennens definiert die lutherische Identität zu allen Zeiten und an allen Orten.

Warum der Plural – lutherische Identitäten? Für den LWB bedeutet »lutherisch Sein«, das Evangelium auf eine Art und Weise zu bekennen, die einerseits aus dem Evangelium heraus Fragen an die herkömmliche Kultur stellt, andererseits das Evangelium aber kontextuell bekennt. Bekennen bedeutet, das Evangelium mit Sprache und Ritualen, mit Wort und Sakrament kontextualisiert zu übersetzen. Bekennen heißt, sich auf diese Dynamik einzulassen, die zeigt, was das Evangelium an jedem Ort den Menschen sagen will. Natürlich kennt eine solche Bekenntnisdynamik viele Variationen und damit verschiedene Identitäten.

Viele Fragen, Probleme und Möglichkeiten, die mit der Definition von Identitäten verbunden sind, werden in diesem Band, der vor Ihnen liegt, erörtert. Für den LWB deckt der Studienprozess über die lutherische(n) Identität(en) neue Ausdrucksformen auf und findet kreative Wege, aus unserer Taufe zu leben, so dass dieser eine Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit ist und sein wird. Wenn wir den Erfahrungen der Anderen zuhören, können wir einen Schritt zurücktreten und erkennen, dass Vielfalt nicht zur Verwirrung oder Hoffnungslosigkeit führt, sondern vielmehr zu einer reichen Harmonie der Stimmen, zu einem großen Gewebe der Menschheit.

Einleitung

Was ist lutherische Identität? Seit dem reformatorischen Geschehen steht diese Frage im Raum – und dies in äußerst vielschichtiger Weise, denn diese Frage betrifft die Theologie, das Selbstverständnis, die Frömmigkeitspraxis, das Verhältnis zur Welt, zur Regierungsgewalt und zu den anderen Konfessionen. Es betrifft aber auch und gerade die eigene, unmittelbare Gottesbeziehung. Hinzu kommen die unterschiedlichen Kontexte, in denen sich eine vermeintlich erkennbare lutherische Identität entfaltet: im reformatorischen Geschehen zuerst im Kurfürstentum Sachsen und damit unter Martin Luthers Landesherrn Friedrich dem Weisen und anschließend unter Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen. Aber auch in Hessen und anderen Territorien des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation sowie in verschiedenen (Reichs)städten konnte sich die neue Lehre festigen und damit die Frage nach der Identität aufs Tableau bringen. Dabei traten nach der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg (1546/7) andere Player hervor, die etwa wie die Stadt Magdeburg für sich in Anspruch nahmen,¹ die lutherische Identität zu erkennen und zu bewahren – und vollends war diese Frage präsent, nachdem Martin Luther 1546 gestorben war. Spätestens jetzt setzte die protestantische Erinnerungspolitik ein,² die in zwei Richtungen zu handeln hatte: Vergewisserung nach innen und das Ziehen von klaren Linien nach außen, damit das reformatorische Geschehen im Übergang zur zweiten und dritten Generation nicht zu einer Episode der Geschichte mutieren würde.

In diesem kritischen Übergang nach dem Tod Luthers als einer wesentlichen Identifikationsfigur zeigten sich die Problematiken,³ die bereits bei der Frage der Bekenntnisbildung (1530) virulent gewesen sind: Es war kaum

1. Vgl. Thomas Kaufmann: *Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548-1551/2)*, Tübingen 2003; Anja Moritz: *Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik, 1548-1551/52*, Tübingen 2009.
2. Vgl. zur Erinnerungspolitik Thomas Fuchs: *Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 267 (1998), 587-614. Vgl. auch für den weiteren Kontext Astrid Erll: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart / Weimar 2005.
3. Zur – durchaus auch polemischen – Schau auf Luthers Tod und dessen Bedeutung für die Erinnerungskultur auch jenseits des 16. Jahrhunderts vgl. Nicole Grochowina: *Kaiser und Kaiserin? Bilder von Martin Luther und Katharina von Bora im 17. Jahrhundert*, in: Carlotta Israel / Camilla Schneider (Hg.): *Bild, Geschlecht, Rezeption. Katharina von Bora und Martin Luther im Spiegel der Jahrhunderte*, Leipzig 2021, 64-113, hier: 76-81.

möglich zu klären, was genau die »Augsburger Religionsverwandten« ausmachte, auch wenn sie sich auf die *Confessio Augustana* (CA) beriefen, die auch gerade wegen dieser Unterschiedlichkeit als »*variata*« und als »*invariata*« zirkulierte. Zu verschieden waren die Ausgestaltung nicht allein der *praxis pietatis*, sondern auch der theologischen Grundpositionen sowie auch die Stellung zur weltlichen Obrigkeit. Gerade daraus erwuchs das Bemühen, eine gemeinsame – und durchaus breite – Bekenntnisgrundlage zu haben, um als einheitliches Gegenüber der katholischen Kirche und der weltlichen Obrigkeiten klar erkennbar zu sein.

Die Folge dieser Unklarheiten war aber nicht nur das Bemühen um ein gemeinsames Bekenntnis, sondern auch eine wachsende Anzahl an Streitigkeiten, die insbesondere seit den 1540er Jahren immer wieder ausbrachen. Diese machten neben allen theologischen Diskussionen immer auch die Identitätsfrage zum Thema. So gehört zur Einführung des »Interims« (1548) auch und gerade der »interimistische Streit«, welcher die »größte Krise im deutschen Protestantismus«⁴ markierte. Es ging um die lutherische Lehre im Schatten des »Interims« und damit der Rekatholisierungsbemühungen im Alten Reich. Zur Disposition standen dabei wesentliche Identitätsmerkmale der entstehenden lutherischen Kirche: die Rechtfertigungslehre, die Priesterehe und der Laienkelch. Auf lutherischer Seite wurde indes um die Frage gestritten, ob katholische Riten wieder eingeführt werden könnten, ohne dass die lutherische Lehre Schaden daran nahm. Hier gab es unterschiedliche Positionen, die zwischen Realpolitik und dem unbedingten Bemühen oszillierten, das eigene Verständnis der vermeintlich reinen Lehre durchzusetzen. Insofern wurde hier die Identitätsfrage in besonderer Weise adressiert. Philipp Melanchthon und Matthias Flacius Illyricus waren die Protagonisten dieser Auseinandersetzung, die sich rund um die Frage entfaltete, welche Dinge als *Adiaphora* zu verstehen seien. Schließlich blieb hier wenig von einer gemeinsamen Identität zu konstatieren; vielmehr kam es zur Spaltung innerhalb des Luthertums, deren Hauptgruppen als »Gnesio-lutheraner« einerseits und »Philippisten« andererseits zu benennen sind.⁵ Nachfolgende Streitigkeiten – etwa um die Rolle des Glaubens und die Bedeutung der »guten Werke« – hatten ebenfalls eine ausgeprägte Sprengkraft wie der »interimistische Streit«. Insgesamt verweisen alle weiteren Auseinandersetzungen darauf, dass es im 16. Jahrhundert keineswegs ausgemacht

4. Bernhard Lohse: Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: ders. / Wilhelm Neuser / Günter Gaßmann u. a.: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, 2. überarb. und erg. Aufl., Göttingen 1998, 1-167, hier: 109.

5. Vgl. ebd., 112.

war, was lutherische Identität – in allgemein verbindlicher und damit auch einheitsstiftender Weise – war.⁶ Es war also theologisch und kirchenpolitisch mehr als erforderlich, hier zu einer Einigung zu kommen.

Eine wesentliche Auseinandersetzung, die auch ihre Kraft in der Identitätsfrage entfaltet hat, hängt mit der Entwicklung der Konkordienformel zusammen. Hier ging es darum, die aufgebrochenen und scharf benannten Gegensätze zu überwinden und so wieder zu einer Einheit zusammenzufinden. Nur so konnte die entstehende lutherische Kirche in den (kirchen)politischen Konflikten bestehen, in die sie sich involviert sah. Die Frage nach einem gemeinsamen Bekenntnis war auch deshalb von Bedeutung, weil weiterhin unklar war, wer genau sich eigentlich zur *Confessio Augustana* bekannte. Diese Frage war deswegen wichtig, weil der »Augsburger Religionsfrieden« (1555) eben nur die Augsburger Religionsverwandten reichsrechtlich anerkannt hat. Insofern war die Bekenntnisfrage zugleich auch eine Existenzfrage.⁷ Entsprechend forsch wurde sie ausgehandelt. Am Ende (1577) stand eine Formel, die der CA unterstand und gleichzeitig die extremeren Positionen auf Seiten der »Gnesiolutheraner« und »Philippisten« preisgab.⁸ Nur so war es möglich, innerhalb eines engen politischen und theologischen Rahmens zu einer lehrmäßigen Einigung zu kommen, die weite Teile der lutherischen Theologie umfasste. Wesentlicher Referenzhorizont war hierbei Martin Luther. Seine Auffassungen wurden in weitreichender Weise herangezogen, um letztlich die entstandenen Streitigkeiten zu lösen.⁹ Er und seine Schriften waren weiterhin ein – wenn nicht gar das wesentliche – Element bei der Etablierung einer lutherischen Identität auf Grundlage einer gemeinsamen Ausrichtung der Lehre. Damit waren allerdings auch weitere Streitigkeiten vorprogrammiert, die sich um die Aneignung seiner Lehre und Auffassungen rankten. Vor diesem Hintergrund ist die Konkordienformel als wesentlicher Versuch zu verstehen, die Identitätsfrage zu ordnen. Dies liegt nicht allein an der Einigung, die hier erzielt wurde, sondern es liegt auch daran, dass dies in der dritten Generation nach dem reformatorischen Geschehen gelungen ist. Dieser Generation kommt gemeinhin eine entscheidende Rolle bei der mittelfristigen Klärung der Identitätsfrage zu, denn sie hat nicht mehr die Ursprungserfahrung, sondern ist dazu gerufen, sich das Geschehen – auf der

6. Zum majoristischen, antinomistischen, synergistischen und osiandrischen Streit vgl. ebd., 113-129.
7. Vgl. hierzu ebd., 138.
8. Vgl. ebd., 162.
9. Vgl. Konkordienformel, in: Amt der VELKD (Hg.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. völlig neu bearb. Aufl., Gütersloh 2013, 657-917.

Grundlage solider Quellenarbeit – neu anzueignen und für ihre Gegenwart und Zukunft fruchtbar zu machen. Dies ist ausgeprägte und nicht selten auch schwierige »Identitätsarbeit«, die jedoch für den weiteren Verlauf der Bewegung oder eben auch der Kirche entscheidend ist.¹⁰ Gleichwohl war damit die Frage nach der lutherischen Identität nicht vollumfänglich geklärt. Je nach Kontext bekam sie erneut eine entscheidende Wendung, wie dies etwa im »Alten Reich« durch die Frömmigkeits- und Reformbewegung des Pietismus geschehen ist, als Fragen nach der Erneuerung des geistlichen und damit zuallererst auch des inneren Lebens in den Vordergrund gerückt wurden.

Eine Zäsur war weiterhin die Auseinandersetzung mit deistischen und später rationalen Einschätzungen seit dem 17. Jahrhundert, als die Theologie der Aufklärung ihren Ausweg in der Neologie und damit in einer ganz eigenen Verbindung zwischen Glauben und Vernunft suchte.¹¹ Auch dies hatte Auswirkungen auf die Identitätsfrage, war nun doch offenbar, was spätestens im 21. Jahrhundert *opinio communis* werden sollte: Die Zugehörigkeit zu einer Kirche war nicht mehr selbstverständlich und die entsprechende Sozialisation wurde nicht mehr hinreichend geleistet. Mit anderen Worten: Mit wachsender Tendenz wurde es möglich, mehrere Angebote auf dem Markt der Sinnstiftung anzunehmen und so – auch mit Blick auf die wachsende Individualisierung – eine eigene, noch mehr personenorientierte konfessionelle Identität zu formulieren und zu leben. Es ist davon auszugehen, dass dies bereits in der Frühen Neuzeit und letztlich bereits seit dem reformatorischen Geschehen angelegt war.¹² Allerdings forcierte die weitere Entwicklung von Kirche, Staat und Gesellschaft diese Differenz – zumindest im europäischen Kontext. Im weltweiten Kontext ist durch das gewaltvolle Ausgreifen europäischer Mächte und damit auch durch die Entwicklung der Missionskirchen

10. Vgl. hierzu Michael Hochschild: Die Zukunft der geistlichen Bewegungen. Wie bleiben Bewegungen beweglich? Zürich 2016, 139-149. Hier findet sich auch der Begriff der »Identitätsarbeit«.
11. Vgl. Gustav Adolf Benrath / Gottfried Horning / Wilhelm Dantine u. a.: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, 2. überarb. u. erg. Aufl., Göttingen 1998.
12. Vgl. zu dem umfassenden Ansatz der konfessionellen Ambiguität, die bereits in die Frühe Neuzeit zu datieren ist: Andreas Pietsch / Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 2013. Vgl. auch Kaspar von Greyerz / Manfred Jakubowski-Tiessen / Thomas Kaufmann / Hartmut Lehmann (Hg.): Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Heidelberg 2003.

eine andere Entwicklung zu konstatieren.¹³ Diese Betonung des Kontextes verweist darauf, wie unverzichtbar die internationale Perspektive ist, um zu einem Verständnis von lutherischer Identität zu gelangen. Jenseits europäischer Kontexte hat das, was die Missionare als Luthertum in die Welt gebracht haben, eine Transformation erfahren, als es darum ging, dies mit bestehenden Frömmigkeitspraktiken und Gottesbildern zusammenzubringen. Diese Transformationsprozesse bilden eine wesentliche Grundlage, wenn gegenwärtig die Frage nach lutherischer Identität neu adressiert wird.

Steht die Frage nach lutherischer Identität im Raum, ist also der Blick auf die Wurzeln im reformatorischen Geschehen sinnvoll. Gleichzeitig kommt eine solche Klärung niemals ohne die weltweite Perspektive aus, die sowohl die regionalen Kontexte als auch die sich darin entfaltende Theologie und Frömmigkeitspraxis ernstnimmt. Dieser Spur folgt auch der Lutherische Weltbund (LWB), der zu unterschiedlichen Zeiten die Frage nach lutherischer Identität angestoßen hat, um auf diese Weise eine Selbstvergewisserung und ein Nachdenken über das zu fördern, was diese weltweite Gemeinschaft der lutherischen Kirchen verbindet und trägt. Verschiedene Studien geben hiervon Zeugnis.¹⁴ Gegenwärtig stellt sich die Frage vor dem Hintergrund der Säkularisierung in Europa und der wachsenden lutherischen Kirchen etwa in Afrika (Äthiopien, Tansania) wieder neu. Hinzu kommen theologische Fragen, die aus der jeweiligen, kontextbezogenen *praxis pietatis* hervorgehen und beispielsweise die Rolle der Geistesgabe oder des Heiligen Geistes überhaupt betreffen und vor diesem Hintergrund nach der Rolle der Kontexte und Traditionen fragen, in denen sich lutherische Identität entfaltet.¹⁵ Zu diesem Prozess gehört ein vitaler globaler Austausch, in dem Traditionen und Perspektiven ins Gespräch kommen und dabei gemeinsame Aufgaben wie etwa die Formation des Glaubens und die Praxis adressieren.¹⁶

13. Damit ist ein großes Themenfeld adressiert, das mit dem »post-colonial turn« eine neue Richtung bekommen hat. Vgl. etwa René Devisch / Francis Nyamnjoh (Hg.): *The Postcolonial Turn. Re-Imagining Anthropology and Africa*, Leiden 2011; Ulrich von der Heyden / Jürgen Becher (Hg.): *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt bei der Ausbreitung des Christentums in Afrika, Asien und Ozeanien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Berlin 2000; Andreas Nehring: *Das »Ende der Missionsgeschichte« – Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolonialer Theoriebildung*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 27 (2010), 161–193; Judith Becker (Hg.): *European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post) Colonial World*, Göttingen 2015.
14. Vgl. hierzu den Beitrag von Chad Rimmer in diesem Band.
15. Vgl. hierzu insbesondere Chad Rimmer / Cheryl M. Peterson (Hg.): *Wir glauben an den Heiligen Geist. Lutherische Identitäten aus weltweiter Perspektive*, Leipzig 2022.
16. Vgl. hierzu die Webinare aus der Serie »Being Lutheran« des LWB.

In diesen Gesprächsprozess, der nach der gegenwärtigen lutherischen Identität fragt, reiht sich der vorliegende Band ein, der aus einer Tagung der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes hervorgegangen ist. Diese interdisziplinäre Tagung hat im Februar 2022 im digitalen Raum stattgefunden und sich mit ihrer Frage nach unterschiedlichen Markern von lutherischer Identität in den aktuellen Gesprächsprozess des LWB eingepasst.

Deutlich geworden ist in den Beiträgen und Diskussionen, dass die Fragen nach lutherischer Identität in der Gegenwart nicht ohne den Ausgriff auf das Fundament und damit auf die Vergangenheit gelöst werden können. So wie Kontexte die jeweilige konfessionelle Identität prägen, so hat auch beim Blick auf Konfession und Identität die Setzung aus der Annales-Schule ihre Berechtigung, dass alles Gewordene Geschichte habe¹⁷ – und eben diese Geschichte deshalb immer beim Blick auf die Gegenwart zu berücksichtigen sei. Drei Schritte werden in diesem Band deshalb vollzogen: Zunächst wird die Frage nach der Identität aufgeworfen und aus unterschiedlichen Richtungen beleuchtet. Hier macht die Soziologin Hilke Rebenstorf den Auftakt, die aus sozialwissenschaftlicher Perspektive nach Identität und Identitäten fragt. Sie zeigt, was für ein aktiver Prozess die Identitätsentwicklung letztlich ist und welche Rolle dabei Interaktionen spielen, die grundsätzlich nicht erwartungsfrei sind, sondern darauf zielen, Identität möglichst bewusst zu gestalten. Dabei verweist sie auch auf die Rolle des Kontextes, den sie beispielsweise als Prozesse der gesellschaftlichen Modernisierung benennt. Deutlich wird, dass jedwede Form von Identität auch ein konzises Identitätsmanagement braucht.

Im frühneuzeitlichen Kontext siedelt die Historikerin Susanne Lachenicht die Frage nach Identität an. Ihr geht es um die Auseinandersetzung mit der konfessionellen Zugehörigkeit, die als wesentlicher Marker von Identität verstanden werden kann – wenn diese Zuordnung erfolgt. In der Frühen Neuzeit jedoch war das Phänomen der »konfessionellen Ambiguität« verbreitet. An drei Beispielen aus dem regionalen Kontext (Köln, Berlin, New York) und aus dem gesamten Bereich der Frühen Neuzeit zeigt sie, dass und wie derlei neuere Perspektiven nicht allein das Konfessionalisierungsparadigma in hilfreicher Weise dekonstruieren. Es wird auch deutlich, dass Prozesse der Identitätsbildung in der Frühen Neuzeit deutlich vielschichtiger verstanden werden müssen. Das gilt auch gerade für die dynamischen Aushandlungsprozesse von Gottesvorstellungen, theologischen Überzeugungen, Frömmigkeitspraktiken und damit schlussendlich auch von lutherischer Identität.

17. Vgl. hierzu Matthias Middell / Steffen Sammler (Hg.): Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929-1992, Leipzig 1994.

Damit ist die Bedeutung des Kontextes klar benannt. Eben diese Perspektive vertieft die Theologin Claudia Jahnel durch ihren Blick auf kontextuelle Theologien auf ihrem Weg zu einer gemeinschaftlichen theologischen Praxis. Identitäten werden hier erst einmal zu Identitätsbehauptungen. Deutlich wird, dass sie geschaffen, ausgehandelt und bisweilen auch verworfen werden. Dies nimmt die »kontextuelle Theologie« ernst und sorgt so dafür, dass Topoi lutherischer Theologie (Rechtfertigungslehre, Priestertum aller Gläubenden etc.) kontextualisierend reflektiert werden. Damit geht im Kontext der Welt auch die kritische Reflexion hegemonialer, weil kolonialer Macht einher. Letztlich entkleidet ein solcher Zugriff die Theologie ihrer vermeintlich zeitlosen Selbstverständlichkeiten und macht sie in ihrer Zeitbedingtheit selbst zum Thema.

Auf dieser Grundlage ist der Weg eröffnet, einen genaueren Blick auf lutherische Identitätsbehauptungen zu werfen. Dies tut der zweite Abschnitt des Buches, in dem speziell die lutherische Identität sowie ihre Ausprägung in Geschichte und Gegenwart in den Fokus gerückt wird. Die Theologin Jennifer Wasmuth diskutiert die Behauptung, es im Luthertum mit einer Form der »Geistesvergessenheit« zu tun zu haben. Der Heilige Geiste stehe allzu oft hinter dem Schriftprinzip und der damit einhergehenden Bibel als Korrektiv geistlichen Lebens zurück. Über Rudolf Otto und sein weit rezipiertes Werk »Das Heilige« (1917) hinausgehend sowie mit Blick auf Christian Henning und Christian Danz und damit auf neuere Ansätze, den Heiligen Geist in lutherischer Diktion zu verstehen, kommt sie zu dem Schluss, dass dieser in der Tat einen festen Platz innerhalb der lutherischen Theologie hat. Dies sei keine Konzession an die Renaissance des Heiligen Geistes im 21. Jahrhundert, sondern eine angemessene Herleitung aus der lutherischen Pneumatologie. Bei der Frage der Identität ist also der Heilige Geist auch dann mitzudenken, wenn in der Frömmigkeitspraxis Vorbehalte bestehen sollten.

Eine theologische Figur, die zumeist als wesentlicher Marker lutherischer Identität verstanden wird, ist das »Priestertum aller Gläubenden.« Pointiert hergeleitet in seiner Schrift an den »christlichen Adel deutscher Nation« nimmt Luther hier die Obrigkeit in die Pflicht, sich vehement für die Erneuerung der Kirche einzusetzen. In diesem Zusammenhang wird die individuelle Gottesbeziehung und – damit einhergehend – auch die individuelle Weltverantwortung deutlich. Allerdings – und dies zeigt die Historikerin Nicole Grochowina – wohnen dieser umfänglichen theologischen Figur auch Begrenzungen inne, die zumindest anfragen lassen, ob das »Priestertum aller Gläubenden« nicht allzu optimistisch als Marker lutherischer Identität verstanden wurde. Erkennbar wird, dass in der Grundausrichtung, aber auch in den Momenten inhaltliche Nachjustierungen vorgenommen wurden, in

denen individuelle Aneignungsprozesse dieser Figur (etwa durch die Bauern oder die täuferische Bewegung) erfolgt sind.

Den Kontext der Diaspora führt der Theologe Klaus Fitschen ein, um ausgehend davon nach Identitätsbildung im 19. Jahrhundert zu fragen. Die Gefahr, eine Minderheit zu sein, zu bleiben oder gar gänzlich als Kirche vernichtet zu werden, hat es für das Luthertum seit dem 16. Jahrhundert durchaus gegeben. Diese Erfahrungen sind eingeflossen, als im 19. Jahrhundert das Luthertum in unterschiedlichen Minderheitensituationen ernst genommen und durch Diaspora-Werke gefördert wurde. Für die Identitätsstiftung und -bewahrung ist es wichtig, eben dies weitgehend als Normalfall anzusehen, so dass sich hier eine besondere Facette bei der Frage nach lutherischerer Identität auftut. Hier waren also andere Prozesse der Identitätswahrung erforderlich, die gerade im globalen Kontext vergleichend zu bedenken sind.

Der Theologe Christian Witt schließt diesen zweiten Passus des Buches mit Überlegung aus einer historisch-theologischen Perspektive ab. Diese ist aus einem Podiumsgespräch hervorgegangen, was sich auch in Länge und Charakter dieses Beitrages widerspiegelt. Witt betont, dass es eine überzeitliche und damit kontinuierlich erkennbare lutherische Identität nicht gebe. Vielmehr sei von unterschiedlichen lutherischen Identitätskonstruktionen zu sprechen, die einem bestimmten zeitlichen Rahmen zuzuordnen und in ihrer Wirkmächtigkeit überschaubar seien. Auch die normativen Grundlagen des Luthertums seien vor diesem Hintergrund zu verorten. Erkennbar sei dann, dass auch deren Aneignung ein dynamischer und keineswegs ahistorischer Prozess sei, so dass die Rede von der Identitätskonstruktion gerechtfertigt sei.

Im dritten Teil zeigt der exemplarische Blick in die Welt und auf besondere Kontexte, welche kaum zu überschätzende Bedeutung den Kontexten zukommt, wenn es um die Ausprägung spezifischer lutherischer Identitätskonstruktionen oder Identitätsbehauptungen geht, die – und das ist die Herausforderung in der weltweiten Gemeinschaft der lutherischen Kirchen – bisweilen auf theologischer und frömmigkeitspraktischer Ebene wenig Anschlussfähigkeit an andere Ausdrücke in anderen Kontexten hat. Der Theologe Chad Rimmer eröffnet diesen Blick in die Welt, indem er die Dynamiken nachzeichnet, die sich im LWB entfaltet haben, als dieser begonnen hat, sich mit der Frage nach der lutherischen Identität auseinanderzusetzen. Rimmer benennt die normative Dimension dieser Identität, verweist aber auch darauf, was für ein umfänglicher Transformationsprozess beginnt, wenn es um die Anverwandlung dieser Normen geht. Schließlich nimmt er Bezug auf die jüngst erfolgte Umfrage an alle Kirchen innerhalb des LWB, in der es um die jeweiligen Ausdrucksformen der lutherischen Identität geht. Hier erge-

ben sich neue Fragen, die auf die Ausbildung regionaler und gemeindlicher Identitäten zielen sowie auf den – intensiver zu lernenden – Umgang mit Diversität in Ausdrucksformen, im Umgang mit ethischen Fragen sowie bei der Bewertung von geistlichen Gaben.

Vier exemplarische Berichte vertiefen diese Fragen und fügen weitere Beobachtungen hinzu. Der erste Beitrag richtet den Blick auf den afrikanischen Kontinent. Der simbabwische Theologe Kenneth Mtata zeigt, dass afrikanische Theologen bereits Einfluss auf die Reformation genommen haben. Anschließend weist er an Beispielen aus der Geschichte des Lutherischen Weltbundes afrikanische Beiträge lutherischer Identität nach. Der Umgang mit interkulturellen, politischen, missionarischen und pneumatologischen Fragen kommt dabei in den Blick und betont die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Perspektive.

Der Theologe Wilhelm Wachholz verweist auf die Herausforderungen, denen sich das Luthertum in Brasilien und damit in einer multireligiösen Gesellschaft zu stellen hat. Präzise stünde es vor der Aufgabe, die umgebende Kultur nicht zu »verschlucken«, so Wachholz, müsste aber gleichzeitig auch dafür sorgen, auch von ihr nicht »verschluckt« zu werden.

Eine weitere Herausforderung benennt der Theologe Gottfried Rösch in seinem Beitrag zu Russlanddeutschen in Bayern. Die Frage, wer letztlich Deutsche aus Russland genau seien, sei ebenso virulent wie die Frage nach der Sprache, der Bewahrung der bestehenden und der Ausbildung einer neuen Identität in einem vollkommen neuen Kontext. In sogenannten »Dritten Räumen« werden deshalb Vorgefundenes und Mitgebrachtes miteinander kombiniert, so dass diesen Räumen für die Identitätsstiftung eine besondere Bedeutung zugeschrieben werden muss.

Und schließlich verweist der Theologe Jerzy Sojka auf eine besondere Herausforderung des Luthertums in Polen, das sich – wie die gesamte polnische Gesellschaft auch – nach 1989 mit der gewonnenen Freiheit und den damit einhergehenden Transformationen auseinanderzusetzen hatte. Erbe, Geschichte und neue Möglichkeiten kamen hier zusammen – zwischen diesen oszillierte dann auch der Prozess der Identitätsstiftung bzw. der Anpassung an den rapide transformierten Kontext.

Alle Beiträge betonen die kaum zu unterschätzende Bedeutung des Kontextes, der Zeitbezogenheit und der unterschiedlichen Aneignungs- und Aushandlungsprozesse normativer Setzungen. Bei allen Versuchen, verbindliche Rahmenbedingungen zu schaffen, rechtfertigen die unterschiedlichen Befunde die Rede von Identitätskonstruktionen, Identitätsbehauptungen und letztlich auch von zeitlich und örtlich begrenzten Identitätsbildungen. Somit hat sich der LWB eine ambitionierte, dabei aber hochgradig wichtige Aufgabe gegeben, als er sich zum Ziel gesetzt hat, ungeachtet dieser

Differenzen und Handlungsspielräume an einer Gemeinschaft der Kirchen festzuhalten, obwohl diese viel Potential hat, sich aufgrund ihrer regionalen Situiertheit und den daraus hervorgehenden Unterschieden gerade in ethischen Fragen zügig auseinander zu bewegen. Gleichwohl stehen diesen Konfliktpotentialen das grundsätzliche Wohlwollen der Kirchen des LWB und ihre Bereitschaft gegenüber, in dieser *communio* nicht nur zu bleiben, sondern auch stärker denn je zusammenzuwachsen. Diese Grundlage ist unumgänglich und zugleich dienlich, um aktuelle Fragen nach der lutherischen Identität zu bedenken, auszuhandeln und so zu verbindlichen Aussagen zu kommen, die es erlauben, sich als Kirchen und als Weltbund in der Gegenwart zu situieren.

Die Herausgebenden danken allen, die an diesem Band beteiligt waren. Das sind in erster Linie die Autor:innen, die gewonnen werden konnten, bei der Tagung im Februar 2022 sowie in diesem Band die Frage nach lutherischer Identität neu zu adressieren und zu akzentuieren.

Herzlich gedankt sei auch der Generalsekretärin des Lutherischen Weltbundes, Anne Burghardt, für das Geleitwort, das diesem Band voransteht. Ebenfalls zu danken ist Diedrich Steen, Programmleiter des Gütersloher Verlagshauses, für die Begleitung bei der Erstellung des Bandes. Für das profunde Korrekturlesen geht der Dank an Martina Kruse und Manuela Reineke.

Selbitz, Leipzig, Hannover im Januar 2023

Sr. Nicole Grochowina, Klaus Fitschen und Oliver Schuegraf

Identität?

Was ist Identität?

Antworten aus sozialwissenschaftlicher Sicht

Hilke Rebenstorf

Der Diskurs um und über Identität(en) ist aktuell wie lange nicht mehr. Zwar wird in manchen der aktuellen Debatten nicht zwingend der Ausdruck »Identität« erwähnt, schwingt aber häufig implizit mit. Er steckt in der Ratgeberliteratur zu Achtsamkeit und Authentizität – man soll »man selbst sein«, seinem Selbst Ausdruck verleihen, sich um sein Selbst kümmern. Identität spielt eine Rolle in der vor einigen Jahren wieder neu entfachten Debatte um Heimat, verstanden als Ort des Aufgehobenseins, mit dem man sich identifiziert, von dem die Identität geprägt ist.

Ist in diesen Fällen Identität als für den Menschen wie auch für ganze Gesellschaften wichtig erkanntes Moment positiv konnotiert, ist sie auf der anderen Seite regelrecht in Verruf geraten. Aus den Cultural Studies, die in England als Emanzipationsbewegung bereits in den 1950er Jahren entstanden, folgte der Cultural Turn in den Sozialwissenschaften.¹ In dessen Gefolge ist eine Zunahme der Identitätspolitik zu verzeichnen, die mit dem Einlagen einer diskriminierungsfreien Umwelt einhergehen. Am bekanntesten sind sicherlich die Stimmen ethnischer und religiöser Minderheiten, von Queeren, Frauen, »Verteidiger:innen« des Abendlandes. Was für die Einen unabdingbar für eine gleichberechtigte demokratische Gesellschaft ist, erscheint den Anderen als Gefahr, die zu einer Spaltung der Gesellschaft führt, weil Identitätspolitik ihrer Ansicht nach die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden eher hochzuziehen scheinen als einzuebnen. Am Beispiel der Identitätspolitik, die sich schier unendlich weiter auffächern lassen, wird unmittelbar einsichtig, dass sich manche dieser so formulierten Identitäten überschneiden, nicht singular sind, ja nicht singular sein können.

1. Vgl. Helga Schultze: Die kulturalistische Wende. Eine kritische Bilanz, lifis-online 2009 (Leibniz-Institut), abrufbar unter: https://www.leibniz-institut.de/archiv/schultze_19_11_09.pdf (eingesehen am 1.11.2022).

Es gilt, was bereits vor 40 Jahren mehrfach anschaulich formuliert wurde:

»Identitäten sind hochkomplexe, spannungsgeladene, widersprüchliche symbolische Gebilde – und nur der, der behauptet, er habe eine einfache, eindeutige, klare Identität – der hat ein Identitätsproblem.«²

»In conclusion, the concept of self is a chimera [...]. Or perhaps it is constructed by social experience and maintained by social role requirements [...], or by the use of shared systems of meaning [...], or by social reinforcements [...]. Or the self is the cognitive structure which gives meaning and organization to one's experience. Or the self is the person's own construction, the core of one's responsibility and one's moral being [...].«³

Entsprechend dieser Komplexität des zur Diskussion stehenden Phänomens kann auch die Antwort auf die Frage nach dem, was Identität ist, nur einigermaßen komplex ausfallen, zumal die sozialwissenschaftliche Literatur zu dem Thema kaum mehr überschaubar ist. Um den vorgegebenen, notwendigerweise begrenzten, Rahmen nicht zu sprengen und dennoch einige der Komplexität angemessene grundlegende Antworten zu geben, gliedert sich der Beitrag in folgende Schritte: in einem ersten kurzen Abschnitt wird der Frage nachgegangen, ob von Identität in der Einzahl oder in der Mehrzahl gesprochen werden sollte (1.) Danach folgt ein Kapitel zur Identitätsentwicklung – in ihren Stufen (2.1), als Prozess (2.2) und durch Interaktion (2.3), das auf grundlegende Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, der Sozialisationsforschung und des symbolischen Interaktionismus aufbaut. Im darauffolgenden Kapitel wird die Frage nach der Ein- oder Mehrzahl von Identitäten mit Ausführungen zu deren Vielschichtigkeit wiederaufgegriffen, aus dem ersichtlich wird, dass Identität nicht nur etwas ganz Eigenes ist, sondern gesellschaftlich geprägt und verankert (3.). Daraus entsteht eine doppelte Herausforderung für die Stabilität der Identität(entwicklung): Zum einen als das Eigene, das man ist oder meint zu sein und das man darstellen will, zum anderen das gesellschaftlich Verankerte, dass einen in der eigenen Identität stabilisiert, mit gesellschaftlichen Veränderungen aber auch aus dem

2. Schlussbemerkung des palästinensischen israelischen Soziologen Sami Ma'ari bei der Nahostkonferenz der Evangelischen Akademie Arnoldshain, zitiert nach Micha Brumlik: Arnoldshain oder: Versuch, den Nationalismus zu verflüssigen, in: Pflasterstrand 207 (1985), 20-24, hier: 23.
3. Jane Loevinger / Elizabeth Knoll: Personality. Stages, Traits, and the Self, in: Annual Review 34 (1983), 195-222, hier: 213.

Lot bringen kann (4.) Schlussfolgerungen über die Ausführungen werden in dieses letzte Kapitel integriert.

1. Identität und bzw. oder Identitäten

Identität ist zunächst einmal die Antwort auf die ganz einfach erscheinende Frage: »Wer bin ich?« Eine Frage, die überhaupt erst mit der Moderne aufkam. Das, was wir auf diese Frage antworten, bezeichnet man als *persönliche* Identität. Das ist aber nicht die einzige Frage, die sich im Hinblick auf Identität stellt. Wir leben zwar in der Gesellschaft der Individuen⁴, diese sind aber in vielfältige Beziehungsnetzwerke eingebunden. Auch diese wirken prägend auf Persönlichkeit und Verhalten, so dass die Frage nach der Identität ergänzt werden muss um die Frage: »In welcher Beziehung stehe ich zu anderen? Was erwarten andere von mir?« – das ist dann die *soziale* Identität. Daran schließt geradezu nahtlos eine weitere Frage an: »Wie sehen andere mich?« Wenn deren Bild mit meinem eigenen übereinstimmt, habe ich Glück gehabt oder bin einfach gut im Identitätsmanagement. Häufig gibt es jedoch Abweichungen, etwa während der Pubertät und des jungen Erwachsenenalters zwischen den Wahrnehmungen der Eltern und denen der Kinder. Besonders treten sie jedoch in Vorurteilsdiskursen zutage. Was als Antwort auf diese Frage zutage tritt, ist die *zugeschriebene* Identität. Bleibt noch eine zentrale Frage, die in Zeiten zunehmender Individualisierung und räumlicher wie sozialer Mobilität an Bedeutung gewinnt: »Wo gehöre ich hin?« bzw. »Wozu gehöre ich, womit identifiziere ich mich?« – Dies sind in der Regel soziale Gruppen: sprachlicher, beruflicher, ethnischer, politischer Art oder auch von Sportdisziplinen, Freizeitbeschäftigungen usw. Hier liegt wieder eine Variante der *sozialen* Identität vor oder auch von *Gruppenidentität*.

Es dürfte deutlich geworden sein: Identität hat viele Facetten, die in den Sozialwissenschaften behandelt werden und deren knappe Darstellung nur in Form eines Parforceritts möglich ist, bei dem die verschiedenen Aspekte angesprochen, aber nicht vertieft werden können. Beginnen wir mit dem Anfang, der Identitätsentwicklung beim Individuum.

4. Andreas Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017.

2. Identitätsentwicklung

2.1 *Stufen der Identitätsentwicklung*

Erik H. Erikson begann nach seiner Immigration in die USA unter dem Eindruck der dort bereits deutlich erkennbaren räumlichen und sozialen Mobilität, insbesondere unter den Einwander:innen sich mit Fragen der Identität und Identitätsentwicklung zu beschäftigen.⁵ Sein Stufenmodell der Entwicklung⁶ ist seit langem Standard in der Entwicklungspsychologie und Sozialisierungstheorie. In permanenter Auseinandersetzung mit der Umwelt und je nach »Erfahrungshorizont« entstehen entwicklungsspezifische Krisen, die jeweils spezifische Identitätsmerkmale hervorbringen. So ist das Kleinkindalter dadurch geprägt, etwas haben zu wollen oder zu brauchen, das man sich selbst noch nicht besorgen kann: Nahrung, Zuwendung, Wärme usw. Aus den Erfahrungen von »Haben wollen und bekommen« entwickeln sich Urvertrauen oder Urmisstrauen. So geht es weiter über die frühe Kindheit, das Spielalter und das Schulalter, während derer es um das Verhältnis von Autonomie zu Scham und Zweifel, von Initiative (ergreifen) zu Schuldgefühlen (was habe ich mit einer Initiative angestellt) geht sowie um Entwicklung von »Werksinn« oder auch der Erfahrung von Selbstwirksamkeit gegenüber Gefühlen der Minderwertigkeit oder auch des Versagens.⁷

Die entscheidende Phase der Identitätsentwicklung liegt in der Adoleszenz, die geprägt ist durch eine Wendung nach innen und der immer dringlicher werdenden Antwort auf die Frage »Wer bin ich?« In dieser Zeit stabilisiert sich die Ich-Identität, ein Wissen über das Selbst, eine Übereinstimmung mit sich selbst wird angestrebt und im Idealfall erreicht, es kann aber auch Identitätsdiffusion am Ende dieses Prozesses stehen.⁸ Auf Basis dieser während der Adoleszenzphase erlangten Identität bauen dann weitere Entwicklungsaufgaben des Menschen auf, die dann in die in der Jugendphase erlangte Identität integriert werden. Dies sind: im frühen Erwachsenenalter das Eingehen intimer Beziehungen, später dann Familiengründung oder andere Arten des Kreativseins. Im Alter wird dann geprüft, inwiefern die

5. Siebo Siems: Eriksons amerikanische Erfahrung. Ich- und Gruppen-Identität als Schlüsselbegriffe neuer Integrationsformen, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 36/37 (2013), 13-33.
6. Erik H. Erikson: *Identity and the Life Cycle*, New York / London 1994 (Erstveröffentlichung 1959). Vgl. auch Helmut Fend: *Entwicklungspsychologie des Jugendalters*, Opladen 2000, 404-407.
7. Erikson: *Identity* (s. Anm. 6), 57-93.
8. *Ebd.*, 94-100.

angestrebten Aspekte von Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz erreicht wurden, persönliche Integrität vorliegt.

2.2 Identitätsentwicklung als aktiver Prozess

Je nach Erfahrungsraum stellen sich also den Heranwachsenden andere und doch aufeinander aufbauende Entwicklungsaufgaben. Welche das im Konkreten sind und wie diese bewältigt werden, ist im Wesentlichen davon abhängig, wie stark sich zunächst ein Kind, später dann Jugendliche und Erwachsene daran machen, ihre Umgebung zu erkunden. Das Maß an Exploration und die dabei eingenommene Haltung gegenüber der (Um)Welt haben eine spezifische Form der Identitätsentwicklung zur Folge. Schaubild 1 zeigt das formale Modell der Identitätsentwicklung, wie es James Marcia auf Basis klinischer Studien beschrieben hat.⁹ Die Achsen werden aufgespannt durch das Ausmaß an Exploration, also Erkundung der Umwelt, Ausprobieren von Rollen¹⁰, »aktive Suche nach neuen Leitbildern«¹¹ und dem Commitment, also dem Ausmaß, in dem man sich diesen neuen Leitbildern oder Weltansichten gegenüber verpflichtet sieht.¹²

Abbildung 1: Formales Modell der Identitätsentwicklung¹³

Commitment	Ausmaß der Exploration	
	hoch	niedrig
hoch (»Entschiedenheit«)	Identity Achievement Entschiedene	Foreclosure Festgelegte
niedrig Diffusion	Moratorium Suchende	Identity Diffusion

Die beiden Identitätstypen, die Erikson als bipolar beschreibt, sind in Abbildung 1 in der Diagonalen oben links und unten rechts zu sehen: Jugendliche, die ein hohes Maß an Exploration der Umwelt aufweisen und ein hohes

9. Vgl. Fend: Entwicklungspsychologie (s. Anm. 6), 408f.
10. So würde Erikson diese Exploration beschreiben. Vgl. dazu Sabina Misoch: Identitäten im Internet. Selbstdarstellungen auf privaten Homepages, Köln 2018 (erstmalig 2004 bei UTB), 40.
11. Fend: Entwicklungspsychologie (s. Anm. 6), 408.
12. Ebd.
13. Ebd.

Commitment ihr gegenüber zeigen, entwickeln eine klare Identität – Marcia bezeichnet sie als Entschiedene. Demgegenüber stehen diejenigen mit geringer Exploration und niedrigem Engagement (Kästchen rechts unten in Abb. 1) mit der Folge einer Identitätsdiffusion: nicht so recht wissen, wer man ist und wofür man steht. Bei zwei Dimensionen gibt es aber natürlich noch weitere Kombinationen. Die Kombination von geringer Exploration mit großer Entschiedenheit gibt eine festgelegte, unflexible und vielleicht auch wenig reflektierte Identität, die im politischen und religiösen Bereich in Richtung Extremismus oder Fundamentalismus gehen kann. Die gegenteilige Kombination von hohem Maß an Erkundung, sich Einlassen auf die Umwelt bei geringem Commitment steht für anhaltende Suche, die Marcia als Identitätsmoratorium bezeichnet – man wartet noch ab bzw. sucht ein wenig länger, »um sich zu finden«.

2.3 Identitätsentwicklung durch Interaktion

Sowohl die bislang kurz umrissenen psychologischen Entwicklungsmodelle von Erikson und Marcia wie auch ontologische und anthropologische Grundannahmen weisen darauf hin: Identitätsentwicklung kann nur in der Interaktion mit anderen erfolgen. George Herbert Mead unterscheidet, ähnlich wie Erikson, verschiedene Phasen der Entwicklung, die in seinem Konzept jedoch nicht durch Krisen gekennzeichnet sind, sondern durch verschiedene Formen des Spiels.¹⁴ Die biographisch erste Form ist das kindliche Spiel, in dem das Kind Rollen, die es in seiner Umgebung wahrgenommen hat, imitiert. Es füllt in dem Spiel mit sich selbst verschiedene Rollen aus, die sich abwechseln und aufeinander beziehen. Verhalten, Redewendungen, das Verhältnis der Rollen zueinander übernimmt das Kind aus der Beobachtung signifikanter Anderer, also Eltern, Erzieher:innen, Geschwister und weiterer Personen im Nahbereich. Es sind entlehnte soziale Identitäten.

In höherem Alter wird das kindliche Spiel abgelöst durch das organisierte Spiel. Dieses folgt Regeln und mehrere Personen nehmen teil. Das organisierte Spiel enthält verschiedene Rollen, die mit je spezifischen Erwartungen verknüpft sind. Es wird nicht mehr einfach nachgespielt, was im direkten

14. Vgl. zu Mead: Hans Joas: George Herbert Mead (1863-1931), in: Dirk Kaesler (Hg.): *Klassiker der Soziologie 1. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz*, München 2006⁵, 172-190, insb. 176-182; Misoeh: *Identität* (s. Am. 10), 35-50; Max Preglau: *Symbolischer Interaktionismus: George Herbert Mead*, in: Julius Morel / Eva Bauer / Tamás Melegly / Heinz-Jürgen Niedenzu / Max Preglau / Helmut Staubmann: *Soziologische Theorie. Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter*, München / Wien 2015⁹, 57-72.

Kontakt im Nahbereich erlernt wurde, sondern Erwartungen (signifikant) Anderer werden verallgemeinert, gehen in den generalisierten Erwartungen an eine spezifische Rolle auf. Im organisierten Spiel wird über das Role-Taking die Auseinandersetzung mit verschiedenen Rollen auf intensive Weise gefördert.

Durch die Erkenntnis, dass es eine Vielzahl von Rollen gibt und auch eine Vielzahl gesellschaftlicher Sphären und Prozesse, wird sich der Mensch als Individuum bewusst, dass er eben nicht in *einer* dieser Rolle aufgeht. Zugleich wird deutlich, dass die individuelle Identität aufgrund der vielen Rollen, in denen sich der Mensch findet, vielgestaltig ist. Oder, wie Erikson es ausdrückt:

»The emerging ego identity, then, bridges the early childhood stages, when the body and the parent images were given their specific meanings, and the later stages, when a variety of social roles becomes available and increasingly coercive.«¹⁵

3. Vielschichtige Identität(en)

Was antwortet also das Individuum auf die vermeintlich einfache Frage: »Wer bin ich?« oder »Wer bist du?« Einige der möglichen sozialen Rollen, die das Ich in der modernen differenzierten Gesellschaft einnimmt, finden sich im Berufsleben, im Familienleben, im Freundeskreis, im Ehrenamt, im Verein usw. Mit einigen mag ein hohes Maß an Identifikation vorliegen bzw. ein entsprechend hohes Commitment, und mit anderen mag die Identifikation geringer sein. Die Erwartungen, die mit den sozialen Rollen verbunden sind und gesellschaftlich geteilt werden, betreffen i. d. R. das Verhalten: Postbot:innen haben Briefe zuverlässig zuzustellen, Schulkinder haben aufmerksam zu sein, Beam:innen loyal gegenüber dem Staat, usw. Diese Erwartungen werden nicht nur von außen an einen herangetragen, sondern man selbst ist sich dieser bewusst und strebt danach, sie zu erfüllen. Wir begegnen uns grundsätzlich als Rolleninhaber:innen, es gibt keine erwartungsfreie Interaktion – hiermit wird zwar der individuelle Freiraum eingeengt, dafür gibt aber das Leben in sozialen Rollen Sicherheit, für das eigene Verhalten, für die Definition von sozialen Situationen, so dass wir uns nicht ständig zu fragen brauchen: Was geht hier eigentlich vor? (Erving Goffman)

15. Erikson: Identity (s. Anm. 6), 96.

Neben diesen sozialen Rollen, die mit bestimmten Positionen in den verschiedenen gesellschaftlichen Sphären einhergehen, gibt es noch Zugehörigkeiten – z. B. zur Nation, zur Sprachgruppe, zur Religion, zur Profession, zu einer politischen Organisation. Auch die Zugehörigkeiten wecken Erwartungen an das eigene Ich und fast noch stärker an das Verhalten anderer: Italiener sind feurige Liebhaber, Franzosen und Französinen wissen, wie man gut lebt, Deutsche sind fleißig, Professor:innen klug und zerstreut usw. Manche dieser Zugehörigkeiten sind »ererbte«, wie die Sprachgruppe, die Ethnie, die Nation, und überwiegend auch die Religion, andere sind heutzutage eher erworben, wie die Profession und die politische Organisation.

Zusammenfassend lässt sich auf die Frage »Was ist Identität – aus sozialwissenschaftlicher Perspektive« bisher so viel sagen:

- Soziale Identität in Rollen und Zugehörigkeiten basiert auf gesellschaftlich geteiltem Alltagswissen – das sind die Rollenerwartungen, das »Wissen« über soziale Gruppen etc.
- Die Vielzahl an Rollen-Identitäten und Gruppen-/Zugehörigkeits-Identitäten werden entweder hierarchisch integriert, so dass Identity Achievement im Sinne Eriksons vorliegt, oder sie bestehen ungeordnet nebeneinander mit dem Effekt der Identity Diffusion.
- Die Hierarchisierung der verschiedenen Teilidentitäten folgt den individuellen Bedeutungen (Salienz), die diesen Teilidentitäten jeweils zugemessen wird. Eine Folge hiervon kann Identitätspolitik sein.
- Je nach sozialer Situation können unterschiedliche Teil-Identitäten »aktiviert« werden. Abends am Stammtisch werden nicht die Erwartungen erfüllt werden, die mit der beruflichen Rolle verbunden sind – trotzdem wird die berufliche Rolle durchschlagen: Lehrer:innen erklären nun mal gerne die Welt, Pastor:innen neigen auch im Privaten zum Predigen.
- Soziale Identität als Gruppenidentität kann zugeschrieben werden. Dies ist z. B. der Fall bei allen Vorurteilsstrukturen, bei Rassismus, Islamophobie, Antisemitismus, Homophobie etc. Wird man einer Gruppe zugerechnet und bekommt die »üblichen Merkmale« zugeschrieben bzw. sieht sich entsprechenden Erwartungen gegenüber, gibt es kaum eine Möglichkeit für erfolgreiche Zurückweisung. Dies kann verstärkte Identifikation bis hin zur Radikalisierung zur Folge haben.

Insbesondere in diesem fünften Aspekt findet sich ein starker Hinweis auf ein Thema, das mit dem letzten Kapitel dieses Beitrages noch angeschnitten werden soll.

4. Herausforderungen der Identität(entwicklung)

Identität ist etwas Fragiles. Zwar erwecken die Modelle von Erikson und Mead den Eindruck, als wäre nach Durchlaufen der verschiedenen Entwicklungsstufen eine Identität ein für alle Mal erreicht. Diese Vorstellung verkennt jedoch, dass es sich bei diesen, wie auch bei anderen Entwicklungsmodellen um Idealtypen handelt. Die Fragilität bzw. die Herausforderungen für Identitäten haben ihre Ursachen in zwei verschiedenen Bereichen. Der eine Bereich ist dem Individuum inhärent, der andere ist der der gesellschaftlichen Prozesse.

4.1 Identitätsmanagement

»Jeder Mensch trägt ein retuschiertes Bild seiner selbst in sich« – ich weiß nicht, wo dieser Spruch herkommt, aber ich denke, er leuchtet unmittelbar ein. In der Soziologie hat sich insbesondere der kanadisch-amerikanische Soziologe Erving Goffman mit Fragen des Identitätsmanagements befasst. Bevor jedoch auf ihn näher eingegangen wird, soll zunächst eine schematische Darstellung des Problems erfolgen (vgl. Abb. 2).¹⁶ Auch hier gibt es wieder zwei Dimension: die eine sind die sogenannten Seinsweisen des Selbst (Spalte links) als reale oder ideale, die andere Dimension wird repräsentiert durch die sogenannten Perspektiven der Betrachtung (mittlere und rechte Spalte): geht es um innen (wie betrachtet man sich selbst) oder um außen (wie stellt man sich dar). Deutlich wird, dass es eine grundlegende Differenz zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung gibt, die nach einer gewissen Form der Informationskontrolle über die Selbstpräsentation verlangt.

Abbildung 2: Selbst- und Fremdwahrnehmungen des Selbst¹⁷

Seinsweisen des Selbst	Perspektiven der Betrachtung	
	INNEN (<i>verdeckt</i>)	AUSSEN (<i>offen</i>)
REAL (<i>Wirklichkeit</i>)	WAHRES SELBST So bin ich eigentlich	PRÄSENTIERTES SELBST So zeige ich mich euch
IDEAL (<i>Möglichkeit</i>) (<i>Phantasien</i>)	IDEALES SELBST So möchte ich eigentlich sein	SOZIALES WUNSCH-SELBST So sollt ihr von mir denken

16. Fend: Entwicklungspsychologie (s. Anm. 6), 415.

17. Die Abbildung entstammt Fend, Entwicklungspsychologie, (s. Anm. 6), 415. Der Titel der Abbildung ist bei Fend jedoch ein anderer.

In der realen »Seinsweise des Selbst«, haben wir in der Binnenbetrachtung ein Bild von uns, das wir bezeichnen würden als »So bin ich eigentlich«, als unser wahres Selbst. In der Außenbetrachtung bzw. in dem, was wir hiervon nach außen geben, wie wir uns anderen zeigen, ist das präsentierte Selbst. Neben dieser realen »Seinsweise«, gibt es noch die ideale, die als Möglichkeit gesehen oder einfach nur phantasiert wird. In ihr besteht das Ideale Selbst in der Innenbetrachtung in der Differenz zum Wahren Selbst, als Vorstellung darüber, wie man eigentlich sein möchte – ob man dieses tatsächlich nach außen darstellt und in welcher Form, kann man sich fragen, Goffmans Studien legen eine Antwort nahe.

Erving Goffman befasste sich intensiv mit menschlichen Interaktionen. Als außerordentlich feinsinniger Beobachter analysierte er sehr genau die ungeschriebenen Regeln, die Gesellschaften sich geschaffen haben um die Risiken des Missverstehens, des Bloßstellens, des Misslingens von Kommunikation zu vermeiden¹⁸ und damit das Selbst und die persönliche Identität zu schützen. Goffman ging davon aus, dass jede Person etwas hat, das sie verbergen will. Dies kann sein ein körperliches Gebrechen, ein seelisches Leiden, ein dunkler Fleck in der Vergangenheit, eine nicht der herrschenden Moral entsprechende sexuelle Orientierung, ein in bestimmten Kreisen als anstößig empfundener Beruf usw. Er selbst wählte dafür die treffende Formulierung: »[D]as Individuum ist eine Ganzheit, über die eine Akte hergestellt werden kann – eine Weste, die es beflecken kann, steht bereit.«¹⁹ Das Ich muss also vor Diskreditierung und Beschädigung geschützt werden. Dies kann erfolgen durch:

- Techniken (Informationsmanagement). Goffman erwähnt eine breite Palette an Techniken, die eingesetzt werden können. Sie reicht von Kontaktvermeidung über Verschweigen, leichter Flunkerei, Täuschung bis zum Lügen, dem Erfinden von Geschichten, der »gefälschten« Biographie.²⁰ Zur Zeit Goffmans konnte das Individuum Informationsmanagement zum großen Teil noch selbst betreiben, in Zeiten von Social Media und World-Wide-Web ist dieses sehr viel schwieriger geworden: Andere geben Informationen nach außen, z. T. auch »alternative Fakten«, wodurch eine ganz neue »Bedrohungssituation« entstanden ist.

18. Erving Goffman: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt a.M. 1999 (Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behaviour, New York 1967).
19. Erving Goffman: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt a.M. 1975, 81 (Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity, Englewood Cliffs, N.J. 1963).
20. Ebd., 94-131.

- Die ungeschriebenen Regeln der Interaktionsordnung enthalten zahlreiche Handlungsanweisungen, die es verhindern, Menschen bloßzustellen, z. B. über einen sprachlichen Lapsus hinwegzusehen, ein Erröten auf die Hitze im Raum zurückzuführen usw.²¹ Diese Regeln galten auch bereits zu Goffmans Zeiten nicht universell, scheinen sich aber weiter in Auflösung zu befinden.
- Alltagswissen²² ist die (unbewusste) Beherrschung der Interaktionsordnung, das Wissen um die Eigenart sozialer Rollen und sozialer Gruppen, um Normen und alles Weitere, was die Gesellschaft zusammenhält und von ihren Mitgliedern geteilt wird. Wird dieses Alltagswissen beschädigt, z. B. indem in einer Interaktion die Reaktion auf eine Geste, ein Wort, ein Gesprächsangebot anders ausfällt, als sie regelhaft erwartet werden konnte, führt dies zu Irritation. Die Reaktion darauf kann sehr unterschiedlich sein, je nach Relevanz der Situation. Man kann mit einem Schulterzucken darüber hinwegsehen, in der Regel versucht man sich diesen abweichenden Respons zu erklären – diese Erklärmuster sind Alltagstheorien. War die Irritation sehr stark, betraf sie zentrale Aspekte der eigenen Identität, z. B. ein inadäquates Infragestellen beruflicher Expertise, ein als Zurückweisung empfundenes Ausschlagen einer Einladung o. Ä. oder wiederholt sich eine spezifische Situation öfter, kann nicht nur das Alltagswissen, sondern damit auch die Identität beschädigt werden. Alltagstheorien bedürfen dann einer breiteren Abstützung, werden dialogisch erarbeitet mit Menschen, die ähnliche Erfahrungen machten, z. B. Immigrant:innen, die aus ihrer Heimat andere Höflichkeitsformen gewohnt sind als sie im Ankunftsland gelten.²³

Speziell das Alltagswissen, das von zentraler Bedeutung ist für die Stabilisierung individueller wie kollektiver Identitäten, ist mit der gesellschaftlichen Modernisierung ständigen Wandlungsprozessen unterworfen.

21. Vgl. z. B. Goffman: Interaktionsrituale (s. Anm. 18), 106-123.
22. Dieser Begriff sowie auch der der Alltagstheorien stammt von Alfred Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt a.M. 1981². Vgl. zusammenfassend Max Preglau: Phänomenologische Soziologie: Alfred Schütz, in: Morel / Bauer / Meleghy / Niedenzu / Preglau / Staubmann: Theorie (s. Anm. 14), 73-98.
23. Vgl. zur Notwendigkeit von Alltagstheorien und deren Konstruktion Lutz Hoffmann: »Wir machen alles falsch« – Wie türkische Jugendliche sich in ihren Alltagstheorien mit ihrer Lage in der Bundesrepublik auseinandersetzen, Bielefeld 1981.

4.2 Gesellschaftliche Modernisierung

Einige der gesellschaftlichen Veränderungen, die eine permanente Neujustierung und Stabilisierung personaler und sozialer Identitäten erforderlich machen, werden seit den 1980er Jahren breit diskutiert. Dies sind die Individualisierung, die mit einer Herauslösung der Individuen aus althergebrachten und damit aber auch vertrauten Großgruppen einhergehen.²⁴ Es ist die Veränderung von Berufsverläufen, die mit dem wirtschaftlichen Strukturwandel von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft einherging und mit der Digitalisierung immer neue Fortsetzungen erfährt – und somit Teil des fortschreitenden Individualisierungsprozesses ist. Es ist die Pluralisierung von Lebensmustern, die sich u. a. in veränderten Familienformen zeigt, in zunehmender räumlicher Mobilität usw. Und, last but not least, trägt der beschleunigte technische und soziale Wandel zur scheinbaren Auflösung der »vertrauten Welt« bei. All diese Prozesse und deren Interaktionen fordern das Alltagswissen heraus. »Alte Wahrheiten« und Werte gelten nicht mehr. Identitätspolitiken scheinen in diesem Bereich besondere Irritationen hervorzurufen: Warum wollen Frauen und Migrant:innen sich plötzlich nicht mehr mit ihren inferioren Positionen zufriedengeben? Das war doch immer so und soll jetzt nicht mehr gelten? Was macht das mit den Inhaber:innen superiorer Positionen? Müssen sie diese jetzt rechtfertigen? Und die großen Fragen und Vorwürfe der Fridays for Future-Generation: Haben »die Alten« alles falsch gemacht?

Angesichts der Herausforderungen, die sich sozialer und personaler Identität aufdrängen, wird offenkundig, dass es auf die Frage, die dieser Beitrag dem Titel verdankt, keine abschließende Antwort geben kann. Zu vielfältig sind die Rollen und Zugehörigkeiten, zu unterschiedlich das, was den Einzelnen wichtig ist und von daher in der komplexen Identität sozusagen »oben auf« liegt und vor allem auch, zu verschieden die Ergebnisse der Identitätsbildungsprozesse. Aus soziologischer Perspektive ist daher auch eher die Frage nach der Funktion von Identität interessant. Wie der Beitrag begann, mit der populär(wissenschaftlich)en Debatte um Identitäten, so kann er damit auch enden. »Gelungene« Identität im Sinne Eriksons, Maricas und Meads stabilisiert die Individuen, ermöglicht ihnen die Interaktion mit anderen und trägt somit auch zur gesellschaftlichen Stabilität bei. Zustände der Identitätsdiffusion, des Foreclosures oder auch des andauernden Moratoriums können hingegen gesellschaftliche Sprengkraft entwickeln. Und

24. Erstmals einem breiten Publikum bekannt geworden und in der Folge breit diskutiert durch Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.

hiermit stellt sich eine Herausforderung an die Gesellschaft, inwiefern sie zur Perspektivübernahme im Sinne einer reifen Persönlichkeit nach Mead in der Lage ist bzw. diese honoriert. Diese Fähigkeit ist erforderlich, um der Sprengkraft die Lunte zu kappen.

Identität

Kulturwissenschaftliche und frühneuzeitliche Konzepte und Perspektiven

Susanne Lachenicht

Ich möchte in diesem kurzen Beitrag keine Antwort auf die Frage danach geben, was heute »lutherische Identität« ist, noch möchte ich definieren, was »lutherische Identität« in der Frühen Neuzeit genau war. Stattdessen möchte ich aus zwei Perspektiven, die in meinen eigenen Arbeiten zu hugenottischer Identität, zu frühneuzeitlichen Diasporen, zu Toleranz und Transkonfessionalität seit etlichen Jahren zusammenkommen, ein paar Überlegungen zum Thema »Lutherische Identität zwischen kultureller Prägung und reformatorischem Erbe« anstellen. Dafür werde ich zunächst aus kulturwissenschaftlicher Perspektive ein paar Reflexionen zum Konzept »Identität« einbringen. Zweitens möchte ich Forschungen zur Frühen Neuzeit darstellen, die das Konfessionalisierungsparadigma und damit die Eindeutigkeit von Bekenntnis und konfessioneller Zugehörigkeit infrage stellen. Drittens werde ich von dort aus überlegen, was das für »lutherische Identität« heute heißen könnte.

1. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf »Identität«

Was ist eigentlich »Identität«? Wem nützt »Identität«? Existiert Identität real oder handelt es sich um Konstruktionen, um soziale, politische, ökonomische und kulturelle, einschließlich religiöser, Praktiken, die aus Perspektive der Akteur:innen, eine stabile, solide, verlässliche Zugehörigkeit darstellen, die Partizipation ermöglicht oder verhindert?¹

1. Zur Konstruktivität von »Identität« siehe beispielsweise Ernst von Glasersfeld: Die Konstrukte der Identität, oder: die Kunst Unterschiede zu übergehen, in: ders.: Wis-

»Identität« ist heute, vielleicht mehr denn je, »contested ground«.² Identitäre Selbst- und Fremdzuschreibungen scheinen unsere Gesellschaft mehr und mehr zu spalten und Echokammern zu generieren, wo es nicht mehr um Dialog, um ein Aushandeln, um Kompromisse, und damit auch um das Funktionieren von Gesellschaft und Zusammenleben geht, sondern um einen Kampf um Deutungshoheit, um Partizipation, um Exklusion, in extremen Fällen auch um die Vernichtung der oder des Anderen.

Dabei haben Kultur- und Sozialwissenschaften gezeigt, dass »Identität« alles andere als stabil, verlässlich oder klar von Anderen abgrenzend ist. Man spricht aus einer wissenschaftlich-etischen Perspektive³ deshalb mehr und mehr von Identifikationen, performativen Akten der Selbst- und Fremdbestimmung, die je nach Kontext, nach Situation sich ändern können, immer wieder neu ausgehandelt werden, in und trotz ihrer *fuzzyness* aber sehr konkrete Wirkungen haben. Im Sinne eines poststrukturellen Strukturalismus vollziehen sich diese Identifikationen vor dem Hintergrund von spezifischen Strukturen, die aber wiederum durch die individuell-situativen Akte der Identifikation verändert werden.⁴

Identifikationen finden auf der Basis von Interaktion innerhalb von Gruppen statt, genauso wie an den imaginierten und materiellen Grenzen dieser Gruppen. Akteur:innen sind jedoch immer Teil von unterschiedlichen sozialen Gruppen. Je nach Kontext, je nach Situation kann es bei ein- und derselben Akteurin, bei ein- und demselben Akteur zu Konkurrenzen, zu sich eigentlich ausschließenden Selbst- und Fremdentifikationen

sen, Sprache, Wirklichkeit, Wiesbaden 1992, 113-121; Amartya Sen: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007, 33-53; Bernhard Giesen (Hg.): Einleitung, in: ders.: Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1991, 9-18; Paul du Gay / Jessica Evans / Peter Redman (Hg.): Identity. A Reader, London 2000.

2. Dirk Hoerder: On Transcultural States, Nations, and People, in: ders. / Christiane Harzig / Adrian Shubert (Hg.): The Historical Practice of Diversity. Transcultural Interactions from the Early Modern Period to the Postcolonial World, New York / Oxford 2003, 13-32, hier: 14.
3. Mit »etisch« ist hier die wissenschaftlich-analytische Perspektive gemeint. Es geht also um Begriffe, die verwendet werden, um ein Phänomen zu benennen, was als zu analysieren gilt. Die emische Perspektive wären hingegen Konzepte, Begriffe, die man in Quellen findet oder die von den zu untersuchenden Akteur:innen selbst verwendet werden. »Identität« wäre hier also der emische Begriff, »Identifikation« der etische.
4. Nancy L. Green: The Comparative Method and Poststructural Structuralism. New Perspectives for Migration Studies, in: Jan Lucassen / Leo Lucassen (Hg.): Migration, Migration History, History. Old Paradigms and New Perspectives, Bern / Berlin / Brüssel 2005, 57-72.

kommen. Identifikationen sind fluide, multipel, Identitäten sind polyphon, uneindeutig, hybrid.⁵

Partizipation oder Exklusion in all ihren Formen garantieren jedoch den Zugang zu Ressourcen, zu Status, zu Recht. Aus polyphonen Identifikationen werden in Gruppen durch so genannte *Gate-keeper* Identitäten konstruiert und kontrolliert. *Gate-keeper* sind ökonomische, politische, militärische, intellektuelle oder spirituelle »Eliten«, die definieren, wer durch welches Verhalten dazugehört, wer ausgeschlossen wird. Die dabei erzeugten Narrative betonen die Homogenität und Stabilität dieser Gruppe, auch wenn die performativen Akte der Identifikation und die damit verbundenen Aushandlungsprozesse empirisch gesehen das Gegenteil attestieren. Gleichzeitig geht es darum, andere majoritäre oder minoritäre Gruppen von der Homogenität und Stabilität von Identität zu überzeugen, von Hierarchien, von Überlegenheit, von Unterlegenheit. Diese Narrative werden durch einzelne Akteur:innen, die *Gate-keeper*, und damit verbunden durch Institutionen wie Familien, Kirchen, Schulen, Universitäten und Medien, innerhalb derer Individuen agieren, stabilisiert, unterliegen aber gleichzeitig permanenten Veränderungsprozessen, d. h. der Notwendigkeit, sich an sich ändernde innere und äußere Kontexte anzupassen. Die konstruierte »Identität« verändert sich *mutatis mutandis* durch Akte der Identifikation, durch Kontakte, durch das permanente Aushandeln. »Identität« muss sich damit immer wieder den polyphonen Diskursen, einschließlich Praktiken der Akteur:innen anpassen, die diese Gruppe »bilden« bzw. derjenigen, die diese Gruppe als »Anderer« wahrnehmen. Geschehen diese dynamischen Anpassungsprozesse auf der Ebene der Narrative und Praktiken nicht, kommt es zu Auflösungserscheinungen, d. h. zur Dissoziation von innen und von außen.⁶

5. Siehe beispielsweise Ian F. Haney-Lopez: Social Construction of Race. Some Observations on Illusion, Fabrication, and Choice, in: Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review 29/1 (1994), 1-62; Homi Bhabha: Hybridité, identité et culture contemporaine, in: Jean-Hubert Martin (Hg.): Magiciens de la terre, Paris 1989, 24-27.
6. Hoerder: Transcultural States (s. Anm. 2), 14; Robin Cohen: Global Diasporas. An Introduction, Seattle 1997, 172; Susanne Lachenicht: Exil, Asyl und die Auserwählten. Selbst- und Fremdwahrnehmungen und hugenottische Identität im Refuge, in: Achim Dettmers / Sabine Dressler (Hg.): Fremde(s) aushalten. Migration und Aggression in Europa (Texte zur reformierten Theologie und Kirche 1), Solingen 2016, 53-66.

2. Zur Eindeutigkeit von Bekenntnis und konfessioneller Zugehörigkeit in der Frühen Neuzeit

Ist »Identität« nun ein geeigneter Begriff, um sich das Luthertum im 16. und 17. Jahrhundert anzusehen bzw. zu überlegen, inwiefern das heutige Luthertum in seinen weltweit so diversen Ausformungen durch diese Zeit geprägt wurde und bis heute Bestand hat? Im Folgenden möchte ich diese Frage nicht anhand von lutherischer Theologie bzw. den Praktiken lutherischer Kirchen, ihrer Pastoren und Kirchenräte angehen, sondern durch die Linse von frühneuzeitlichen Gläubigen.

Zunächst aber kurz zum Begriff »Identität«: Innerhalb der deutschen Sprache entwickelte er sich im Laufe des 18. Jahrhunderts als Synonym für »völlige Übereinstimmung, Gleichheit, Wesenseinheit«. Es geht also um Homogenität, Stabilität, exakte Übereinstimmung (abgeleitet aus dem spätlateinischen »identitas«, einer Ableitung von »idem«: ebendasselbe).⁷ Seit den 1950ern ist der Begriff »Identität« in Politik, Gesellschaft und Wissenschaft omnipräsent geworden, essenzialisierend, als Kampfbegriff für mehr Partizipation unterschiedlichster Gruppen, als Konzept zur Analyse. »Identität« ist damit kein frühneuzeitlicher Begriff.

Wenn man für die Frühe Neuzeit einen Quellenbegriff sucht, der zumindest Teilkongruenzen mit dem Begriff »konfessionelle Identität«⁸ aufzuweisen scheint, dann vielleicht so etwas wie »Bekenntnis«, »reine Lehre« oder »unsere Religion«. Abweichungen von der »reinen Lehre« wurden als »Irrung«, »Abirrung«, »Verirrung«, »Irrlehre« oder »Häresie« beschrieben. Damit verbunden waren nicht nur bestimmte Glaubensinhalte, eine spezifische Theologie, eine Liturgie, eine Ekklesiologie, sondern auch soziale Praktiken, die für alle Lebensbereiche galten oder zumindest gelten sollten: eine Ethik, ein Moralkodex, der jegliches Handeln durchdringen sollte.⁹

Lange Zeit ist die Epoche zwischen 1540 und 1648 als konfessionelles Zeitalter und als Zeitalter der Konfessionalisierung verstanden worden, in dem nach den »Wirrungen« der Reformationszeit die Wiedergewinnung klarer theologischer Vorstellungen, die Verbreitung und Durchsetzung alter

7. Duden – Online – Wörterbuch, abrufbar unter: <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/Identit%C3%A4t> (eingesehen am 15.11.2022).
8. Zum Begriff »konfessionelle Identität« heute vgl. beispielsweise Silke Dangel: Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs im Christentum, Berlin 2014.
9. Zum Begriff konfessionelle Identität für die Frühe Neuzeit siehe beispielsweise Frauke Volklund: Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2006.

bzw. neuer Normen, konfessioneller Propaganda und die Verhinderung von Gegenpropaganda, die Internalisierung einer neuen Ordnung durch Bildung und die Disziplinierung von Gläubigen vorherrschend gewesen sei – in enger Verzahnung von Kirche und Staat, d. h. Religion und Politik. Dies hätte der Herausbildung von moderner Staatlichkeit und klarer konfessioneller Bekenntnisse gleichermaßen gedient.¹⁰

Diese lange Zeit dominante Beschreibung bzw. Brille, durch die auf die Frühe Neuzeit geschaut wurde, hat viele parallele, zum Teil mit dem oben Beschriebenen verbundene, oft auch widersprüchliche Prozesse zu wenig zur Kenntnis genommen und sie ist in den letzten zwanzig Jahren völlig zurecht in die Kritik gekommen.¹¹ Dies geschieht zum einen, weil sie den Blick auf das Fortlaufen reformatorischer Prozesse innerhalb und außerhalb der Konfessionen verdeckt hat. Zum zweiten aber auch, weil für frühneuzeitliche Gesellschafts- und Staatsbildung Toleranz als Idee und Toleranz als staatliche Praxis mindestens genauso wichtig waren, wie Versuche der Normierung und der Sozialisierung. Ohne die Ansiedlung von nicht-orthodoxen Emigrant:innen oder Exilant:innen wäre der Ausbau von Staatlichkeit nicht nur in den Kolonien frühneuzeitlicher Staaten, sondern auch in Europa selbst kaum möglich gewesen.¹² Als Beispiele seien hier die Ansiedlung von Moriskanen im Italien des frühen 17. Jahrhunderts ebenso benannt wie die von niederländischen Katholiken in protestantischen Gebieten des Heiligen Römischen Reiches oder von Hugenotten im lutherischen Brandenburg-Bayreuth. Zum dritten unterliegt das Konfessionalisierungsparadigma einem teleologischen Verständnis von Moderne, das heute, nicht zuletzt auch im Kontext postkolonialer Kritik, problematisch erscheint.¹³

10. Siehe beispielsweise Ernst-Walter Zeeden: Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe. in: ders. (Hg.): Gegenreformation, Darmstadt 1973, 85-134; Wolfgang Reinhard: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für Historische Forschung 10 (1983), 257-277; Heinz Schilling: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), 1-45. Den Stand zur Forschung zusammenfassend: Stefan Ehrenpreis / Ute Lotz-Heumann: Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2002.
11. Kasper von Greyerz / Manfred Jakobowski-Tiessen / Thomas Kaufmann / Hartmut Lehmann (Hg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003; Andreas Pietsch / Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013.
12. Siehe u. a. Susanne Lachenicht: Refugee »nations« and Empire-Building in the Early Modern Period, in: Journal of Early Modern Christianity 6/1 (2019), 99-109.
13. Teleologische Konzepte von »Moderne« und »Modernität« gehen davon aus, dass

Wenn man nun von der Strukturebene auf die lebensweltlichen frühneuzeitlichen Situationen von Untertanen und Gläubigen, auf deren Handeln, aber auch auf das lokaler kirchlicher und weltlicher Obrigkeiten schaut, dann finden wir in diesen Lebenswelten konfessionelle und soziale Praktiken, die oft diametral konfessioneller und sozialer Normierung entgegenzustehen scheinen. Das, was nicht nur die lutherische Kirche heute als Priestertum aller Gläubigen bezeichnet, dass nicht zuletzt »jeder Christ frei [sei], sich sein eigenes Urteil über die Lehre der Kirche zu bilden«¹⁴, oder, wie es zum Beispiel in einigen der Programmschriften der so genannten Bauernkriegszeit heißt, das Evangelium selbst auslegen zu wollen bzw. sich bei unterschiedlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften Glaubens- und Sinnangebote anzusehen, scheint in der Frühen Neuzeit weit verbreitete Praxis nicht nur für Lutheraner:innen, sondern für viele andere protestantische, katholische, jüdische und muslimische Gläubige gewesen zu sein. Darauf weisen wichtige Studien zu Transkonfessionalität, Interkonfessionalität oder zu religiöser Indifferenz bzw. religiösem Dissens hin, die in den letzten zwanzig Jahren entstanden sind.¹⁵ Wann etwas als deviant, als häretisch bezeichnet wurde, wann diese Devianz zu Verfolgung führte, ist situativ sehr variabel, wie nicht zuletzt auch Carlo Ginzburgs *Der Käse und die Würmer* für das katholische Friaul, aber auch Arbeiten zu zum Christentum konvertierten sephardischen

sich Menschen, Gesellschaften und Staaten geradezu zwangsläufig in eine spezifische Richtung entwickeln müssen, was in der Regel als »Fortschritt« oder »Zivilisation« beschrieben wird. Haben alle Gesellschaften diesen Zustand erreicht, ist das »Ende der Geschichte« festzustellen (Francis Fukuyama: *The End of History?*, in: *The National Interest* 16 [1989], 3-18). Dieses Ende könnte durch Liberalismus in Form von Demokratie und Marktwirtschaft markiert sein (wie bei Fukuyama), aber auch, wie im Konfessionalisierungsparadigma immer wieder betont, im Zusammenhang von frühmoderner Staatsbildung. Diese sei mit der Schaffung eines monokonfessionellen Untertanenverbandes einhergegangen bzw. dieser sei Voraussetzung für die Herausbildung des frühmodernen Staates gewesen. Diese teleologischen Geschichtsmodelle schließen Unterschiede bzw. andere Geschichtsverläufe nicht nur aus, sondern stellen sie als Abweichung von einer (universellen) Norm dar, d. h. können in der Vernachlässigung von historischer Spezifität auch geschichtsklitternd sein. Gerade postkoloniale Kritik hat sich immer wieder gegen universalistische Zivilisierungs- und Geschichtsverlaufmodelle gewandt, nicht nur, weil diese Geschichte in ihrer Pluralität und Spezifität negieren, sondern ihr »zivilisatorischer« Eifer vor allem ein wichtiger ideologischer Bestandteil von Kolonialismus und Imperialismus gewesen sei.

14. Siehe dazu die Webseite der Evangelischen Kirchen Deutschlands (EKD), abrufbar unter: <https://www.ekd.de/Priestertum-aller-Glaebigen-11246.htm> (eingesehen am 15.11.2022).
15. Von Greyerz / Jakobowski-Tiessen / Kaufmann / Lehmann: Interkonfessionalität (s. Ann.11); Pietch / Stollberg-Rilinger: Ambiguität (s. Anm. 11).

Juden gezeigt haben.¹⁶ Auch Nicole Grochowina hat in ihrer 2003 erschienenen Arbeit zu *Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert* deutlich gemacht, wie sehr Individuen, gerade im Kontext unterschiedlichster Glaubensangebote, zwar nominell einer Kirche angehören konnten, gleichzeitig aber Gottesdienste anderer Glaubensgemeinschaften besuchten, in anderen Kirchen heirateten oder ihre Kinder taufen ließen.¹⁷ Teilweise stehen hinter diesen Praktiken, die auch für viele andere multikonfessionelle Territorien beschrieben wurden – u. a. durch Dagmar Freist, Jesse Spohnholz oder meine eigenen Arbeiten – spirituelle Neugier, Indifferenz gegenüber »Grenzen« oder auch Kritik an der Kirche, der man »eigentlich« angehörte, manchmal auch Heiratsverbote, die Konfession eines gewünschten Paten oder einer Patin, aber auch interkonfessionelle Ehen.¹⁸

Ich möchte hier drei Beispiele aus unterschiedlichen zeitlichen und regionalen Kontexten anführen: Das erste Beispiel führt uns in das Köln des späten 16. Jahrhunderts. Wie Daniel Fogt gezeigt hat,¹⁹ heirateten im katholischen Köln in klandestinen niederländisch-calvinistischen Kirchen immer wieder aus den Niederlanden kommende bzw. deutsch-niederländische Paare, denen Heirat aus moralischen Gründen in ihren Herkunftsorten durch die dortigen reformierten Konsistorien verboten worden waren. Hinweise auf diese Transgressionen finden sich zahlreich in den Akten der niederländisch-reformierten Kirche von Köln. Diese Vergehen waren also aktenkundig, wurden aber trotz Diskussion und Feststellung von moralischer Ver-

16. Carlo Ginzburg: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Berlin 2020; Natalia Muchnik: *Du judaïsme au catholicisme: les aléas de la foi au XVIIIe siècle*, in: *Revue historique* 623/3 (2002), 571-609.
17. Nicole Grochowina: *Indifferenz und Dissens in der Grafschaft Ostfriesland im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2003.
18. Jesse Spohnholz: *Exile Experiences and the Transformations of Religious Cultures in the Sixteenth Century*. Wesel, London, Emden, and Frankenthal, in: *Journal of Early Modern Christianity* 6/1 (2019), 43-67; Marjorie Plummer / Victoria Christman (Hg.): *Topographies of Tolerance and Intolerance. Responses to Religious Pluralism in Reformation Europe*, Leiden 2018; Susanne Lachenicht: *Religious Orthodoxy and Trans-Confessional Practices in Colonial New York and South Carolina*, in: *Revue Française d'Études Américaines* 141 (2014), 21-31; Dagmar Freist / Sabine Kyora / Melanie Unseld (Hg.): *Transkulturelle Mehrfachzugehörigkeiten als kulturhistorisches Phänomen. Räume - Materialitäten - Erinnerungen (Praktiken der Subjektivierung 13)*, Bielefeld 2019; Dagmar Freist: *Glaube - Liebe - Zwietracht. Religiös-konfessionell gemischte Ehen in Deutschland in der Frühen Neuzeit (Bibliothek Altes Reich 14)*, München 2017.
19. Daniel Fogt: *Migration and Transregional Marriage along the Dutch-German Borderlands, 1570-1601*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte / Archive of Reformation History* 112/1 (2021), 285-295.

werflichkeit nicht geahndet. Ebenso wenig wurde von Seiten der Stadt Köln diesen Paaren Leben und Wohnen in der Stadt verboten. Die Verfolgung dieser unerwünschten Ehen und Bekenntnisse beschränkte sich auf wenige Individuen. Die meisten konnten unbehelligt ihren Beschäftigungen nachgehen, ein Leben zwischen unterschiedlichen Glaubensangeboten und Kongregationen führen. Sozialdisziplinierung im Sinne einer Regulierung von Heiraten durch die Kirchen fand hier in vielen Fällen also nicht statt – ein Phänomen, was auch für andere Orte wie Basel beschrieben wurde.²⁰

Wir kommen zum zweiten Beispiel, zum Berlin des späten 17. Jahrhunderts. Im Zuge der Konversion der brandenburgischen Hohenzollern vom Luthertum zum Calvinismus 1613 entstand ein Spannungsfeld zwischen vorwiegend lutherischer Untertanenschaft und Herrscherhaus. Nicht nur aus konfessionellen Gründen, sondern vorrangig zur internen Kolonisation bzw. zum Landesausbau wurden Calvinisten aus der Schweiz und den Niederlanden, nach der Revokation des Edikts von Nantes 1685 dann auch Hugenotten angesiedelt. Von Seiten der französisch-reformierten Konsistorien, aber auch der deutsch-reformierten und lutherischen in Berlin-Brandenburg sollte transkonfessionelles Verhalten der unterschiedlichen Gläubigen unbedingt verhindert werden, damit in engem Zusammenhang stehend vor allem auch interkonfessionelle Eheschließungen bzw. das Teilen des Abendmahls in einer anderen protestantischen Kirche, für die es bis 1720 eigentlich einer Erlaubnis des Konsistoriums bedurfte hätte. Die Konsistoriumsbücher der französisch-reformierten Kirche zu Berlin sind voll von Verboten, Anzeigen von Verstößen gegen diese Direktiven, Protokollen von konfliktreichen Gesprächen – zu einer Ahndung im Sinne von Ausschluss von der Kommunion oder Exkommunikation kam es in diesen Fällen nie. Stattdessen häuften sich die Einträge zu lutherisch-reformierten Heiraten, der Taufe von deutsch-französischen oder rein lutherischen Kindern, die seit 1690 offiziell erlaubt war, der Teilnahme von französisch-reformierten Gläubigen am Abendmahl in anderen, d. h. lutherischen oder deutsch-reformierten Kirchen.²¹

Das dritte Beispiel stammt aus dem New York der 1760er Jahre. Nachdem transkonfessionelle Praktiken in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts schon bereits deshalb an der Tagesordnung waren, weil Pastoren und Kirchen vieler Konfessionen und Glaubensgemeinschaften oft nicht verfügbar waren, hatte sich die konfessionelle Landschaft im späteren 17. und 18.

20. Susanna Burghartz: *Zeiten der Reinheit - Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der frühen Neuzeit*, Paderborn 1999.

21. Susanne Lachenicht: *Hugenotten in Europa und Nordamerika. Migration und Integration in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. / New York 2010.

Jahrhundert scheinbar konsolidiert. An vielen Orten, vor allem in Städten wie New York, gab es Kongregationen bzw. Kirchen für fast alle protestantischen Bekenntnisse. Trotzdem hielten viele Menschen an transkonfessionellen Praktiken fest, so auch einer der *Anciens* der New Yorker *Église du Saint Esprit*, François Basset, der nicht nur die Andacht in seiner eigenen Kirche besuchte, sondern auch in New Yorks anglikanischer, presbyterianischer und niederländisch-reformierter Kirche, weil ihn die Predigten anderer Pastoren interessierten und er seinen eigenen Zugang zum Wort Gottes erweitern wollte.²²

Der »Zwang zur Eindeutigkeit« religiöser Überzeugungen und der damit zusammenhängenden sozialen Praktiken, dieser Zwang, der von Verfechtern der Konfessionalisierungstheorie immer wieder beschworen wurde, scheint also in vielen Lebenswelten vielleicht noch nicht einmal nur nicht in der Praxis nachzuweisen, sondern eventuell auch nicht durchgängig die Norm gewesen zu sein. Doch wann, so stellt sich damit die Frage, wurden Grenzen gezogen, wann nicht? Wann wurde es zum Problem, wenn innerhalb lokaler sozialer Gefüge, Indifferenz oder Dissens als Praxis vorkam? Wann wurde »Eindeutigkeit«, ein klares Bekenntnis eingefordert? Und wann mangelnde Eindeutigkeit geahndet?

Ging es in der Frühen Neuzeit wirklich primär um »Identität«, das genau Gleiche, das Homogene, das Eindeutige? Oder ging es immer wieder darum, durch das situative Setzen von Grenzen Partizipation und Integration zu ermöglichen bzw. nur im äußersten Fall zu verhindern? Im Fall von Carlo Ginzburgs Müller Menocchio ist die Toleranz kirchlicher Inquisitoren genauso erstaunlich, wie die soziale und wirtschaftliche Reintegration des blasphemischen Müllers nach dem ersten Inquisitionsprozess.

3. Konklusionen

Was heißt dies nun alles für die Auseinandersetzung mit »lutherischer Identität«? Mir stellt sich die Frage, ob es so etwas wie eine eindeutige »lutherische Identität« überhaupt geben kann, wenn das Priestertum aller Gläubigen, dass »jeder Christ frei [sei], sich sein eigenes Urteil über die Lehre der Kirche zu bilden«, zu den Grundlagen des Luthertums gehört. Denn das schließt doch eigentlich Homogenität und Identität geradezu aus und be-

22. New York Historical Society: *Livre de Mémoire pour Jaques Buvelot, entries of the summer of 1767 and of November and December 1767*. Siehe auch Lachenicht: Hugenotten (s. Anm. 21), 304-318.

stärkt das Suchen einzelner Gläubiger sowie auch transkonfessionelles Verhalten aus unterschiedlichsten Motiven heraus. Es fördert ebenso die sich immer wieder aufs Neue entwickelnden Reformbewegungen in der lutherischen Kirche, wie etwa die Pietismen im 17. und 18. Jahrhundert. Bringt das »Priestertum aller Gläubigen« diesen dynamischen Reformprozess nicht geradezu zwangsläufig hervor?

Ist »lutherische Identität« deshalb ein dynamischer Prozess? Ein permanentes Aushandeln, in das sich die Tagung der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes und dieser, aus dieser Tagung hervorgehende Band einschreiben? Dem das »Priestertum aller Gläubigen« zugrunde liegt, das aber »Identität« im Sinne von Homogenität unmöglich macht? Was aber ist dann der Kern der lutherischen Gemeinschaft?

Bei der Lektüre des Textes zu den Themen und Diskussionen unserer Tagung habe ich mich gefragt, ob es eigentlich um »Identität« im engeren Sinne gehen kann oder – vor dem Hintergrund der gemeinsamen Basis des Priestertums aller Gläubigen und seiner Konsequenzen – nicht um ein bewusstes dynamisches Aushandeln von unterschiedlichsten Überzeugungen, Gottesvorstellungen, dem Verhältnis von Gott und den Menschen, von christlicher Ethik und Moral und einer sich selbst als Individuum und Gemeinschaft immer wieder kritisch selbst reflektierenden Diskussion. Bzw. kann es um eine stabile Identität gehen oder eher um Praktiken, um ein Handeln, deren Basis, deren Tragfähigkeit immer wieder ausgehandelt werden müssen? Diese Fragen kann ich hier jedoch nicht beantworten. Das muss jeder einzelne Gläubige selbst leisten, bzw. es muss durch kirchliche Gemeinschaften entschieden werden, wie viel gemeinsames Bekenntnis sie für erforderlich halten.

Kontextuelle Theologie 3.0

Von kontextuellen zu transkulturell- intersektionalen Theologien zu gemeinschaftlicher theologischer Praxis

Claudia Jahnel

1. Kontextuelle Theologien im Wandel

Kontextuelle Theologien gibt es nur im Plural. Der Begriff steht für eine Fülle unterschiedlicher Zugänge, Bedeutungen und Kontexte und ist daher, wie Angie Pears jüngst formulierte, ein »evasive and fluid term«.¹ Kontextuelle Theologien provozieren, weil sie Eindeutigkeiten und klare Grenzziehungen zum Taumeln bringen und dazu herausfordern, Ambivalenzen auszuhalten. Denn wer die eingefahrenen Pfade einer vermeintlich universalen Theologie verlässt, findet sich bald in einem unüberschaubaren Geflecht von bisweilen kontrastierenden Deutungsangeboten wieder. Sie muten – v. a. den »westlichen« Beobachtenden – mitunter häretisch und schismatisch an, ihre Identitätsbehauptungen erscheinen manchmal höchst essentialistisch (was ist etwa »die afrikanische Theologie«?) oder sie erheben für die eigenen Partikularitäten einen universalen Anspruch. In ihren vielfältigen Erscheinungen offenbaren kontextuelle Theologien aber gerade auch »die Unordnung, Ambiguität und Schönheit der Menschlichkeit«² und sind dabei v. a. eines: »die je eigene Antwort des Glaubens«.³

Der Begriff Kontextuelle Theologie stammt aus der Arbeit des Fonds für theologische Ausbildung und hat Konzepte der Akkommodation oder In-

1. Angie Pears: *Doing Contextual Theology*, London / New York 2010, 1.
2. Michelle Gonzales: *Afro-Cuban Theology. Religion, Race, Culture and Identity*, Florida 2006, 121.
3. Niels-Peter Moritzen: *Mission VIII: Mission – praktisch theologisch*, TRE 23 (1994), 68-72, hier: 71.

digenisierung abgelöst.⁴ Von seinem Entstehungshintergrund ist er also geprägt von der Frage, wie theologische Lehre und Forschung in den jeweiligen Kontexten verankert werden kann und soll. Seither hat sich das Verständnis von Kontextueller Theologie vervielfältigt und gewandelt. Gegenwärtige kontextuelle Theologien sind, so meine These, zunehmend transkulturell und intersektional: Sie verhandeln partikulare Herausforderungen im Kontext globaler Entwicklungen, postkolonialer Transformationen und anhaltender Ungerechtigkeits Erfahrungen, üben Kritik an westlich-monokulturellen Sichtweisen und fordern die epistemologische Dezentrierung westlicher Wissenssysteme und die Anerkennung der Vielfalt – der »Ökologie«⁵ – von Wissen und Praktiken.

Diese Verschiebungen reflektieren grundsätzliche globale wie lokale Veränderungen: Wo sich traditionelle Strukturen auflösen und kulturelle Identitäten infrage gestellt sind, wo Globalisierungsprozesse kontinuierlich gesellschaftliche Ausdifferenzierungen und Hybridisierungen hervorrufen, da werden auch religiöse Identitäten multiple Identitäten, regionale Kontexte sind keineswegs mehr homogen – wenn sie es denn je waren – und die kulturell-partikularen Besonderheiten zeichnen sich längst durch hybride, transkulturelle, globalisierende Verflechtungen aus. Auch die partikularen Christentümer sind kulturell, »ethnisch«, national sowie mit Blick auf soziale Herkunft, Geschlecht, sexuelle Orientierung, Alter oder physische und psychische Verfassung höchst divers.

Der vorliegende Beitrag möchte diese Vielfalt vor allem jüngerer kontextueller Theologien – nicht nur, aber auch lutherischer Prägung – an einzelnen Beispielen exemplarisch sichtbar machen und die Anfragen beleuchten, die diese an das Denken und Theologietreiben im sogenannten Globalen Norden stellen. Um die Perspektivenverschiebungen der letzten etwa zwei Jahrzehnte zu verdeutlichen, wird eine Einführung in grundsätzlichere Verständnisweisen und Entwicklungen kontextueller Theologien vorangestellt. Als Ausblick stelle ich am Ende mit der Botschaft einer internationalen Konferenz des LWB in Windhuk im Jahr 2015 unter dem Titel »Globale Perspektiven auf die Reformation: Wechselwirkungen zwischen Theologie, Politik und Wirtschaft« bewusst ein Modell einer kontextuellen Theologie aus dem

4. Christine Lienemann-Perrin: *Training for a Relevant Ministry. A Study of the Contribution of the Theological Education Fund, Madras / Genua 1981*, 174.
5. Boaventura da Sousa Santos: *Das Weltsozialforum. Auf dem Weg zu einer gegenhegemonialen Globalisierung*, in: *Kritische Interventionen 9. Globaler Widerstand gegen den Kapitalismus. Auf dem Weg zu einer neuen Internationale?* Hannover 2006, 153-182, hier: 148ff.

Raum lutherischer Kirchen und Theologie vor, das einen meines Erachtens zukunftsweisenden Aspekt unterstreicht, nämlich, dass kontextuelle Theologien in einer globalisierten Welt mehr denn je dazu herausgefordert sind, eine gemeinschaftliche Praxis zu sein.

2. Kontextuelle Theologien als Ausdruck partikularer Identitäten und als Kritik an der Universalität westlicher Epistemologie

Im Jahr 2008 verfasste der katholische Theologe Herbert Vorgrimler folgende Definition kontextueller Theologie:

»Kontextuelle Theologie ist ein in den 70er Jahren des 20. Jh. aufgekommener Sammelbegriff, bei dem die unterschiedlichsten theologischen Interessen und Methoden darin übereinkommen, daß die theologische Reflexion und die ihr zugrundeliegende Glaubensentscheidung (›Identitätsfindung‹) von einem jeweils genau zu bestimmenden sozio-kulturellen ›Umfeld‹ (= Kontext) ausgehen müssen und in ihm ihren Lebensraum haben. Als Programm bedeutet die Kontextuelle Theologie eine Absage an die Weltgeltung der ›Eurozentrik‹ der traditionellen Theologie (womit zugleich die Forderung gestellt ist, daß sich die europäische Theologie ihres eigenen Kontextes bewußt werde) und an das Idealbild eines ungeschichtlichen Glaubens. Kontextuelle Theologie besagt also mehr als nur ›Anpassung‹ oder ›Inkulturation‹ eines exportierten Christentums. Die detaillierte Kenntnis des je eigenen Kontextes erfordert große interdisziplinäre Anstrengungen. Kontextuelle Theologien evangelischer und katholischer Prägung entstanden in der Befreiungstheologie, in der Feministischen Theologie (Feminismus) und in Theologien der Dritten Welt.«⁶

Konstitutiv für »Kontextuelle Theologie« ist dieser Definition zufolge zum einen die Annahme einer gewissen Partikularität der jeweiligen Theologie und zum anderen die Kritik am Universalitätsanspruch westlicher Theologie. Beide Aspekte gehen Hand in Hand, haben aber unterschiedliche Stoßrichtungen. Der erste Aspekt unterstreicht, dass christliche Kirchen weltweit notwendigerweise aufgrund kontextueller Besonderheiten, geschichtlicher

6. Herbert Vorgrimler: Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg i.Br. 2008 (Neuausgabe, 6. Aufl. des Gesamtwerkes), auch abrufbar unter: <https://www.herder.de/hk/schlagwoerter/kontextuelle-theologie/> (eingesehen am 4.11.2022).

Entwicklungen wie auch aufgrund ihrer Akteure unterschiedliche Gesichter christlicher Identität herausbilden: Deshalb gibt es Theologien der Befreiung in Lateinamerika, Theologien des Wassers oder des Schweins im pazifischen Raum, Theologien des Han in Korea oder des höchsten Ahns in Ostafrika.

Die Herausbildung partikularer Christentümer und kontextueller Theologien hat in den 1980er Jahren unter westlichen Theolog:innen und Kirchenvertreter:innen große Begeisterung hervorgerufen, was sich auch in der Veröffentlichung von Grundwerken zur Kontextuellen Theologie durch Theolog:innen des Globalen Nordens niederschlägt.⁷

Hinter dieser Begeisterung lauert die von Theolog:innen des Globalen Südens⁸ immer wieder angesprochene Gefahr einer wohlwollend-paternalistischen Haltung, die kontextuelle Theologien zwar begeistert als Ausdruck der Entstehung »eigenständiger«, »authentischer« Theologien begrüßt, sie jedoch nicht als gleichwertige Theologie anerkennt oder sie gar als Abweichung von der »reinen Lehre« betrachtet.⁹

Umso bedeutsamer ist das zweite Kennzeichen kontextueller Theologie: die Kritik am Universalitätsanspruch westlicher Theologie und westlicher Formen des Christentums.

Paradigmatisch für diese Kritik ist die Erklärung der Theolog:innen der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) im Jahr 1976 in Dar es Salaam:

»Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt.«¹⁰

Theolog:innen des Globalen Südens werden sich also ihres Kontextes bewusst, suchen hier Anknüpfungen für die Ausbildung der eigenen theologischen Identität und vollziehen einen epistemologischen Bruch.

7. Stephan B. Bevans: *Models of Contextual Theology*, Maryknoll 1992; Robert J. Schreier: *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1985.
8. Manas Buthelezi: Ansätze afrikanischer Theologie im Kontext von Kirchen in Südafrika, in: Ilse Tödt (Hg.): *Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi*, Stuttgart / München 1976, 33-132, hier: 116, 118.
9. Vgl. dazu Vitor Westhelle: *After Heresy. Colonial Practices and Post-Colonial Theologies*, Eugene 2010.
10. Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologien 1976-1986 (*Theologie der Dritten Welt* 13), Freiburg 1990, 43f.

3. Interkulturelle Verflechtungen und epistemologische Polyphonie

In den 1990er Jahren wuchs die Einsicht, dass globalisierende und lokalisierende Dynamiken miteinander verflochten sind und dass Kulturen keine in sich geschlossenen Größen, sondern das Produkt interkultureller Kontakte und Verflechtungen und damit transkulturelle Mischgebilde sind. Deshalb hat sich im deutschsprachigen Raum der Terminus »Interkulturelle Theologie« durchgesetzt. Interkulturelle Dynamiken stellen Anfragen an kontextuelle Theologien und verändern sie. Kontextuelle Theologien, die behaupten, eine Kultur »authentisch« zu repräsentieren, wollen nicht wahrhaben, dass traditionelle Strukturen sich längst aufgelöst haben und »regionale Identitäten« nicht einfach existieren, sondern geschaffen und neu erfunden werden. Das ist keineswegs nur ein Verlust. Der Gewinn liegt vielmehr darin, dass nur »im Prozess der Infragestellung von Tradition [...] sich überhaupt ein reflektierter Umgang mit Tradition und Identität ausbilden [kann und neue] Identitätspositionierungen möglich werden.«¹¹

Gleichzeitig wird heute die Forderung immer lauter, die Polyphonie/Vielfalt von Wissenssystemen anzuerkennen. Diese Spannung zwischen der Auflösung traditioneller »Kontexte« und der Neuerfindung von Partikularismen einerseits und der Forderung nach Anerkennung der Polyphonie von Denkformen und Resonanzen zur Welt bildet eine Herausforderung auch an (lutherische) kontextuelle Theologie.

4. Rezente Vielfalt kontextueller Theologien

4.1 Priestertum aller Gläubigen und Kreuzestheologie als theologische Praxis

In ihrem Vortrag »Die Glut kommt von unten«¹² geht Patricia Cuyatti, die ehemalige Programmkoordinatorin für Lateinamerika und die Karibik im

11. Andreas Nehring: Partikularismus und Universalismus in der Ökumene und die Bedeutung interkultureller Begegnung, in: Claudia Jahnel / Hans Helmut Schneider (Hg.): *Dein Reich komme in aller Welt. Interkulturelle Perspektiven auf das Reich Gottes*, Erlangen 2011, 83-116, hier: 87.
12. Patricia Cuyatti: Die Glut kommt von unten. Die lutherischen Kirchen in Lateinamerika und der Karibik und ihre Begleitung durch den Lutherischen Weltbund, in: Claudia Jahnel / Hans Zeller (Hg.): *Luthers Unvollendete. Relevanz lutherischer Theologie aus europäischer und lateinamerikanischer Perspektive*, Erlangen 2013, 53-68.

Lutherischen Weltbund (LWB), der Frage nach den Besonderheiten lutherischer Identität im Kontext Lateinamerikas und der Karibik nach. Dabei macht schon die Formulierung ihres leitenden Anliegens deutlich, dass die Frage nicht auf einer rein theologisch-dogmatischen Ebene zu erörtern ist, sondern die gelebte Praxis involviert. Es gehe ihr darum, darzustellen, »wie die lutherischen Kirchen Lateinamerikas und der Karibik ihren Glauben leben und wie sie ihre Identität in ihrem Kontext zum Ausdruck bringen.«¹³

Zwei »Aspekte der Reformation« haben, so Cuyatti, »das Verständnis davon, was es bedeutet, die Dynamik der Gnade zu leben, grundlegend verändert«:¹⁴ die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen und die Kreuzestheologie. Das erste reformatorische Motiv, die Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen, prägte zum einen die Struktur der lutherischen Kirchen. Als Minoritätskirchen zeichneten sie sich im Unterschied zum Katholizismus durch eine flache Hierarchie und durch Partizipation aller Gläubigen an der *Mis-sio Dei* aus, wobei der überwiegende Teil der Mitglieder Frauen seien. Zum andern folge aus der Lehre vom Priestertum aller Gläubigen die schon von Luther betonte Bildung der Gläubigen, die ebenfalls ein zentrales Merkmal lutherischer Kirchen der Region darstelle.

Das andere reformatorische Motiv, das der Kreuzestheologie, sei im Kontext Lateinamerikas erlebte Realität und »weit mehr als ein [von der Institution Kirche vorgeschriebener] Topos der Dogmatik«:

»In den Christologien, die die lateinamerikanischen Kirchen entwickelt haben, ist Jesus nahe bei den Menschen, und das Kreuz ist der Ort, an dem – in der oft von Gewalt gekennzeichneten Wirklichkeit – Erlösung und Hoffnung erlebt werden.«¹⁵

Es ist charakteristisch für Kontextualisierungen lutherischer Theologie auf regionaler Ebene sowie für lutherische Dialoge auf Weltebene, dass spezifische lutherische Topoi im Zentrum stehen und kontextualisierend reflektiert werden. Die spezifisch lateinamerikanische Signatur der Kontextualisierung liegt zum einen in der Konzentration auf spezifische reformatorische Kernthemen: Während sich etwa in Deutschland die lutherische und ökumenische Diskussion mit dem Schriftprinzip,¹⁶ der Rechtfertigungslehre¹⁷

13. Ebd., 53.

14. Ebd., 54.

15. Ebd., 54.

16. Christina Costanza / Martin Keßler / Andreas Ohlemacher (Hg.): *Claritas scripturae. Schrifthermeneutik aus evangelischer Perspektive*, Leipzig 2020.

17. Vgl. etwa: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Texte aus der VELKD 87,

oder der Taufe¹⁸ beschäftigt, konzentrieren sich lateinamerikanische und karibische lutherische Theologien, Cuyatti zufolge, auf die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen und die Kreuzestheologie, weil diese Themen für die Herausforderungen vor Ort besondere Relevanz haben. Zum andern unterscheiden sich lateinamerikanische und karibische lutherische Theologien von den genannten und anderen Lehrdisputen etwa in Deutschland darin, dass sie von der Tradition lateinamerikanischer Befreiungstheologie geprägt sind, die die gelebte Praxis zum Maßstab der Relevanz theologischer Lehre und Verkündigung macht. Nicht theologische oder gar konfessionelle Richtigkeiten bestimmen die Kontextualisierung, sondern die »tief empfundene Liebe zum Nächsten, [die] ihren Ursprung und Grund in Gott« hat und in einen konkreten Kontext hineinbricht und diesen verändert.¹⁹ Mit ihrer befreiungstheologischen Ausrichtung enthält die lateinamerikanische und karibische kontextualisierende Interpretation lutherischer Theologie also zugleich auch eine überkonfessionelle bzw. ökumenische Dimension.

Diese Orientierung an der »Praxis« und der gelebten Realität zeichnet zunehmend auch lutherische und ökumenische Dialoge auf Weltebene aus. So zeigt sich etwa in der Kampagne des LWB zum Reformationsjubiläum, »Not for Sale«, ein deutliches Commitment für das durch intersektionale Gewaltdynamiken bedrohte Leben von Mensch und Schöpfung.

4.2 Theologie der Relationalität und Vielfalt statt der lutherischen und kolonialen »Soli«

Das zweite Beispiel kontextueller Theologie stammt aus einer anderen geografischen Region und aus der Feder eines methodistischen Theologen, der auf einer Konferenz im Vorfeld des Reformationsjubiläums jedoch bewusst auf lutherische Theologie Bezug nimmt. Der Vortrag »Relational Theology and Reforming the Pacific«²⁰ des Rektors des Pacific Theological Colleges auf

Juni 1999), Hannover 1999.

18. Vgl. Voneinander lernen – miteinander glauben. »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe« (Eph. 4,5). Konvergenzdokument der Bayrischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), 2009, abrufbar unter <https://www.befg.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Voneinander-lernen-miteinander-glauben-Konvergenzdokument-der-Bayerischen-Lutherisch-Baptistischen-Arbeitsgruppe-BALUBAG-2009.PDF> (eingesehen am 4.11.2022)
19. Cuyatti: *Glut* (s. Anm. 12), 53.
20. Upolu Vaai: *Relational Theology and Reforming the Pacific*, in: Claudia Jähnel (Hg.): *Reflecting Reformation and the Call for Renewal in a Globalized and Post-Colonial*

Fidji (PTC), Upolu Vaai, stellt einen dekolonialen Zugang zur Reformation sowie zu westlicher Theologie und Kirche überhaupt dar. Vaai geht davon aus, dass die westliche Kultur die pazifische Kultur seit der Kolonialzeit unterdrückt und verändert habe. Die pazifische Kultur sei eine Kultur der Vielfalt und der Relationalität, der Beziehung, Konkretheit, Körperlichkeit und Leiblichkeit sowie einer ganzheitlichen Spiritualität und kosmologischen Naturverbundenheit. Wo Beziehung sei, da sei »Leben«, und zwar in Vielfalt und Unterschiedlichkeit.

Die westliche Kultur zeichne sich im Gegensatz dazu durch eine »one-truth«- und eine »one-size-fits-for-all«-Ideologie aus. »Dank« des jahrzehntelangen »politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Wandels« habe sich diese Logik der Vereinheitlichung auf Kosten der Vielfalt auch in der Region des Pazifiks durchgesetzt:

»What this ideology means is that there is only one system that works (this is often the mentality in local governments when it comes to economic development), one framework that fits (this is often the mentality in local policy makers), one interpretation that is correct (this is often the case in theological colleges in the region), one idea of God that is true (this is often part of the emerging culture of fundamentalism and recently denominationalism in the Pacific churches which has led to, for example, the Samoan government to propose a review of the constitution to ban Islam from Samoa), one language that is suitable (this is often the case in education when it comes to quality or higher education), and one culture that survives (this is often the case with local developments where development models are often borrowed from a foreign itulagi).«²¹

Die protestantischen Kirchen im Pazifik hätten u. a. durch die Hervorhebung der reformatorischen »Soli« diesen Einfluss der westlichen Kultur verstärkt: Das *sola scriptura* etwa habe andere Glaubenserzählungen und andere religiöse und kulturelle Traditionen (Stories) marginalisiert. Das *sola gratia* habe ein sehr dualistisches Bild des sündigen Menschen in die pazifische Kultur eingetragen.

Vaais Entgegensetzung von westlichem (kolonialem) binärem Denken und pazifischem relationalen Denken der Vielfalt ist ein Narrativ, das sich derzeit häufig im akademischen Diskurs finden lässt, das aber weit darüber hinaus gesamtgesellschaftliche und politische Debatten prägt. Akteure verschiedener Interessengruppen in Verbindung »von Umweltaktivismus,

World, Erlangen 2017, 201-214.

21. Ebd., 204f.

indigener Selbstbehauptung, nichtwestlichen Epistemologien, akademischer Forschung und visueller Praxis«²² kritisieren eine binäre Logik, die Vernunft und Natur, Geist und Materie trennt und die eine anthropozentrische Vorstellung der Beherrschung der Natur durch den Menschen unterstützt, Interdependenz und Vielfalt hingegen ausblendet. Dieses Engagement verbindet pazifische Relationalität, andine kontextuelle Theologien der »Öko-Theo-Sophia«²³ oder »afrikanische Kosmovision«²⁴. Dekoloniale Philosoph:innen oder Soziolog:innen plädieren entsprechend für die Anerkennung epistemologischer Vielfalt, die Mensch und Natur einschließt. So konstatiert beispielsweise der portugiesische Soziologe Boaventura de Sousa Santos einen »Epistemizid«, also eine Tötung indigener relationaler Wissensformen durch westliches Wissen bzw. durch den Anspruch auf die Höherwertigkeit westlicher Wissenskulturen.²⁵ Zu den Charakteristika dieser westlichen Epistemologie gehört, so fasst der lutherische Theologe Daniel Jara aus Ecuador zusammen:

»... the priority of the scientific knowledge over any other knowledge or way of knowing; a deterministic scientific rigor; [...] a claim for a supra-cultural and supra-contextual validity of their conclusions; the search for truth as the right and unique representation of reality; a clear distinction between 1) subject and object [...] and 2) knowledge and its subject.«²⁶

Diesem Epistemizid und damit der hegemonialen Macht des einen westlichen Wissenssystems stellt de Sousa Santos die dekolonisierende Aufforderung entgegen: »Ein anderes Wissen ist möglich!«²⁷ Vaais Ansatz stellt eine theologische Variante dieser Forderung dar. In einer Art Relektüre lutheri-

22. Tom Holert: Verkomplizierung der Möglichkeiten. Gegenwartskunst, Epistemologie, Wissenspolitik, in: Annika Haas / Maximilian Haas / Hanna Magauer / Dennis Pohl (Hg.): *How to Relate. Wissen, Künste, Praktiken. Knowledge, Arts, Practices* (Wissen der Künste 1), Bielefeld 2021, 44-58, hier: 56.
23. Josef Estermann: *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas* (Theologie interkulturell 23), Ostfildern 2012, 193.
24. Joram Tarusarira: African Religion. Climate Change and Knowledge Systems, in: *Ecumenical Review* 69 (2017) 398-410, hier: 407.
25. Boaventura da Sousa Santos: *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*, Münster 2018, 141.
26. Daniel Jara: »Absent« Christian Ways of Knowing from the Global South, in: *Zeitschrift für Interkulturelle Theologie/ZMiss* 1 (2021), 150-169, hier: 155f.
27. Boaventura da Sousa Santos (Hg.): *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, London 2008.

scher Theologie stellt er den »Soli« und der »one-truth«-Ideologie die relationalen Impulse von Luthers *Theologia Crucis* gegenüber:

»Luther was more interested in God's ›relational-event‹ rather than the ›rational-event‹ of defining God as contemporary scholarship tend to emphasize. The emphasis is not so much (on) developing a ›theory of the other‹ [...] but about ›relating to the other.«.²⁸

Während Cuyatti von Anfang an die Anknüpfungspunkte an klassische lutherische Topoi – der *Theologia crucis* und des Priestertums aller Gläubigen – unterstreicht, dominieren bei Vaai der Bruch und die Abgrenzung von lutherischer Theologie. Erst in dekolonialer Lektüre arbeitet er Relationalität als Kernanliegen lutherischer Theologie heraus, womit er wiederum eine Brücke zur pazifischen Relationalität konstruiert. Vaais Hermeneutik verfolgt so das Anliegen,

»[to] deconstruct and reconstruct some aspects of Luther's theology in order to develop a relational theology that is faithful to the Reformation tradition and is able to inform and address the many issues the Pacific communities are facing daily.«.²⁹

Nicht die Kontinuität zur lutherischen Lehre ist für Vaai also der Maßstab, an dem sich lutherische bzw. protestantische Interpretation zu orientieren habe. Leitend sollte vielmehr sein, ob die Reformation einen »wertvollen Beitrag zur Unterstützung der Dekolonisierung und zum Neudenken des Pazifiks, den wir wollen«, leisten könne.³⁰

Gemeinsam ist Cuyatti und Vaai jedoch die Abgrenzung zu einem Gegenüber. Cuyattis Abgrenzungsschablone sind die hierarchisch organisierte katholische Kirche sowie die globale wirtschaftliche Ungerechtigkeit und politische Gewaltregime. Offensichtlich ermöglicht die Tatsache, dass protestantische Kirchen in Lateinamerika Minderheitenkirchen sind und damit weniger im Verdacht stehen, herrschende Regime zu unterstützen, eine weniger problematische Identifikation mit den genannten Aspekten lutherischer Lehre und Praxis. Im Pazifik hingegen ist der nahtlose Anschluss an lutherische Theologie verdächtig, denn die machtvolle protestantische Missionsgeschichte und der anhaltende gesellschaftliche und politische Einfluss protestantischer Kirchen legen den Schluss nahe, protestantische Theologie paktiere mit kirchlichen und politischen Mächten.

28. Vaai: *Theology* (s. Anm. 20), 213.

29. Ebd., 202.

30. Ebd., 202, Übersetzung CJ.

Der Vergleich zwischen Cuyatti und Vaai unterstreicht die Interdependenz von Kontext und kontextueller Theologie. Beide Ansätze hinterfragen ja Mechanismen und Strukturen der Macht und Unterdrückung und deuten lutherische Theologie befreiungstheologisch bzw. relational neu. Sie unterscheiden sich aber auch. Verantwortlich hierfür ist nicht zuletzt die Stellung der Kirchen in der Gesellschaft – ob marginale Minderheits- oder Diasporakirche oder machtvolle Mehrheitskirche.

4.3 Die Kontextualität jeder Theologie und die Transgressivität der Kontextualität

In den kontextuellen Theologien Cuyattis und Vaais sind globale Entwicklungen und transkulturelle Verflechtungen zentral. Sie sind verantwortlich für die Bedingungen sozialer, ökonomischer, kultureller oder epistemologischer Ungleichheit und Ungerechtigkeit, auf die die kontextuellen Theologien kritisch reagieren. In beiden Ansätzen ist gleichwohl weiterhin ein regionales Verständnis der Näherbestimmung von »kontextuell« vorherrschend. In jüngerer Zeit zeichnen sich jedoch im Blick auf das Verständnis von »Kontext« Verschiebungen und intersektionale Ausweitungen ab. Als Kontext kann demnach auch eine Entwicklung bezeichnet werden, die einzelne geographische Räume überschreitet und ortsübergreifend, global eine Herausforderung darstellt.

Paradigmatisch hierfür ist der Aufsatz des norwegischen Theologen Sigurd Bergmann »Theology in the Anthropocene – and beyond?« im Aufsatzband »Contextual Theologies«. ³¹ Seit der industriellen Revolution im 18. Jahrhundert leben wir, so Bergmann in Anschluss an Paul Crutzen und andere Forscher:innen, im geologischen Zeitalter des Anthropozäns, d. h. in einer Zeit, in der das Leben der Menschen unumkehrbare Spuren auf dem Planeten Erde hinterlässt, die sich bis in geologische Schichten der Erde hinein sedimentieren. Dazu gehören etwa die Erderwärmung, das Aussterben von Tier- und Pflanzenarten oder der Aufweis von Beton oder Aluminium in Gesteinsschichten.

Theologietreiben im Kontext des Anthropozäns bedeutet, diesen Kontext zum Thema zu machen und, so fordert Bergmann, die Schöpfungstheologie und die Anthropologie kritisch zu überdenken und befreiend neu zu schrei-

31. Sigurd Bergmann: Theology in the Anthropocene – and beyond? In: Ders. / Mika Vähäkangas (Hg.): Contextual Theology. Skills and Practices of Liberating Faith, Abingdon / New York 2021, 160-180.

ben. Es bedürfe »Contextual Theopolitics of the earth experienced as the Ecocene.«³²

Zwei Entwicklungen sind hier – wie auch in anderen Beiträgen desselben Aufsatzbandes »Contextual Theology« – bemerkenswert. Zum einen wird unterschieden zwischen der Kontextualität jeder Theologie einerseits und der Thematisierung dieser Kontextualität in spezifisch-kontextuellen Theologien andererseits. Letztere werden von den Herausgebern des Aufsatzbandes in der Einleitung als »doing situated theology« näherbestimmt.³³ Angesichts der Auseinandersetzung um die Partikularität regionaler Theologien (im Plural) und die lange behauptete vermeintliche Universalität europäischer Theologie (im Singular) ist die Selbstverständlichkeit, mit der die Herausgeber darauf hinweisen, dass jede Theologie kontextuell ist, revolutionär und wegweisend. Jede Theologie kann demnach heute nicht umhin, Theologie im Kontext des Anthropozäns oder im Kontext der Migration³⁴ zu sein, auch wenn sie diese Herausforderung nicht explizit thematisiert und auch nicht immer thematisieren muss. Doch die Behauptung einer raum- und zeitlos gültigen Theologie ist grundsätzlich nicht mehr haltbar.

Bemerkenswert ist zum anderen die bereits angesprochene Verschiebung der Konzeptualisierung von »Kontext« von einem geographisch-regionalen zu einem geographisch-transgressiven Verständnis. Kontextualisierende Theologien erreichen somit, so urteilt etwa der Doyen der Kontextuellen Theologie, Stephen Bevans, zusammen mit Louis Luzbetak, im Klappentext von »Contextual Theology«, eine »neue Ebene«:

»While each essay is rooted in its own particular context – South Africa, Costa Rica, northern Finland, India, parts of Europe – each is also rooted in a World Christianity, postcolonial, and postmodern context as well. They demonstrate that contextual theologizing needs to be and is indeed an integral, guiding perspective of any theologizing today.«³⁵

32. Ebd., 161.

33. Sigurd Bergmann / Mika Vähäkangas: Doing Situated Theology. Introductory Remarks about the History, Method, and Diversity of Contextual Theology, in: Bergmann / Vähäkangas: Theology (s. Anm. 31), 1-14.

34. Vgl. Claudia Jähnel: Migration – Macht – Theologie. Prolegomena einer Theologie im Kontext von Migration und Postmigration, in: Georg Etzelmüller / Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung, Leipzig 2021, 127-150.

35. Stephen B. Bevans / Louis J. Luzbetak: Klappentext zum Buch: Bergmann / Vähäkangas: Theology (s. Anm. 31).

Die »neue Ebene« zeichnet sich also dadurch aus, dass global verbindende Herausforderungen stärker in den Blick kommen, als Kontext definiert und mal mehr, mal weniger regional verankert werden.

4.4 Intersektionalität und Körperbezogenheit kontextueller Theologien

Kontextuelle Theologien nehmen heute verstärkt intersektionale Diskriminierungsdynamiken auf und richten, damit verbunden, mehr Aufmerksamkeit auf den Körper. Das Konzept der Intersektionalität geht zurück auf Kimberlé Crenshaw. Das Bild der »intersection« – also der Kreuzung – soll Überschneidungen von Diskriminierungen und damit zugleich Mehrfachdiskriminierungen aufgrund von Gender, Rassifizierungen, Klassenzugehörigkeit, Religion, Alter, Gesundheit etc. sichtbar machen. Wie die Aufzählung zeigt, machen sich die Diskriminierungen oftmals am Körper fest. Verschiedene »Benachteiligungskategorien« verstärken sich dabei oftmals gegenseitig.

Als schon fast klassisch können jene kontextuellen Theologien bezeichnet werden, die neben regionalen Herausforderungen genderbezogene Diskriminierungsmechanismen thematisieren. In »Töchter von Anowa« entwickelt etwa Mercy Amba Oduyoye eine kontextuelle Theologie, die sich als afrikanisch *und* feministisch versteht.³⁶ Noch früher, seit Ende der 1970er Jahre, kritisierten asiatische Theologinnen ihre männlichen Kollegen: Sie entwürfen zwar Inkulturations-, Kontextuelle und Befreiungs-Theologien, hinterfragten aber nicht die patriarchalen Strukturen ihrer Traditionen, die Frauen zu Opfern von Gewalt machten. Frauen seien jedoch meist, so die chinesische Theologin Kwok Pui Lan, die »poorest of the poor, the most voiceless among the oppressed, the most exploited among the exploited«.³⁷ Sie würden behandelt, so auch die koreanische Theologin Chung Hyung Kyung, wie »no-bodies«, deren doppelte Marginalisierung nicht wahrgenommen werde.³⁸

Auch innerhalb der »Black Theology« werden vermehrt kontextuell-regional bedingte intersektionale Differenzierungen thematisiert. Michelle

36. Mercy Amba Oduyoye: *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*, New York 1995.

37. Pui Lan Kwok: *God Weeps with our Pain*, in: *EAJT* 2 (1984), 228-232, hier: 229.

38. Chung Hyung Kyung: *Struggle to Be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll 1990, 39.

Gonzales etwa zeigt in »Afro-Cuban Theology«³⁹ auf, dass sich rassistische Diskriminierungen und in der Folge »Black Theologies« in Kuba aufgrund von geschichtlichen, kulturellen und politischen Entwicklungen deutlich von rassistischen Diskriminierungen und »Black Theologies« in den USA unterscheiden. Eine universale »Blackness« im Sinne einer gemeinsamen Erfahrung aufgrund einer als »Schwarz« gelesenen Hautfarbe sei ein Konstrukt, das sich schon durch die Unterscheidung zwischen Afro-American und Cuban-American nicht aufrechterhalten lasse. Neben die Diskriminierung aufgrund der Hautfarbe träten unterschiedliche Diskriminierungskategorien, etwa die der spanischen Sprache oder die der Santeria-Religiosität.⁴⁰

Auch für Anthony Pinn ist die Zuschreibung »Black« zur Bezeichnung der kontextuellen »Black Theology« zu schematisch.⁴¹ Die Differenzierung, für die der US-amerikanische Theologe plädiert, fokussiert jedoch weniger auf regional-historische Unterschiede. Vielmehr kritisiert er, dass der »black body« der Black Theology als abstraktes Symbol konstruiert werde. Dem konkreten und damit kontextuellen »lived body« hingegen, der individuell spezifische Erfahrungen macht, werde jedoch auch in der Black Theology wenig Aufmerksamkeit geschenkt.⁴²

Die skizzierten Ansätze neuerer kontextueller Theologien unterscheiden sich deutlich voneinander, gerade auch hinsichtlich ihres Verständnisses des Kontextes: Während die Ansätze von Cuyatti und Vaai Kontext noch überwiegend geografisch definieren, weist der Ansatz von Bergmann darauf hin, dass sich Kontexte in einer globalisierten und verflochtenen Welt nicht geografisch eingrenzen lassen – auch wenn natürlich die Auswirkungen des mit dem Anthropozän verbundenen Klimawandels verschiedene Regionen unterschiedlich hart treffen. In feministischen und genderbezogenen Theologien sowie in neueren Black Theologies verschiebt sich das Verständnis von Kontext in nochmal anderer Weise: durch die Verschränkung von globalen wie kontextuell-regionalen Herausforderungen mit intersektionalen Diskriminierungskategorien.

Neben den Unterschieden gibt es auch gemeinsame Tendenzen. Dazu zählen das Interesse daran, andere »Stories« zu Gehör zu bringen, die Kritik an der Monopolstellung westlicher Wissenskultur und die Infragestellung westlicher

39. Michelle Gonzales: *Afro-Cuban Theology. Religion, Race, Culture, and Identity*, Gainesville, Fl. 2006.

40. Ebd., 132.

41. Anthony B. Pinn: *Embodiment and the New Shape of Black Theological Thought*, New York 2010.

42. Vgl. etwa ebd., 3.

theologischer Deutungsmacht, die stärkere Einbeziehung religiöser Praxis und nicht-akademisch theologischer Ressourcen in die theologische Reflexion, der konfessionsübergreifende und interdisziplinäre Zugang, die Verschränkung kontextueller und intrasektionaler Herausforderungen und schließlich die Suche nach Wegen, der epistemologischen Polyphonie Ausdruck zu verleihen, ohne das Verbindende und die theologische Kontinuität aufzugeben.

5. Kontextuelle Theologien als gemeinschaftliche Praxis in Vielfalt

Zum Schluss möchte ich ein Beispiel vorstellen, das diese neuen Aspekte kontextueller Theologien integriert und darüber hinaus eine weitere wegweisende Perspektive entwickelt. Es geht um die Botschaft der Internationalen Konferenz des LWB in Windhoek im Jahr 2015, mit dem Titel »Globale Perspektiven auf die Reformation: Wechselwirkungen zwischen Theologie, Politik und Wirtschaft«,⁴³

Der Titel verrät eine kritische Auseinandersetzung mit der reformatorischen Tradition aus globaler Perspektive. »Global« meint hier keineswegs universal. Vielmehr wird mit »global« auf die Vielfalt der Denkansätze, Wissenssysteme und Zugänge zu reformatorischer Theologie sowie auf deren interkulturelle Verflechtungen verwiesen. Es ist bezeichnend, dass nicht die lutherischen »Soli« und damit Lehrinhalte als zentrale Kennzeichen und als einigendes Band einer reformatorischen Theologie hervorgehoben werden. Die Gemeinsamkeit besteht vielmehr in gemeinsamen Ausrichtungen, die in vier attributiven »Ks« näherbestimmt werden: Reformatorisch-transformatorische Theologie sei kontextuell, kritisch, kreativ, konkret.

»Kontextual« bezeichnet nun wiederum keine regionalen Besonderheiten, sondern spezifische Wissens- und Praxisformen, die folgendermaßen näher bestimmt werden als:

1. »Unterschiedliche Weisen, auf Gottes Wort zu hören«.
2. »Unterschiedliche Weisen, sich auf Gottes Gegenwart einzulassen.«
3. »Unterschiedliche Weisen, über die verschiedenen Bedürfnisse rund um den Globus nachzudenken und auf sie einzugehen.«

43. Lutherischer Weltbund (Hg.), Reformatorische Einsichten zum Verhältnis von Theologie, Politik und Wirtschaft, Leipzig 2018, 167–169 (abrufbar unter: https://www.lutheran-world.org/sites/default/files/2020/documents/doc_61_windhoek_de_low.pdf, eingesehen am 4.11.2022).

4. »Unterschiedliche Weisen, mit anderen religiösen Traditionen umzugehen.«

Die kontextuelle Vielfalt wird also auch hier nicht auf regionale Unterschiede reduziert. Die Erklärung lässt vielmehr offen, welche Faktoren die kontextuell verschiedenen Weisen, Gottes Wort zu hören, es zu deuten und das eigene Verhältnis zur Welt und zu Menschen anderer Glaubensüberzeugungen davon prägen zu lassen, hervorrufen. Lediglich die Universalisierung eigener kontextueller Positionen wird kritisch betrachtet:

»Kontextsensitivität führt zu der Erkenntnis, dass es notwendig ist, die eigenen verallgemeinernden Annahmen und den Kontext kritisch zu hinterfragen. Kritische Reflexion zeigt auf, dass es notwendig ist, gewisse Machtdynamiken zu beseitigen, was die Entwicklung von Kreativität ermutigt, die wiederum zu konkreten Handlungen führt.«⁴⁴

Die verschiedenen »Ks« – kontextuell, kritisch, kreativ, konkret – korrigieren sich also gegenseitig. Die Erklärung des LWB nimmt somit das Bedürfnis nach kontextueller Zugehörigkeit und die Tatsache, dass Wissen und Theologie situiert sind, ernst. Zugleich aber weitet sie die Perspektive für eine Polyphonie transformativer Theologien und Wissenssysteme. Diese ermöglicht kreative Weiterentwicklungen der reformatorischen Theologie und schafft damit die Voraussetzung für konkretes, kritisches Handeln.

Die Namibia-Erklärung macht zukunftsweisend v. a. aber auch auf das kritisch-konstruktive Potential des Dialogs und der Begegnung als gemeinschaftliche Praxisform kontextueller Theologien aufmerksam. Dialog und Begegnung schaffen Brücken zwischen den partikular-hybriden kulturellen oder epistemologischen Besonderheiten und den translokalen Herausforderungen, die eine gemeinschaftliche Praxis dringend erforderlich machen.

44. Ebd., 168.

Lutherische Identität(en)?

Verzwegung des Heiligen Geistes?

Lutherische Identität in pneumatologischer Perspektive

Jennifer Wasmuth

1. Einleitung

Es ist geradezu ein Topos in theologischen Abhandlungen zur lutherischen Pneumatologie, dass einleitend auf die verbreitete Wahrnehmung einer »Geistvergessenheit« in der lutherischen Theologie und Frömmigkeit hingewiesen wird, um dann zu entfalten, dass die reformatorischen Quellen eine andere Sprache sprechen und im Kontext gegenwärtiger »Geistbesessenheit« wieder neu zu entdecken sind,¹ dass zumal auch in Hinblick auf die gegenwärtige systematische Theologie nicht einfach von einer »Vernachlässigung« des Heiligen Geistes die Rede sein kann.²

1. Vgl. Cheryl M. Peterson: Rediscovering Pneumatology in the »Age of the Spirit«. A North American Lutheran Contribution, in: *Dialog* 58 (2019), 102-108; auf Deutsch auch dies.: Die Wiederentdeckung der Pneumatologie im »Zeitalter des Geistes«. Eine nordamerikanische Perspektive, in: Friederike Nüssel / Hans-Peter Großhans (Hg.): *Lutherische Theologie in außereuropäischen Kontexten. Eine Zusammenschau aus Anlass des 500. Reformationsjubiläums*, Leipzig 2017, 157-182; Jennifer Wasmuth: »Der Heilige Geist hat mich berufen durch das Evangelium ...«. Der dritte Artikel in Luthers kleinem Katechismus als Grundtext lutherischer Ekklesiologie, in: Chad Rimmer / Cheryl Peterson (Hg.): *Wir glauben an den Heiligen Geist. Lutherische Identitäten aus weltweiter Perspektive* (LWB-Dokumentation 63), Leipzig 2022, 123-138.
2. Vgl. Hans-Peter Großhans: Vernachlässigter Geist? Zur Bedeutung der Pneumatologie in der neuesten evangelischen Dogmatik, in: Petra Bosse-Huber / Konstantinos Vliagkoftis / Wolfram Langpape (Hg.): *Wir glauben an den Heiligen Geist. XVII. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat (Konstantinopel XVII)* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 130), Leipzig 2021, 93-118; Bernd Oberdorfer: Der Geist, der einwohnt. Umriss lutherischer Pneumatologie, in: Rimmer / Peterson: *Heiliger Geist* (s. Anm. 1), 57-70.

Diese regelmäßig zu beobachtende Entgegensetzung scheint auf eine Ambivalenz hinzudeuten, die der lutherischen Pneumatologie eigentümlich ist. Im folgenden Beitrag soll deshalb dieser Ambivalenz nachgegangen werden, indem zunächst eine Studie des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg herangezogen wird, die gar nicht den Anspruch erhebt, lutherische Identität in pneumatologischer Perspektive zu behandeln, sondern die Grundzüge lutherischer Identität darlegen will. Die hauptsächliche Frage in Bezug auf diese Studie wird sein: Inwiefern wird hier, in einer grundlegenden Besinnung auf die lutherische Identität, der Heilige Geist thematisiert?

Ausgehend von dem Ergebnis der Untersuchung dieser Studie wird mit Rudolf Otto der Blick auf einen lutherischen Theologen zurückgelenkt, der bewusst nicht den Versuch gemacht hat, die erwähnte These von der »Geistvergessenheit« zu widerlegen, sondern der im Gegenteil alles daran gesetzt hat, um aus dem Fragezeichen ein Ausrufezeichen zu machen: Die bei Luther noch vorhandenen pneumatologischen Begründungsfiguren sind demnach zu eliminieren, wenn dem eigentlichen Anliegen Luthers Rechnung getragen werden soll.

Inwiefern dieser Ansatz einer dezidiert lutherischen »Anti-Pneumatologie« nicht zu verfangen vermochte, wird an zwei ausgewählten Ansätzen lutherischer Pneumatologie der Gegenwart gezeigt: dem Ansatz von Christian Henning und Christian Danz. Diese Ansätze allerdings führen im Kontrast nicht nur die bleibende Ambivalenz lutherischen Nachdenkens über den Heiligen Geist vor Augen. Sie werfen vielmehr in ihrer Bestimmung des Geistwirkens Fragen auf, die für zukünftige Prozesse lutherischer Identitätsbildung bedenkenswert erscheinen und deshalb abschließend kurz skizziert werden.

2. »Lutherische Identität« – Studie des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg

Im Jahre 2019 ist die Studie »Lutherische Identität« des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg erschienen.³ Hier wird in drei Thesenreihen der anspruchsvolle Versuch unternommen, lutherische Identität in systematisch-theologischer und ökumenischer Hinsicht zu bestimmen, indem zunächst theologische Grundüberzeugungen dargelegt werden (Thesenreihe

3. Theodor Dieter (Hg.): Lutherische Identität / Lutheran Identity, Leipzig 2019 (abrufbar unter: https://ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2022/06/06219_Dieter_Lutheran_Identity_druck.pdf, eingesehen am 5.11.2022).

1),⁴ sodann das Luthertum ins Verhältnis zur Einheit der Kirche gesetzt wird (Thesenreihe 2) und schließlich ökumenische Herausforderungen skizziert werden (Thesenreihe 3).

Folgt man dieser Studie, dann besteht nach lutherischem Verständnis die Bedeutung des Heiligen Geistes hauptsächlich darin, in Bindung an das biblische Wort des Evangeliums den Glauben an Christus zu wecken. Gleich zu Beginn der Studie wird entsprechend das zentrale Heilsereignis der Inkarnation in Zusammenhang mit dem Wirken des Heiligen Geistes gebracht: Es ist der Heilige Geist, der den Glauben an dieses Ereignis schafft. Oder wie es in der Studie heißt: Für alle Zeiten schenkt Gott »in der Menschlichkeit des Wortes und der Leiblichkeit der Sakramente den Glauben durch den Heiligen Geist«.⁵

Im Fortgang der Studie wird dieser Gedanke ekklesiologisch unter der Überschrift »Die Hervorhebung von Wortverkündigung und Sakramentspendung als heilsnotwendigen Mitteln, durch die Christus im Heiligen Geist seine Kirche schafft, erhält und sendet« entfaltet.⁶ Die schöpfungstheologische Bedeutung des Heiligen Geistes wird zwar auch reflektiert,⁷ tritt gegenüber den Überlegungen zur soteriologischen und ekklesiologischen Bedeutung jedoch in den Hintergrund.⁸

Die sich aus der Normativität des biblischen Wortes⁹ ergebende lutherische Bibelfrömmigkeit¹⁰ darf dabei nicht mit einem fundamentalistischen

4. Bei dieser Thesenreihe handelt es sich um die Fortschreibung einer bereits in den 70er-Jahren formulierten Thesenreihe und unter dem gleichnamigen Titel »Lutherische Identität« 1977 publizierten Studie des Instituts.
5. Dieter: Identität (s. Anm. 3), 14 (Abschnitt 5); mit Berufung auf die »Gemeinsame Erklärung zur Lehre von der Rechtfertigung« heißt es in Abschnitt 14 ähnlich: Rechtfertigung bedeutet, »dass Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden« (ebd., 17 – Hervorhebung durch Vf.).
6. Ebd., 19-21, dazu auch 36 (Abschnitt 63), wo es heißt: »Dass Menschen diesem Ruf Glauben schenken und sich darauf einlassen, ist das Werk des Heiligen Geistes, der zugleich damit die Kirche schafft«, und 38 (Abschnitt 67).
7. Vgl. ebd., 24-26. Der Abschnitt ist der »Wahrnehmung der Welt als der guten Schöpfung Gottes, der durch Wort und Geist alles, was ist, schafft und erhält und die Erde seiner Herrlichkeit zuführt«, gewidmet.
8. Das spiegelt sich u. a. auch darin wider, dass das Wirken des Heiligen Geistes mit dem Fortgang der Ökumene in Verbindung gebracht wird: »Wenn Ergebnisse der ökumenischen Dialoge und Gespräche tatsächlich in allen kirchlichen Bereichen rezipiert und auf diese Weise verbindlich werden, wird man darin das Werk des Heiligen Geistes erkennen« (ebd., 49 [Abschnitt 91]).
9. Dazu ebd., 30 (Abschnitt 48).
10. So ebd., 59 (Abschnitt 118).

Bibelverständnis verwechselt werden, das der Studie zufolge gerade darin besteht, der Bedeutung des Heiligen Geistes im Prozess der Auslegung der Bibel nicht hinreichend Rechnung zu tragen. Wie unter Berufung auf Luther und seine »Trias von Gebet (Bitte um den Heiligen Geist, dass er das rechte Verstehen ermögliche) – Meditation (das beharrliche Wahrnehmen des Textes, das den Text ausreden lässt) – Anfechtung (das Beziehen der biblischen Worte auf die Lebensumstände des Betrachtenden, die manchmal dem Bibelwort widersprechen) (*oratio, meditatio, tentatio*)«¹¹ betont wird, ist nach lutherischem Verständnis nicht jedes Wort der Bibel unmittelbar als Wort Gottes zu verstehen und direkt in die Gegenwart zu übertragen. Es ist vielmehr der Heilige Geist, »der das geschriebene Wort zum lebendigen Wort Gottes macht.«¹²

Wie gegen ein fundamentalistisches Bibelverständnis, so sieht die Studie das lutherische Verständnis auch gegen ein spiritualistisches Verständnis gerichtet, das insbesondere in der Form eines *prosperity gospel* zum Ausdruck kommt. Lutherischer Glaube ist demgegenüber nicht mit einer triumphalistischen Auffassung von Kirche in Einklang zu bringen, »die die Niedrigkeitsgestalt der Kirche vergisst«: Er ruft vielmehr »einer Frömmigkeit, die vor allem auf die Krafttaten des Geistes schaut, in Erinnerung, dass Gottes Kraft unter der Schwachheit verborgen ist.«¹³

Nimmt man die hier referierten Aussagen der Studie über den Heiligen Geist zusammen, so wird einerseits deutlich, dass dem Heiligen Geistes eine zentrale Bedeutung für die lutherische Identität zukommt: Ohne den Heiligen Geist ist weder ein rechtes Verstehen der Schrift noch der wahre Glaube an Christus noch auch die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen vorstellbar. Andererseits zeigt sich, dass im Vordergrund soteriologische und ekklesiologische Aussagen stehen, trinitätstheologische Aussagen finden sich zwar auch, aber nur in formelhafter Gestalt.¹⁴ Inwiefern der Heilige Geist als *Person* im trinitarischen Sinne zu begreifen ist, wird nicht ausgeführt. Auch in schöpfungstheologischer Hinsicht bleiben die Aussagen vage; der Heilige Geist wird lediglich in seiner instrumentellen Funktion (»durch den Geist«) beschrieben, spiritualistische Tendenzen werden demgegenüber abgewehrt.

11. Ebd., 59 (Abschnitt 118).

12. Ebd., 59 (Abschnitt 117).

13. Ebd., 15 (Abschnitt 7).

14. So ebd., 73 (Abschnitt 153), wenn es heißt: »Jeder Gottesdienst einer um Kanzel und Altar versammelten Gemeinde, die im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gefeiert wird, wird in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, dem Leib Christi, begangen.«

Insgesamt stellt sich damit die Frage: Besitzt der Heilige Geist für die lutherische Identität zwar eine zentrale Bedeutung für das Verständnis von Glauben und Kirche, nicht jedoch für das Verständnis von Gott und der Schöpfung? Wird man deshalb zwar nicht von einer generellen lutherischen »Geistvergessenheit« sprechen können,¹⁵ vielleicht aber doch von einer Tendenz der »Verzweigung«¹⁶? Einer Art Miniaturisierung, die den Heiligen Geist nicht in allen seinen Möglichkeiten wahrnimmt?

Dass es Anhaltspunkte für eine solche Tendenz gibt, soll im Folgenden anhand einer »sehr werthvollen Arbeit«¹⁷ demonstriert werden. In dieser Schrift, die für sich in Anspruch nimmt, mit Luther über Luther hinauszugehen, wird anders als in der Studie des Straßburger Instituts die Bedeutung des Heiligen Geistes für eine moderne lutherische Theologie problematisiert. Das geschieht auf einer stark auf Luthers Schriften gestützten Basis.

3. Prinzipielle Anfragen an eine lutherische Theologie des Heiligen Geistes: Rudolf Otto (1869-1937)

Rudolf Otto, der durch sein 1917 erstmals erschienenenes Werk »Das Heilige« eine bis in die Gegenwart reichende Bekanntheit als Religionswissenschaftler erlangen sollte, wurde 1898 mit einer kaum mehr als hundert Seiten umfassenden Abhandlung zum Lizentiaten der Theologie promoviert. Der Titel dieser Abhandlung lautet: »Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther. Eine historisch-dogmatische Untersuchung.«

Die Abhandlung ist deshalb von Interesse, weil Otto hier gezielt lutherische Kernaussagen zur Pneumatologie in den Blick nimmt und nach deren theologischer Plausibilität fragt. Es geht Otto also nicht darum, die dogmatische Behandlung des Heiligen Geistes insgesamt zu thematisieren und mögliche Engführungen zu korrigieren. Ins Zentrum stellt er vielmehr die Frage, welche Bedeutung dem Heiligen Geist soteriologisch zukommt – ob

15. Vgl. dazu Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl (Hg.): Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 7), Tübingen 2014, 1-12.
16. So Jörg Lauster: Der heilige Geist. Eine Biographie, München 2021, 200-203, mit Blick auf den »Schriftfetischismus« im Christentum.
17. So Ferdinand Kattenbusch: Rez. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther, in: ThLZ 26 (1900), 708-712. Kattenbusch schreibt hier: »Sie hat mich gefesselt von der ersten bis zur letzten Seite« (706).

die Rolle des Heiligen Geistes hier in der Weise zu beschreiben ist, wie es traditionell von lutherischer Seite geschieht, ob es also zutrifft, um es mit Ottos Worten zu formulieren, dass Luthers Anschauungen über das »religiöse Grunderlebnis«, die er

»selber immer wieder um ›spiritus sanctus‹ zusammenschliesst, wirklich ihren eigentlichen und genauen Ausdruck finden in diesem Begriffe nach seiner traditionell-kirchlichen Bedeutung, als welcher er sowohl über die geistliche Potenz selber, auf die die neuen geistigen Zustände der Christen zurückgehen sollen, als auch besonders über die Weise, in der diese Potenz wirksam gedacht ist, einen besonderen charakteristischen Kreis von Vorstellungen befasst.«¹⁸

Otto geht demgegenüber davon aus, dass Luther sich selbst nicht im Klaren darüber gewesen ist, dass sein ›religiöses Grunderlebnis‹ ein neues Verständnis des Heiligen Geistes zur Folge gehabt hat. Luther habe deshalb reichlich Gebrauch von traditionellen Formulierungen machen können¹⁹ und auf diese Weise den Eindruck erweckt, als würde der Heilige Geist für ihn weiterhin die in der kirchlichen Tradition verankerte Bedeutung haben, was sich aber, wie Otto im Zuge seiner Abhandlung deutlich zu machen sucht, nicht bestätigen lässt.²⁰

18. Rudolf Otto: Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther. Eine historisch-dogmatische Untersuchung, Göttingen 1898, 1.
19. Dies betrifft zunächst Luthers Vorstellungen über das *Wesen* des Heiligen Geistes (›die geistliche Potenz selber‹). Hier sieht Otto zwar vorsichtige Ansätze einer Neuformulierung des trinitarischen Dogmas, die über die orthodoxe Lehrtradition (den »Lombardus-Augustin«) hinausgehen, insgesamt stellt er bei ihm jedoch »ein williges konservatives Herübernehmen des autoritativ Überlieferten ohne ein besonders weit gehendes Interesse an eigener Erfassung und Durcharbeitung des dogmatischen Stoffes, oder gar an Aus- und Fortbildung desselben« (ebd., 9) fest. Ähnlich traditionell sind Otto zufolge aber auch Luthers Vorstellungen in Hinblick auf das *Wirken* des Heiligen Geistes (›die Weise, in der diese Potenz wirksam gedacht ist‹). Luther würde die beiden herkömmlichen Auffassungen vom Heiligen Geist als *dominus deus* (der Heilige Geist als Herr über die geistlichen Mittel der Taufe, des Predigtamtes etc.) und *donum divinum* (der Heilige Geist selbst als Gabe) amalgamieren und damit einem supranaturalen Verständnis verhaftet bleiben. Wie die Wirkung sich empirisch-psychologisch manifestiere, bleibe hingegen offen. Zwar lege Luther mehr als die Tradition vor ihm auf die religiösen Wirkungen wert, wenn er den Heiligen Geist betont als »Tröster« und »Geber der Freiheit« beschreibt (vgl. ebd., 15), aber auch hier löse er sich nicht von einem supranaturalen Ansatz.
20. Otto hält in diesem Zusammenhang fest: »Alle diese seine dogmatischen Ausführungen sind mehr lehrreich als erfreulich. Nirgends tritt in ihnen klar und greifbar hervor, dass diese überkommenen Bezeichnungen wirklich organisch und notwendig heraus-

Denn auch wenn Luther traditionellen Vorstellungen verhaftet geblieben ist, so erweisen sich diese bei genauerer Betrachtung nicht als maßgeblich oder, wie Otto sagen würde, nicht als »original«. Vielmehr trete häufig genug bei Luthers

»Ausführungen über das geistige Leben und die göttliche Bewirkung und Beeinflussung desselben das dogmatische Schema, die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des heil. Geistes stark in den Hintergrund oder verschwindet überhaupt gänzlich. Gott selber und Gott allein, ohne Diremption nach Funktionen oder Personen, ist dann das Subjekt aller Verursachung und das Objekt allen Gefühls.«²¹

Otto zufolge wird die Funktion des Heiligen Geistes bei Luther damit, sofern der Heilige Geist überhaupt eine Rolle spielt, auf eine rein instrumentelle reduziert: *per spiritum sanctum*. Durch den Heiligen Geist wird nur umgesetzt, was Gottes oder Christi Wille ist. Der Heilige Geist ist bei Luther deshalb als Gott untergeordnet zu denken, und es ist, so Otto, diese »rein subordinierende Anschauung vom Geiste und seinem Verhältnis zu Gott«, die Luthers »unmittelbare, am Grunde liegende Vorstellung« ausmacht, »die aller dogmatischen Schematisierung spottend immer wieder durchschlägt.«²²

Gelangt Otto damit in seinem ersten Argumentationsschritt, der auf eine summarische Darstellung von Luthers Anschauungen zum Heiligen Geist zielt, zu dem Ergebnis, dass für Luther eine *Depotenzierung* des Heiligen Geistes charakteristisch ist, so vertieft er in einem zweiten Schritt dieses Ergebnis noch, indem er Luthers Verhältnisbestimmung von Heiligem Geist, Glaube und Wort genauer untersucht. Im Hintergrund steht dabei die bereits im Zuge der Darstellung der traditionellen Vorstellungen Luthers zum Wirken des Heiligen Geistes angeklungene Frage, ob bei Luther das neue Leben »im Zusammenhange empirischer klarer psychologischer Verursachung« oder »im Dunkel und Rätsel rein supranaturaler Wunderwirkung« zu verorten ist.²³

Um das Verhältnis von Heiligem Geist, Glaube und Wort genauer bestimmen zu können, geht Otto in der Weise vor, dass er die folgenden zwei Aussagenreihen einander gegenüberstellt, die einerseits den Heiligen Geist, andererseits den Glauben als Ursache des neuen Lebens in Christus und das Wort als Ursache des Glaubens beschreiben:

wüchsen aus dem eigenen religiösen Erleben. [...] Sie stehen als heilige feste Formen a priori da« (ebd., 11).

21. Ebd., 17.

22. Ebd., 19, dementsprechend heißt es bei Otto resümierend: »Und so kann man ›lutherisch‹ vom Geiste nur lehren als von der ewigen göttlichen Energie, durch die Gott alles in allem wirkt, insonderheit das ›Geistliche‹« (ebd., 95).

23. Ebd., 20.

»Das neue Leben muss *der Geist* wirken vom ersten Anfange an, in allen seinen Teilen, bis zu seiner Vollendung durch die Auferstehung von den Toten. Das ist Luthers Gedanke. Ebenso ist Luthers Gedanke: Das neue Leben wirkt *der Glauben*, *caput et fons omnium virtutum, totius vitae*. Den Glauben muss *der Geist* geben, muss ihn eingiessen und wunderbar wirken von oben, ist Luthers Gedanke. Ebenso ist Luthers Gedanke: Der Glaube kommt aus der Predigt, durchs *Wort*, das alles giebt und schafft.«²⁴

Hier ist nicht der Ort, um Ottos Analyse, die das eigentliche Kernstück seiner Abhandlung darstellt, nachzuzeichnen und auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Hier soll es vielmehr allein um das Ergebnis der Analyse gehen, das darauf hinausläuft, dass bei Luther der Glaube als der »zureichende Grund des neuen Lebens« und das Wort als der »zureichende Grund des Glaubens« zu verstehen sind. Dem Heiligen Geist hingegen kommt nur eine metaphorische Bedeutung zu, er diene Luther allein, so Otto, als eine »kraftvolle Form der Rede, eine schwungvolle Einkleidung.«²⁵ Und dies gilt auch angesichts der Frage, warum nicht alle vom Glauben erfasst werden, die die Verkündigung des Wortes Gottes hören. Denn diese Frage lässt sich Otto zufolge nicht mit der typisch lutherischen Auffassung vom »Geist, der weht, wo er will,«²⁶ beantworten, vielmehr ist dafür auf die aus Luthers religiösem Erleben nicht wegzudenkende Vorstellung von der Prädestination zurückzugehen, auf das »grosse Generalrätsel«, das besagt: als »Gott nach seinem ewigen Rat und aus seiner Macht den geistigen Bestand der Einzelpersonlichkeit setzte, da setzte er das Ohr oder nicht.«²⁷ Im Ergebnis ist der Heilige Geist für Otto damit eine Größe, die anders als in der herkömmlichen lutherischen Lehre soteriologisch ohne Bedeutung ist,²⁸ die theologisch gänzlich neu als »göttliche Energie« zu konzipieren wäre.²⁹

24. Ebd., 25.

25. Ebd., 72.

26. Vgl. Joh 3,8; auch CA 5, in: BSELK. Neuedition (2014), 100f.

27. Otto: Anschauung (s. Anm. 18), 91.

28. Vgl. Ebd., 95: »*Gratia dei: Christus: ecclesia (ministerium verbi): verbum: fides: libertas Christiana* – diese Begriffe, in Wahrheit die Perlen und Geheimnisse des evangelischen Rosenkranzes, bilden die Kette der Verursachung alles geistlichen Erlebens und Geschehens. Und die Glieder dieser Kette hängen fest und genau ineinander. Sie stellen selber den eigentlichen selbständigen und zureichenden Kausalnexus dar, lassen keinen Einschub zu, und schliessen falsche Halbierungen und Kompromisse sowie unklare, ›durch, in, mit: aus. Den Platz völlig ausfüllend treten sie an die Stelle des ›spiritus sanctus‹, ersetzen ihn in der empirischen Betrachtungsweise gänzlich und scheiden ihn nach seiner traditionellen Bedeutung als überpsychologische Ursache der nova vita oder als jenseitigen Koeffizienten diesseitiger Ursachen ab« (Hervorhebung im Original).

29. Otto deutet diesen Gedanken nur an, klar jedoch wird, dass damit eine Verabschiedung

4. Lutherische Pneumatologie im 21. Jahrhundert: Ausgewählte Neuansätze

Die von Rudolf Otto formulierten prinzipiellen Anfragen an eine lutherische Pneumatologie haben im Laufe des 20./21. Jahrhunderts nicht dazu geführt, dass Abschied von einer lutherischen Pneumatologie genommen worden wäre. Im Gegenteil: Es gibt eine ganze Reihe an interessanten pneumatologischen Entwürfen aus lutherischer Feder. Auf zwei neuere Ansätze im deutschsprachigen Raum soll im Folgenden in der gebotenen Kürze eingegangen werden.³⁰

4.1 *Christian Henning*

Zuerst sei hier auf die an der Erlanger Theologischen Fakultät entstandene Habilitationsschrift Christian Hennings eingegangen. Die im Jahre 2000 erschienene Schrift trägt den Titel »Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert«. Der Titel wie auch die gesamte Anlage der Schrift verdecken, was diese Schrift tatsächlich zu bieten hat: einen eigenständigen, nach Maßgabe der einleitend erwähnten Studie des Straßburger Instituts ohne Frage lutherischen Ansatz zur Pneumatologie.

Die Schrift gliedert sich in zwei Hauptteile, wobei der erste Hauptteil deutlich umfangreicher als der zweite Hauptteil ist. Henning unterzieht sich hier der Aufgabe, die »evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts« anhand einflussreicher systematischer Konzeptionen zu beleuchten. An spezifisch lutherischen Ansätzen ist Henning nicht interessiert, im Gegenteil, ihm geht es um die Gesamtentwicklung evangelischer Theologie in ihren vielfältigen Interdependenzen und profilierten Ausarbeitungen der Pneumatologie. Konzeptionen lutherischer Theologen kommen in diesem Zusammenhang indes auch vor.

Seine eigenen Überlegungen legt Henning im zweiten Hauptteil seiner Schrift dar, wobei von diesem zweiten Hauptteil her der Eindruck entsteht,

der »augustinische[n] Ausprägung des Dogmas« verbunden wäre, vgl. ebd., 106.

30. Im internationalen Kontext sei etwa auf Martin Timóteo Dietz: *De libertate et servitute spiritus*. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat (FSÖTh 146), Göttingen 2015, auf Pekka Kärkkäinen: *Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes* (VIEG 208), Mainz 2005, und auf Peterson: *Pneumatology* (s. Anm. 1), hingewiesen.

dass der erste Hauptteil nur die Prolegomena für das bieten soll, was im zweiten, wenn auch wesentlich kürzeren Hauptteil systematisch entfaltet wird. So läuft die historisch-genetische Darstellung im Ergebnis darauf hinaus, dass Henning keinen der vorgestellten Entwürfe als letztlich überzeugend bewertet, und zwar deshalb, weil in keinem der Entwürfe die Personalität des Heiligen Geistes adäquat zur Sprache kommt:

»Wie vielseitig wird der Heilige Geist bestimmt: als Kraft der Evidenz (Timm), als das Offenbarsein des Herrn (Barth), als Lebensmacht, als göttliche Lebensbewegung im ganzen und als drittes Moment derselben (Tillich), als Energiefeld und Kraft, als Ursprung allen Lebens und ewige Gabe (Pannenberg), als Kraft der Leidbewältigung und Neuschöpfung (Moltmann), als Kraft der Vernunft (Dantine), als Kraft der Krisenbewältigung (Welker, Müller-Fahrenholz), als Wesensbezeichnung Gottes (Barth, Tillich, Pannenberg, Moltmann).«³¹

Weil aber aus Hennings Sicht der Gedanke der Personalität unterbestimmt bleibt, in manchen Fällen überhaupt nicht vorkommt, unternimmt er selbst es, einen Ansatz zu entwickeln, mit dem die Personalität des Heiligen Geistes plausibel gemacht werden kann. Das geschieht mit Hilfe eines Personbegriffs, den Henning auf Grundlage trinitätstheologischer Überlegungen neu konzipiert und pneumatologisch fruchtbar zu machen sucht. Leitend sind dabei der Gedanke des inneren Dialogs und der Gedanke der Identität.

Bemerkenswert erscheint, dass sich Henning selbst in einem Referenzrahmen verortet, der über die im ersten Hauptteil behandelten theologischen Ansätze hinaus auch bedeutende philosophische Ansätze einschließt. So zieht Henning, um nur ein Beispiel zu nennen, zur genaueren Bestimmung des Identitätsbegriffes Theorien des amerikanischen Philosophen George Herbert Mead wie des französischen Philosophen Paul Ricoeur heran.³² Auch weist er grundsätzlich auf die Notwendigkeit hin, den theologischen Personbegriff so zu fassen, dass »er zum neuzeitlich-philosophischen Personbegriff analogisierbar bleibt.«³³ Eine vergleichbare intensive Bezugnahme auf Luther, wie sie für Otto kennzeichnend war, findet sich hingegen nicht. Gleichwohl wird gerade der Ansatz von Henning als Ansatz verstanden werden dürfen, mit dem genuin lutherische Anliegen in die Pneumatolo-

31. Christian Henning: Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2000, 296.

32. Vgl. ebd., 344-373.

33. Ebd., 17.

gie aufgenommen werden. Das zeigt sich beispielsweise an der Thematisierung der »Scheidung der Geister«³⁴ oder auch der biblischen Tradition als dem »Sprachkleid« des Heiligen Geistes.³⁵ Das zeigt sich insbesondere aber in dem, was Henning als für seinen Ansatz zentral beschreibt, nämlich die Annahme, dass

»es zu einer Begegnung von Gott und Mensch im inneren Dialog kommt. In dieser Begegnung konstituiert Gott den einzelnen als begnadigten Sünder und konstituiert sich im Gegenüber zum einzelnen als Heiliger Geist. In der Fortführung dieses Dialogs bauen der Heilige Geist und der gerechtfertigte Sünder in wechselseitiger Selbstauslegung ihre Identität auf und erschließen sie einander im Dialog.«³⁶

Dieser Gedanke wird bei Henning weiter entfaltet, was bezeichnenderweise in (bibel)hermeneutischer, soteriologischer und ekklesiologischer Hinsicht geschieht.³⁷

4.2 *Christian Danz*

Anders als Christian Henning stellt sich der in Wien lehrende Theologe Christian Danz mit seiner 2019 erschienenen Pneumatologie ausdrücklich in die Tradition reformatorischer Theologie. Zwar würde auch er seinen Entwurf vermutlich nicht als *lutherische* Pneumatologie bezeichnen, aber die Bezüge auf Luther wie auch die altlutherische Orthodoxie sind auffällig. Das zeigt sich nicht nur in den expliziten Referenzen, Luther wird vergleichsweise häufig zitiert, sondern auch in der Grundentscheidung, die der Pneumatologie zugrunde liegt, in ihrer Struktur sowie in der Entfaltung der einzelnen Strukturelemente.

Danz entscheidet sich so nach eingehender Sichtung pneumatologischer Entwürfe, die anders als bei Henning nicht in Form einer Darstellung der Entwürfe, sondern der damit verbundenen Problemgeschichte erfolgt, für eine christologisch-soteriologische Fassung der Pneumatologie. Im Zentrum seiner Pneumatologie steht bei ihm deshalb der Satz: »Der Heilige Geist erinnert Jesus Christus.«³⁸ Die Gründe für die christologisch-soteriologische

34. Vgl. ebd., 385-388.

35. Vgl. ebd., 399-403.

36. Ebd., 305.

37. Vgl. ebd., 404-426.

38. Christian Danz: *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen 2019, 171.

Fassung der Pneumatologie treten bei Danz noch deutlicher als bei Henning zutage: Es sind die in den behandelten pneumatologischen Entwürfen anzutreffenden vielfältigen, sich teilweise widersprechenden Bestimmungen des Heiligen Geistes und die Tendenzen zu einer immer stärkeren Entgrenzung der Wirkung des Heiligen Geistes, die aus Danz' Sicht nicht zur Klärung verhelfen, sondern am Ende unbestimmt sein lassen, was unter dem Heiligen Geist dogmatisch zu verstehen ist. Als Konsequenz formuliert Danz deshalb,

»von universalen pneumatologischen Integrationstheorien Abstand zu halten und den Heiligen Geist auf die christliche Religion zu beziehen. In der Geistlehre geht es um eine Selbstbeschreibung des Christentums und nicht darum, den Gottesgeist als universales Prinzip einer Totalintegration der Wirklichkeit anzusetzen.«³⁹

Seinen zentralen Leitsatz entfaltet Danz, indem er als die wesentlichen Aspekte der »Erinnerung an Jesus Christus« einen Geber der Gabe (der Erinnerung), diese Gabe selbst wie ihren Empfänger analysiert und diese Aspekte als Strukturmomente der Tradition bestimmt, für die der Heilige Geist steht.⁴⁰ Die Darstellung seiner eigenen pneumatologischen Konzeption gliedert Danz in Entsprechung zu diesen Strukturmomenten, indem er erläutert, was *erstens*, unter dem Geist als Geber der Gabe, *zweitens*, unter der Gabe des Geistes und, *drittens*, unter der Aneignung des Geistes zu verstehen ist. Danz verweist dabei selbst auf die Traditionslinien, denen er hier folgt: den »klassischen Themen der Geistlehre – Ekklesiologie, *media salutis* und *ordo salutis*.«⁴¹

Bei der Behandlung der einzelnen Strukturelemente zeigen sich ebenfalls Bezüge zur lutherischen Tradition, etwa im Rahmen der für das Verständnis des Geistes notwendigen ekklesiologischen und sakramentstheologischen Reflexionen.⁴² Allerdings werden hier auch die von Danz selbst angekündigten Reformulierungen greifbar,⁴³ etwa wenn die Personalität des Heiligen

39. Ebd., 94.

40. Vgl. dazu ebd., 188: »Mit dem Gottesgeist stellt die christliche Religion in sich selbst ihre Abhängigkeit von der Erinnerung an Jesus Christus dar und auf diese Weise sich selbst als schöpferische Aneignung ihrer selbst als Religion im Prozess der Weitergabe.«

41. Ebd., 5.

42. Vgl. ebd., 228-241 u. 283-288.

43. Vgl. dazu ebd., 205, wo er formuliert: »Mit der Differenzierung des Geistes in Geber, Gabe und Aneignung, den Aufbauelementen der Erinnerung an Jesus Christus, wird das Thema der altlutherischen Dogmatik aufgenommen, jedoch vor dem Problemhorizont der Moderne reformuliert.«

Geistes zwar bejaht wird, aber nicht trinitätstheologisch, sondern christologisch begründet wird.⁴⁴

5. Schluss und Ausblick

Nach Behandlung der hier ausgewählten pneumatologischen Entwürfe, die von der Intention ihrer Verfasser her vielleicht nicht ausdrücklich als *lutherische* Ansätze konzipiert sind,⁴⁵ die jedoch eine klar erkennbare lutherische Prägung aufweisen, lässt sich generell feststellen: Der Heilige Geist hat einen festen Ort in der lutherischen Theologie. Was sich in der einleitend behandelten Studie des Straßburger Instituts bereits gezeigt hat, wird durch diese Ansätze bestätigt: Der Heilige Geist stellt ein wesentliches Element lutherischer Identität dar. Das belegt selbst noch die Abhandlung von Otto, die gerade in ihrer detaillierten, auf einer intensiven Auseinandersetzung mit Luthers Verständnis des Heiligen Geistes beruhenden Kritik auf die Bedeutung dieses Themas für die lutherische Theologie verweist. Die Ansätze von Henning und Danz unterstreichen diese Bedeutung für die lutherische Theologie der Gegenwart. Dabei verorten sie selbst sich in den pneumatologischen Diskursen des 20., 21. Jahrhunderts, ihre Ansätze lassen sich gleichwohl nicht allein als eine Reaktion auf eine »Konjunktur« pneumatologischer Fragestellungen verstehen.⁴⁶ Bei ihnen gewinnt die Pneumatologie vielmehr einen fundamentaltheologischen Status, wodurch die Pneumatologie für lutherisches dogmatisches Denken unverzichtbar wird. Insofern lassen sich diese Ansätze des beginnenden 21. Jahrhunderts wie Gegenentwürfe zu Otto auffassen, der mit seinem Ansatz gut hundert Jahre zuvor auf eine Depotenzierung des Heiligen Geistes bis hin zur Auflösung der Pneumatologie zielte.

Bemerkenswerterweise konvergieren alle hier behandelten Ansätze – die Studie des Ökumenischen Instituts eingeschlossen – in der soteriologisch-christologischen Fokussierung der Pneumatologie. Diese Fokussierung scheint deshalb ein wesentlicher Zug lutherischer Pneumatologie zu sein: den Heiligen Geist im Rahmen der Gnaden-, nicht jedoch der Naturordnung zu denken. Damit aber bestätigt sich hier die eingangs festgestellte Ambivalenz, und die im Zusammenhang der Studie des Ökumenischen In-

44. Vgl. ebd., 206-226.

45. Vgl. Henning: *Lehre* (s. Anm. 31), 344, der hier deutlich macht, dass es ihm um Fragen »christlicher Identität« geht.

46. Vgl. dazu ebd., 9, auch Danz: *Gottes Geist* (s. Anm. 38), 7-39 (zur »Neuenddeckung des Gottesgeistes«).

stituts aufgeworfene Frage stellt sich erneut: Geht mit dieser Fokussierung eine reduzierte Wahrnehmung des Heiligen Geistes einher? Ist mithin für die lutherische Identität eine Art »Verzweigung des Heiligen Geistes« kennzeichnend?

Mit Henning und Danz ließe sich darauf einerseits antworten, dass gerade die die soteriologisch-christologische Bedeutung überschreitende Entgrenzung in der Bestimmung dessen, was der Heilige Geist an sich ist und was er wirkt, auf eine oft willkürlich erscheinende Funktionalisierung des Heiligen Geistes hinausläuft, die die Bedeutung des Heiligen Geistes am Ende unkenntlich macht. Die vermeintliche »Verzweigung des Heiligen Geistes« auf lutherischer Seite gibt dem Heiligen Geist demgegenüber seine Bestimmtheit zurück⁴⁷ und befreit den Heiligen Geist damit aus der Rolle einer Variablen, die überall eingesetzt wird, wo es Erklärungslücken gibt, die an sich aber nichts besagt.

Andererseits ließe sich entgegenhalten, dass die soteriologisch-christologische Fokussierung der Pneumatologie zur Folge hat, dass lutherische Theologie den Heiligen Geist kaum mehr in jenen Zusammenhängen zur Sprache bringen kann, die nicht nur für Luther selbst noch selbstverständlich Orte des Wirkens des Heiligen Geistes waren,⁴⁸ sondern die auch lebensweltlich von hoher Relevanz sind. In einer Situation, in der Einzelne wie ganze Gesellschaften vor den Herausforderungen einer ökologischen Krise ungeahnten Ausmaßes stehen, sich mit einer globalen Pandemie konfrontiert sehen – sollte lutherische Theologie sich da in Schweigen hüllen? Würden damit die Möglichkeiten des Heiligen Geistes nicht tatsächlich verkannt? So sehr deshalb einerseits eine soteriologisch-christologische Fassung der Pneumatologie einleuchtet, so notwendig erscheint es andererseits, diesen Fragen in Zukunft weiter nachzugehen – wenn denn lutherische Identität sich nicht dadurch auszeichnen soll, gegenwärtige Herausforderungen theologisch unbeantwortet zu lassen.

47. In diesem Sinne auch Notger Slenczka: Das Wunder des Durchschnittlichen. Die systematisch-theologische Reflexion der lutherischen Pneumatologie angesichts charismatischer Bewegungen, in: *Lutherische Kirche in der Welt* 54 (2007), 57-77.

48. So heißt es bei Luther: »Spiritus sancti duplici modo est in hominibus. Primo generali quadam actione, qua conservat eos et caeteras creaturas Dei. Deinde datur enim piis Spiritus sanctus a Christo« (WA 39 II; 239, 29-31). Vgl. dazu auch Michael Plathow: Der Geist hilft unserer Schwachheit. Ein aktualisierender Forschungsbericht zu M. Luthers Rede vom heiligen Geist, in: *KuD* 40 (1994), 143-169, hier: 163-165, der hier darauf hinweist, dass Luther das Salben von Kranken nach Jak 5,14f als heilendes Wirken des Heiligen Geistes verstanden hat.

Lutherische Identität durch allgemeines Priestertum?

Reflexionen zu Lehre und Leben im 16. Jahrhundert

Nicole Grochowina

Ist das »Priestertum aller Glaubenden« ein unabdingbarer Bestandteil der lutherischen Identität? Als der Lutherische Weltbund (LWB) im Jahr 2017 begann, sich die Frage zu stellen, was lutherische Identität und mehr noch: lutherische Identitäten ausmacht, kam er kaum an dieser Frage vorbei. Schließlich führt das »Priestertum aller Glaubenden« mitten hinein »ins Herz reformatorischer Theologie«¹, speist es sich doch unmittelbar aus der lutherischen Rechtfertigungslehre.

Dennoch bieten die Rückmeldungen, die aus der lutherischen Welt beim LWB eingegangen sind, nachdem im Jahr 2019 ein Fragebogen zur lutherischen Identität erstellt worden ist, ein überraschendes Bild: Als eigenes Schlagwort ist das »allgemeine Priestertum« hier nicht zu finden. Wohl geht es um die Bedeutung der Freiheit, gern auch um »evangelische Freiheit«, aber letztlich scheint sich die lutherische Identität – je nach Region und Kontinent – zuallererst an den Punkten festzumachen, die in den jeweiligen Kontexten und Ideen von Glauben und Kirche virulent sind. Aus der Perspektive der kontextuellen Theologie ist dies ein erwartbares Ergebnis.² Aus der Perspektive derer, die das »Priestertum aller Glaubenden« eher in voller identitätsstiftender Kraft auch für das weltweite Luthertum sehen, ist dies jedoch durchaus überraschend.³

1. Hans-Martin Barth: Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1996, 30.
2. Vgl. Sigurd Bergmann / Mika Vähäkangas (Hg.): Contextual Theology. Skills and Practices of Liberating Faith, Abingdon 2021; Angie Pears: Doing Contextual Theology, London 2010.
3. Dass dies kein solitärer Befund ist, deutet auch der Blick in Handbücher zu Luther

Da passt es ins Bild, dass auch in der – deutschsprachigen – Forschung die Frage immer wieder virulent ist, wie nachhaltig und identitätsstiftend das »Priestertum aller Glaubenden« letztlich gewesen ist. Anders gefragt: War es tatsächlich das »Priestertum aller Glaubenden«, das im 16. Jahrhundert die Menschen in Bewegung gebracht und für die neue Lehre begeistert und dieser dann auch nachhaltig Bestand verliehen hat?⁴ Oder ist hier zugunsten anderer Einflussfaktoren zu differenzieren, so dass am Ende nur noch wenig vom »Priestertum aller Glaubenden« als Marker lutherischer Identität in Vergangenheit und Gegenwart übrigbleibt?

Tatsächlich kann das »Priestertum aller Glaubenden« als »ekklesiologische Konkretion der Rechtfertigungslehre« verstanden werden. Gleichwohl – und dies ist im Folgenden zu zeigen – blieb dies weitgehend auf die Lehre und damit auf den theologischen (Spezial)Diskurs beschränkt. Dies geschah ungeachtet der Grundintention in Luthers Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation«⁵, die Obrigkeiten für die neue Lehre und mehr noch: für deren Durchsetzung zu gewinnen, indem Luther gerade im Blick auf diese die theologische Figur des »Priestertums aller Glaubenden« entwickelt hat.

Und mehr noch: In der Konkretion und damit in dem Moment, in dem diese theologische Figur in die Lebensrealität der Frühen Neuzeit übersetzt werden sollte, taten sich Schwierigkeiten auf, die durchaus bis in die Gegenwart reichen. Hinzu kamen ordnungspolitische und damit auch machtstrategische Erwägungen und Entscheidungen, die immer dann wichtig wurden, wenn die Adaption dieser theologischen Figur vermeintlich oder tatsächlich die gesellschaftliche Ordnung gefährdete. Derlei Maßnahmen zur Eindämmung umfassten theologische Nachjustierungen wie etwa die Vertiefung der Ämterlehre. Gleichzeitig gehörten dazu auch ganz konkrete Handlungen gegen all jene, die in der Übernahme des allgemeinen Priesteramtes vermeintlich zu weit gingen, wie es in der zeitgenössischen Diktion beispielsweise die Bauern (1524/25) oder die Täufer (insbesondere während des Täuferkönigreichs von Münster 1534/35) getan haben sollen. Allerdings ist festzuhalten, dass theologische Nachjustierung und konkrete politische Handlung bisweilen so aufeinander bezogen waren, dass Anlass und Konsequenz nur schwerlich zu trennen sind.

Um dies deutlich zu machen, wird im ersten Teil die theologische Figur des »Priestertums aller Glaubenden« im reformatorischen Kontext veror-

an, in denen das »Priestertum aller Glaubenden« kein eigener Eintrag ist. Vgl. etwa Albrecht Beutel (Hg.): Luther Handbuch, Tübingen 2010².

4. Vgl. hierzu Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation, Berlin 2016, 301.
5. Vgl. Martin Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), in: WA 6, 404-469.

tet, bevor mit den Bauern und den Täufern exemplarisch zwei Gruppen aus dem reformatorischen Geschehen benannt werden, die auf unterschiedliche Weise versucht haben, diese Figur zu adaptieren. Der Umgang mit diesen Versuchen macht dann deutlich, dass die Grundintention des »Priestertums aller Glaubenden« sukzessive zugunsten ordnungspolitischer Erwägungen hintenangestellt wurde. Dies ist insofern ein wichtiger Beitrag für die Frage nach der lutherischen Identität, als dass hier deutlich wird, dass diese Figur – zumindest im 16. Jahrhundert – keine breite Wirkung entfalten konnte oder sollte; hier also nicht von einem Identitätsmarker gesprochen werden kann.

1. Gedachte Lehre – und ihre Begrenzung

Eine bemerkenswerte »Sprengkraft« wohnte der Rechtfertigungslehre inne, weil durch die »theologische Exklusivierung des Gottesverhältnisses des Menschen« letztlich dem »bestehenden Kirchentum die Grundlage entzogen« wurde. So hat es der Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann zusammengefasst und damit deutlich gemacht, dass der »dramatische theoretische Reduktionismus der Rechtfertigungslehre« mit seinem Rekurrieren auf das unmittelbare – von der Gnade Gottes gestaltete – Gottesverhältnis des einzelnen Menschen sehr vieles an der bestehenden Kirche verdächtig und reformbedürftig erscheinen ließ.⁶ Die Sprengkraft und die Breitenwirkung der Rechtfertigungslehre lagen also darin, dass das – mindestens seit dem Spätmittelalter kultivierte – »Unbehagen«⁷ gegenüber der Kirche nun ebenso eine Sprache fand wie der wachsende Wunsch der Lai:innen, verstärkt am Heil zu partizipieren und dieses eben nicht mehr nur dem Klerus zu überlassen. Der Wunsch nach Emanzipation der Lai:innen kam also mit einer besonderen Notsituation der Kirche zusammen – und fand in der Rechtfertigungslehre, mehr noch aber: in der theologischen Figur des »Priestertums aller Glaubenden« einen kongenialen Ausdruck, der sich dann auf unterschiedliche Weisen bis in die Lebenswirklichkeit hinein entfaltet hat.⁸ Beim »Priestertum

6. Alle Zitate bei Kaufmann: Reformation, (s. Anm. 4), 301f.

7. Ebd., 302.

8. Vgl. zu dieser Zusammenschau von Theologie und Kontext Volker Leppin: Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015, 58. Vgl. auch Barth: Priester sein (s. Anm. 1), 31-33. Nach den Notzeiten war die Figur des »Priestertums aller Glaubenden« bei Luther als theologisches Thema weniger prominent. Vgl. ebd., 48f. Vgl. auch Klaus Peter Voß: Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit, Wuppertal / Zü-

aller Glaubenden« handelte es sich also nicht um ein »zufälliges Schreib-
 tischprodukt des Theologen Martin Luther«⁹, sondern hier leuchten die
 kirchenkritischen Themen auf, die im ausgehenden Mittelalter und in der
 beginnenden Neuzeit virulent waren.

1.1 Die Sprengkraft der theologischen Figur

Die Sprengkraft des »Priestertums aller Glaubenden« liegt sowohl im weiten
 – sowohl Männer als auch Frauen umfassenden – Ausgriff dieser theologi-
 schen Figur als auch darin, dass nun eine besondere Verantwortung in die
 Hände der Lai:innen gelegt wurde.¹⁰ Konkret bedeutet dies, dass es jeweils
 auf den einzelnen Glauben ankam: Im Glauben war das gnadenvolle und
 darin unverfügbare Handeln Gottes zu ergreifen. Dieser Glaube sollte durch
 Predigt und Sakrament gestärkt werden – und schließlich sollte das dann
 wachsende und immer wieder neu zu initiiierende und einzuübende Vertrau-
 en auf Gottes Heilshandeln in Christus zur Glaubensgewissheit werden.

Eine solche theologische Figur geht davon aus, dass sich der »fröhliche
 Wechsel« zwischen Christus und dem einzelnen Menschen und damit das
 gnadenreiche Handeln Gottes an den Menschen nicht allein auf den inneren
 Menschen bezieht,¹¹ sondern seinen Ausdruck auch in der explizit wahrge-
 nommenen Weltverantwortung zeigt, wie Martin Luther es in seiner Schrift
 »Von der Freiheit eines Christenmenschen« beschrieben hat. Das bedeut-
 et, dass sich die Verantwortung des Einzelnen sowohl in der individuellen
 Glaubenspflege bzw. in der individuellen Pflege der je eigenen Gottesbezie-
 hung als auch in der individuell – dabei aber kraftvoll – wahrgenommenen
 Verantwortung für den Nächsten zeigt.¹² In der Konzentration auf den Ein-
 zelnen und in dessen Ermächtigung steckt also die eigentliche Sprengkraft
 des »Priestertums aller Glaubenden«. Ermächtigung bedeutet in diesem Zu-
 sammenhang, dass jeder Glaubende davon ausgehen darf, »dass ihm keine
 größere Würde verliehen werden kann, als das Erwähltsein durch Gott zum
 Leben in seiner Gegenwart.« Genau dies drückt das »Priestertum aller Glau-

rich 1990, 32f.

9. Leppin: Transformationen (s. Anm. 8), 58.
10. Vgl. Kaufmann: Reformation (s. Anm. 4), 300.
11. Zum »fröhlichen Tausch« vgl. Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: WA 7, 12-39, hier: 25, Z. 26-34.
12. Vgl. Harald Goertz: Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, Marburg 1997, 126.

benden« aus und verbindet damit die Würde des einzelnen Menschen mit der hohepriesterlichen Würde Christi. Dies verschafft den Glaubenden die Teilhabe an der »alles überragenden Herrlichkeit Christi«¹³ und stattet diesen also mit einer Vollmacht aus, die keinem Weiheamt innewohnen kann.¹⁴

Dabei findet die Figur des »Priestertums aller Glaubenden« ihre sakramentale Erdung in der Taufe. Sie ist neben dem Glauben das entscheidende – sakramentale – Element des »Priestertums aller Glaubenden«. Geradezu paradigmatisch hat Martin Luther in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« deshalb festgehalten: »Das was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey.«¹⁵

Die Taufe ist bei Luther eng mit der Freiheit verknüpft, die sich aus dem rechtfertigenden und darin unverfügbaren Handeln Gottes ergibt und im Glauben ergriffen werden will. Mit anderen Worten: »Die Taufe begründet die Freiheit eines Christenmenschen«¹⁶, hier wird der Mensch zur »neuen Kreatur«.¹⁷ Und nicht nur dies: Hier begründet sich auch die Priesterschaft des Einzelnen. Mit anderen Worten: Priesterschaft ist »kein zusätzliches Prädikat« der Christ:innen, sondern ein ihnen »a priori innewohnender Aspekt«.¹⁸ Wer Christ ist, ist automatisch Priester.¹⁹ Und mehr noch: Es gibt fortan eine »Unverträglichkeit von Taufe und Priesterweihe«²⁰, darin wird nicht zuletzt die Kritik am Weiheprozess in der katholischen Kirche deutlich.

Die Taufe als Fundament der Gottesbeziehung und als verbürgtes Zeichen für die Zusage Gottes zum je einzelnen Leben zu sehen,²¹ hat Konsequenzen für das gesamte Dasein als Christ:innen. In den Worten von Martin Luther heißt dies: »Szo folget ausz dissem, das leye, priester, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, und nit des standes halben.«²² Das bedeutet, dass es nach Luther einen einzigen christlichen Stand gibt – und zwar für alle Menschen. Es geht also um ein hierarchiefreies Priestertum,

13. Zitate bei ebd., 94-96.

14. Vgl. zu Luthers Kritik: Voß: Gedanke (s. Anm. 8), 37.

15. Luther: Adel (s. Anm. 5), 408, Z. 11f.

16. Barth: Priester sein (s. Anm. 1), 34.

17. Martin Luther: *De Captivitate Babylonica Ecclesiae. Praeludium Martini Lutheri* (1520), in: WA 6, 497-573, hier: 534, Z. 25.

18. Goertz: Allgemeines Priestertum (s. Anm. 12), 99.

19. Vgl. hierzu auch Voß: Gedanke (s. Anm. 8), 34.

20. Ebd., 40.

21. Vgl. Goertz: Allgemeines Priestertum (s. Anm. 12), 105-110.

22. Luther: Adel (s. Anm. 5), 408, Z. 26-28.

das mit Christ-Sein gleichzusetzen ist und als Gegenüber den Nächsten hat. Nach Luther ist dies – im Gegensatz zum besonderen Amt – nicht begründungspflichtig, sondern eher als »das Selbstverständliche« anzusehen.²³ Dieser Ansatz ist bemerkenswert und verweist auf eine recht rasante Entwicklung Luthers, denn noch 1517 hat er keinerlei Anlass gesehen, eine solche Forderung zu erheben oder eine solche theologische Figur zu entwickeln.²⁴

Nun aber griff er auf, was sich schon beim Blick auf die Taufe angedeutet hat: Die Unterscheidung zwischen Lai:innen und Klerikern im Sinne eines Standesunterschiedes sei fortan obsolet. Dies macht die eigentliche Sprengkraft des »Priestertums aller Glaubenden« aus, denn mit dieser Setzung wandte sich Luther eben auch gegen einen bis dato geltenden »Grundzug des Kirchenrechts.«²⁵

Eines Standes zu sein, bedeutet, davon auszugehen, dass die Kirche durch das gemeinschaftliche und darin hierarchiefreie Handeln aller Glaubenden ihre Gestalt gewinnt. Damit bekommt auch der Dienst, zu dem Einzelne berufen werden, keine herrschaftliche Attitüde, sondern verbleibt ein Dienst auf Zeit und am Nächsten.²⁶ Kirche wird somit zur »Bruderschaft mit Christo, allen engeln, heyligen und Christen auff erden.«²⁷ Geradezu konsequent ruft Luther deshalb auch in seiner Schrift zur »Freiheit eines Christenmenschen« alle Glaubenden auf, »gegen meynen nehsten auch werden ein Christen [i.e. Christus, d. Verf.], wie Christus mir worden ist.«²⁸

Gleichwohl kam bei ihm das »Priestertum aller Glaubenden« nicht ohne das geordnete Amt aus.²⁹ Hierbei ging es Luther um die ordnungsgemäße Berufung durch die Gemeinde.³⁰ Anders konnte kein Amt übernommen werden. So sollte gesichert werden, dass die gesammelte Priesterschaft Souverän

23. Barth: *Priester sein* (s. Anm. 1), 34.

24. Vgl. Leif Grane: Die ekklesiologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre – aus Luthers Sicht, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Beiheft 10: *Rechtfertigungslehre* (1998), 1-14, hier: 1.

25. Leppin: *Transformationen* (s. Anm. 8), 57.

26. Vgl. Barth: *Priester sein* (s. Anm. 1), 37.

27. Luther: *Adel* (s. Anm. 5), 452, Z. 32f. Vgl. auch Grane: *Bedeutung* (s. Anm. 24), 6.

28. Luther: *Freiheit* (s. Anm. 11), 35, Z. 34f.

29. Vgl. hierzu *Lutherisches Kirchenamt der VELKD* (Hg.): *Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis*. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD, Hannover 2004, 10. Dieser Text erfuhr für 2006 eine Überarbeitung. Vgl. *Lutherisches Kirchenamt der VELKD* (Hg.): *Ordnungsgemäß berufen*. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis, Hannover 2006. Die Passagen zum Amt verblieben jedoch identisch.

30. Vgl. Goertz: *Allgemeines Priestertum* (s. Anm. 12), 205-219.

des Verfahrens blieb.³¹ Außerdem war es wichtig, dass niemand eigenmächtig und durch persönliche Aneignung ein Amt (wie etwa das Predigtamt) ausübte. Dadurch würde dieser schließlich allen anderen die Möglichkeit nehmen, berufen zu werden.³² Und schließlich sollte auch kein Zweifel bestehen, dass ein Amt gerade nicht mit einer besonderen Vollmacht einherging, im Gegenteil: Berufene und Nicht-Berufene hatten eine Vollmachtsgleichheit, verblieben also gemeinschaftlich in der *communio sanctorum*, die als »Vollmachtsgemeinschaft« verstanden werden sollte.³³ Jan Rohls spricht an dieser Stelle gar von der »Gleichursprünglichkeit von allgemeinem Priestertum und besonderem iure divino existierendem geistlichen Amt.«³⁴ Voraussetzung war also der Gedanke, dass eine Berufung ausgesprochen wurde, um »das zu tun, wozu alle Getauften Vollmacht« hatten. Es ginge also nicht um »neue, heilige, bessere Priester«,³⁵ sondern um die Berufung aus der Mitte der Glaubenden. Gleichwohl war eine solche Berufung dann auch zwingend: »Es ist war, alle Christen sind priester. Aber nicht alle pfarer. [...] Der beruff und befelh macht pfarher und prediger.«³⁶

In dieser doppelten Schwerpunktsetzung von »Priester« und »Pfarer« liegt eine potentielle Ambivalenz, die fast schon notwendigerweise bei der Adaption der Lehre zu Herausforderungen führen musste. Gleichzeitig liegt im starken Element des »Priesters« aber auch die Sprengkraft des »Priestertums aller Glaubenden«, weil hier nicht zuletzt das Laienelement in besonderer Weise gestärkt wird.

1.2 Die Grenze der theologischen Figur

Die theologische Figur des »Priestertums aller Glaubenden« war auf Breitenwirkung ausgerichtet, sie hat die individuelle Gottesbeziehung einer jeden,

31. Vgl. Barth: *Priester sein* (s. Anm. 1), 43. Gleichwohl schloss die Berufung nicht aus, dass Gemeinde und Amt in einen Widerstreit geraten konnten, wenn es um die jeweilige Bedeutung ging. Vgl. hierzu die Passagen zu den Grenzen des »Priestertums aller Glaubenden.«
32. Vgl. Harald Goertz / Wilfried Härle: *Priester/Priestertum II/1*, in: TRE 27 (1997), 402-413, hier: 405.
33. Voß: *Gedanke* (s. Anm. 8), 50-55.
34. Jan Rohls: *Das geistliche Amt in der lutherischen Theologie*, in: *Kerygma und Dogma* 31 (1985), 135-161, hier: 139.
35. Grane: *Bedeutung* (s. Anm. 24), 11.
36. Martin Luther: *Der 82. Psalm ausgelegt* (1530), in: WA 31-1, 183-219, hier: 211, Z. 17-20.

eines jeden Glaubenden in den Mittelpunkt gestellt. Diese Breite hat jedoch recht zügig auch ihre Begrenzung erfahren und damit auch an identitätsstiftender Kraft verloren. Dies wird an der Eingrenzung der Intention und der Adressaten deutlich, aber auch in der Frage der Nachhaltigkeit für die Bekenntnisbildung sowie durch inhaltliche Begrenzungen, die mit dem verstärkten Blick auf das geordnete Amt erfolgt sind.

Im Einzelnen: Erstens hat Luther die theologische Figur des »Priestertums aller Glaubenden« bereits 1520 präzisiert und damit gleichsam auch begrenzt, als er sich mit seiner hierfür wesentlichen Schrift explizit an den »christlichen Adel deutscher Nation« und nicht an alle Glaubenden gewandt hat.³⁷ Das bedeutet, dass zuallererst die Obrigkeiten im Sinne der Reformation tätig werden sollten. Sie waren die Größe, die Luther offensichtlich als am durchsetzungsfähigsten erachtet hat, um die neue Lehre hinreichend zu implementieren.³⁸ Genauer: Nach Luther hatten die Obrigkeiten die Aufgabe, die Nation zu schützen. Zu diesem Schutz zählte eben auch die Durchführung der dringend erforderlichen Kirchenreform, der – und dazu brauchte es den Adel – Erfolg beschieden sein sollte.³⁹ Entsprechend häufig und deutlich werden die Obrigkeiten und der Adel in Luthers Schrift in die Pflicht genommen.⁴⁰

Damit bekommt auch die Bewertung der theologischen Figur des »Priestertums aller Glaubenden« eine neue Dimension: Entscheidend war nun nicht mehr, dass durch diese Figur große Teile der Bevölkerung in Bewegung gebracht wurden. Entscheidend war vielmehr, dass hier ein Instrument benannt wurde, das in der Lage war, obrigkeitliches Verhalten im Sinne der Reformation zu legitimieren und zu stützen. Letztlich folgt die gesamte Adelschrift eben dieser Spur: Das Handeln der Obrigkeit – und damit wohl auch zuallererst das Handeln der kursächsischen und damit von Luthers Obrigkeit – stand im Mittelpunkt des Interesses, weil im beginnenden reformatorischen Geschehen eine besondere Legitimation erforderlich war. Hier wurde also mit der Betonung des kirchenleitenden Handelns durch die Ob-

37. Vgl. Luther: Adel (s. Anm. 5), 404-469.

38. Vgl. Leppin: Transformationen (s. Anm. 8), 63.

39. Vgl. Luther: Adel (s. Anm. 5), 419, Z. 9f.

40. Das ist weder ein innovativer noch ein überraschender Zugang. Die Obrigkeit für den Verlauf der Reformation in die Pflicht zu nehmen, indem ihr besondere Gaben und Möglichkeiten zugesprochen wurden, findet sich etwa auch bei Thomas Müntzer: Auslegung des zweiten Kapitels des Buches Daniel (1524), in: Armin Kohnle / Eike Wolgast (Hg.): Thomas Müntzer. Schriften, Manuskripte und Notizen (Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe 1), Leipzig 2017, 302-322, Nr. 6. Allerdings ist Müntzer deutlich martialischer aufgetreten, als er der Obrigkeit gedroht hat, sie werde eine Strafe erleiden, wenn sie ihr Amt nicht in dem von ihm beschriebenen Sinne ausführe.

rigkeit eine Spur aufgegriffen, die zumindest im sächsischen Raum bereits am Ende des 15. Jahrhunderts gelegt worden ist. Nun jedoch erfuhrt sie ihre theologische Legitimierung – und das »Priestertum aller Glaubenden« letztlich in der Konkretion eine Begrenzung, weil es nun um »ein Verständnis des Übergangs von Theologie in politisches Handeln« ging.⁴¹ Mit anderen Worten: »Hier wird aus Theologie Politik«⁴² und daran waren selbstredend in einer Ständegesellschaft nicht mehr alle Stände beteiligt.

Zweitens verweist Timothy J. Wengert beständig darauf, dass das »Priestertum aller Glaubenden« keinen Eingang in die lutherischen Bekenntnisschriften gefunden hätte. Deshalb sei es nicht als nachhaltige theologische Figur – und damit auch nicht als identitätsstiftend – zu verstehen, sondern müsse als »Mythos« erachtet werden. Erst im Pietismus – namentlich durch Philipp Jakob Spener – sei es um ein »Geistliches Priestertum« gegangen, wobei dies im Unterschied zu Luthers Intention aber nur die Lai:innen bezeichnet hätte.⁴³

Tatsächlich stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, ob die Nachhaltigkeit dieser theologischen Figur im Sinne einer Identitätsstiftung und -bewahrung nachzuweisen ist. Gelten die lutherischen Bekenntnisschriften hier als Lackmустest, liegt die Herausforderung auf der Hand: Die *Confessio Augustana* benennt das geordnete Amt in aller Klarheit, wenn festgehalten wird, dass niemand predigen oder lehren dürfe, der dazu nicht berufen worden sei.⁴⁴ Gleichzeitig ist es umstritten, ob CA V (Vom Predigtamt) zumindest implizit von »Priestertum aller Glaubenden« spricht – oder ob nicht doch mit einer ersten Bekenntnisbildung in einer schwierigen (kirchen)politischen Lage diese theologische Figur gänzlich zurückgedrängt worden ist.⁴⁵ Dieser Verdacht scheint sich in dem Moment zu bestätigen, in dem die »Wiedertäufer« als Abgrenzungsfolie zum korrekt ausgeübten Amt benannt werden. An ihnen wird kritisiert, dass sie »den Heiligen Geist ohne

41. Leppin: Transformationen (s. Anm. 8), 29.

42. Volker Leppin: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016, 151.

43. Timothy J. Wengert: Das Priestertum aller Glaubenden und anderen fromme Mythen, in: Lutherische Beiträge 23 (2018), 221-252. Vgl. auch ders.: Priesthood, Pastors, Bishops. Public Ministry for the Reformation and Today, Minneapolis 2008.

44. Vgl. Art. 14 der CA, in: Amt der VELKD: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. völlig neu bearb. Aufl., Gütersloh 2013, 41-97, hier: 55f. Vgl. auch Rohls: Amt (s. Anm. 34), 140.

45. Vgl. hierzu Goertz / Härle: Priester/Priestertum (s. Anm. 32), 406. Vgl. auch Gudrun Neebe: Allgemeines Priestertum bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften, in: Reinhard Ritter (Hg.): In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive, Hannover 2001, 57-79, hier: 73f.

das leibhafte Wort des Evangeliums« als Quelle des Glaubens verstünden. Dies widerspricht selbstredend dem unverfügbaren Zusammenspiel von *sola scriptura*, *sola fidei* und *sola gratia*.⁴⁶ Hier wird also das Amt gegenüber dem Geistprinzip besonders stark gemacht.

Damit ist gleichsam der dritte Aspekt intoniert: die inhaltliche Begrenzung durch die besondere Betonung des Amtes. Hans-Martin Barth hält fest, dass das »Priestertum aller Glaubenden« im Verlauf des reformatorischen Geschehens seine »emanzipatorische Kraft« verloren hätte. Es sei deutlich vom geordneten Amt zurückgedrängt worden – und dies bereits ab 1523 und damit noch vor den intensiveren Auseinandersetzungen mit der täuferischen Bewegung. Dem widerspricht Gudrun Neebe und verweist darauf, dass es »keine Spannung zwischen einem institutionalisierten Amt und dem Allgemeinen Priestertum« gegeben habe, schließlich würden die Dienste in beiden Fällen einander entsprechen und die Auswahl und Berufung würden von allen getragen.⁴⁷ Dem widerspricht nicht zuletzt ihr eigener Befund, dass spätestens in den Schmalkaldischen Artikeln (1537) die Ordination und damit die Berufung in die Hand der Bischöfe gegeben wurde. Dies geschehe zwar »um der Liebe und Einigkeit willen, jedoch nicht aus Notwendigkeit«. Dennoch ist dies ein signifikanter Wandel, weil damit die Einsetzung und die Bestätigung gänzlich aus der Hand der gesamten Priesterschaft genommen wurde.⁴⁸ Hier ist also tatsächlich eine bemerkenswerte Begrenzung des »Priestertums aller Glaubenden« erfolgt.

2. Gelebte Lehre – und ihre Begrenzung

Die besondere Sprengkraft der theologischen Figur des »Priestertums aller Glaubenden« hat sich nicht zuletzt dann entfaltet, wenn sich unterschiedliche Gruppen diese angeeignet und ins Leben gebracht haben. Das heißt: Vom Ansatz her sind mit dem »Priestertum aller Glaubenden« zunächst alle Christ:innen von Luther in besonderer Weise in die Pflicht genommen worden. In dem Wissen darum, individuell und eigenständig im »Priesterstand« zu stehen, war klar, dass fortan eine zutiefst individualisierte Mitverantwortung für die Kirche und damit auch für die Erneuerung der Kirche bestand.⁴⁹

46. Vgl. Art. 5 der CA, in: Amt der VELKD: Unser Glaube (s. Anm. 44), 49.

47. Vgl. Neebe: Allgemeines Priestertum (s. Anm. 45), 66. Ähnlich: Lutherisches Kirchenamt der VELKD: Allgemeines Priestertum (s. Anm. 29), 11.

48. Vgl. Artikel 10 der Schmalkaldischen Artikel, in: Amt der VELKD: Unser Glaube (s. Anm. 44), 391-428, hier: 425.

49. Vgl. Kaufmann: Reformation (s. Anm. 4), 300.

Das Problem entstand aus Luthers Perspektive dann, wenn genau diese Verantwortung wahrgenommen wurde – und zwar von Menschen und Gruppen, denen er – bisweilen auch mit wachsender Intensität – misstrauisch begegnete. Diese waren – so lässt es sich unumwunden sagen – die Gruppen, die nicht die Obrigkeit waren und deshalb nach Luthers Verständnis eben auch nicht die Aufgabe hatten, die Reformation in ein sicheres Fahrwasser zu bringen. In diesen Fällen zeigte sich dann die Begrenztheit der theologischen Figur des »Priestertums aller Glaubenden« mit besonderer Kraft, denn bei aller Egalität der Menschen vor Gott sollte damit niemals die freie Aneignung gewährleistet und schon gar nicht wesentliche Veränderungen der gesellschaftlichen Ordnung forciert werden. Der exemplarische und darin knappe Blick auf die Bauern, den Bauernkrieg und auf die täuferische Bewegung macht dies deutlich – und markiert zugleich eine wesentliche Grenze des »Priestertums aller Glaubenden«.

2.1 Bauern, Bauernkrieg – und »Priestertum aller Glaubenden«

Den Bauern ging es in der frühen Phase des reformatorischen Geschehens in erster Linie um ihre konkrete Befreiung aus einer Herrschaftspraxis, die als existentielle Bedrückung erlebt wurde. Zwischen Basel und Speyer kam es deshalb im ausgehenden Mittelalter zu Unruhen, Empörungen und Erhebungen. In gut 70 % aller Fälle wird in den bäuerlichen Beschwerdebriefen die Abschaffung der Leibeigenschaft genannt, die als unzulässige Bedrückung verstanden wurde.⁵⁰

Das wichtigste Dokument in dieser Zeit sind die »12 Artikel« vom März 1525,⁵¹ die wohl vom Memminger Kürschnergesellen und Feldschreiber Sebastian Lotzer (1490–1525) verfasst und vom Prediger Christoph Schapeler (1472–1551) mit einem Vorwort versehen worden sind. Sie sind die maßgeblichste Programmschrift des Bauernkrieges – und hier wird auch die Adaption des lutherischen Freiheitsbegriffs sowie dessen Übersetzung in die Lebenswirklichkeit der Bauern deutlich. Darin steckt dann auch die Ermächtigung, die dem »Priestertum aller Glaubenden« innewohnt. Mit an-

50. Vgl. Peter Blickle: *Der Bauernkrieg. Die Revolution des gemeinen Mannes*, München 2011⁴, 55; ders.: *Die Zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern. Das Scharnier zwischen Bauernkrieg und Reformation*, in: Görgo K. Hasselhoff / David von Mayenburg (Hg.): *Die Zwölf Artikel von 1525 und das »Göttliche Recht« der Bauern – rechtshistorische und theologische Dimension*, Würzburg 2012, 19-42, hier: 24.
51. Vgl. *Die Zwölf Artikel*, in: Adolf Laube (Hg.): *Flugschriften der Bauernkriegszeit*, Berlin 1975, 26-31.

deren Worten: Mit den »12 Artikeln« übernahmen die Bauern wieder einmal und in umfänglicher Weise Verantwortung für ihr Leben, begründeten dies aber nun – anders als während der Zeit anderer Aufstände – mit einer neuen Figur, nämlich mit ihrer neuen Einsicht von Freiheit und ihrer unmittelbaren Würde aus Gott. Die einzelnen Artikel, die grundsätzlich auf ein Leben zielen, das dem Evangelium gemäß ist, befassen sich mit der freien Pfarrwahl, der Abgabe des Zehnten, dem Recht zur freien Jagd in Wäldern und Flüssen, der Nutzung von Holz, Wiesen und Äckern und mit Fragen nach Dienstleistungen und Pachtzinsen. Sie enden mit dem Hinweis, dass alle Punkte und Forderungen der Bauern anhand der Heiligen Schrift überprüft und diskutiert werden könnten.

Der dritte Artikel, der die Abschaffung der Leibeigenschaft fordert, schließt in besonderer Weise den Wunsch der Bauern nach Freiheit auf und verweist damit auch auf das »Priestertum aller Glaubenden«. In dem Artikel heißt es, dass es bis dato Brauch gewesen sei, Eigenleute zu halten. Doch jetzt – in der gegenwärtigen Situation des reformatorischen Geschehens und mit dem Wissen um die »Freiheit eines Christenmenschen« und damit auch mit dem Wissen um das »Priestertum aller Glaubenden« – sei offenbar, dass Christus mit seinem Blut alle Menschen erlöst und erkauft hätte. Nach der Heiligen Schrift seien nun also auch sie, die Bauern, frei und wollten dies auch sein.

Die Bauern sahen dies jedoch nicht als eine Freiheit jenseits der gesellschaftlichen Bedingungen oder jenseits obrigkeitlichen Handelns, im Gegenteil: Gottes Gebote lehrten, auch in der Obrigkeit den Nächsten zu sehen und entsprechend demütig ihr gegenüber zu treten. So wollten die Bauern nun »in allen zimlichen und christlichen sachen«⁵² ihrer Obrigkeit folgen und gingen deshalb auch davon aus, nun aus der Eigenschaft entlassen zu werden, um fortan als wahre und rechte und das heißt: freie Christen zu leben. Die »12 Artikel« enden damit, dass zahlreiche Theologen – darunter an erster Stelle Martin Luther – gebeten werden, eine Einschätzung dieser Artikel und damit auch der Bauern vorzunehmen.

Und Luther hat geantwortet. Er hat auf die »12 Artikel« reagiert mit einer Ermahnung zum Frieden, die bereits Mitte April 1525 erschien. Ihr folgten vermutlich im Mai 1525 die Schrift gegen die bäuerischen Rotten und schließlich der Sendbrief zu dieser Schrift (Juli 1525).⁵³

52. Ebd., 28.

53. Vgl. Martin Luther: Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft (1525), in: WA 18, 291-334; ders.: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern (1525), in: WA 18 357-361; ders.: Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (1525), in: WA 18, 375-402.

Seine Antworten machen allerdings deutlich, wie sehr die Vorstellungen von Freiheit und damit auch von Ermächtigung nun kollidierten. Ganz offenbar war es von seiner Seite aus nicht so gedacht, dass aus der Würde des »Priestertums aller Glaubenden« und der hier inhärenten Freiheit gesellschaftlich relevante Forderungen abgeleitet werden konnten und sollten: In Luthers »Ermahnung« von 1525 lässt er als erste Reaktion die Fürsten wissen, dass einige der 12 Artikel »gerecht und richtig« seien. Außerdem verweist er darauf, dass es die Aufgabe der Obrigkeit sei, für ihre Untertanen zu sorgen und sie nicht zu unterdrücken. Dennoch thematisiert Luther mit keinem Wort die Freiheit der Untertanen und ihre dazugehörige, freie Entscheidung, der Obrigkeit Gehorsam zu schenken, wenn diese auf dem Boden des Evangeliums agierte. Stattdessen schleudert er den Bauern entgegen: »Es soll kein leybeygener seyn, weyl uns Christus hat alle befreyet. Was ist das? Das heysst Christliche freyheit gantz fleyschlich machen.«⁵⁴ Dieser dritte Artikel der Bauern, in dem es um die Befreiung von der Leibeigenschaft geht, sei also gegen das Evangelium, denn: Freiheit, die doch nur für den »inneren Menschen« galt und gerade deshalb die personale, innere Freiheit beschreibt, hieß doch, das Evangelium für politische Forderungen zu nutzen und es dadurch »fleischlich« zu machen.

Stattdessen müssten sich die Bauern damit abfinden, dass das weltliche Reich immer auf Ungleichheit und damit eben auch auf Unfreiheit und auf fehlende Beteiligung aller angewiesen sei, um gut zu funktionieren. Dieser Gedanke findet seine Analogie im Nachdenken über die Differenz von Dienst bzw. Amt und »Priestertum aller Glaubenden«: Alle gehörten auf geistlicher Ebene diesem Priestertum an, aber die Zahl derer, die dann in ein Amt berufen wurden, sollte deutlich kleiner sein. Dies hatte sicher die Kraft, eine Hierarchie und letztlich eine »Pastorenkirche« und damit Ungleichheit zu etablieren. Aus Luthers Perspektive entsprach eben dies aber der Ordnung der Gesellschaft und vermutlich auch der Ordnung der Welt, die auf Ungleichheit ausgerichtet war.

Doch damit nicht genug: In den nachfolgenden Schriften verstärkt Luther seine ablehnende Haltung gegenüber den Bauern und ruft gar die Obrigkeiten dazu auf, die Bauern zu stechen, zu würgen und zu schlagen, wie er in der Schrift gegen die »bäuerischen Rotten« schreibt. Auch betont er insbesondere im »Sendbrief«, dass die Obrigkeit die Ordnung zwischen Herrschenden und Knechten wahren müsse, da sonst Chaos ausbrechen würde, das dem Wort Gottes in der Welt schade.⁵⁵

54. Luther: Ermahnung (s. Anm. 53), 326.

55. Vgl. Luther: Sendbrief (s. Anm. 53), 390-393.

Was aber veranlasste Luther zu so einer heftigen Reaktion? Eine Erklärung liegt vermutlich in Luthers mangelhaftem Zugriff auf Information zu den Ereignissen von Bauernaufständen. Ein anderer Grund ist darin zu suchen, dass der Bauernkrieg plötzlich auch in Thüringen und Franken ausbrach – und damit in unmittelbarer Nähe zu Luther. Aber ein dritter und wesentlicher Grund ist wohl, dass Luther durch den Verweis auf die Freiheit keine Brücke zwischen der geistlichen und der weltlichen Herrschaft bauen wollte, denn dann wäre das Evangelium tatsächlich »fleischlich«, also weltlich, politisch geworden. Möglicherweise ist gerade dies auch ein Ausdruck von Luthers »ordnungstheologischem Konservatismus«⁵⁶, der ihn zu einer zweckrationalen Loyalität zu den Fürsten führte, so dass er deswegen das Engagement zu begrenzen suchte, das auf ein eigenes Verständnis von Freiheit und damit auch vom »Priestertum aller Glaubenden« setzte. Für den Moment gelang dies: Die Bauernaufstände wurden niedergeschlagen. Damit einher ging allerdings eine Wende im reformatorischen Geschehen, denn der »gemeine Mann« war nun kein wesentlicher Träger der Reformation mehr. Stattdessen übernahmen nun vollends die Magistrate der Stadt und die einzelnen Landesherrn, so dass die politische Dimension der Reformation nun deutlich anders akzentuiert wurde.⁵⁷ An dieser Stelle ist also das »Priestertum aller Glaubenden«, wie es die Bauern in ihrer Adaption verstanden haben, zu einem Ende gekommen und konnte keine identitätsstiftende Kraft mehr entfalten.

2.2 Täuferische Bewegung und »Priestertum aller Glaubenden«

Nicht nur die Bauern, sondern auch die täuferische Bewegung unternahm Versuche, das »Priestertum aller Glaubenden« in ihrer eigenen Diktion ins Leben zu übersetzen – und zog damit harsche Kritik Luthers auf sich. Mit Blick auf die Täufer hat Luther dann auch das geordnete Amt noch mehr in den Vordergrund gerückt. Dies legt nicht zuletzt der einschlägige Artikel in den – von Luther abgefassten – Schmalkaldischen Artikeln (1537) nahe, in dem er sich bei der scharfen Begründung des Amtes explizit und abgrenzend auf die täuferische Bewegung bezieht.⁵⁸

56. Kaufmann: Reformation (s. Anm. 4), 500.

57. Vgl. Nicole Grochowina: Reformation, Berlin / Boston 2020, 111-123.

58. Vgl. Artikel 10 der Schmalkaldischen Artikel, in: Amt der VELKD: Unser Glaube (s. Anm. 44), 425f. Zu der täuferischen Bewegung vgl. Grochowina: Reformation (s. Anm. 57), 27-48. Hier findet sich auch weiterführende Literatur.

Dies hatte sich in den 1520er Jahren noch nicht angedeutet. Hier hat Luther eher die Position vertreten, dass all jene, die noch nicht von der neuen Lehre überzeugt waren, ausschließlich durch das Wort Gottes, nicht aber mit Zwang überwunden und gewonnen werden sollten.⁵⁹ Doch angesichts der wachsenden Zahl der Täufer, dem Erlass des »Wiedertäufermandats« auf dem Reichstag in Speyer 1529 und dann schließlich den Ereignissen des Täuferreiches von Münster 1534/35, schien es Luther zu dümmern, dass eine derart moderate Haltung zumindest für ihn nicht zielführend war. Zu groß erschienen die Differenzen, die sich an der Adaption des »Priestertums aller Glaubenden« und damit auch am Verhältnis zur Obrigkeit festmachten.

1536 setzte sich Luther schließlich in einem Gutachten mit der Frage auseinander, wie die weltliche Obrigkeit mit Täufern handeln sollte. Inzwischen war das Täuferkönigreich in Münster (1534/35) entstanden und auch bereits wieder Geschichte.⁶⁰ Hier war zunächst eine reformatorisch gesinnte Gruppe um den Prediger Bernhard Rothmann zu Einfluss gelangt, ehe dann im weiteren Verlauf der Reformation und der Auseinandersetzungen zwischen Domkapitel, Landesherrn, Gilden und städtischem Magistrat die Täufer zunächst legitim durch eine Ratswahl die Macht erlangten. Anschließend folgte die Errichtung eines Ältestenrates, später dann das Königreich mit der Einführung von Polygynie und dem Auftrag, das Kommen Gottes in die Welt durch die Vernichtung der »Gottlosen« vorzubereiten. Dies rief sowohl katholische als auch evangelische Obrigkeiten auf den Plan, welche die Stadt belagerten, fast aushungerten, schließlich erstürmten und anschließend die Täuferführer hinrichteten.

In Münster ist die Aneignung des »Priestertums aller Glaubenden« in voller Stärke erfolgt: Kürschner, Bäcker und andere Handwerker sprachen sich zu, Weisungen des Heiligen Geistes zu empfangen und setzten diese um in einem Setting, das sie selbst geschaffen und gestaltet hatten. Das Laienelement war hier also – wie auch in der übrigen täuferischen Bewegung – das tragende Element. Hinzu kam die Setzung, unmittelbar durch den Heiligen Geist gelehrt zu werden und so losgelöst von der Prüfung durch dazu Berufene das dann Gehörte in die Tat umzusetzen und letztlich auf diese Weise die Wiederkunft Jesu am Ende der Zeiten – die unmittelbar bevorstanden – vorzubereiten. Mit anderen Worten: Hier überflügelte das Geistprinzip in bemerkenswerter Weise das Schriftprinzip und führte in die unmittelbare

59. Vgl. Nicole Grochowina: Das intolerante Erbe der Reformation. Umgang mit nicht-konformistischen Bewegungen, in: dies. / Rainer Oechslen (Hg.): Streit der Religionen – Konflikte und Toleranz, Erlangen 2013, 69-89.

60. Zum Täuferreich von Münster vgl. Grochowina: Reformation (s. Anm. 57), 147-159. Hier finden sich auch die wesentlichen Quellen und weiterführende Literatur.

Tat.⁶¹ In Münster etablierten die Täufer dann auf diese Weise und ungeachtet ihrer eigentlich amtskritischen Haltung⁶² eine Hierarchie, die bis zur Königsherrschaft ging. Dabei verstanden sie sich aber als die einfachen Menschen, die das Wort Gottes unmittelbar hörten und gemeinschaftlich in die Praxis umsetzen.

Luther hat die Ereignisse von Münster verfolgt. Insofern verwundert es nicht, dass er sich in seinem Gutachten von 1536 darauf bezog und dabei deutlich machte, dass er nicht zwischen gewaltbereiten und friedlichen, also nicht zwischen etwa Münsteranern und Schweizer Täufern differenzierte, wenn er den Umgang mit Ketzern bedachte. In seinen »Bedenken« von 1536 trägt Luther zunächst sein Wissen über die Täufer zusammen. Sie lehrten, dass Christen keine Ämter übernehmen, keine Obrigkeit haben, dass sie ihre Familien und Ehe verlassen sollten, um Täufer zu werden, kurzum: »Nu ist öffentlich, das diese Artickel on mittel ein zerstoerung sind des eusserlichen leiblichen Regiments, Oberkeit, Eidpflicht, Eigenthum der gueter, Ehestands etc.«⁶³ So hält Luther die Bedrohung der täuferischen Bewegungen fest: Die Ermächtigung Einzelner, die nicht auf reguläre Weise in ein Amt berufen worden seien, sondern sich selbst zu Pfarrern ernannt hätten,⁶⁴ führe zum Chaos und habe das Potential, die gesamte gesellschaftliche Ordnung zu vernichten. Insofern könne die weltliche Obrigkeit auch gar nicht anders, so Luther, als die täuferischen Artikel als aufrührerisch zu werten, denn diese bezögen sich nicht allein auf geistliche Dinge, sondern hätten auch Konsequenzen für die weltliche Obrigkeit. Als Beleg führt er dann explizit das Täuferreich in Münster an, wo sich die Täufer durch »unrechten Gottesdienst und ketzereien«⁶⁵ im hohen Maße auch der weltlichen Obrigkeit gegenüber schuldig gemacht hätten.

Das Argument des Aufruhrs sorgte also in diesem Fall dafür, dass die Grenzen zwischen geistlicher und weltlicher Handhabe in Konfliktfällen fließend wurden, selbst wenn Luthers eigentliches Problem mit den Täufern deren Theologie und deren Anmaßung eines Amtes war, zu dem sie nicht in rechtmäßiger Weise berufen waren. Mit dem Blick auf die Ereignisse von Münster lässt sich dann auch die scharfe Setzung aus den Schmalkaldischen Artikeln (1537) einordnen. Gleichwohl stehen auch diese in einer Tradition der Verfolgung der

61. Vgl. Goertz / Härle: *Priester/Priestertum* (s. Anm. 32), 406.

62. Vgl. ebd.

63. Martin Luther: *Dass weltliche Oberkeit den Widertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, etlicher Bedenken zu Wittenberg* (1536), in: Manfred Hoffmann (Hg.): *Toleranz und Reformation*, Gütersloh 1979, 38-40, hier: 38.

64. Vgl. Voß: *Gedanke* (s. Anm. 8), 83.

65. Ebd., 39.

täuferischen Bewegung, die mit der Verabschiedung des reichsweit geltenden »Widertäufermandats« von 1529 einen ersten Höhepunkt gefunden hat.

»Dass die evangelischen Kirchen zu ›Pastorenkirchen‹ geworden sind, wurde schon oft beklagt.«⁶⁶ Polemisch überspitzt hält Hans-Martin Barth fest, dass die Frage nach dem Amt und auch nach seiner Bedeutung der Lackmустest war, an dem sich die nachhaltige Prägekraft und die Reichweite des »Priestertums aller Glaubenden« entschied. Hier jedoch hat Martin Luther in der Auseinandersetzung mit der täuferischen Bewegung, aber auch mit den Spiritualisten seiner Zeit⁶⁷ weitreichende Begrenzungen eingezogen und so letztlich das Amt gegenüber dem »Priestertum aller Glaubenden« nachhaltig gestärkt.

3. Fazit

Ob Martin Luther mit seiner Reaktion auf die Bauern und die Täufer und die daraus erfolgende wachsende Engführung seiner Einschätzung des »Priestertums aller Glaubenden« am Ende »seinen eigenen Ansatz verraten« und damit jedwede nachhaltige Identitätsstiftung und -bewahrung verhindert hat, weil er den Weg zu einer amtsorientierten »Pastorenkirche«⁶⁸ gebnet und forciert hat, wie Hans-Martin Barth es formuliert hat, bleibt eine offene und zugleich höchst anregende Frage. Schließlich ist es bemerkenswert, dass die Transferleistung dieser theologischen Figur in die Lebenswirklichkeit der Menschen alles andere als unproblematisch war. Zunächst eigneten sich diese mehr Menschen (Bauern, Täufer) an, als Luther es intendiert hatte, hatte er sich doch explizit an die Obrigkeiten gewandt, um diese als Träger der Reformation zu gewinnen.

Gleichwohl war diese Aneignung auch folgerichtig, zielte das »Priestertum aller Glaubenden« doch in seiner Grundausrichtung auf alle Christ:innen. Immer strittiger wurde im Verlauf des reformatorischen Geschehens allerdings die Frage, wer diese Christ:innen aus lutherischer Perspektive eigentlich waren. Die Bauern und die Täufer waren dies – zumindest aus Luthers Sicht – nicht. Zu deutlich hatten sie sich in der lutherischen Diktion gegen die Obrigkeiten und damit gegen diejenigen gewandt, die noch am ehesten, so Luther, das »Priestertum aller Glaubenden« verantwortungsvoll lebten und leben sollten.

66. Barth: *Priester sein* (s. Anm. 1), 29.

67. Vgl. Voß: *Gedanke* (s. Anm. 8), 81-83.

68. Barth: *Priester sein* (s. Anm. 1), 29 und 50.

So gab es für Luther mehrere Möglichkeiten, auf die unterschiedlichen Transferprozesse zu reagieren und darin auch seine ordnungspolitischen Vorstellungen zu wahren: Zunächst hat er die Obrigkeit verstärkt in die Pflicht genommen, gegen Bauern und Täufer vorzugehen, während er gleichzeitig deren Handeln in sehr markigen Worten verurteilt hat. Gleichzeitig aber ist auch das geordnete Amt und damit auch die ordentliche Berufung ins Amt immer weiter nach vorne getreten. Den Höhepunkt bildeten dabei die Schmalkaldischen Artikel (1537), die – publiziert zwei Jahre nach der Niederschlagung des Täuferreichs von Münster – nun den Bischöfen die Berufung und Bestätigung des Dienstes und damit des Amtes antrugen. Spätestens hier ist die Differenz zu Luthers ursprünglichem Denken mehr als deutlich.

Das »Priestertum aller Glaubenden« ist also eine theologische Figur, die die Kraft hat, identitätsstiftendes Merkmal im Luthertum zu sein. Allerdings ist sie genau darin nicht unangefochten, wenn unter bestimmten Umständen vermeintlich gut begründet ein Ungleichgewicht zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem besonderen Amt hergestellt wird. Zu vermuten ist, dass diese Umstände die Entwicklung einer Institution begünstigt haben, die doch eigentlich das Potential hätte, die Ermächtigung und die Eigenverantwortung des Einzelnen deutlich und problemlos in die Mitte ihres Daseins zu rücken. Möglichweise ist gerade dies im 21. Jahrhundert wieder neu zu lernen, so dass dann das »Priestertum aller Glaubenden« – erneut – eine identitätsstiftende Kraft entfaltet.

Lutherische Identität in der Diaspora

Klaus Fitschen

1. Die Ursprünge des Luthertums: das Wagnis einer Minderheitenexistenz

Hätte Martin Luther nicht den Schutz seines Landesherrn, Friedrichs des Weisen, genossen, wäre er spätestens nach dem Reichstag in Worms 1521 verhaftet, verurteilt und hingerichtet worden, so wie es auch dem böhmischen Reformator Jan Hus widerfuhr, der 1415 auf dem Konzil von Konstanz verbrannt wurde. Allenfalls ein Widerruf hätte ihn noch retten, aber sicher nicht vor Sanktionen bewahren können. Gleiches wird man für die Anhänger:innenschaft Luthers annehmen können. Selbst wenn sie überhaupt an seinen Lehren festgehalten hätte, wäre das Luthertum wahrscheinlich nur eine marginalisierte Ketzerei unter mehreren geworden, ähnlich den Waldensern vielleicht. Aber auch ohne dass man den Faden der Geschichte hypothetisch weiterspinnen müsste, bleibt bei nüchterner Betrachtung die Erkenntnis übrig, dass die neue Bewegung schon in ihren Anfängen stark herausgefordert war von Polemik und vielerorts auch von Verfolgung.

Seinen Ursprüngen nach hätte das Luthertum also ohne Weiteres zur Minderheitenexistenz verurteilt sein können. Die Reformation – und nicht nur die Luthers – war ein Wagnis, auch wenn Luther und andere reformatorisch gesonnene Menschen Lösungen für die kirchlichen Missstände ihrer Zeit anboten. Dafür steht vor allem Luthers Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« von 1520. Reforminitiativen hatte es aber auch im Spätmittelalter schon gegeben, doch waren sie vorwiegend ein Thema der Eliten: Das Konzil von Konstanz, die Gravamina der deutschen Fürsten, auch ein eher fiktionales Programm wie die »Reformatio Sigismundi« mobilisierten weder die Geistlichkeit noch das Kirchenvolk, allenfalls bereiteten sie das vor, was dann in der Reformationszeit in Kirche und Gesellschaft öffentlichkeitswirksam wurde. Und dennoch war der Erfolg der Reformation nicht vorauszusehen, die sich ja auch ganz ungeplant seit Luthers Thesenanschlag in Gang setzte, der zwar nach wie

vor im Sinne einer heroischen Tat umstritten sein mag, aber auf jeden Fall insofern als schlagendes Ereignis stattgefunden hat, als Luthers 95 Thesen schnell Verbreitung fanden.

Nun war es auch nicht das Anliegen Luthers und der reformatorischen Bewegung, strategische Mehrheiten zu gewinnen, sondern das Evangelium und damit das Christentum insgesamt von den Verzeichnungen der scholastischen Theologie und der Bevormundung durch die römische Hierarchie zu befreien – auch wenn Luther darauf hoffte, dass sich seine Erkenntnisse allenthalben ihrer Plausibilität wegen durchsetzen würden. Das aber taten sie nicht, sondern sie fanden ihre Grenzen an der Konfessionspolitik der deutschen und außerdeutschen Staaten und Städte. So wurde das Luthertum Mehrheit in den Grenzen einzelner Reichsstädte und Territorien, nicht aber im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation und auch nicht in anderen Staaten, in denen es Wurzeln geschlagen hatte. Spätestens seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 ging es um Mehrheit und Minderheit, um die Privilegierung und Marginalisierung von Konfessionen, um die Frage nach der konfessionellen Identität von Herrschaft und Bevölkerung. Die Ausbreitung des Luthertums kam zum Stillstand oder wurde überformt durch die »zweite Reformation«, in der Herrscher wie der brandenburgische Kurfürst Sigismund zum reformierten Bekenntnis übergingen. Anders war dies in den Ländern Nordeuropas, in denen das Luthertum zentral und flächendeckend als Staatskonfession durchgesetzt wurde, wenn dies auch in Schweden ein Prozess langer Dauer war.

Der Dreißigjährige Krieg stellte eine große Gefahr für das Luthertum dar. Auch hier wird man die Hypothese wagen dürfen, dass das Luthertum in Deutschland zu einer kleinen Minderheit hätte werden können – sein einziges Zentrum wäre dann Nordeuropa geworden, wo es sich inzwischen ja etabliert hatte. So sah es jedenfalls im Jahre 1629 aus, als Dänemark aus dem Militärbündnis gegen den katholischen Kaiser ausschied und Norddeutschland der Rekatholisierung offenstand, die mit dem »Restitutionsedikt« umgesetzt werden sollte. Wäre es dabei geblieben, wären die Verhältnisse ähnlich gewesen wie in Böhmen oder anderen Gebieten, wo die Habsburger den Protestantismus und somit auch das Luthertum marginalisierten und in eine Diasporaexistenz zwangen. Letzte Bastionen des Luthertums in Deutschland waren das Kurfürstentum Sachsen und einige Kleinstaaten, die versuchten, politischen Widerstand gegen die kaiserliche Rekatholisierungspolitik zu leisten, auch indem sie sich mit der kaiserlichen Macht arrangierten.

2. Glaubensfreiheit für die Welt rettete bei Breitenfeld ...

Ohne das Eingreifen des schwedischen Königs Gustav Adolf II. im Jahre 1630 wären auch diese lutherischen Territorien unter kaiserliche Herrschaft gelangt – der Kriegsverlauf lässt eigentlich keine andere Schlussfolgerung zu. Die totale Zerstörung der lutherischen Reichsstadt Magdeburg und die Bedrohung Sachsens durch kaiserliche Truppen zeigten, dass Widerstand gegen die Rekatholisierungspolitik aussichtslos war. Zwar standen der sächsische Kurfürst und andere protestantische Herrscher der zeitgleich stattfindenden schwedischen Invasion kritisch gegenüber, da sie fürchten mussten, nun von dieser Seite aus vereinnahmt zu werden, doch zwang sie die kaiserliche Übermacht an die Seite Gustav Adolfs. Die Fürsten wurden zugleich mit der Begründung umworben, Gustav Adolf wolle den Protestantismus in Deutschland befreien, was er faktisch auch tat. Die Schlacht vor den Toren Leipzigs bei Breitenfeld im September 1631 endete mit einem Sieg der schwedischen Truppen, und damit war der Rekatholisierung Norddeutschlands ein Riegel vorgeschoben. Daran konnte auch der Tod Gustav Adolfs in der Schlacht bei Lützen im Jahre 1632 nichts ändern.

Die in den protestantischen Teilen Deutschlands lange gepflegte Erinnerung an Gustav Adolf als den Retter des Protestantismus (also nicht allein des Luthertums) trifft also das Richtige. »Glaubensfreiheit für die Welt rettete bei Breitenfeld Gustav Adolf Christ und Held« – so steht es auf einem Gedenkstein für die Schlacht bei Breitenfeld 1831. Allerdings ist diese Erinnerung seit dem 19. Jahrhundert überformt worden von dem Vorwurf, dem schwedischen König sei es nur um Macht und womöglich gar um die deutsche Kaiserkrone gegangen, und der protestantische Pazifismus hat ihn vor allem in seiner schwedischen Heimat in der Gegenwart als Militaristen gebrandmarkt. Ohne ihn aber wäre Deutschland ein katholisches Land mit einigen lutherischen bzw. protestantischen Einsprengseln geworden. Ob dieser Zustand eines permanenten Religionszwangs wünschenswerter gewesen wäre als die Rückgewinnung einer politisch-militärischen Basis des Luthertums, ist aus heutiger Sicht ohnehin eine hypothetische Frage. Erst die Stabilisierung der konfessionellen Lage durch den Westfälischen Frieden jedenfalls – die freilich zu Lasten konfessioneller Minderheiten ausfiel – ermöglichte in Deutschland die nachhaltige Ausbildung einer lutherischen Identität, die theologisch über das Konkordienbuch von 1580 hinaus durch Vertreter der »(alt)lutherischen Orthodoxie« abgesichert wurde, auch wenn das Konkordienbuch nicht überall Geltung hatte.

Die Diasporaexistenz blieb dem Luthertum in Deutschland damit erspart, jedenfalls in den Grenzen einzelner deutscher Territorien, die größer (wie Sachsen) oder kleiner (wie westfälische Grafschaften) sein konnten. Anders war dies da, wo lutherische Gebiete wie Inseln aus dem Meer einer anderen Mehrheitskonfession herausragten, nachdem die Gegenreformation die Ausbreitung des Protestantismus insgesamt zurückgedrängt hatte, und dies war vor allem im Habsburgerreich der Fall. Durch die jahre- und jahrzehntelange Zurückdrängung des in vielen Regionen bereits etablierten Luthertums geriet dieses in eine dauerhafte Defensive, die seine Identität dort prägte. Im 19. Jahrhundert kam dann das gegenteilige Selbstverständnis hinzu, nämlich Verbote einer kulturellen und gesellschaftlichen Modernisierung zu sein.

Bedroht war die konfessionelle lutherische Identität aber weiterhin da, wo die Herrscher eines deutschen Einzelstaates die Konfession wechselten und also vom Luthertum zum Katholizismus oder zur reformierten Konfession übergingen. Damit hätte ihnen theoretisch das Recht zugestanden, das eigene Territorium und somit auch die Bevölkerung zum Konfessionswechsel zu zwingen. Das Hauptbeispiel für den ersten Fall ist die Konversion des sächsischen Kurfürsten Friedrich August I. (»August der Starke«) zum Katholizismus im Jahre 1697, das Hauptbeispiel für den zweiten Fall der Übergang des brandenburgischen Kurfürsten Johann Sigismund zum reformierten Bekenntnis im Jahre 1613. Friedrich August tat diesen Schritt aus politischen Gründen, da er nur so die polnische Königskrone bekommen konnte, Johann Sigismund tat ihn im Zuge der »zweiten Reformation«, in der einige Herrscher vom lutherischen zum reformierten Bekenntnis überwechselten.

Auch wenn die Mehrheit der Bevölkerung in diesen deutschen Einzelstaaten lutherisch blieb, wurde doch ein gewisser Druck auf sie ausgeübt. In Sachsen führte dies zu nichts, da der Adel und die lutherische Geistlichkeit den König zwangen, seine katholische Religionsausübung auf einen engen Umkreis zu begrenzen. In Preußen aber brachte der innerprotestantische Konfessionswechsel des Herrscherhauses schon früh Konflikte mit sich, deren prominentestes Opfer der entschiedene Lutheraner Paul Gerhardt wurde: Er wurde 1666 aus Preußen vertrieben und musste nach Sachsen gehen. Konfessionelle Toleranz für Menschen, die ihre religiöse Identität entschieden auf das Luthertum gründeten, gab es in Preußen also nicht, und das zeigte sich im 19. Jahrhundert in noch größerem Maßstab: Als seit 1817 die Union zwischen Angehörigen des reformierten und solchen des lutherischen Bekenntnisses eingeführt wurde, wurden die verfolgt, die sich wegen ihres entschiedenen Luthertums nicht in dieses Bündnis zwingen lassen wollten und aus denen dann die »Altlutheraner« hervorgingen. Erst 1845 erhielten sie in Preußen Religionsfreiheit. Lutherische Identität gab es in Preußen zwar auch unter dem Dach der Union, aber eben auch gegen die Union: Insgesamt war

die Union (die ja nicht nur in Preußen eingeführt wurde) für viele Menschen in Deutschland, die sich als entschieden lutherisch verstanden, ein Schreckgespenst, gegenüber dem sie ihre eigene Identität um so stärker betonten. 1848 versammelten sich Vertreter des deutschen Luthertums erstmals zu einer »Lutherischen Konferenz«. Geplant war hier auch schon ein Bündnis der deutschen evangelischen Landeskirchen, aber eben nur der lutherischen.

3. Lutherische Identitätsbildung gegen die Union

Zentren eines dezidiert anti-unionistischen Luthertums wurden die Theologischen Fakultäten der Universitäten Erlangen und Leipzig, aber auch die entsprechenden Landeskirchen (Bayern und Sachsen) schlugen den Kurs eines entschiedenen Luthertums ein. Die lutherische Identität des 19. Jahrhunderts erwuchs also aus einer Abgrenzung, die sich nicht mehr nur gegen den Katholizismus, sondern auch gegen die Union mit den Reformierten richtete. In Sachsen sammelten sich lutherische Kräfte, die von Erlangen aus verstärkt wurden. Das »Neuluthertum« entstand und bekam in Sachsen nun geradezu eine staatstragende Funktion. Im mehrheitlich katholischen Bayern bildete sich ein selbstbewusstes Luthertum heraus, für das der Name Wilhelm Löhes steht: Seine dezidiert lutherische Positionierung hatte zu tun mit der Identitätsbildung der Landeskirche in Bayern, die erst entstanden war, als der bayrische Staat seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts um Gebiete mit protestantischer Bevölkerung gewachsen war. Auch im Königreich Hannover gewann das Luthertum ein neues Selbstbewusstsein. Dafür stand vor allem der Hannoveraner Pfarrer Ludwig Adolf Petri, der 1853 auch den ersten lutherischen Gotteskastenverein in Deutschland gründete, aus dem im 20. Jahrhundert der Martin-Luther-Bund erwuchs.

Solche Tendenzen führten 1868 zur Gründung der »Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz«, die letztlich eine Reaktion auf die preußische Expansion war. Preußens expansive Politik hatte 1866 auf Hessen, das Königreich Hannover und Schleswig-Holstein ausgegriffen, und die befürchteten kirchenpolitischen Folgen, also die Ausweitung der preußischen Union, beantwortete man mit einer Sammlung des Luthertums. Allerdings war die Ausweitung der Union auch schon nicht mehr im preußischen Interesse, und der König garantierte den bisherigen lutherischen Bekenntnisstand der annektierten Gebiete. Das Organ der »Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz« war die von dem Leipziger Theologieprofessor Christoph Ernst Luthardt gegründete »Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung«. Luthardt gehörte zu denen, die von

Erlangen nach Leipzig gekommen waren und das fränkische Luthertum nach Sachsen mitgebracht hatten.

Dieses wachsende konfessionelle Selbstbewusstsein – das heute oft negativ als lutherischer Konfessionalismus bewertet wird – stärkte auch die lutherische Identität in der Diaspora, wobei dieser Begriff ganz unterschiedliche Sachverhalte beschreibt: Das bayrische Luthertum war im Blick auf das Königreich Bayern insgesamt eine Minderheit, in traditionell lutherischen Gebieten wie Mittelfranken, die nun zu Bayern gehörten, stellte es aber die Mehrheit dar. Die Lage veränderte sich dann allmählich wie überall durch die Arbeitsmigration, die im Zuge der Industrialisierung Menschen aus lutherischen in traditionell katholische Gebiete brachte.

4. Die Entdeckung der Diaspora

In dieser Zeit – im 19. Jahrhundert also – wurde die Existenz protestantischer Minderheiten zum Thema, und das im Zeichen des Diaspora-Begriffes. Die ersten Adressaten der Diasporahilfe waren evangelische Gemeinden, die in katholisch geprägten Regionen in Deutschland oder Österreich existierten. Dabei wurde von manchen zwischen lutherischer und sonstiger evangelischer Diaspora unterschieden, was zur Bildung eigener lutherischer Hilfsvereine führte, die den Namen »Gotteskasten« trugen und aus denen also im 20. Jahrhundert der Martin-Luther-Bund wurde. Für die innerprotestantische Bandbreite wesentlich offener war der Gustav-Adolf-Verein, der 1832 zum Gedenken an die Schlacht bei Lützen als ein »lebendiges Denkmal« gegründet worden war. Bis ins 20. Jahrhundert hinein war die lutherische Diasporaarbeit von großem Misstrauen gegenüber dem Gustav-Adolf-Verein geprägt, dem man unionistische Tendenzen unterstellte, und das, obwohl sein Hauptsitz im lutherischen Sachsen lag.

In der Wahrnehmung des 19. und allerdings auch noch des 20. Jahrhunderts waren protestantische und eben auch lutherische Minderheiten (nicht aber die in den lutherischen Missionskirchen) also »Diaspora« und damit Teil einer asymmetrischen Beziehung, die sie als Nehmende identifizierte. Diese Asymmetrie beinhaltete auch die »Theologisierung« des Minderheitenstatus mit dem Diasporabegriff. Bezeichnenderweise aber wurde dieser als Selbstbezeichnung kaum übernommen. Der Diasporabegriff lud sich um die Wende zum 20. Jahrhunderts dann zusätzlich mit politischen und nationalistischen Inhalten auf: Die evangelische Diaspora war nun »deutsche Auslandsdiaspora«, eine Wahrnehmung, die sich nach dem Ersten Weltkrieg noch verstärkte und die in der Zeit des Nationalsozialismus und der deut-

schen Besatzung großer Teile Osteuropas eine zusätzliche politisch-ideologische Grundierung erfuhr. Die lutherischen Kirchen in den besetzten Ländern Nordeuropas – die schwedische und die dänische also – konnten sich dem deutschen ideologischen und kirchlichen Einfluss entziehen oder ihm sogar entgegentreten.

Aufgebrochen und entpolitisiert wurden Asymmetrien zwischen großen lutherischen Kirchen und solchen in einer Minderheitensituation (wie auch allgemein zwischen großen protestantischen Kirchen und solchen in einer Minderheitensituation) allmählich nach 1945, und dabei spielte die internationale lutherische Ökumene eine wichtige Rolle, die nach der Vorgeschichte des Lutherischen Weltkonvents im Lutherischen Weltbund Gestalt gewann. Zwar waren es zuerst die amerikanischen, die deutschen und die nordeuropäischen lutherischen Kirchen, die aufgrund ihrer Größe die führenden Rollen innehatten, doch beteiligten sich von Anfang an auch lutherische Minderheitenkirchen in Europa und Kirchen auf anderen Kontinenten. Der ungarische Bischof Lajos Ordass war einer der ersten Vizepräsidenten des LWB in seiner Gründungszeit. Die Mitgliederliste des LWB zeigte von Anfang an eine große Diversität der lutherischen Kirchen im Blick auf ihre Größe. Für die meisten dieser Kirchen war und ist die Minderheitenexistenz in den Grenzen einzelner Länder oder Kontinente der Normalzustand, ob sie nun in Europa aus der dynamischen Ausbreitung der Reformation, in Afrika und Asien aus der Mission oder in Nord- und Südamerika aus der Auswanderung aus Europa hervorgegangen sind. Die Diasporaexistenz ist also letztlich die »normale«, und sie hätte es durchaus auch für das deutsche Luthertum sein können.

Dass das für die lutherischen Kirchen in Europa auch bald der Fall sein wird, ist unübersehbar, nicht nur in Deutschland, sondern auch in den skandinavischen Ländern, wo die Mitgliederzahlen der einstigen lutherischen Staatskirchen kontinuierlich zurückgehen. Dieser Prozess betrifft alle christlichen Kirchen, und so wird es im globalen Norden letztendlich zu einer Ökumene der Minderheiten kommen, zu einer Diaspora aller im Säkularen, während sich im globalen Süden zeigen wird, welche neuen Konstellationen zwischen den Konfessionen die dynamisch wachsende Pfingstbewegung mit sich bringt. Dieser Trend hat auch Auswirkungen auf das Verhältnis der lutherischen Kirchen untereinander und auf das Verständnis einer Minderheitenexistenz, auch wenn neben sehr kleinen lutherischen Kirchen immer noch recht große stehen, die zum Teil über unvergleichlich größere Ressourcen verfügen.

Innerhalb der GEKE, also der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, hat dies – die meisten protestantischen Konfessionen umgreifend – zu einem Denkprozess zum Thema »Diaspora« geführt, der 2018 zur Ver-

abschiedung eines Studiendokuments geführt hat, das 2022 noch einmal fortgeschrieben wurde. Ein wesentliches Ergebnis der dahinterstehenden Überlegungen ist, dass die Selbstbeschreibung als Minderheit nicht als Beschreibung eines defizitären Zustandes aufgefasst werden sollte, aus der Resignation und Trauer um das Verlorene folgen. Vielmehr sollte ein chancenorientierter Ansatz Anwendung finden, der sich der Situation stellt, und dies auch unter Berücksichtigung des Diasporabegriffs in seiner theologischen Dimension. Aussaat, nicht Zerstreuung könnte das Leitmotiv sein, und dabei geht es um Beziehungen in die Gesellschaft hinein, nicht um eine Einkapselung. Evangelische und eben auch lutherische Identität ist somit auch unter dem Vorzeichen einer dynamischen Säkularisierung in großen Teilen der Welt eine Identität in der Herausforderung durch gesellschaftliche Veränderungen, an denen auch Minderheiten teilhaben.

Die Diasporathematik allein in der Perspektive gegenseitiger Hilfe zu sehen, greift darum zu kurz, und der Umgang mit dem Diasporabegriff, wie er lange im Sinne einer Asymmetrie zwischen Gebenden und Empfangenden gebraucht wurde, hat sich ja schon lange als problematisch erwiesen. Der Lutherische Weltdienst könnte sich – wie dies in seinen Anfängen der Fall war – dafür zuständig sehen, aber ihm ist die Diasporathematik fast völlig abhanden gekommen. Der Martin-Luther-Bund als Hilfswerk ist ein Akteur, der sich selbst auch als »Ort gemeinsamer theologischer und geistlicher Vertiefung im Austausch mit den Minderheitskirchen lutherischen Bekenntnisses in aller Welt« versteht (so eine seiner acht programmatischen Thesen), der aber im Blick auf seine Partnerkirchen nur ein kleines Feld des weltweiten Luthertums abdeckt.

5. Ausblick

Lutherische Identität wird zunehmend von einer Minderheitenerfahrung geprägt sein, die mehr hervorbringen sollte als das Bedauern darüber und den Rückzug auf die Beschäftigung mit sich selbst. Hilfreich dabei kann es sein, die Ursprungserfahrung des Luthertums zu bedenken, nämlich in einer Position zu sein, in der trotz drohender Marginalisierung die Besinnung auf das theologische Grundanliegen zählt, und Identität dadurch zu gewinnen, dass die Rechtfertigungsbotschaft des Evangeliums die Grundlage für diese ist. »Und wenn die Welt voll Teufel wär« oder »Erhalt' uns Herr bei Deinem Wort« wären die passenden, wenn auch neu zu formulierenden Lieder dazu.

Literatur

Aus den Acht Thesen des Bundesrates des Martin-Luther-Bundes über die Aufgaben des Bundes, abrufbar unter: <https://p138436.mittwaldserver.info/index.php?id=8> (eingesehen am 1.12.2002).

Mario Fischer / Miriam Rose (Hg.): Theologie der Diaspora. Studiendokument der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa, Wien 2019.

Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa: Beziehungsreichtum. Die Diaspora der Kirche als gemeinsame Aufgabe (focus 30), Wien 2022.

Gibt es eine lutherische Identität?

Überlegungen aus historisch-theologischer Perspektive

Christian Volkmar Witt

Die folgenden kursorischen Überlegungen gehen auf das Podiumsgespräch zurück, das ich anlässlich der Tagung »Lutherische Identität: Gemeinschaft zwischen kultureller Prägung und reformatorischem Erbe« am 23. Februar 2022 mitgestalten durfte. Ich wurde als evangelischer Theologe und Kirchenhistoriker gebeten, mich zur Frage nach der Bestimmbarkeit und Gestalt einer lutherischen Identität zu äußern. Dieser Bitte bin ich gerne nachgekommen und will mit den anschließenden Zeilen versuchen, meine damaligen Einschätzungen zusammenzufassen. Freilich offenbaren meine notwendig pointierten Ausführungen bestimmte wissenschaftliche Prägungen und positionelle Vorlieben, die ihrerseits in ihrer argumentativen Stoßrichtung diskussionswürdig sind und auch sein wollen. Konzeptionelle Nähe zu Größen wie etwa Ernst Troeltsch, Max Weber oder Reinhart Koselleck sind demnach gerne eingestanden, zumal der anschließende Impuls dezidiert als Gesprächsangebot verstanden sein will.

Aber nun von der Lage zur Sache: »Identität« ist vom historischen Sehepunkt aus ein Ergebnis der vielschichtigen Wechselwirkungen von Selbst- und Fremdzuschreibungen sowie von Selbst- und Fremdwahrnehmungen. Soziokulturelle Prägungen und Bindungen spielen also bei der Ausbildung einer »Identität« eine genauso wichtige Rolle wie die jeweiligen historischen Kontexte und sozialen Gefüge. Die daraus resultierende historische Bedingtheit einer »Identität«, auch einer religiösen, lässt diese in der Rückschau keineswegs statisch auftreten: Die auf jenen Wechselwirkungen beruhende »Identität« einer geschichtlichen Akteurin bzw. eines geschichtlichen Akteurs oder auch einer (religiösen) Sozialgestalt als einer Akteursgruppe ist vor ihrem spezifischen historischen Hintergrund variabel und verändert sich entsprechend. Zudem ist eine fluide »Identität« inhaltlich stets abhängig von anderen ebenfalls fluiden »Identitäten«,

denen gegenüber sie sich affirmativ oder abgrenzend verhält, weshalb geschichtliche Prozesse der dynamischen Identitätsbildung und -behauptung immer im Plural der historisch bedingten und variablen »Identitäten« zu betrachten sind.

In Anbetracht all dessen lässt sich somit eher von Identitätskonstruktionen und Stabilitätsfiktionen sprechen als von »Identitäten«. Zwar gehört zu den historisch beobachtbaren *Propria* keineswegs nur, aber auch religiöser Identitätskonstruktionen das Postulat der (exklusiven) Überzeitlichkeit und (exklusiven) Kontinuität. Solche Transzendierungsleistungen dienen auf institutioneller Ebene dann jedoch erkennbar der religiösen Ordnungsstabilisierung; durch sie werden gerade historische Bedingtheit, kontingente Entstehung und transitorische Gestalt der betreffenden »Identität(en)« zugunsten faktischer oder normativer Geltungsansprüche verdeckt. Die dermaßen aufgerichteten Stabilitäts- und Einheitsfiktionen sind im Feld der Konfessionsgeschichte vor dem Hintergrund theologischer Differenzierungs- und institutioneller Pluralisierungsprozesse auf religiöse Konkurrenzphänomene zurückzuführen und damit ihrerseits historisch genau zu lokalisieren. Kurzum: Eine wie auch immer genau zu beschreibende, metaphysisch-überzeitliche Kontinuitätsmomente aufweisende und entsprechend statische sowie singuläre »lutherische Identität« lässt sich in der historischen Rückschau nicht konstatieren.

Vielmehr ist zeitlich synchron wie diachron von einer schwerlich zu überschauenden, soziokulturell gebundenen und historisch bedingten Vielfalt *lutherisch geprägter Identitätskonstruktionen* als Produkten der genannten vielschichtigen Wechselwirkungen auszugehen. Damit ist aber bereits impliziert, dass sich geschichtlich gewordene und entsprechend transitorische Identitätskonstruktionen sehr wohl auf ihre gemeinsamen Wurzeln und Charakteristika hin befragen lassen, auch entlang der von ihnen aufgerichteten Stabilitätsfiktionen. Die Frage wäre dann nicht so sehr die nach der wie auch immer zu bestimmenden Gestalt der einen »lutherischen Identität«, sondern die nach den die verschiedenen Identitätskonstruktionen und Geltungsbehauptungen religionskulturell verbindenden Aspekten, die sie diachron und synchron überhaupt als lutherische Phänomene erkennbar werden lassen. Was haben also beispielsweise lutherische Sozialgestalten im 17. und im 20. Jahrhundert theologisch, institutionell, kulturell gemeinsam, sodass sie uns eben als *lutherische* Sozialgestalten entgegentreten? Oder was teilen lutherische Kirchen und Gemeinden heutzutage in Brasilien, Namibia und Polen, sodass sie untereinander und in der Außenwahrnehmung – nach dem reformatorisch begründeten Wegbrechen der sakral-hierarchischen Kirche als sichtbarer Heils-, Rechts- und Lehranstalt – als konfessionell zusammengehörende Größen erscheinen (können)?

Diesen und ähnlichen Fragen ließe sich durchaus historisch sowie theologisch belastbar nachgehen, denn sie zielen vor allem auf denjenigen komplexen Ereigniszusammenhang, den wir gemeinhin unter der Kategorie »Reformation« zusammenfassen, und auf seine globale Wirkungsgeschichte. Und damit wäre ja schon eine nicht unwesentliche, profildbildende Gemeinsamkeit aufgerufen: Ob im 17. Jahrhundert oder im 20., ob gegenwärtig in Brasilien, Namibia, Polen oder anderswo – der affirmative Bezug auf bestimmte Stränge und Gestalten der Reformation dürfte für sich als lutherisch verstehende religiöse Sozialgestalten oder Akteurinnen und Akteure kennzeichnend sein. Daran ließen sich weitere Überlegungen zu verbindenden normativen Grundlagen – Bibel und (ausgewählte?) Bekenntnisschriften – und gemeinsamen theologischen Grundannahmen – wie etwa die von der Unmittelbarkeit der Gott-Mensch-Beziehung, vom Menschen als Objekt des göttlichen Gnadenhandelns, von der Dialektik von Gesetz und Evangelium, vom Priestertum aller Glaubenden (oder Getauften?) etc. – anschließen, ohne gleich auf die ahistorische Rede von einer »lutherischen Identität« oder letztlich unreformatorsche lehrmäßige Engführungen zu verfallen.

Selbstverständlich sind die exemplarisch angeführten Aspekte wiederum nicht voraussetzungslos oder geschichtlich unbedingt zu haben, im Gegenteil: Historisch betrachtet, sind die soziokulturell bedingten Aneignungen und Deutungen jener Dokumente und Theologumena ihrerseits weder statisch noch untereinander reibungsfrei. Zu unterschiedlichen Zeiten und an verschiedenen Orten wurden die Bekenntnisschriften einzeln und als *Corpus doctrinae* unterschiedlich gewertet und ausgedeutet; die Wirkweise der Dialektik von Gesetz und Evangelium oder die konkrete Umsetzung des Priestertums aller Glaubenden/Getauften wurden und werden kontrovers diskutiert. Gleichwohl bieten sie für das in sich vielgestaltige Luthertum als geschichtliche Größe Ansätze zur auch ökumenisch verantwortbaren Suche nach dem Gemeinsamen, das dann von konfessionell oder religiös anderen und ebenso geschichtlichen Phänomenen abgrenzt – oder vielleicht auch mit ihnen verbindet. Und ist nicht vielleicht schon das historisch fundierte Gespräch über theologisch Verbindendes im Bewusstsein der geschichtlichen Bedingtheit eigener wie fremder religiöser Identitätsbehauptungen ein wichtiger Teil lutherischen Konfessionsprofils in seiner dezidiert reformatorischen Prägung?

Perspektiven der weltweiten Communio

Lutheran Identities in the Lutheran World Federation

Chad M. Rimmer

1. Lutheran Identity and the Lutheran World Federation

The Lutheran World Federation (LWF) has been engaged recently in a conversation about Lutheran identity. Yet, the conversation has been taking place throughout its history.

The LWF was founded at a time when Lutheran churches aspired for greater fellowship and solidarity among themselves. Initial attempts to convene a global body resulted in the formation of the Lutheran World Convention from 1923-1946. Early efforts to describe the theological basis of such a global unity focused on several aspects of theological, confessional, ecclesial and social realities. Following the Second World War, the LWF was constituted on the basis of four pillars: common initiatives in mission, common response to ecumenical challenges, rescue for those in need, and joint efforts in theology.¹ The earliest joint efforts in theology led by the Commission on Theology focused on Luther studies.

In the wake of the Second World War, Lutherans were faced with the devastating consequences of an uncritical appropriation of confessional and religious identity. The way in which the theological heritage of Martin Luther and the confessional witness to the gospel were co-opted for political and racial ends compelled Lutherans around the world to retrace our steps and return to the liberative and critical aims of Luther's theological reform. The gift of liberation and the promise of cosmic inclusion had been turned into a tool of ethno-national identification, and social exclusion to the point of genocide.²

1. Jens Holger Schjørring / Prasanna Kumari / Norman A. Hjelm (eds.): *From Federation to Communion. The History of the Lutheran World Federation*, Minneapolis 1997.
2. For an analytical exploration of this phenomenon of ethno-nationalism and exclusion, see Simone Sinn / Eva Harasta (eds.): *Resisting Exclusion - Global Theological Respon-*

In this socio-political context, we see why the notion of identity needs to be revisited and negotiated in every generation. As much as we like to think we remember and learn from our history, recent political trends in Brazil, the United States, Sweden, or India reveal a resurgence of ethno-nationalist discourse in public space. The »Identitarian Movement« began as a pan-European effort to associate race with culture and claim white supremacy as the basis of western culture. This right-wing brand of identitarianism has grown into a global sentiment that reminds us that the very notion of identity is contested and should be interrogated.³

2. The Dynamic between Personal and Social Identities

In the field of cognitive psychology, the term »identity« usually assumes an awareness of the self, and a capacity for self-reflection.⁴ Erik Erikson was one of the first Western psychologists to focus on the concept of identity, *per se*. Erikson's framework relies on a distinction between the psychological sense of continuity with others across time and space, and personal traits or idiosyncrasies that distinguish an individual from others within a given group. While we can debate his understanding of the priority given to the personal and social, Erikson points to the relationship between personal identity and social or cultural identity.

Sometimes the collection of social roles that any individual might receive in a given national, social or religious group can form a positive source of identity and pro-social behaviour. And of course, sometimes those social or cultural roles can constrain the development of an individual's personal identity, or worse, deny and negate one's identity. When systemic social or cultural expectations gender or racialize individuals, we see the intersectionalities of racism, sexism, and myriads of other *xenophobia* that often result in exclusion, isolation, emotional abuse, spiritual, psychological and physical violence, or death.⁵ Ultimately, any conversation about identity is an analysis

ses to Populism, Leipzig 2019.

3. For more information on the Identitarian movement, I recommend José Pedro Zúquete: *The Identitarians. The Movement against Globalism and Islam in Europe*, Notre Dame 2021.
4. Mark R. Leary / June P. Tangney (eds.): *Handbook of Self and Identity*, New York 2012², 3.
5. The concept of »intersectionality« was coined by Kimberlé Crenshaw in her paper:

of the ways in which the social dimensions of identity liberate and promote an open, pro-social sense of belonging; or suppress and lead to isolation. In other words, identity is neither radically individuated, nor entirely socially determined. Identity is a relational complex of dynamic personal and social dimensions.

The social dimensions of identity include anthropological (gender, age, ability, etc.), linguistic, cultural, familial, ecological and religious aspects. The current LWF process on Lutheran identity focuses mainly on the religious aspects of our relational identity. Broadly construed, »religious« includes a variety of ritualized aspects of faith practices such as exercising the means of grace in corporate worship and individual prayer or devotion, reading the Bible, being engaged in ecclesial fellowship in a local congregation, acts of service, education, initiation rites of baptism, confirmation and other rituals, *etc.* More specifically, the term »religious« includes the theological and confessional aspects of the Lutheran tradition that inform our knowledge about God as revealed in Jesus Christ, and the religious experience of the Trinity through the work of the Holy Spirit that forms the ways we know God as relating to us, and in whom we relate to all creatures and creation itself.

3. Dimensions of a Lutheran theological and confessional identity

Among the theological and confessional aspects of religious identity that contribute to a Lutheran's self-understanding in the LWF will be found:

- a confession of the primacy of the Word, which is God's good news for all creation revealed in Jesus Christ, as born witness to in the words of Scripture (which are the norm for Christian doctrine, life and service), summarized in the doctrine of justification by grace through faith and proclaimed as gift and promise through preaching and the administration of the sacraments (as described in Articles IV-VII of the *Confessio Augustana*).
- an agreement that the Ecumenical Creeds, the *Confessio Augustana* and the Small Catechism are pure expositions of the Word.

Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989, Iss. 1, Art. 8, 139-167.

- the contours of various theological commitments such as law and gospel, Christian liberty, faith (*coram Deo*) and good works (*coram mundo*), theology of the cross (which includes the relationship between reason and revelation), the priesthood of all the baptized, the real presence of Christ, among others.

These confessional and theological commitments are not a mere »vocabulary« that define the parameters of what it means to be Lutheran. They provide a »grammar« by which Lutherans discern what it means to be in the world as a Christian today. Lutherans receive this confessional and theological heritage along with the socio-historical traditions of various Lutheran churches, including the liturgical, musical, rhetorical, philosophical and literary cultures.

The diverse expressions of our shared tradition are due to the diverse cultures and individual bodies in which the Spirit bears its fruit. Within those diverse cultures and bodies, the gospel engages in dialogue and critical dialectic with various anthropological, linguistic, cultural and familial relationships. Luther affirmed that our common Christian vocation is expressed in the spiritual and temporal realms, through the three estates of the home, the church, and the state. Today, we should add a fourth, ecological estate. The natural result are diverse vocational expressions of Christian liberty across the Lutheran communion.

For this reason, early discussions in the current process revealed a broad consensus that it is accurate to speak of a shared »Lutheran Identity« and a diversity of »Lutheran identities« at the same time. The good news of Christian liberty not only frees us, but compels us to express a diversity of identities in matters which are *adiaphora*, or non-essential to the purity of the gospel of justification by grace through faith (*doctrina evangelii*). However, in a wonderful twist of logic, those personal and social elements that are »non-essential« to the proclamation of the gospel are »essential« to the process of forming a liberated identity.

4. Faith formation and transformation

The synergy between our faith tradition, our personal gifts and our social realities are all part of our theological anthropology. This means we are not merely products of our immediate contingent and contextual reality, nor are we merely recipients of a universally significant text or tradition. The catholic or universal Christian tradition needs to take flesh within our contextu-

al reality if it is to be cosmologically significant and offer a framework for making meaning of the world and our place in it. On the other hand, if we only interpret the tradition through our contextual place in the world, we risk domesticating the gospel to our own philosophical, political or cultural systems. We risk creating a god in our own image.

Our faith tradition should exist in an interpretive loop with the various disciplines of our cultural context. Closing the circle between catholicity and contextuality encourages a critical and constructive relationship that transforms our understanding of both the received tradition and our context. Brazilian educator Paulo Freire reminds us that creating a pedagogical cycle between text and context transforms us into people equipped to read the word and read the world.⁶ The transformational quality of this hermeneutical circle is equally true of Christian formation as it is with general education. From a Lutheran perspective, Christian formation engages us in ecumenical, inter-faith and interdisciplinary dialogue and dialectic.

This integrated approach to formation honors our personal or differentiated identity and the social or cultural identity in which we live. Our identities are formed as we situate our uniquely gifted selves within the diversity of relationships to God, human beings, and the more-than-human creation. Peter Weinreich names this formative process as »the situated self«. Weinreich's Identity Structure Analysis (ISA) describes identity as »a structural representation of the individual's existential experience, in which the relationships between self and other agents are organised in relatively stable structures over time ... with the emphasis on the socio-cultural milieu in which self relates to other agents and institutions.«⁷

For the purposes of describing a Lutheran identity, Weinreich's concept of identity points us towards the transformative dynamic between our faith tradition and culture. Such questions are the aim of a theological sub-discipline known as intercultural theology. However, as a way to move beyond Niebuhr's five ways of conceptualizing the relationship between Christ and culture, Weinreich's complex concept of identity reminds us that questions of intercultural theology must go much deeper than Christ's relationship to culture. God's incarnational relationship to creation is a cosmic horizon in which our relationship to Christ and to our culture grounds us and at the same time liberates us to participate in the transformation of ourselves, our cultures, and the whole of creation. This deep understanding of identity helps

6. Paulo Freire / Donaldo Macedo: *Literacy. Reading the Word and the World*, South Hadley, MA, 1987.
7. Peter Weinreich / Wendy Saunderson (eds.): *Analysing Identity. Cross Cultural, Social and Clinical Contexts*, London / New York 2003, 1.

us to hold our various identities in a creative and critical embrace that nurtures transformation. Weinreich affirms, »One's ethnic identity is defined as that part of the totality of one's self-construal made up of those dimensions that express the continuity between one's construal of past ancestry and one's future aspirations in relation to ethnicity«.⁸

In terms of our future, those aspirations include liberation from all cultural, political, economic or social systems that oppress, exclude or divide. Faith equips us to participate in God's mission to reconcile, renew and transform creation which was begun in Christ Jesus (2 Corinthians 5:18). This is why our primary identity as Lutherans comes from the Creator who identifies us as beloved, and baptizes us into the body of Christ. In Baptism, we are given an identity that comes through belonging to a community in which we receive and experience a living tradition. In Baptism, the Holy Spirit calls, equips and frees us to express that tradition in diverse and new ways. The Eucharistic feast of reconciliation provides an eschatological horizon of hope from which the reality of God's future is present among us in a way that we can see, hear, taste, smell and feel. In the Eucharist we remember the body of Christ, as the mystical body into which we are baptized is re-membered around the table. There we tell the story of who we are in words and rituals of reconciliation. The story of cosmic creation, reconciliation and transformation equips us to resist other narratives that would colonize or conform our identity to exclusionary or restrictive political, social or economic ends. This encounter bears Christ to us. Christ's real presence in faith is the Holy Spirit's gracious work (*charis*) that nurtures gifts (*charismata*) that bear new fruit of righteousness (*coram mundo*).

In light of this aspiration for all the baptized to participate in the reformation and transformation of the world, the Lutheran tradition holds a creative tension between the continuity and discontinuity that Weinreich describes. Though Christians who belong to a tradition that claims the mantle of reform, the Lutheran tradition does not actually strive for discontinuity. Luther's project, and that of most of the Lutheran reformers, was largely focused on retracing the steps of the Christian tradition and forging a path towards ecumenical consensus. Such was the heart of Luther's and Melancthon's theological reforms. For example, Luther's attempt to simplify the philosophical and theological accretions of debates about the relationship between nature and grace led to his focus on law and gospel as the primary framework for understanding the relationship between God, humans and

8. Peter Weinreich: Identity Development in Migrant Offspring. Theory and Practice, in: Lars Henric Ekstrand (ed.): Ethnic Minorities and Immigrants in a Cross-Cultural Perspective, Lisse 1986, 3.

the world around us, including the relational aspects of sin, grace, and sanctification. Anyone who can confess the good news of God's love for all creation revealed in Jesus Christ as the source of our justification by grace through faith identifies as a Christian.

5. Faith and culture: interrogation and integration

This confessional unity proposed in the Lutheran tradition is different from the juridical or liturgical unity proposed in the Roman Catholic, Anglican or Orthodox traditions for example. While we share many of the same doctrinal, liturgical, and ministerial contours of these members of the Christian family, confessional unity is a distinct part of Lutheran identity. However, confessional unity is not the same as »confessionalism«. Confessionalism implies doctrinal boundaries as a threshold for inclusion, which creates a prescriptive identity. On the other hand, »confessional« is a way to describe the real and visible unity that is shared by all who confess Christ. This ecumenical openness vis-a-vis the Christian confession is the basis for the familiar adage: To be Lutheran is to be ecumenical.

The confessional documents, particularly the *Confessio Augustana*, and the Formula of Concord, are ecumenical documents that record theological negotiations and the conversations between the gospel, ecclesial traditions and political and cultural realities in which the Lutheran tradition was evolving. Because the tradition continues to evolve, each generation must engage in dialogical and dialectical discernment using faith and reason.

A healthy integration of embodied and cultural aspects of our personal and social identity is a key to living well. The personal and relational aspects of our identities always remain »underneath«, epistemologically speaking, and inform our contextual reception and practical expression of faith for better or worse. Therefore, maintaining a rightly integrated relationship between reason and revelation was part of Luther's theology of the cross, outlined in the theological and philosophical theses of his Heidelberg Disputation of 1518. Reason and revelation are not discontinuous; they simply need to be integrated in a right relationship to one another. In terms of a revelation of God's love, Lutherans point to those things that proclaim or bear Christ to us (*was Christum treibet*), namely Word and sacraments. That means that by our reason, we cannot look to our relationship to culture, creation or our own reason in order to discern the good news. However, our reason and relationship to culture, creation and ourselves can communicate or embody something about our relationship to God and creation. For this reason,

Article XV of *Confessio Augustana* teaches that local cultural traditions »ought to be observed which may be observed without sin, and which are profitable unto tranquillity and good order in the Church, as particular holy days, festivals, and the like«, as long as they do no burden consciences with thinking such traditions are necessary to salvation.

Being Lutheran certainly does not require the disintegration or renunciation of personal and cultural gifts that the Spirit can use to nurture the Word into the diversity that we see across the communion. Rather, the Creator redeems and reintegrates aspects of our lived realities in light of the gospel. Throughout its history of the LWF, several studies have explored different aspects of this dynamic relationship between Lutheran identity and culture, notably the 1977 *Lutheran Identity, Final Report of the Study Project »The Identity of the Lutheran Churches in the Context of the Challenges of our Time«* and the report on *Asian Lutheran Identity and Self-Understanding*, held from 16 - 21 November 2015 in Manila, Philippines. Today, our exploration acknowledges the interfaith, intercultural and interdisciplinary aspects of our living tradition, in addition to its ecumenical dimensions.

6. The current Lutheran Identity process

The 12th LWF Pre-Assembly messages and Assembly resolutions raised questions related to the work of the Holy Spirit in the life of LWF churches using language of church renewal, revival, or practices of spirituality. They called the communion to provide a framework for addressing these fundamental questions as Lutherans. Similar to the impulse for a shared self-understanding that led to the formation of the Lutheran World Convention, the current LWF strategy aims to »develop a shared understanding of the theological identity of LWF member churches through which they will continue recognizing each other, belonging to the communion, while witnessing in their diverse contexts.«⁹

For this reason, the Theology Unit launched a theological study process that would take a descriptive, inductive and participatory approach to explore ways that Bible, the Catechism, the *Confessio Augustana* and other confessional writings, the means of grace and common contours of fellowship

9. With Passion for the Church and the World. LWF Strategy 2019-2024, Geneva 2018, 19 (available at: <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/strategy-2019-2024/screen/lwf-strategy-2019-2024-report-en-low.pdf>; viewed: 2 November 2022).

and ministry form our Lutheran identities through a diversity of languages, cultures, forms of worship, spirituality, service, and expressions of public witness in majority and minority contexts.

Phase 1 of the process began with a consultation hosted by Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus in Addis Ababa, in which representatives of member churches, theologians and practitioners explored the lived experience of the Holy Trinity shaping the ways they proclaim and teach (*kerygma*), worship (*leiturgia*), witness (*martyria*) and serve (*diaconia*). The consultation featured creative and transformational theological reflection, and generated questions that provided the basis for a global survey. The full report of the consultation is available on the LWF website.

Phase 2 of the study process began at the end of 2020. The planned methodology of regional gatherings was rendered impossible by COVID restrictions. However, we were able to create new modes to pursue the themes that emerged from the Addis consultation. We (1) hosted a series of webinars on the themes, (2) published the book *We Believe in the Holy Spirit: Global Perspectives on Lutheran Identities*¹⁰, (3) launched small-scale test projects in the Africa, European and Asia regions, and (4) deployed the global survey and discussion guide to member churches.

6.1 Summary of Phase 2 global survey findings

Based on the major findings, the participants of the Addis consultation helped frame the questionnaire. It became clear, that Lutheran identity is formed through a normative theological tradition including the Bible, *Confessio Augustana*, the catechism and lived experience and spirituality of worship and *tentatio* in daily life. Therefore, these two areas provided the frame for qualitative and quantitative questions. The survey was published in German, French, Spanish, English, Swahili and Portuguese. It was made available to member churches and online in order to collect input from a variety of diverse voices at the grassroots of our communion. The survey was a good tool to see how the assumptions and findings of the consultation matched the reality of LWF members.

The Communion Office received over 2800 responses. Unfortunately, the regional representation was unbalanced. Over half of the responses came

10. Chad M. Rimmer / Cheryl M. Peterson (eds.): *We Believe in the Holy Spirit. Global Perspectives on Lutheran Identities* (LWF Documentation 63), Leipzig 2021 (available at: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2021/documents/20210624_-_doc_63_being_lutheran_-_en.pdf; viewed: 2 November 2022).

from North America. 400 responses came from Central and Western Europe (mainly German language), with the rest from other regions. This perennial problem is due to multiple factors that we mitigate in later phases of the process. While it means the statistical weight of a particular response should be considered, each seriously engages the tradition from their contexts and are significant in their descriptive and reflexive capacity.

The results identify trends and broad correlations. An analysis of the results correlates strongly with the findings of the consultation, with some exceptions and new discoveries. The answers from the German language respondents seemed more critical and reserved towards the questions. For example, on the question of whether Lutheran identity is personally significant, only 61 % of the German surveys agreed (perhaps reflecting a growing secular, ecumenical, majority context), where 79 % of the Spanish and English respondents agreed.

Across all languages, there was a high percentage of daily or weekly engagement with the Bible and strong affirmation of the Bible as a source of faith that guides discernment of daily life. Results strongly affirmed that Lutherans should care for creation and gender justice. With respect to the experiential aspects of Lutheran spirituality, people widely affirmed that they can feel God's Spirit outside the church and through the liturgies of Word and sacrament. Over 50 % confirmed that the Holy Spirit gives them energy in life and nearly 90 % that prayer has an impact on their daily life. Keyword analysis across all responses shows that the most used to describe Lutheran traditions are *worship* and *communion*. Results show that people feel liturgy is highly significant for faith formation and as a dialogical aesthetic that connects spirituality with discernment of daily personal and social life.

Respondents indicate a clear understanding of the breadth of spiritual gifts for building up the life of their community and identify their gifts. For example, the results of the word cloud show that the most named spiritual gifts among the English responses are teaching leadership and preaching, German is prayer, listening and love. These differences raise interesting questions about cultural or ecclesial differences. However, responses indicate ambivalence towards ways the church talks about spiritual gifts or helps people discern spiritual gifts and spirits of the age. Spanish and English respondents are slightly less positive whereas German language respondents give a clearly negative result.

Compared to a highly positive engagement with the Bible, baptism and liturgy, engagement with confessional documents like the Catechism, *Confessio Augustana* and Book of Concord were quite low. Participants reported consulting these normative texts only a few times per year or never.

Despite this low engagement with confessional documents a high percentage (76 % German, 79 % English, 86 % Spanish) report that they can explain

what it means to be Lutheran, and the meaning of several key Lutheran doctrines such as law/gospel, justification, priesthood of the baptized, etc., and that they influence their discernment of life. What is clear is that while people may not point to the confessional writings as the basis of their theological identity, most respondents clearly articulate what we would call functional theologies. So, a question emerges about the source of these functional theologies. If catechesis or ongoing engagement with confessional documents is not the source of theological formation, it would seem that the experience of preaching, spirituality of practicing the means of grace (Word and sacrament), and congregational life do form our theological identities.

However, it seems that we have to find new ways to use confessional documents as pedagogical tools, if we want to sharpen our confessional profile and strengthen this foundation of our identity.

Finally, an open question about »What difference does it make in your life to be Lutheran?« gave insight on the diverse and various approaches of understanding Lutheran Identity today. There are mainly three kinds of answers. (1) People name »grace«, »liberation« and »freedom«, but often without explanation why these concepts are significant for them. (2) Many pointed to cultural or family tradition (e.g., »I was raised Lutheran and is what I tell people what I am.«) (3) Many people clearly relate their spirituality to their capacity to express faith in life (e.g.: »It is a particular lens through which I see God, the world, and myself«, or »Seeing myself as saint and sinner at the same time allows me to be open to accepting change and also contributing to change.«)

6.2 *New questions and directions for the future*

In addition to revealing confirmations and misconceptions, every good research leads to new questions. In the course of this process, from the Addis consultation through the webinars and in the survey, the following questions emerge as fields for fruitful study about Lutheran identity.

- The relationship between the work of the Holy Spirit and Christ is not always clear. This affirms the need for this Trinitarian approach to interpreting our tradition. (*We Believe in the Holy Spirit: Global Perspectives on Lutheran Identities* describes the need for a pneumatological Christology or a Christological pneumatology).
- The relation between indigenous/ancestral/cultural traditions and Lutheran identity is deeply important. However, many express that they cannot

always express these identities in the context of their congregations. The Evangelical Lutheran Church of Southern Africa Youth League explored this question of faith, religion, youth culture and indigeneity, in a process that hosted focus group conversations in over 40 parishes on what it meant to be young, African and Lutheran today. More work is needed here, particularly on worship as dialogical aesthetics.

- Ecclesiologicaly, people identify with their congregation and pastors more than with the concept of the Church. What does this mean for our identity as a communion of churches, specifically related to reconciled diversity and the mission of the Church within the larger field of *Missio Dei*?
- The balance between ethical and theological engagement in social issues and the spirituality of faith practice and formation is a frequent topic, but one with uneven appreciation (i.e.: »It seems my church has become more a social services agency than a pastoral care community«).
- Gender justice is clearly associated with Lutheran identity.
- The relationship between doctrinal theological commitments and spirituality (meaning an experience of the Spirit) through the means of grace and in daily life are clearly felt and there is a desire to deepen this spiritual engagement with the work of the Holy Spirit. We hope to get a better understanding of how Lutheran spirituality helps to make meaning in the dynamic context of our faith communities, and how our spirituality equips us to participate in God's work in the world (*Missio Dei*) and to bear witness through ethical engagement in the public space. This approach will be included in the Study Document that forms the heart of phase 3.

6.3 Outputs and Outcomes of the Lutheran Identities Study Process

There are four main outputs of this study process.

1. The full report of the consultation, which is available for download on the LWF website.¹¹
2. *We Believe in the Holy Spirit: Global Perspectives on Lutheran Identities* (LWF Documentation 63)
3. Webinar recordings and web-based resources
4. A Study Document on Lutheran Identities

11. See: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2021/documents/2020_dtmj_addis_ababa_lutheran_identity_consultation_a4_en.pdf (viewed: 2 November 2022).

The final Phase 3 of the process is nearing its completion at the time of writing. We reconvened a group of theologians and practitioners who are currently drafting a study document that will synthesize the findings from Addis Ababa, global surveys, webinars, and creative projects into a pedagogical tool for LWF member churches. The study document will be a pedagogical resource that member churches can use to discern how the shared normative theological and spiritual gifts of our Lutheran tradition are instruments for God's Spirit to form our identities through the diverse cultures, ecumenical commitments, interfaith dialogue and interdisciplinary dialectic that we experience across our global communion.

The main outcome of this process aims to inspire our communion to appreciate our diversity and deepen our understanding of the work of God's Spirit that reconciles our diversity in communion, binding us into one body, one Spirit and one hope, as we head towards the 13th Assembly in Krakow.

Lutheran Identity in Africa

Protest and Prospect

Kenneth Mtata

1. Introduction

African Lutherans have made important contributions to the self-understanding of contemporary Lutheranism. African Lutherans have brought to the fore some aspects of Lutheranism that would otherwise remain latent and untested. In this short reflection I begin by showing that the contribution to Lutheran identity by Africans begins in the pre-Reformation period. I then go on to demonstrate how African Lutheran identity was refined in intercultural, political, missional, and pneumatological dimensions of the Lutheran heritage. I follow a biographical approach to highlight the contributions of some few individuals. It is obvious that these Africans enjoyed the support of others, including Lutherans from other parts of the world in developing their theological contribution. I declare upfront that my sample of these Africans is neither exhaustive nor is it comprehensive.

Before getting into the heart of this discussion, it will be important to note that there are many reasons why clarity on Lutheran identity has become an urgent issue today. First, while in the past global Lutheranism was dominated by three centres, Germany, Nordic countries, and North America, today the fastest growing Lutheran churches are in the Global South, particularly in Africa. African Lutheran churches have a numerical responsibility to represent Lutheran identity. Such identity must be shaped by both the local African churches' lived experiences and the African cultural imprint, but must remain faithful to the Lutheran confessions and the scriptures. Only this way will it respond in coherent and plausible ways to the contemporary challenges in the African context and the world. Lutheran identity in Africa must therefore be able to show how it keeps a healthy tension between its incarnational faithfulness and universal accountability.

Second, while Christians and Lutheran Christians are increasing in Africa, the generality of populations in Africa lives under social, economic, and political

conditions that contradict the promises of the gospel of abundant life. For this reason, Lutherans in Africa have an obligation to recover from their Lutheran heritage those theological resources that equip them for a meaningful role to enrich the public life in Africa. If Lutherans in Africa are going to make a meaningful contribution to global Lutheran identity, they must prove that their faith is consistent with their witness to the kingdom of God in their own context.

Third, in the past, clear collective self-understanding among most Lutherans globally helped them in their ecumenical engagement with other Christians. These ecumenical dialogues tended to be confined to resolving historical dogmatic differences especially among the churches of the Global North. Highlights of such dialogues include, for example, the Joint Declaration of the Doctrine of Justification in 1999 and the reconciliation with churches of the Anabaptist tradition (the Mennonite Action) at the Assembly of the Lutheran World Federation (LWF) in Stuttgart in 2010. Today Lutherans are under growing pressure, not necessarily to resolve dogmatic differences with other Christian traditions, but to find coherence among Lutherans themselves. In the last few years Africa has become the new battleground where the International Lutheran Council is working hard to win over Lutherans in Africa. At the same time, the LWF must also work hard to prove why African Lutherans must maintain their membership. African Lutherans have a huge responsibility to define Lutheran identity for themselves so that they could serve as a catalyst for unity between Lutheran families.

Fourth, African Lutheran identity has also become an urgent matter because there are many new types of Christianity in Africa, some which tend to attract African Lutherans. Many of these churches are of a charismatic and neo-Pentecostal type. Since African Christianity in general tends to have a more pneumatological than Christological emphasis, African Lutherans could draw on this character to contribute to global Lutheranism.

Fifth, clarity is urgent on Lutheran identity in Africa since Lutherans in Africa see mission to the Global North and to Asia as their contemporary primary mandate. Indeed, many African Lutheran pastors and laity see it as part of their role, to re-evangelize the nations that brought them the gospel. How do they carry out this mission as Lutherans? It is urgent that such missionary enterprise be imagined in Lutheran terms.

2. African influence on the Reformation

There is a tendency to look at Lutheran identity from a synchronic perspective – as something fixed and finalized once the confessions were written on

paper. Such a canonical approach to Lutheran identity misses the internal dynamic even within the confessions, which allows a diachronic approach – which sees the question of Lutheran identity as an ongoing spiritual work of the Holy Spirit that precedes and even continues after the 16th century Reformation. As such Lutheran identity in Africa has tended to be viewed from the post-reformation and missionary legacy which Africans must try to maintain. As a matter of fact, Africa is not only a recipient of missionary Lutheranism. It also shaped Lutheranism at its birth. Let us look at some two examples.

2.1 Augustine the African

If one wants to be anachronistic, one could say that just as St Paul was the first Jewish-Roman Lutheran, St Augustine was the first African-Roman Lutheran! Of course, it is not possible for both Paul and Augustine to be Lutheran because they precede the 16th century Reformation of Martin Luther. Yet, we can safely say that it was Paul's letters read through the lens of Augustine, that put Martin Luther on his reformatory trajectory. While it is generally known that Martin Luther was an Augustinian Monk, it is not always appreciated that this Augustine was a Roman citizen of North African descent, just like some of us Africans who today live in the diaspora in Europe or other foreign countries. It is inevitable to link the Protestant Reformation to Augustine and the way the Reformers read and adapted his writings, and it should hardly be conceivable to appropriate Augustine's writings and thought without taking his Africanness seriously.

Recently among other scholars, Mark Ellingsen has observed the impact of Augustine's Africanness on his thought.¹ He says that in order »to understand Augustine and the sort of concerns he addressed, it is necessary to examine his ancient North African context and his African roots.«² Augustine grew up in a multicultural context in present-day Algeria among mainly

1. Mark Ellingsen: *The Richness of Augustine. His Contextual and Pastoral Theology*, Louisville 2005, 1f. Mark Ellingsen is not the only one to appeal to Augustine's African roots. See also Yosef Ben-Jochannan: *African Origins of the Major »Western Religions«*, Baltimore 1991, 100. I think Judith Chelius Stark: *Feminist Interpretations of Augustine*, Pennsylvania, 2007, struggles to present Augustine as a Romanised African by suggesting that »Monica's piety and practice seem to reflect the African Christianity that Augustine subsequently tried to replace with Catholic, or Romanized, Christianity« (59).
2. Ellingsen: *Augustine* (s. ann. 1), 7.

three ethnic groups, the Italian immigrants, the Punic who were children of the Phoenician immigrants and the indigenous black Africans called the Berbers Kabyle clan.³ Augustine's mother, Monica, was likely from the Libyan or Numidian (named after the god Mon) clan and would have been from the indigenous African cultures. Augustine's son's name, Adeodatus, which means Godsent, reflects a well-known customary nomenclature in Berber tradition.⁴

North Africa in Augustine's time was obviously Romanised having been occupied from 146 BC, just as we in Southern Africa have become anglicised after British colonialism more than two centuries ago. While one would have adopted Latin language and culture to enhance one's upward mobility, this would have been filtered through the local cultural lens of conceiving reality, just as Southern Africans would speak English and act like the English but in African ways. Indeed, one needed to adopt the Roman ways of doing things if they were to climb the social ladder, hence the quest of Augustine's father, Patricius, who sought to bequeath his son with this cultural capital by giving him classical education. It was his study of the Roman orator and lawyer Cicero (160-143 BC) that convinced Augustine of the inseparable connection between the skill of oratory and all quest for truth.⁵ It is through such study that Augustine also subscribed for a moment to the Manichean teaching of the human trap in the cage of »cosmic struggle between good and evil, light and darkness.«⁶ Augustine left this belief system to embrace Neo-Platonic philosophy before joyfully converting to Christianity and being baptised in Milan and returning to Africa to live a coenobitic monastic life, which was founded by Pachomios, who lived parallel to Anthony, and also was an Egyptian. Augustine was reluctant but accepted ordination into priesthood in 391 and was latter consecrated as Bishop of Hippo, a position he held until his death in 430.⁷

The fact that Augustine could have been of mixed race does not weaken his ethnic and cultural self-consciousness.⁸ His African self-consciousness is evident in his argument with his North African compatriot Maximus regarding the issue of ancestor veneration and the value of the indigenous cosmology when he says, »For surely, considering you are an African, and that

3. Ebd., 7.

4. Ebd., 9f.

5. Ebd., 11.

6. Ebd., 11.

7. Ebd., 12.

8. Ebd., 8.

we are both settled in Africa, you could not have so forgotten yourself when writing to Africans as to think that Punic names were a fit theme for censure.«⁹ It has been observed that in North Africa of Augustine's time, Punic was a language of any non-Roman indigenous person. So, he argues: »And if the Punic language is rejected by you, you virtually deny what has been admitted by most learned men, that many things have been wisely preserved from oblivion in books written in the Punic tongue. Nay, you even ought to be ashamed of having been born in a country in which the cradle of this language is still warm, i.e. in which this language was originally, until very recently, the language of the people.«¹⁰ In his response to the Italian Bishop Lulian's rhetoric against North African Christianity's stance towards Pelagius, Augustine also evinces some of his ethnic self-understanding when he says, »Don't out of pride in your earthly ancestry dismiss one who monitors and admonishes you, just because I am Punic. Your Apulian birth is no pledge over Punic forces.«¹¹ This statement completely rules him out as having Italian ethnic background, according to Ellingsen.¹²

That Augustine was African, was also noted by later opponents of Luther. For example, in his argument against Luther, Erasmus reasoned, condescendingly that Augustine's shortcomings came from two factors; his African origin and his love for women.¹³ Augustine's cultural self-consciousness was not only for purposes of argumentation. His African identity also shaped his theology from which the father of the Reformation, Martin Luther, drank. Did Africa then contribute to Lutheran identity before the Reformation? The answer should be, yes.

It is not within the purview of this short paper to go into details about what from the African identity would have shaped aspects of Augustine's theology. Let us rather provide another example of African influence on the Reformation and hence Lutheran identity.

9. Quoted ebd., 9.

10. Quoted ebd., 9.

11. Quoted ebd., 10.

12. Some scholars like John D. Caputo (et al.) do not see this as evidence enough of the African ethnic background of Augustine. See John D. Caputo / Michael J. Scanlon (eds.): *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Bloomington 2005, 233.

13. In Arnoud S. Q. Visser: *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe. 1500-1620*, Oxford 2011, 37ff.

2.2 *When Martin Luther met the African theologian*

In his recent compelling study, Stanislaw Paulau has alerted us to an important encounter between Martin Luther and an Ethiopian Christian, Abba Michael (Abba Mika^oel).¹⁴ It was on 31 May 1534, when the Ethiopian monk arrived in Wittenberg to make contact with the reformers Martin Luther and Philipp Melanchthon, an encounter that left a lasting impression on Luther and his colleagues. Melanchthon first reported on this unexpected but exciting visit on the same day in a letter to his friend, the Wittenberg jurist, Benedikt Pauli (1490-1552).¹⁵ During the encounter, the Ethiopian cleric, Abba Michael, whom Melanchthon and Luther considered a genius, had intensive theological discussions with Wittenberg scholars until 4 July 1534.¹⁶ Luther and Melanchthon did not leave Wittenberg for »almost the entirety« of Abba Michel's stay.¹⁷

Paulau has made many important observations in his analysis of this encounter. Let me highlight three content and methodological lessons for African Lutherans as they reflect on Lutheran identity not only as a fixed issue but a dialogical process. First, the story of Abba Michael had a lasting impression on Luther who even years later, recalled in his Table Talks the agreement on matters of faith that he and his fellow believers had reached with the Ethiopian monk: »Three years ago an Ethiopian monk was with us, with whom we discussed through an interpreter. He summed up all our articles [of faith] by saying: ›This is a good credo (that is, faith).‹«¹⁸ The reformers found affirmation that their reformation project was consistent with the core tenets of the Christian faith shared by other Christians, namely, those in Ethiopia Africa.

Second, Paulau rightly observes that probably the most important outcome of this »proto-ecumenical dialogue was the conviction« that »despite doctrinal differences«, their churches belonged to the one common Church of Christ.¹⁹ This African theologian helped Luther to appreciate that there was theological diversity that could be allowed to coexist without undermining the essence of faith. The theological dialogue included subjects like the Trinity, Lord's Supper, and ecclesiology. From the encounter Luther said,

14. Stanislaw Paulau: *Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus*, Göttingen 2020, 21–72.

15. Ebd., 22.

16. Ebd., 22.

17. Ebd., 22.

18. Quoted ebd., 65.

19. Ebd., 52.

»For although the Oriental Church observes some deviant customs, yet he [Abba Michael] judges that this difference neither annuls the unity of the Church nor contends with the faith, *because the kingdom of Christ is spiritual righteousness of heart, fear of God, and confidence through Christ*« [italics mine]. Having established agreement on the central questions of faith (the doctrines of the Trinity and the Lord's Supper), agreement was also reached on the understanding that the existing differences in rite were to be regarded as adiaphora ... The ecumenical understanding with the Ethiopian monk made the belief that the followers of the Wittenberg Reformation, despite the break with Rome and despite the ongoing confessional fragmentation within the Reformation camp, were part of a worldwide, Catholic Christian community, not only derivable from the creed, but also concretely experienceable.«²⁰

The African helped the Reformer appreciate »unity in diversity« very early on in the Reformation process.

The third significance of this encounter is a methodological one. Paulau raises the question »why the encounter of the Wittenberg reformers with the Ethiopian monk is still overlooked in historical scholarship.«²¹ Even where the encounter is recognized, the Monk is not identified as an African. Sometimes he is identified as from the Greek Orthodox church. Paulau observes that until »the 20th century, editors found it difficult to see Abba Mika³el as an Ethiopian and to give this letter of recommendation of him an appropriate heading. It was not until a volume of Luther's correspondence, compiled by Reformation historian Ludwig Enders (1833-1906) in 1903, that the text is titled ›Letter of Recommendation for an Ethiopian, named Michael‹.«²² Even when the letter found its way into the Weimar Luther edition, Paulau notes,

»unlike other texts in this volume, the letter was not assigned a sequential number and was not included in the table of contents. The marginalization of this historical document, which further complicated its reception, was expressed not least in the absence of translations: Since its first German publication in 1784, the letter has not been retranslated into German or any other modern language, while the original translation from the late 18th century has never been reprinted since. The handling of the letter of recommendation exposes the mechanisms of marginalization to which the memory of the Reformer's encounter with Abba Mika³el and their ecumenical understanding had been subjected over the last two and a half

20. Quoted ebd., 52f.

21. Ebd., 65.

22. Ebd., 70f.

centuries. Ultimately, these memory mechanisms led to the Ethiopian monk's visit to Wittenberg being suppressed from the archive of collective memory.«²³

If African thought contributed to the 16th century Reformation, search for African Lutheran identity must not begin with the missionary Lutheranism, important though it is.

3. Lutheran Identity in Africa after the Reformation

The above section seeks to contribute to the decolonisation of historiography by making visible African influence on Reformation and subsequent Lutheran identity. The next section seeks to further demonstrate how even missionary Lutheranism was received, reshaped, and contextualized by Africans. Lutheran identity in Africa in this regard, is an unfinished product.

3.1 *Identity as Intercultural*

Missionaries who brought the Lutheran faith to Africa were not always aware where the gospel core ended and where their concerns for culture began. One reason Christianity in general and Lutheranism in particular only started to thrive after missionaries had left was because the locals knew how to address cultural issues among their own. Most Lutheran churches were established in Africa by European missionaries in a period coterminous with colonisation of the region. In this contact between different cultures, the more powerful group, namely the missionaries who had the support of the armed colonialists, could impose cultural identities upon Africans. In this situation, the boundaries between European culture and Christian or Lutheran identity were sometimes blurred.

When the Lutheran World Federation was established in 1947, it was largely a German, American and Nordic project. It worked with western cultural assumptions, not only in theological argumentation, but also in its governance and administration. As Josiah Kibira pointed out in his acceptance speech as president of the LWF in 1977: »I envisage a time in the future when even the Rules and Procedures (for debates, etc.) of the LWF Assembly

23. Ebd., 71.

and the Executive committee will be affected so that both Anglo-Saxon and other European procedures will be modified by ›tradition‹, ›Ujamaa‹ ones – namely, where we sit and talk until we agree.«²⁴ In the 1950s, there was a growing concern even among Lutherans from the Global North, how the Lutheran churches in the Global South could be integrated into the global Lutheran family. A decision was taken at a meeting in Hoekelum, Holland in October 1954 to hold consultative meetings on Lutheran identity in Africa in 1955 and one in Asia in 1956. The idea was to go to the next LWF assembly in Minneapolis having had these consultations. The result of this decision was the 1955 All Africa Lutheran Conference in Marangu, Tanzania.²⁵

The Marangu Conference was very important because it brought together European Lutheran missionaries in Africa, indigenous African Lutherans, and Lutherans from the global fellowship. A real dialogue of cultures took place because for the first time, many Africans who had not been in contact because most of their countries were under colonialism, met in one of only three free African countries. It was a ›safe space‹ outside the surveillance of their colonisers. Here for the first time Africans were aware of their double identity: African and Lutheran Christians. There were other challenges at this meeting though. Apart from the fact that Africans were struggling to agree among themselves on what cultural aspects could coexist with their Lutheran faith, they also needed to understand the cultures of other fellow Lutherans from other parts of the world in relationship to their own cultures. This struggle is evident in the debates between Hanns Lilje of the Evangelical Lutheran Church of Hanover and Josia B. Hove of the Evangelical Lutheran Church in Southern Rhodesia (now Zimbabwe).

Hanns Lilje was a renowned Lutheran leader with impeccable credentials. He had been imprisoned for his resistance against the Nazis. He was a Lutheran leader with a passion for the unity of Lutherans globally, having been elected in 1936 to be the Executive Secretary of the Lutheran World Convention, the predecessor to the Lutheran World Federation. He was one of the leading ecumenists, having attended the Mission conference in India in the 1920s and being among the founding personalities behind the World Council of Churches. Lilje was also a respected theologian, having been visiting scholar in Germany and the USA. He generally embodied »a new

24. Bishop Josiah M. Kibira: Speech of Acceptance of the Presidency of the LWF, in: In Christ – A New Community. Proceedings of the Sixth Assembly of the Lutheran World Federation, Dar-es-Salaam, Tanzania. June 13-25, 1977, Geneva 1977, 64.
25. Marangu. A record of the All-Africa Lutheran Conference. Marangu, Tanganyinka, East Africa, 1955. Edited by the Lutheran World Federation Department of World Mission, Geneva, 1956, 28f.

kind of international orientation, strikingly different from that of the previous German Lutheran church leaders.«²⁶ He attended Marangu conference as the president of the LWF.

Hanns Lilje's interlocutor at Marangu, Josia B. Hove, was not as celebrated. He had finished his pastoral training at Oscarsberg Seminary in Natal in 1931 but was only ordained in March 1937. He was not even ordained by a bishop but by another pastor, Rev Othenius, who had been specially commissioned by the Swedish archbishop to perform the ceremony. Hove became the first ordained Black pastor of the African Evangelical Lutheran Church of Southern Rhodesia. Though he was not as decorated as Lilje, Hove was a very creative, intelligent, and adventurous character who broke many boundaries. Not much is written about him because at the end of his career he had a broken relationship with the Swedish missionaries – apart from a story reported in the *Dagens Nyheter* Newspaper of 16 November 1952 by Brodjaga of Alma Braathen when Josia B. Hove visited Stockholm through his personal arrangement. During the visit Josia B. Hove met King Gustav VI Adolf and he presented him with a traditional axe from the Karanga people and a letter explaining its origin and function. The gift was a token of gratitude for the fact that in 1874 the Royal Court had sanctioned the establishment of the Swedish Church Mission Board, thus paving the way for missionary work in Southern Africa and elsewhere.

At the Marangu conference, Hanns Lilje was asked to speak on the topic: »Our Heritage, Our Faith«. His presentation was followed by a plenary discussion. His presentation was meant to introduce participants to the Lutheran faith. Following him on the conference program was Josia B. Hove who was asked to speak on »Christian and African Heritage«. Hove's paper was meant to introduce the African cultural heritage and its relationship to the Christian and Lutheran faith. Hove's paper was not discussed in a plenary. Soon after Hove's presentation the next paper was presented by another German, Heinrich Meyer, who spoke on »The Relevance of our Confession Today«. ²⁷ There was a plenary discussion after Meyer's paper.

As for content, Lilje started by recognizing Africa's place in the history of

26. Jens Holger Schjørring / Prasanna Kumari / Norman A. Hjelm (eds.): *From Federation to Communion. The History of the Lutheran World Federation*, Minneapolis 1997, 31.
27. Two years before Marangu, Heinrich Meyer, had just written a book designed to help mission churches to remain confessional under the title: *Commitment to Confession and Formation of Confession in Young Churches*. Gütersloh 1953. Before this, Meyer had spent several years in India as a missionary before doing his habilitation at the University of Heidelberg in the discipline of missiology in 1951. He was elected the bishop of the Evangelical Lutheran Church in Lübeck in 1956.

Christianity going back to the »old and unbroken tradition of the Christian church in Egypt and Ethiopia ... St. Augustine ...« and in the »great century of Christian missions.«²⁸ He noted that Christianity was also an African heritage because it was at home in Africa. He, however, did not refer to the roots of early Christianity in Africa possibly coming from the Ethiopian Eunuch mentioned in Acts 8:26 or to the witnesses of Pentecost coming from Libya mentioned in Acts 2. He highlighted that like the Germans, Africans had received outsiders to share the message of the gospel with them, but this message was supposed to be incarnated because the »history of the church is the continuation of the incarnation.«²⁹ Lutheran identity, said Lilje »must be a reality in our own life.« Every culture must hear God who »has many ways of speaking« but who »finally and conclusively spoke to us through His son (Heb. 1:3).« Aware that Africans were asserting their own cultural independence in the context of colonisation, Lilje warned that in an »attempt to re-discover Africa's heritage, in her present situation of radical change we must not do away with our Christian heritage.«³⁰ Lilje warned against adapting Christianity »to such an extent that little of the biblical Christianity would be left« because there is an »element of timelessness in our faith. The word of God is above human and historic changes.«³¹ But what would constitute this »timelessness« in the Word of God? »Forgiveness of sins, life eternal and the courage to live under the commandments and promises of God – these are elements of the faith which are valid in every generation,« Lilje concluded.³²

Josia B. Hove's opening statement seemed to be responding to the universal claims of Lilje: »Africans, like all other races, have their own heritage of legal ideas, beliefs and social life.«³³ He went on to describe these customs, laws, beliefs and practices of the Africans and demonstrated how these affected human behaviour. He highlighted how ceremonies, rituals and performances were the »essence of the African society.« Key moments in these ceremonies were singing because »Africans are very fond of music.«³⁴ After this survey of African culture, Hove then related this to Christianity and Lutheran faith. He pointed out that the gospel that is being shared with Africans has »had centuries of development in different countries and among

28. Marangu (s. ann. 25), 28f.

29. Ebd., 29.

30. Ebd., 31.

31. Ebd., 31.

32. Ebd., 31.

33. Ebd., 33.

34. Ebd., 34.

different races and nations. During this period, it must have been influenced by elements which were not purely Christian, but racial and national. It should not be assumed that everything that the gospel brings along is of real Christian heritage as it was from the beginning except for the central fact in the Christian gospel: salvation by faith alone.«³⁵

Hove concluded by pointing out that every nation and race had been given its own culture but because cultures were tainted by sin, there was need to take which was useful and reject that which was not. But as far as he was concerned, »in the African heritage there is much which is still in accordance with the plan of the Creator. It is therefore our duty as African Christians to discern in the light of the Word of God, what part of the African heritage is opposed to the will of God. Likewise in the light of the Word of God we must try to realise what gifts the Creator has given us in our African heritage and have them purified by the work of the Holy Spirit and see to it that they are made use of to the glory of God and in the service of those we are called upon to serve.«³⁶

There are many issues that could be drawn from this discussion at Marangu. For our purpose, we highlight a few. First, both Lilje and Hove understood themselves to be Lutheran and Christians. Lilje was creative in summarising what the core of this Lutheran identity consists of, namely »forgiveness of sins, life eternal and the courage to live under the commandments and promises of God.« But for Hove, the summary was »salvation by faith alone.« While we cannot doubt Lilje's familiarity with the accurate Lutheran language, it should interest us that Hove found it best to sum up the heart of the Lutheran faith as »salvation by faith alone«. Second, while Lilje emphasised the universality of the faith and the relativity of culture, Hove saw both as gifts of God but because of sin, both carry the potential for good and evil. In fact, for Hove, the task of the Christian is not only to appropriate the faith, but also to understand and celebrate the goodness in one's own culture. Only this way does one become truly Christian and Lutheran. Third, we can see that both Hove and Lilje would have recognised some core or timeless element of the Lutheran Christian faith, but both would agree that how this was expressed would depend on local cultural customs and traditions. This gave each culture group an immense task of being faithful to the thought patterns and cosmologies of its own people in a bid to better communicate this core or timeless truth of the gospel.

The debate between Hanns Lilje and Josia B. Hove cannot be looked at as a 1950s to the 1960s problem. It is a huge challenge still today be-

35. Ebd., 35.

36. Ebd., 35.

cause culture looms large in the way Lutherans seek to live their identity. On the one hand they have diverse cultures and on the other hand they must find ways of being brothers and sisters in the kingdom of God. The future of Lutheran identity in Africa is an intercultural identity, because as global contact increases, all cultural groups must learn to respect each other despite their cultural difference. There will be need for efforts to be made so that one culture group does not equate its culture to Lutheran identity. There will be need for vigilance, especially among African Lutherans, because the current culture wars between conservatives and liberals are also playing out in the church. Africans must refuse to be boxed in these foreign wars. Africa must remember that many missionaries who brought Lutheranism to the continent came from the conservative wing of the western churches, yet many church leaders were educated in the liberal universities in the north. In this regard, African Lutheran identity is suffering a schizophrenic condition where the laity is theologically highly conservative, and the theologians tend to be liberal. Such a situation makes African Lutheran theologians communicate one message to Western audiences and another different one to their own audience back home. This double talk is dangerous in seeking to build a Lutheran identity that is faithfully local and global.

3.2 Identity as Holistic Mission

From the 1960s to the 1970s, many African countries were becoming politically independent and their participation in the global Ecumenism and Lutheran World Federation was increasing. They also began to raise concerns as to how faithful the Lutheran churches in the Global North were to the Christian and Lutheran message. This was noted in the keynote address of Mikko Juva during the first LWF Assembly to be held in Africa: »It is essential to the growth of our fellowship that we now at last convene on African soil. During the past seven years the voice of African churches has become one of the most challenging and distinctive in our global fellowship. We have heard this voice in the courageous open letter of the Namibian churches denouncing the evils of racism. We have heard it in the letter of the Mekane Yesus Church defending the wholeness of the mission of the church.«³⁷ It is this voice I want to highlight in the two areas mentioned, namely, in the understanding of the mission of the church and then in the next section, in the church's public witness.

37. Kibira: Speech (s. ann. 24), 12f.

The African reaction to skewed western missionary orientation was best articulated in a letter written by the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus in 1972. The letter was a complaint to the Lutheran World Federation against the lopsided availing of money by missionaries and donors only for »development projects« over against the church's »evangelism work.« So, the letter was »challenging the particularistic approaches to human needs and to society as well as the dependency structures which western churches impose on churches in Asia, Africa and Latin America; this dependency is analogous to the dependency found in cultural, economic and political relationships between countries in the North and those in the Southern hemisphere.«³⁸

The General Secretary of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus (ECMY), Rev Gudina Tumsa (1929-1979) of Bodji, Wallaga, is said to have been the opinion leader and the mind behind the letter. Tumsa was not driving his personal opinion in this re-evaluation of mission within global Lutheranism, but understood this debate as a theological self-understanding of Lutheran churches in Africa. In a follow-up to this letter, Tumsa wrote another letter which clarified to members of the ECMY and other African churches what was at the heart of the first letter on holistic mission. I will quote extensively Tumsa's thinking behind the letter in the internal communication found in the archives:

We have addressed letters upon my return to Bishop Moshi of ELCT [Evangelical Lutheran Church in Tanzania], and Bishop Payne of the Liberian Lutheran Church as well as to Dr. Carr of AACC [All African Conference of Churches], requesting them to make their positions clear as regards the document the ECMY presented to the LWF requesting the Donor Agencies of the Federation for reconsideration of their criteria. In my opinion reconsideration of criteria and review of policies by the Western churches require a theological re-thinking which has led to the laying down of the criteria.

In Africa there are some thinkers who are interested neither in the Western nor in the Eastern ways of thinking. The one divides one man into various parts while the other denies the reality of the religious dimension of human existence. In Africa we are not interested in this. We have, if we are to develop healthy societies, to look at life as a total unit and try to cater to its needs. This trend of thinking is being advocated by African politicians for example—President Nyerere of Tanzania and President Siad Barre of Somalia.³⁹

38. *The Identity of the Church and its Service to the Whole Human Being*, Geneva 1977, 2.

39. Internal letter written by Gudina Tumsa, the General Secretary of the ECMY on the

First, Gudina Tumsa sees the situation created by this letter as a matter of relationship between Lutheran churches in the north and the south. He therefore is reaching out to influential Lutheran churches, not only to get political support, but also to build convergence with the Pan-African Lutheran family. Second, Tumsa does not see this letter only as a matter of unequal relationships between donors and recipients. He also sees this as a theological matter. He sees that the theology that informs donor funders is western, and this western understanding is different from the African one. Tumsa is convinced that the theological anthropology that informs his African theology is consistent with African cultural anthropology. He therefore finds support from other African thinkers like Nyerere and Siad Barre. Here Tumsa wants to suggest that theological assumptions that inform the LWF and the German donor community is not self-reflexive and self-critical. The third point that Tumsa raises in this letter is the issue of power. He is suggesting that the donor community and the churches in the Global North have a paternalistic view of the churches in the south which they call »younger churches.« He thinks because of this, the ideas and theologies that are generated in Africa are not received on merit. In the context of defining Lutheran identity, Tumsa is protesting that ideas from Africa are not taken with the same respect as ideas from the north. So, he concludes: »The time is approaching to do away with this term (younger churches) so that the statements we make may be considered on their own merits. I should have liked to clarify some points on this matter, but time does not allow it. I hope you will continue to stand by our statement.«⁴⁰

The ECMY letter reshaped the Lutheran understanding of mission. It redefined understanding of LWF member relationship from donor and recipients to partnership. It was an African Lutheran contribution to Lutheran identity. As a result of this letter, there was huge and protracted debate on mission within the LWF, its member churches and the broader ecumenical movement. The letter was followed by the »Ethiopian Consultation« organized by the LWF Commission on Church Cooperation at Villach in Austria on 4 November 1972. There was also a joint WCC-LWF consultation on »Education in Mission« at Hothorpe Hall in England on 17 to 20 November 1972. Although support for evangelism did not substantially increase, the idea of holistic mission became a generally accepted character of Lutheran mission identity at global level.

One anthropological feature to be drawn from Gudina Tumsa key for African Lutheran identity is that of holistic anthropology. Kwame Bediako and

11th of December 1972 (LWF 214.2.3.1.28 Box »Africa Churches General. Ethiopia«).

40. Ebd.

others drawing from the work of Victor Turner, have seen this as one of the six features of the primal religious orientation of African culture. This feature is the conviction that the human being »lives in a sacramental universe where there is no sharp dichotomy between the physical and the spiritual. Accordingly, the physical acts as vehicle for spiritual power, while the physical realm is held to be patterned on the model of the spiritual world beyond.«⁴¹ African Lutheran identity must bring to global Lutheranism this aspect of the totality or indivisibility of the human being and hence the indivisibility of dogma and life. This understanding challenges the traditional Lutheran understanding, in some circles, of privileging purity of confessional belief above everything else. There are Lutherans for whom only one element constitutes their identity namely, correctness of belief as it has been written. This reduction of faith to statements of belief or confessions is not consistent with African anthropology that does not see belief (what we confess) as separate from who we do in our other dimensions of life.

3.3 Political dimension

Apart from the protest letter from Ethiopia regarding mission and paternalistic relationships within the LWF, concern also emerged from the churches in Namibia and South Africa under apartheid. While more and more African countries were getting independent from the 1960s to the 1970s, countries in Southern Africa remained under colonial and apartheid rule. What was troubling was that some Lutheran churches did not find it hard to discriminate fellow Lutheran churches on the grounds of race. Several debates on the Lutheran teaching on Two Kingdoms / Realms ensued especially in centres like Umpumulo where missionaries from different Lutheran countries found themselves in a racially segregated society. They wanted to know what their Lutheran heritage said to this situation of racism.

One of two related questions on racial segregation brought to bear on Lutheran identity was whether it could be defined only as a political or also as a theological matter. The second challenge was whether the nature of the LWF would allow it to censor its member churches. If it did, it meant that it had more ecclesial authority than previously assumed. Through the theological reflections of the Lutheran theologians from the region, in 1977 at the Sixth Assembly of the LWF in Dar es Salaam, the LWF declared that the situation of apartheid in the

41. Kwame Bediako: *Jesus in Africa. The Christian Gospel in African History and Experience*, Akropong-Akuapem, Ghana 2000, 88.

church constituted a matter of confession or *status confessionis*. It also agreed to suspend the churches affected at the next assembly in 1984 in Budapest.

Among the key proponents of the church's resistance against apartheid was Bishop Zephaniah Kameeta who used the scriptures to articulate their theology of resistance. This use of *sola scriptura* against tyranny was typical in the Lutheran Reformation when scriptures were not only related to God's communication but also as God's way of freeing those who are oppressed. Of significance in Namibia under apartheid occupation was Bishop Kameeta's use of the Psalms to speak to the contemporary situation in Namibia. Below is an example of his use of Psalm 1.

Happy are those who reject the evil advice of tyrants,
who do not follow the example of sell-outs
and are not resigned to live as slaves.

Instead they find joy to be in God's commission
for the liberation of the oppressed,
and they work day and night without rest.

They are like trees that grow beside a stream,
that bear fruit at the right time,
and whose leaves do not dry up.
They succeed in everything they do.

But the traitors of the liberation cause are not like this;
they are like straw that the wind blows away.
Puppets in the hands of the oppressors
will be condemned by God.
They will have no share in the blessings of the Lord.

Those in God's service for the liberation of the downtrodden
are guided and protected by God.
But those who are instruments in the hands of the oppressors
are on the way to their doom.⁴²

This reading of the Psalms was obviously informed by Kameeta's understanding of the liberating power of the word of God not only from personal sin but also from structural sins. He also translated the bible in local and

42. Zephaniah Kameeta: *Why O Lord? Psalms and Sermons from Namibia* (The Risk Book Series), Geneva 1986, 24 (No. 28).

contemporary language just as Martin Luther translated the bible into the vernacular. Kameeta's translation is also an interpretation just like all translations. He intended to make the ancient scriptures speak to contemporary audiences by bringing their lived realities in the text. In so doing, Kameeta made the word of God address contemporary questions of injustice with the same force as it would have been heard by the original audiences. This was a way of being African and Lutheran at the same time – taking seriously the African experience and exposing and judging it in light of the life-giving word of God.

The impact of such contextualisation of theology and other statements of Kameeta, like his address to the LWF assembly in Budapest, enabled the LWF to accept its responsibility to be a confessing church in the face of injustice. In other words, African Lutherans like Kameeta used their African theological creativity to show why not acting on racial injustice practiced in the church would compromise the integrity of the LWF and its member churches. It was indeed an African contribution to how Lutherans understood and applied the confessions and the scriptures to their life together. For Lutherans, a case supported by both scriptures and confessions was always going to win the day.

3.4 Identity as Pneumatological

After the attainment of independence by South Africa in 1994, many African theologians, who were at the forefront of fighting against colonialism and apartheid, decided to »go back to the pulpit«. This was later proved to be a big mistake because post-colonial Africa found itself with the challenges not too different from those during the colonial period. But the reason why many church leaders saw it as their urgent task to focus on the internal rebuilding of the church was the existential threat of the Pentecostal movement which was preying on the membership of the mainline churches. The church leaders had two options. The first was to pursue an ecumenical route and another was to fend off the threats of Pentecostalism by reclaiming the Holy Spirit from the Lutheran heritage itself.

While there has been a general sense of ambivalence about the Holy Spirit in traditional Lutheranism, growth of charismatic and neo-Pentecostal trends even in the fastest growing Lutheran churches in Madagascar, Tanzania and Ethiopia has raised renewed interest for the recovery of Lutheran pneumatology from the Lutheran heritage. This interest has been evident in the life of the LWF, which has organized several conferences and seminars

on the Holy Spirit in the Global South but mainly in Africa. Only in the last twenty years there have been at least four meetings organized by the LWF focusing on the theme of the Holy Spirit. One was held in July 2008 in Soweto, South Africa, under the title »Critical Lutheran Beliefs and Practices in Relation to Neo-Pentecostalism.«⁴³ Another under the title, »The Role of the Holy Spirit in Shaping Lutheran Identity in Asia« was held in Hong Kong from 2-6 May 2019. At the end of 2019, a global conference was held in Addis Ababa, Ethiopia, under the theme, »We Believe in the Holy Spirit: Global Perspectives on Lutheran Identities.« This interest of the Holy Spirit as part of Lutheran identity seems to be even informing the 2023 LWF assembly sub-themes, namely, «the Spirit creates, the Spirit reconciles, the Spirit renews.»

The fact that most of these consultations on the Holy Spirit took place in the Global South, and particularly in Africa shows that this is one Lutheran identity issue that African Lutheranism is expected to enrich. The Holy Spirit is taken as a matter of fact in Lutheran self-understanding since this self-understanding is trinitarian. Yet, it is clear that the Lutheran tradition has tended to be clearer in its Christology than its Pneumatology. As it has been shown by Veli-Matti Kärkkäinen, even though the »Reformation viewed faith as the decisive work of the Holy Spirit, the later development of Reformation soteriology, especially in the Lutheran tradition, was expressed more in Christological than in pneumatological terms.«⁴⁴ With the strong emphasis of the Holy Spirit and charismatic experience in Africa, we can observe some ways African Lutherans have already contributed to the deepening of understanding of the Holy Spirit within the Lutheran churches globally.

In a paper presented at the 2019 LWF conference on the Holy Spirit in Ethiopia, I showed how African Lutheran theologians like Bishop Manas Buthelezi of the Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (ELCSA) contributed to the thinking on the Holy Spirit shaped by his Lutheran and African perspectives.⁴⁵ I see his understanding of the Holy Spirit contributing in three distinctive ways to Lutheran pneumatology. First, it brings to the fore the aspect of sanctification and *transformation* which have not found enough emphasis in Lutheran theology. Second, it brings back *experience* to

43. See Karen L. Bloomquist (ed.): *Lutherans Respond to Pentecostalism*, Minneapolis 2008.

44. Veli-Matti Kärkkäinen: *Pneumatology. The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, Grand Rapids 2002, 84f.

45. Kenneth Mtata: *Martin Luther to Manas Buthelezi. Toward a Lutheran Pneumatological Identity*, in: Chad M. Rimmer / Cheryl M. Peterson (eds.): »I Believe in the Holy Spirit«. *Global Perspectives on the Lutheran Identities* (LWF Documentation 63), Leipzig 2021, 23-36.

the Lutheran faith. Third, this African emphasis of the Holy Spirit contributes to the *renewal* and dynamism of the church especially in worship, preaching of the word, and ministries of healing and reconciliation. This has been evident in two main phases of Buthelezi's life. In the first phase, Buthelezi is a liberation theologian whose interlocutors are the intellectuals in universities, the public sphere of the apartheid government and the activists. Here intellectual logic, still informed by Lutheran theology is evident. In the second phase Buthelezi is one who is charismatic and whose focus is on the spiritual experiences of the ordinary Christians in his church. In the first phase Buthelezi has a strong Christology and in the second a strong pneumatology.

In both phases, Buthelezi emphasized the role of the Holy Spirit as one who transforms individuals and systems, gives experiences of God's presence, and renews and revitalizes the church to continue with God's mission. We see this playing out in his own life during apartheid and after apartheid. During apartheid he desired to see transformation of the oppressive system and a bolder participation of the church in the power of the Holy Spirit. After apartheid, he was invited by »his national church (ELCSA) and abroad (LWF) ... to study conferences as well as for preaching and Bible weeks ... strengthening of a young Lutheran Church there ... events which should open people for counting on the Holy Spirit in their life.«⁴⁶ He would also be invited to take part in such conferences as the LWF »worldwide conference in Tanzania dealing with the reality of the Holy Spirit and of spiritual life in the church from the leadership to the local congregation.« He would be asked to facilitate processes of »Spiritual Renewal of Congregational Life«, for example in the Evangelical Church in Germany (EKD) in Chemnitz. In South Africa, he would feel led by the Holy Spirit to be diaconically present among those living with HIV / AIDS.⁴⁷

This comprehensive understanding of the Holy Spirit breaks the boundary between salvation and sanctification and presents God as being actively at work among God's people wherever there is need for healing, restoration, reconciliation, and justice. At many of the prayer and healing conferences he organized as bishop in South Africa, Buthelezi spoke of the Holy Spirit as the power of God at work in the church today. This African Lutheran contribution to our reappropriation of the Holy Spirit within global Lutheranism is urgent. When we see the inertia created by the forces of secularism against the vitality and growth of the church, Lutherans need to recover this centrality of the Holy Spirit and the spiritual experience that will enrich renewal, healing, and recon-

46. Ernst-August Lüdemann: The making of a Bishop. Personal Reflections by a Companion along the Way, in: *Studia Historiae Ecclesiasticae* 42 (2016), 142-158, here: 156f.

47. Ebd., 156f.

ciliation. Such vitality will enable the effective proclamation of the word and the other way round. Buthelezi's emphasis on personal and communal transformation is important even in African Lutheran churches where sometimes spiritual vitality does not correspond with the ubiquitous injustice, poverty, corruption, and other ills that should be on recession if Christians were fully living the life of spiritual power. Maybe a fuller appreciation of the Holy Spirit power is the missing ingredient of Lutheran identity today both in the north and in the south. Maybe Lutherans are in need of the Holy Spirit who is not only working in the hearts to cause belief but who also works outward to transform that belief into transformative action of peaceful coexistence, justice, and abundant life for all people. This is the Spirit of Pentecost who does not only cause acceptance of salvation but also causes the transformation of structures of economic injustice and ethnic exclusion (Acts 3-7).

4. Lutheran Identity and future challenges

The above discussion did not highlight some of the contributions of African Lutherans to ecumenical unity, gender justice, economic justice, and inter-faith relations. There are examples for all these areas, but space does not allow for all those cases to be highlighted. What this paper sought to do was to highlight the contribution of Africans to global Lutheranism. It showed how the African influence begins before the Lutheran reformation of the 16th century and continued after the missionary Lutheranism. There are many other challenges that Lutherans in Africa may need to overcome if they are going to continue making meaningful contribution to global Lutheranism. Two of them are mentioned here in passing without major discussion.

The first task for Lutherans is to familiarise themselves with the Lutheran confessions not as fixed canons but as hermeneutical resources through which the scriptures are read in light of the lived experiences in Africa. African churches will need to develop theological competencies that help not *what* to read but *how* to read.

The second task is sustainability of the church. Churches that are not self-sustaining but too dependent on other churches cannot meaningfully contribute to Lutheran identity since they fear to offend those who sustain them. This is fully implied in the debate around the 1972 letter of ECOMY. Lutheran churches in Africa must reach a point where they are economically interdependent so that they can be theologically interdependent. If the churches in Africa are economically poor, they cannot enrich global Lutheranism with their rich identity which makes them to currently thrive.

Das Luthertum im brasilianischen multireligiösen Kontext

Wilhelm Wachholz

1. Einführung

Eine Gottesrede gibt nicht allein Gott zu erkennen, sondern auch den redenden Menschen. Auf dem Hintergrund dieser These können im multireligiös-kulturellen brasilianischen Kontext drei Gottesreden identifiziert werden: eine charakteristisch römisch-katholische, fast im Sinne einer fatalistischen Gottesrede, welche unter das Thema »Gott hat es so gewollt« oder »Gott hat es so erlaubt« gefasst werden kann. Andererseits ist eine charakteristische pentekostale oder neocharismatisch-evangelische Gottesrede zu identifizieren, die unter dem Thema steht: Gottes Segen steht zur Verfügung, der gläubende Mensch muss diesen Segen nur in seinen Besitz bringen. In diesem Fall handelt es sich um einen klaren Einfluss der Religionen der indigenen und unterschiedlichen afrikanischen und afro-brasilianischen Religionen, unter denen auch die Umbanda¹ zu finden ist. Als dritte Gottesrede ist andeutungsweise als das lutherische Thema »Lass Gott Gott sein« zu fassen. In diesem Fall handelt es sich weder um eine fatalistische Gotteskonzeption noch um eine sozusagen religiös-manipulative Gottesrede. Für den dritten Fall, also die Gottesrede lutherischer Art, sei hinzugefügt, dass die lutherischen Kirchen in Brasilien knapp 0,5 % der Bevölkerung ausmachen und insofern nur eine Minderheit sind. Derzeit gibt es etwa knapp eine Million Lutheraner und Lutheranerinnen in Brasilien. Falls der »ethnische« Protestantismus (oder Einwanderungsprotestantismus) als Luthertum verstanden wird, besteht dieses in Brasilien etwa 200 Jahre, nämlich seit 1824.

Zur Einführung dazu noch einige Bemerkungen über das Luthertum in Brasilien:

1. Die Umbanda darf als ein religiös-magisches Angebot charakterisiert werden, gelenkt durch charismatische Persönlichkeiten (die »mäes- und pais-de-santo-Kultleiter:innen«), welche eine herausragende Rolle spielen.

1. Das Luthertum – wie der Protestantismus überhaupt – kam von außen und wurde nur geduldet. Dies war der Zustand zwischen 1824 bis 1891, nach der Verkündung der republikanischen Verfassung von Brasilien, welche die Trennung von Kirche und Staat festschrieb. Der Katholizismus war als offizielle Staatsreligion anerkannt.

2. Wie schon erwähnt, war und sind die lutherischen Kirchen eine Minderheit in Brasilien. Es sollte berücksichtigt werden, dass dies – und insbesondere die Stigmatisierung durch Mehrheitsgruppen – bei der Identitätsbildung eine entscheidende Rolle spielt. Der Katholizismus ist bis heute immer noch die Mehrheitskonfession. Aber die »Evangelischen«, nämlich die pentekostalen und neocharismatischen evangelischen Gruppen oder Kirchen, sind im Wachsen begriffen. Diese wachsenden Gruppen bzw. Kirchen sehen das Luthertum als »katholisch« an, während der Katholizismus das Luthertum als eine von der »wahren Kirche« separierte Gruppe betrachtet.

3. Eine dritte Beobachtung betrifft den kulturellen Kontext. Das brasilianische Luthertum nahm seinen Anfang durch die Einwanderung in einen fremden kulturellen Kontext, nämlich den luso-brasilianischen und römisch-katholischen. In diesem Sinne stellt Miriam Zimmer zu Recht fest: »Die ethnisch-religiöse Organisation wird so zu einem Zentrum ethnischer Tradition, Religion und gegenseitiger Unterstützung.«² Daher waren nicht nur die religiösen Angebote wichtig für die Gläubigen, sondern auch die ethnischen Elemente unverzichtbar. Infolge einer größeren Assimilierung von kulturellen Elementen der luso-brasilianischen Aufnahmegesellschaft nimmt die Notwendigkeit der ethnischen deutsch-protestantischen Angebote ab und stellt die Existenz der »ethnischen« Kirche in Frage.³ Angesichts dieser Gefahr bleibt der ethnischen Kirche kein anderer Weg, als sich gegenüber der Aufnahmegesellschaft zu verschließen oder andersherum sich ihr gegenüber zu öffnen. Beide Wege bringen als Folge kircheninterne Konflikte und Identitätskrisen mit sich.

4. In Brasilien begegnet einem eigentlich nicht ein Vorgang des Laizismus, sondern eine »religiöse Erneuerung«, die insbesondere von der Pfingstbewegung und neocharismatischen Bewegung ausgeht und die das Luthertum an die religiöse Peripherie zwingt. Oder anders ausgedrückt: Wenn beispiels-

2. Miriam Andrea Zimmer: Assimilation und religiöse Organisation. Der Umgang ethnischer Kirchen mit der (strukturellen) Assimilation ihrer Mitglieder am Beispiel der Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Göttingen (Georg-August-Universität) 2012, 25.
3. Miriam Andrea Zimmer: Assimilação e organização religiosa. Como as igrejas étnicas lidam com a assimilação (estrutural) de seus membros, tendo por base o exemplo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Blumenau 2014, 19-20. 24.

weise in Deutschland die Rede von »zuwenig« Sinn für Religion ist, muss dagegen im Blick auf Brasilien von »zuviel« Sinn für Religion gesprochen werden.

Und nun wieder zur Frage der vielfältigen oder multireligiösen Kontexte Brasiliens, in denen sich dieses Luthertum als Minderheit befindet.

2. Der brasilianische Kontext

Im 19. Jahrhundert liegen also die Anfänge des Protestantismus in Brasilien. Als Folge der Einwanderung deutschsprachiger Bevölkerungsteile nach Brasilien seit 1824 begannen sich Evangelische, beziehungsweise Lutheraner:innen, in Form einer ethnischen Kirche zu etablieren. Ebenfalls im 19. Jahrhundert etablierte sich über die USA kommend eine englisch-christliche Bewegung als sogenannter Missionsprotestantismus in Brasilien, der sich zunächst durch die presbyterianischen, kongregationalistischen, baptistischen und methodistischen Kirchen vertreten fand. Im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts etablierte sich noch die Pfingstbewegung und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, genauer seit 1970, zeigte der Protestantismus ein weiteres neues Gesicht, nämlich die neocharismatische Bewegung. Darum muss man sich insgesamt unter »Protestantismus« in Brasilien heute eine Vielfalt von Erscheinungsformen vorstellen.

Die grundlegende Frage bei der Etablierung des Protestantismus in Brasilien im 19. Jahrhundert war die Frage nach der Identität. Was für eine Identität wollte man haben? Ausschließlich katholisch oder mitunter auch protestantisch? Schwarz, mulattisch oder auch weiß? Monokulturell oder vielfältig? Die Überwindung des aus dem Westfälischen Frieden abgeleiteten Systems souveräner Nationalstaaten sollte die führende Stellung Englands unter dem »Dogma« des freien Marktes konsolidieren und die Auffassung von Identität bestimmen. Dies hat auch Folgen für das religiöse Antlitz Brasiliens seit dem 19. Jahrhundert gehabt.

Diese merkantile Vormachtstellung Englands und die Folgen für das Christentum zeigten sich folgendermaßen: Als Kulturmodell hat das römisch-katholische Christentum der angelsächsischen Kultur weichen müssen. Entsprechend wurde eine Hierarchie zwischen den christlichen Kulturen konstruiert. Seither wird der Protestantismus mit der angelsächsischen Kultur in Verbindung gebracht und der römische Katholizismus mit der lateinischen Kultur, wobei erstere als überlegen angesehen wird. Damit hat der Protestantismus gegenüber den lateinischen Kulturen die vormalige Zurück-

stufung neu aufgelegt, die zuvor der römische Katholizismus auf Indigene und Schwarze angewendet hatte.⁴

Dies führt uns zu der Beobachtung, dass »in den meisten Migrationskontexten [...] eine kleine ethnische Gruppe jedoch einer etablierten Mehrheitsgesellschaft gegenüber«⁵ steht und von dieser bekämpft wird. Im 19. Jahrhundert, mit der Etablierung des ethnischen Protestantismus in Brasilien, wurde die Religion durch den Staat reguliert⁶, und somit war der römische Katholizismus die offizielle Religion des Staates. Danach, mit der Ausrufung der Republik (1889), wurde – zumindest theoretisch – der religiöse Markt gleichermaßen für alle religiösen Institutionen geöffnet. Der ethnische Protestantismus blieb jedoch ethnisch geprägt, d. h. er wandelte sich nicht in einen »missionarischen« um.

In diesem Kontext wird der ethnische Protestantismus, d. h. das Luthertum, von »vorne« (Katholizismus) und von »hinten« (pentekostale und neocharismatische Bewegungen bzw. Kirchen) auch religiös-kulturell, also nicht nur kulturell-theologisch, in die Zange genommen. Es müsste eigentlich von einer Revanche der Götter geredet werden. Von der iberischen Halbinsel wurde in Brasilien der römische Katholizismus als offizielle Religion übernommen. Wie in Portugal hat man versucht, die geistliche Einheit des Landes unter der römisch-katholischen Kirche aufrecht zu erhalten, indem der Zugang von sogenannten »fremden« Elementen kontrolliert wurde. Über drei Jahrhunderte katholischer Exklusivität in Brasilien führten zu einer schweren Belastung der indigenen und afrikanischen Bevölkerungsteile, obwohl diese den Katholizismus übernehmen mussten. Und genau dieses könnte als Revanche der Götter bezeichnet werden: Da der Katholizismus unter Druck und als fremdes Element eingeführt wurde, versuchte man als indigene und afrikanische Religion im Katholizismus zu überleben, indem man äußerlich eine römisch-katholische Religion inszenierte, innerlich aber die traditionelle Kultur und Religion beibehielt. Dadurch entstand eine hybride oder synkretistische Religion, welche sich gegenwärtig auch in pentekostalen und neocharismatischen Bewegungen bzw. Kirchen nachweisen lässt. Hier müssen die vielfältigen Spielarten der brasilianischen Glaubenswelt berücksichtigt werden. Das Zusammenspiel der christlich-mittelalterlichen, indigenen und afrikanischen Religionen hat zu einem regelrecht utilitaristischen und

4. Lauri Emílio Wirth: *Protestantismos latino-americanos. Entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais*, in: João Cesário Leonel Ferreira (Hg.): *Novas Perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*, São Paulo 2009, 15-46, hier: 27-29.
5. Zimmer, *Assimilation* (s. Anm. 2), 17.
6. Über den von Seiten des Staates regulierten religiösen Markt, siehe: Zimmer, *Assimilação* (s. Anm. 3), 57.

materialistischen Christentum geführt, zuallererst beim katholischen Volksglauben zur Zeit Brasiliens als Kolonie. Nach Hahn haben diese Einflüsse dazu geführt, dass »Religion [aufgefasst wurde] nicht [...] als Reaktion des Menschen auf die Liebe und Güte des Schöpfers und Erlösers, sondern als ›nützliches Instrument‹ für die Erlangung materiellen Vorteils«. ⁷

An dieser Stelle muss der Begriff der Magie als Manipulation des Heiligen hinzugezogen werden. Nach Meslin »tritt Magie als Wunschdenken auf, sobald der Mensch versucht, eine Gottheit dazu zu zwingen, seinen eigenen Willen zu erfüllen«. ⁸ Mittels Magie versucht der Mensch, Widriges in Günstiges umzuwandeln, Zukunft in der Gegenwart vorwegzunehmen und sie zu bestimmen, mit anderen Worten, das Heilige bzw. Göttliche ins Weltliche zu überführen. Antrieb der Magie sei der Wunsch nach sofortiger Befriedigung, das Streben nach Sicherheit und Wohlfahrt. Darum kann Magie Ausdruck von Verzweiflung, Angst und Ungewissheit sein. In diesem Sinne ist das Magische nach Meslin »ein übertriebener Anthropozentrismus des Religiösen«. ⁹

Das Opfer ist eng mit Magie verbunden. Magie wird mittels eines Opfers bewerkstelligt. Der *sacrificus* weiht, offeriert bzw. opfert (*sacrificium*) den Göttern heilige Dinge. Durch das *sacrificium* seiner selbst oder sonst einer geopferten Person bzw. einer geopferten oder dargebotenen Sache stellt der *sacrificus* eine Verbindung zwischen zwei Welten her: der heiligen und der profanen. Nicht die *sacra*, d. h. die heiligen Dinge, sondern das *sacrificium* erzeugt eine Energiequelle, die dazu dienen soll, das Heilige/Gott zu manipulieren und es/Ihn so günstig zu stimmen. ¹⁰

Die brasilianischen Religionen als Synkretismus zwischen indigenen und afrikanischen Religionen samt mittelalterlichem Christentum sind stark durch den Opfergedanken bzw. durch Magie und Manipulation des Göttlichen geprägt. Die Manipulation des Göttlichen hat nicht zum Zweck, »Gott Gott sein zu lassen« (Luther), sondern marktorientiert den Konsum religiöser Güter zu fördern. Diese Marktorientierung zeichnet die Ära der Moderne aus.

Nach Campos hat das starke Wachstum der pfingstlerischen und neocharismatischen Kirchen mit dem Angebot von »körperlicher Heilung, spiri-

7. Carl Joseph Hahn: *História do Culto Protestante no Brasil*, São Paulo 1889, 303. Siehe auch Antônio G. Mendonça: *Protestantismo no Brasil. Marginalização social e misticismo pentecostal*, in: ders. / Prócoro Velasques Filho: *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, São Paulo 1990, 240-247.

8. Michel Meslin: *A Experiência Humana do Divino. Fundamentos de uma antropologia religiosa*, Petrópolis 1992, 69.

9. Ebd., 71.

10. Ebd., 72-78.

tuellem Ursprung der Krankheiten, Holismus, Trance, Magie [...]« zu tun.¹¹ Nach Campos lebte in den Pfingstbewegungen, vor allem in Lateinamerika und Afrika, eine urtümliche Glaubenswelt weiter (»religiosidade matricial«), noch aus Zeiten vor der europäischen Eroberung, doch angereichert durch afrikanische bzw. spiritistische Kulturen und Religionen. Diese Pfingstsynthese hatte ihren Grund in »der Bedrängnis durch die moderne Welt, durch Säkularisation, durch religiösen Pluralismus, auch bedingt durch das um sich greifende Angebot im Bereich der Religion, dazu noch den Eintritt der Post- bzw. Hochmoderne.«¹² Mariano präsentiert eine ähnliche Beurteilung der Pfingstbewegungen:

»Als christliche Religion verbinden sich die Pfingstkirchen mit dem brasilianischen Volksglauben wesentlich durch den Glauben an Jesus, Dämonen, Wunder, biblische Mythen, Sünde, Heilungen und übernatürliche Eingriffe, Zauberei und eschatologische Vorstellungen. Ausgeprägt ist hier auch die Praxis, dass man als Laie in direkten Kontakt mit Gott treten kann, unabhängig von einer kirchlich-geistlichen Vermittlung.«¹³

3. Das Luthertum in Brasilien

Wie schon angedeutet betrifft jede menschliche Aussage nicht nur Gott, sondern zugleich auch den von Gott redenden Menschen. Deswegen ist zu unterscheiden zwischen Gott und dem von Gott redenden Menschen, ohne beide zu trennen. Die Trennung zwischen beiden würde zu einer Objektivierung Gottes führen. Außerdem würde das auch heißen, dass der von Gott redende Mensch in der Rede und in der Art der Rede nicht impliziert wäre. Deswegen behauptet Luther, »dass das Reden von Gott mit einem Gesche-

11. Leonildo Silveira Campos: As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. Observações sobre uma relação ainda pouco avaliada, in: Revista da USP 67 (2005), 100-115, hier: 102.
12. Ebd., 103. Siehe auch Ricardo Mariano: Crescimento Pentecostal no Brasil. Fatores internos, in: Revista de Estudos da Religião – REVER 8/4 (2008), 68-95, hier: 88.
13. Ebd., 85. Mariano zitiert Willems, nach welchem »die im Volkskatholizismus herrschenden Vorstellungen über mystische Erfahrungen, Besessenheit, Wunder, böse Geister, Zauberei und Dämonen die Ausbreitung des Pentekostalismus erleichtert haben. Zusammen mit dem Spiritismus und Umbanda trägt dieser [auch heute] dazu bei, solche Vorstellungen in der Kultur aufrechtzuerhalten« (Emilio Willems apud ebd., 8f.).

hen zu tun hat, an dem dieses Reden selbst teilhat«. ¹⁴Theologie und Religion, welche Gott und den von Gott redenden Menschen trennen, lösen Gott in Anthropologie auf und verneinen die ontologische Realität Gottes.

Die Art und Weise der Gottesrede bei Luther bringt etwas Provokatives mit sich. Gegen die Versuchung einer Gott objektivierenden Rede stellt Luthers Theologie die Frage, wie von Gott zu reden bzw. zu schweigen ist. Aussagen wie die Nietzsches, dass »Gott tot ist« scheinen sich dann nicht viel zu unterscheiden von solchen, die einen »nutzbaren Gott« behaupten, wie zum Beispiel in der gegenwärtigen brasilianischen »Religião da Prosperidade« (Religion der Prosperität), und zwar weil beide Gott zum Objekt des Interesses des von Gott redenden Menschen reduzieren oder ihn auflösen.

Kulturell ist anzumerken, dass das Luthertum in Brasilien seine Identität als »deutsch-brasilianisch« behauptet hat. Also muss man von einem »Zwischen« reden, vielleicht von einem »zwischen Wittenberg und Salvador/Bahia«. Das ist selbstverständlich nicht so einfach, schließlich könnte es eine schwebende Identität bedeuten, welche sich als »ausgewurzelt« darstellt. Andererseits könnte das auch positiv gemeint sein als eine Unterwegs-Identität. Dies könnte dann von grundlegender Bedeutung sein, auch theologisch, für die immerwährende Frage nach der *ecclesia semper reformanda*, nach einer unvollendeten Identität, die im Sinne der lutherischen Theologie immer pilgernd unterwegs, *incarnanda*, ist.

Identitäten werden in der engen Verbindung mit ihrem Standort neu belebt. Im Falle des ethnischen Protestantismus muss die Prägung durch die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen, Religionen und christlichen Konfessionen sowie mit der lokalen Politik, Wirtschaft und Gesellschaft berücksichtigt werden. Ohne Raum und Geschichte gibt es keine Identität. Das Problem liegt gerade in der Nicht-Anerkennung dieses Sachverhalts. Wenn die eigene Identität als Bezugsrahmen dient, darf es nicht verwundern, dass obige Tatsache zur Disqualifizierung der Kultur des »Anderen« geführt hat.

4. Das Luthertum unterwegs

Westhelle führt den Begriff der *eschatologischen Gemeinde* ein, den er mit zweierlei Merkmalen der Kirche gemäß der Apostelgeschichte (Act 2,46; 5,42) verbindet. In ihrer ekklesialen Eigenschaft versammelt sie sich zum

14. Gerhard Ebeling: Martin Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 2006⁵, 298 (Portugiesisch: O pensamento de Lutero. Uma introdução, São Leopold 1988, 206).

einen als »Kirche im Hause von...«. In ihrer eschatologischen Eigenschaft ist sie zum anderen »unterwegs« (*hodós*¹⁵). Im Hause findet sie Zuflucht, Obdach, Ruhe, Sicherheit und Identität. Unterwegs kann sie erschüttert werden, da werden ihre Werte und ihre Identität in Frage gestellt.¹⁶ In unserem Falle dürfen wir sagen, dass der ethnische Protestantismus »zu-hause« seiner Geschichte, Tradition, Identität und seines Erbes gedenkt. »Unterwegs« ist dieser Protestantismus von anderen kulturellen, religiösen bzw. konfessionellen Identitäten »bedroht«, da wird er in die Krise getrieben.

Westhelle schlägt einen Ort zwischen Haus und Weg vor: *choros*.¹⁷ *Choros* ist ein Ort des Übergangs, eine Verlaufsform [des augenblicklich Geschehenden], des Werdens, provisorischer Ort zwischen Orten, der ins Haus führt, aber auch auf den Weg. *Choros* hat keine eigene Existenz, ist vielmehr eine Funktion des Pilgerns. Da geschieht Begegnung und Dialog mit dem Anderen. Darum ist die *choros* ein Ort der Krise.

Das scheint uns der Standort des heutigen brasilianischen Luthertums zu sein. Die Lage ist deshalb umso kritischer, weil in der *choros* das Luthertum seit seiner Ankunft in Brasilien dem Syndrom unterliegt, als Minderheit abgelehnt zu werden. Die Ablehnung durch die katholische Kirche im 19. Jahrhundert ließ seine totale Auslöschung befürchten. Schon dann und zeitweilig auch im 20. Jahrhundert wurde es sogar vom Missionsprotestantismus misstrauisch beäugt. Angesichts des Aufstiegs der Pfingst- und besonders der neocharismatischen Bewegungen fühlte sich das Luthertum übertrumpft und von deren Erfolg bedroht. Jetzt muss es auch noch die Qualifikation »evangelisch« an sie abtreten.

Der Weg des Luthertums muss nun notwendigerweise monozentrisch und gleichzeitig polyzentrisch sein: *Monozentrisch* mit Hinblick auf seine konfessionelle Basis unter dem Prinzip der Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben, und zwar auf Grund der Christologie. Monozentrisch heißt hier christozentrisch. Die Zentrierung auf Christus mit der Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben zeigt sich in interkulturellem Dienst, der die Andersartigen in seiner Mitte aufnimmt, unabhängig von ethnisch-kulturellem »Verdienst«. Auf dieser monozentrischen konfessionellen Basis wird die Identität des Luthertums unter ethnischem, kulturellem und liturgischem Aspekt *polyzentrisch* sein. Dies heißt, dass das Luthertum seine Geschichte und Identität nicht unter den Teppich kehren muss; es wird sie aber auch

15. Von Griechisch ὁδός = Weg, Straße.

16. Vitor Westhelle: *Perfis de ministério*, in: Wilhelm Wachholz (Hg.): *Igreja e Ministério. Perspectivas evangélico-luteranas*, São Leopoldo 2009, 16-29, hier: 27.

17. Ebd., 27. Von Griechisch χώρος = Raum, Ort, Platz, Stelle.

nicht als universelle Norm durchsetzen wollen. Kurz, es geht um Einheit in der Vielfalt. Oder in den Worten Boninos:

»Die allgemeine Gültigkeit der Heilsgeschichte bedeutet nicht die Auflösung spezifischer, ethnisch differenzierter Räume. Es handelt sich nicht um die Verneinung der ethnischen Eigenart als Schöpfung Gottes, als Ort der lebendigen Umsetzung des Evangeliums Jesu Christi. Abgelehnt wird sehr wohl der in sich selbst abgeschlossene Raum. Der Apostel Paulus lehnt ›Ethnisches‹ als Verdienst ab. Die allgemeine Geltung der Gnade hat nichts mit Gleichschaltung von Rasse, Geschlecht oder gesellschaftlichem Stand zu tun, sondern mit Befreiung zur Ausübung der Liebe.

Eine autonome Schöpfungslehre führt zur Vorstellung eines Volkstums als geschlossenem, unveränderlichem Raum, der sich selbst rechtfertigt und die Beziehung zum Anderen nur als Herrschaft begreifen kann. So ist das theologische Volkstum der Apartheid, der Deutschen Christen, des amerikanischen Sendungsbewusstseins im Sinne des Manifest Destiny, des ›christlichen Abendlandes‹ und des ›Auftrags der weißen Rasse‹ zu verstehen. Auf dem anderen Extrem reduziert eine autonome Erlösungslehre den Menschen zu einem anonymen Sünder, der keinem Land, keinem Volk, keiner Kultur und keiner Familie angehört und der – in ihrer gängigen subjektivistischen individualistischen Fassung – auch keinem Leib und keiner Gemeinschaft angehört!¹⁸

Das Luthertum darf nicht versuchen, die andere Kultur zu verschlucken und zu verdauen; umgekehrt darf es sich auch nicht verschlucken lassen. Beides würde seine Relevanz ignorieren. Das Luthertum darf nicht ethnischen Proselytismus betreiben. Es muss fortwährend in unterschiedliche Umgebungen hinein übersetzt werden, sei es in Amerika, Afrika oder Asien. Auf der anderen Seite muss »Wittenberg« die Herausforderungen übersetzen lernen, die hier und in der Ferne von der der Reformation innewohnenden Wiederentdeckung vorgelegt werden. Beispielhaft ist hierfür die paulinische »Übersetzung« des Christentums für die Heiden: Auf der *choros* müssen die Herausforderungen der Kultur sowie des Evangeliums immer wieder sinnvoll miteinander in Verbindung gebracht werden.

18. José Miguez Bonino: *Rostos de Protestantismo Latino-Americano*, São Leopoldo 2003, 95f.

Lutheraner:innen aus Russland im Land der Reformation

Gottfried Rösch

1. Die Sprache der Annahme

»Welche Sprache spricht Gott?«, fragte eine russlanddeutsche Lehrerin, die mittlerweile Kirchenvorsteherin ist, und sie antwortete selbst: »Gott spricht die Sprache der Annahme.«

»Die fühlen ja gar nicht so evangelisch wie wir«, sagte eine junge bayerische Diakonin über Deutsche aus Russland.

Es stellt sich die Frage: Wer ist »wir«? Wie steht es um Annahme, gegenseitige Fremdheitsgefühle, Abgrenzungen oder Veränderungen? Die Diakonin hat gut bemerkt, dass es einer tiefen Veränderung des »wir« bedarf, wenn es um ein gelingendes Zusammenleben gehen soll. Die Gruppengrenzen verändern sich, und damit auch die Gefühle, die Weltorientierung, die Symbolordnung. Was folgt daraus? Wer darf über die Symbole verfügen? Interkulturelle Öffnung geschieht durch Partizipation, durch Teilhabe. Begegnungen verändern. Dieser Beitrag beschreibt Erfahrungen interkultureller Aufbrüche in evangelischen Gemeinden in Bayern und fragt nach der Ausbildung von Identität im interkulturellen Kontext. Im Mittelpunkt steht dabei die Sichtweise von Deutschen aus Russland, die sich im Umfeld von Kirchengemeinden engagieren.¹

2. Deutsche aus Russland in Deutschland

Deutsche aus Russland gibt es weltweit, auch in Kanada, in den USA, in Lateinamerika etc.² Am Kilimandscharo gab es zwei wolgadeutsche Dörfer.

1. Eine Grundlage hierfür ist die empirische Studie Gottfried Rösch: Deutsche aus Russland und die Kirche. Zum Verhältnis von Migration und Religion, Münster 2021.
2. Victor Dönninghaus / Jannis Panagiotidis / Hans Christian Petersen (Hg.): Jenseits

Dies waren Dörfer von Deutschen, die an der Wolga ihre Dörfer verlassen haben und am damals höchsten deutschen Gebirge angesiedelt wurden.³ Deutsche Forscher und Missionare aus dem Russischen Reich waren weltweit unterwegs.⁴

Beim Zusammenbruch der Sowjetunion sind viele junge Menschen nach Deutschland eingewandert, in ein Land, das sich noch nicht so recht als Einwanderungsland verstand und in dem sich politisch Verantwortliche Sorgen machten über die Überalterung der Gesellschaft und die damit einhergehenden Konsequenzen. Die Vereinigung von BRD und DDR fällt in diese Zeit, und somit eine Neuorientierung in einer Zeit nach dem »Kalten Krieg«.

In Niederbayern und der Oberpfalz waren im Jahr 2010 in vielen Gemeinden 70 % der evangelischen Jugendlichen aus diesen Familien.⁵ In Deutschland geboren und zuhause, mit Eltern und Großeltern, die in ihren Familien Russisch sprachen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ELKB) befindet sich nicht nur in einem multireligiösen oder postsäkularen äußeren Umfeld, sondern 20 % ihrer eigenen Mitglieder haben Migrationsgeschichten,⁶ 9 % ihrer Mitglieder kommen aus der ehemaligen Sowjetunion.⁷ Es geht weniger um inter-kulturellen Dialog, sondern mehr um eine bereits stattgefundene Inklusion, die aber noch wenig realisiert und repräsentiert ist.

Die neu hinzugekommenen Mitglieder sind insofern gut integriert, als sie wie die Mehrheit der meist säkular lebenden Christ:innen in Bayern gerne Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen sowie Religionsunterricht und Konfirmation in Anspruch nehmen, darüber hinaus aber wenig aktiv Kontakt zu einer Kirchengemeinde suchen. Die kleine Gruppe in der Tradition der

der Volksgruppe. Neue Perspektiven auf die Russlanddeutschen zwischen Russland, Deutschland und Amerika, Berlin / Boston 2018.

3. Waldemar Schmidt: Russlanddeutsche. Die Auswanderung der Russlanddeutschen nach Deutsch-Ostafrika 1906-1913, Regensburg 2008.
4. Zum Beispiel Richard Reusch, Karl Segebrock oder Ewald Ovir als Missionare der Leipziger Mission.
5. Nach Eyselein waren 1998 im Dekanat Cham 43 % der ELKB-Mitglieder russlanddeutsche Aussiedler:innen, im Dekanat Passau 36 %. Christian Eyselein: Russlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge, Leipzig 2007, 55.
6. Genauer aufgeschlüsselt bei: »Ich will euch zusammenbringen!« (Hes 11,17). Gottes Weggemeinschaft wahrnehmen als evangelische Glaubensgeschwister unterschiedlicher Sprache und Herkunft. Studiendokument des ELKB-Projektes »Interkulturell Evangelisch in Bayern«, 22-24 (abrufbar unter: https://www.interkulturell-evangelisch.de/_files/ugd/7f6507_4a2f111a5b7f41b381dee5b8da4ae545.pdf; eingesehen am 17.11.2022).
7. Eyselein: Aussiedler (s. Anm. 5).

Hausgemeinden, die oft auch sonntags in die Gottesdienste geht oder sich zu Bibelstunden in Gemeindehäusern trifft, ist zur Orientierung auch der säkularen postsowjetischen Zuwander:innen ein Bezugspunkt, und sie prägt auch das Bild, das sich viele Pfarrer:innen oder Kirchenvorstände von dieser disparaten Gruppe machen. Diese Bilder können auch an die antibolschewistischen Prägungen des deutschen Protestantismus anknüpfen.⁸ Viele evangelische nicht-landeskirchliche Gemeinden in Deutschland sind russlanddeutsch gegründet oder geprägt.⁹

Wer also ist hier ein lutherisches »wir«? Vor 1941, und erst recht vor 1918, gehörte zu einem deutschen lutherischen »wir« auch Königsberg, Riga und die Universität Dorpat. Dazu gehörten ebenso die deutschsprachigen Kolonien am Schwarzen Meer, im Kaukasus und an der Wolga, Neuendettelsauer Diakonissen in Odessa und Sarepta. Nach 1945 war dagegen für Evangelische in der BRD und in der DDR der weitere Bezug zur eigenen Geschichte vom Kalten Krieg geprägt.

Wer sind »Deutsche aus Russland«? Das Wort »Russland« bezieht sich dabei meist auf das Russische Reich oder die russische Sprache und Kultur, gemeint ist der traditionsreiche und vielschichtige germanisch-slawische Kulturaustausch, den es schon seit sehr langer Zeit gab, dann das städtische Deutschtum (Handel, Militär, Wissenschaft und Bildung, Verwaltung, Ingenieurwesen, ...), die Baltendeutschen (Bürgertum, Adel, und zuweilen politische Oberschicht), oder die vielschichtige Gruppe der weiteren Kolonisten (vor allem Landwirtschaft, Handwerk) dabei vor allem in den Wolga-Kolonien, am Schwarzen Meer und in Wolhynien, und in Sibirien und Mittelasien. Nur wenige der »Deutschen aus Russland« kommen aus dem europäischen Teil Russlands, sondern die meisten aus Kasachstan, viele weitere aus Sibirien oder der Ukraine.

Lutheraner:innen in der Sowjetunion – das waren oft in ihren Familiengeschichten Kolonist:innen, die zu Deportierten wurden,¹⁰ in dann auch religionsfeindlichem Umfeld. Kirchliche Strukturen wurden vielseitig zerstört und behindert. Christliche Frömmigkeit blieb als Familientradition an Herzensfrömmigkeit und gutem, anständigem, verantwortungsvollem Lebenswandel orientiert, oft in pietistischen oder auch in aufgeklärten Traditionen, in den Dynamiken der Religionsunterdrückungen mit Nachbarschaft-

8. Mirjam Loos: *Gefährliche Metaphern. Auseinandersetzungen deutscher Protestanten mit Kommunismus und Bolschewismus (1919 bis 1955)*, Göttingen 2019.
9. Lothar Weiß (Hg.): *Russlanddeutsche Migration und evangelische Kirchen* (Bensheimer Hefte 115), Göttingen 2013.
10. Viktor Krieger: *Kolonisten, Sowjetdeutsche, Aussiedler. Eine Geschichte der Russlanddeutschen*, Bonn 2015.

zu Katholiken, Baptisten, Mennoniten, Herrnhutern, Adventisten: die alten Gebetsbücher und Familienbibeln, der Liederschatz, die heimlichen Taufen. In Bezug auf Religion war das öffentliche Leben eher christlich-orthodox geprägt, direkte Nachbarschaft war oft islamisch oder buddhistisch oder daoistisch oder schamanisch geprägt – all dies verbunden durch gemeinsame atheistische, marxistisch-leninistische Prägungen und gemeinsame russische Sprache und Kultur.

György Dalos¹¹ verbindet mit der Anwerbung der Kolonist:innen durch Zarin Katharina die Beobachtung, dass die nach dem damaligen Siebenjährigen Krieg Ausgewanderten nicht mehr direkt Teil der westeuropäischen Geschichte sind: Französische Revolution, Gründung des Deutschen Zollvereins, Eisenbahnlinie Nürnberg-Fürth, Frankfurter Nationalversammlung, Eisenacher Programm der SPD – das ist kein direkter Teil ihrer Geschichte. Direkter betroffen waren sie dagegen vom andauernden Konflikt zwischen Russischem Reich und Osmanischem Reich, der Schlacht gegen Napoleon in Borodino, dem russischen Einzug in Paris 1814, dem Dekabristen-Aufstand, dem Krimkrieg, der Beendigung der Leibeigenschaft mit ihren Folgen 1861, dem verlorenen Krieg gegen Japan 1905. Geschichtlich ist also deutsche ethnische Identität in Russland und dann in der Sowjetunion losgelöst von nationalen deutschen Entwicklungen in Westeuropa. Andererseits ist sie auch dadurch bestimmt, dass die Kolonist:innen sich als Untertanen oder Bürger:innen im Vielvölkerreich Russland erlebten. Deutsche im Zarenreich haben häufig mit tiefer Verbundenheit und Selbstverständlichkeit Russland als ihr Vaterland beschrieben.

Im 20. Jahrhundert gehen die Wege weiter auseinander. Zwar gab es für die Vision des »Lebensraum im Osten« eine Annäherung von Seiten des Deutschen Reiches. Schwarzmeerdeutsche wurden im Rahmen der Kolonisierung des Generalplan Ost umgesiedelt, viele in den sogenannten »Warthegau«. »Germanisierungsgrade« wurden vermessen, einige Schwarzmeerdeutsche waren an herausgehobenen Stellen am Mordens und an den Verwüstungen beteiligt.¹² Andere wiederum waren gegen die Verwüstungen, wie Alexander Schmorell, der als Mitglied der Weißen Rose in München ums Leben kam und heute von der orthodoxen Kirche dafür verehrt wird. Für sehr viele war aber vor allem prägend, dass aufgrund des Überfalls des Deutschen Reiches auf die Sowjetunion 1941 die Autonome Sozialistische Sowjetrepublik der Wolgadeutschen aufgelöst wurde. Die Menschen wur-

11. György Dalos: Geschichte der Russlanddeutschen. Von Katharina der Großen bis zur Gegenwart, München 2014, 32.
12. Als prägnante Beispiele seien hier Karl Stumpp, Georg Leibbrandt oder Samuel Kunz genannt, die je sehr verschiedene Positionen hatten.

den unter Kriegsbedingungen nach Sibirien und Kasachstan deportiert. Es folgten 15 Jahre Leben im Gulag, mit Trudarmee und Kommandatur.¹³ So wurden diese Gegenden im Osten, in Mittelasien, zur nächsten Heimat. Der Zerfall des Vielvölkerstaates der Sowjetunion war mit ihren Unsicherheiten für viele schmerzhaft.¹⁴

Diese Geschichten prägen heute die Gemeinden in Bayern, auch wenn sie noch wenig als Teil der bayerischen (Kirchen-)Geschichten präsent sind. Mittlerweile ist für sehr viele Deutschland eine neue Heimat geworden, gerade auch das Einwanderungsland Deutschland mit seiner postmigrantischen Prägung. Hier leben viele Menschen gerne und loyal, während sie transnationale Identifizierungen und Horizonte ebenso weiterleben.

3. Dritte Räume

Postsowjetische Zuwanderung in die BRD war jung, mit vielen Kindern, und sie ist in vielem eine Erfolgsgeschichte, sowohl für die BRD, als auch für die vielen Familien, die sich mit enormer Leistungsbereitschaft und Resilienz einen beeindruckenden sozialen Aufstieg in einem neuen Land erarbeitet haben. Damit reformieren sie das Land, in das sie kamen. Sie sind nicht einheitlich, schon gar nicht ein gemeinsames Volk, sondern leben vielfältig in der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft der BRD.¹⁵

Zugewanderte gestalten und verantworten »Dritte Räume«¹⁶: Das Mitgebrachte und das Vorgefundene werden kombiniert, so entsteht Neues. Dabei geht es in Dritten Räumen weniger um die jeweiligen mitgebrachten Prägungen oder Traditionen, sondern um die kulturelle Kreativität, die entstehen kann, wenn in den Freiräumen der Begegnungen nicht Festgelegtes wiederholt oder weitergegeben werden muss, sondern lebendig neue kulturelle Formen geschaffen werden, Symbolwelten und Lebensorientierungen entstehen. Postmigrantische Räume leben von den neuen Kombinationsmöglichkeiten. Entscheidende Kriterien für die soziale Dynamik sind dabei

13. Die Arbeitsarmee war oft in den Wäldern oder in Minen eingesetzt, sie hatte eine hohe Sterblichkeitsrate. Deutsche durften den ihnen zugewiesenen Bezirk nicht verlassen.
14. Jannis Panagiotidis: Postsowjetische Migration in Deutschland. Eine Einführung, Weinheim 2021, 37f., mit Verweis auf weitere Studien zur Motivlage der Zeit der »Ethnischen Entmischungsmigration«, besonders der »Sorge um die Zukunft als europäische Minderheit« in neu entstandenen Staaten.
15. Gut belegt mit viel Zahlenmaterial: ebd.
16. Ein Fachbegriff in Bezug auf Migration und Kultur, vgl. Homi K. Bhabha: Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.

die Beteiligungsmöglichkeiten, die Diskursverhältnisse, das Aushandeln und neue Verteilen von Privilegien, das Dekonstruieren und Neugestalten von Vorgegebenem. Jeweilige traditionelle Formen und Organisationen werden daraufhin überprüft, inwiefern sie zur Gestaltung der Gegenwart hilfreich sind.

Homi K. Bhabha¹⁷ beschreibt in postkolonialen Zusammenhängen die »Fähigkeit der Einheimischen, den Engländern zu ähneln«: Wer in der britischen Kolonialverwaltung in Indien als »Einheimischer« öffentliche Verantwortung übernahm oder gesellschaftlich aufsteigen wollte, könne sich »anglizieren«, auch wenn man dadurch nicht »englisch« werde. Umgekehrt sei »englisch sein« ohne das Kolonialreich, ohne »Indien« aber auch nicht denkbar, erst »Indien« habe somit das moderne »England« miterschaffen. Es entstehen gegenseitige Abhängigkeiten, herrschende Identitäten werden dadurch verändert, in Kontaktzonen verändern sich die Beteiligten. Stereotype werden dabei verwendet und unterlaufen, Zuschreibungen und Identifizierungen in einem schwierigen Gelände von Machtausübung ausgehandelt. Mit dieser Tradition beschreibt es heutige postmigrantische Gesellschaften.

In der Migrationsforschung wird festgehalten, dass demokratische Beheimatung und Partizipation und transnationale Loyalitäten keine Gegensätze sein müssen, sondern im Gegenteil Kriterien für die Funktionsfähigkeit moderner Demokratien sind. Gerade zum Selbstverständnis besonders russlanddeutscher Migration gehört ein Gefühl einer »doppelten Fremdheit«. Im Russischen Reich und in der Sowjetunion waren sie keine Russ:innen, hatten aber auch keinen Bezug zu Deutschland. Nun sind sie keine alteingesessenen Deutschen, aber doch mit deutschen Wurzeln, also auch keine nicht-deutschen »Migrant:innen«. Ebenso ist das Verhältnis zu Kasachstan oder Sibirien kompliziert. Im europäischen Russland haben die meisten von ihnen nicht gelebt. Umgekehrt bedeutet das aber oft eine Vertrautheit mit dem Lebensgefühl anderer, die in Deutschland postmigrantisch und transnational leben, und damit Deutschland neugestalten.

Mehr demokratische Mitsprache von zugewanderten Menschen in Deutschland führt zu Veränderungen. Es liegt nun auch an den Kirchen, inwiefern sie für diese Veränderungen offen sind. Grenzen werden fluider, Sozialräume die demokratischen Orte der Partizipation: Wessen Erinnerung zählt, welche Geschichten werden repräsentiert? Wer entscheidet darüber?

Auch für Deutschland, mit vielerlei Besonderheiten, gelten Komplika-

17. Homi K. Bhabha: Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung, Wien / Berlin 2012. Für eine Einführung in postkoloniale Theorie sei empfohlen: María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Berlin 2015².

tionen der weltweiten und damit kolonialen Verflochtenheiten. Die Historikerin Karolin Wetjen konnte aufzeigen, wie um 1900 die innerdeutschen religiösen Umbrüche eng mit weltweiten Verschiebungen, mit Mission und mit den Kolonien zusammenhängen, und damals auch als weltweit verflochten diskutiert wurden.¹⁸ Meines Erachtens ist es für gegenwärtige kulturelle und religiöse Veränderungen in Europa hilfreich, auch heute die globalen Verflochtenheiten mitzubedenken. Diese stehen oft in kolonialen Traditionen. Durch die stärkere Präsenz und Mitsprache von Menschen aus anderen Ländern oder Weltregionen wird Europa an die eigene imperiale Geschichte erinnert. Umgekehrt müssen sich europäische Länder in neu entstehenden globalen Koalitionen oder Herausforderungen neu positionieren. Wie wirkt sich das auf gegenwärtige religiöse Umbrüche aus? In der Sowjetunion war Religion bei Deutschen oft auf familiäre Traditionen konzentriert. Diese sind in Umständen einer Migration herausgefordert, weil die Einwanderungsgeneration anders lebt als die nächsten Generationen. Was kann erinnert und weiterentwickelt werden? Dabei gibt es oft vorgegebene, manchmal geradezu standardisierte Formeln des Erinnerns, manchmal auch kollektive Verdrängungen aus verschiedenen Gründen.¹⁹ Familiäre Erinnerungen werden überlagert durch gesellschaftlich vorgeformte übergeordnete Erzählungen, in die sich die individuellen Erinnerungen einfügen.²⁰ Das kann zu Spannungen und Gefühlen der Desintegration der eigenen Geschichte führen.

Umgekehrt kann es als eine christliche Aufgabe wahrgenommen werden, dass Menschen mit ihren Geschichten zu einer versöhnten Haltung finden. Kirchengemeinden wären dann Erzählcafés, in denen zugehört wird und Menschen sich gemeinsam auf die Suche nach ihren Geschichten machen, so dass sie dann in aller Pluralität gemeinsam und versöhnter unterwegs sein können.

Dazu kann es helfen, wenn einerseits das Russische Reich in seiner kolonialen Tradition besser erfasst, andererseits die Expansion Deutschlands nach Osten seit dem Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert in ihrer kolonialen Dimension verstanden wird. Bei beiden war es politisch vorteilhaft, wenn die kolonialen Traditionen und Strukturen dabei nicht beachtet wurden.

18. Karolin Wetjen: *Mission als theologisches Labor. Koloniale Aushandlungen der Religionen in Ostafrika um 1900*, Stuttgart 2021.
19. In Bezug auf den Stalinismus spricht der Historiker Orlando Figes von »Flüsterern«, da es zum Überleben oder auch für gesellschaftlichen Status entscheidend war, dass Familiengeschichten nicht weitergegeben werden.
20. Gabriele Rosenthal / Viola Stephan / Niklas Radenbach: *Brüchige Zugehörigkeiten. Wie sich Familien von »Russlanddeutschen« ihre Geschichte erzählen*, Frankfurt a.M. / New York 2011.

Man spricht hier vom »Salzwasser-Test«, der den Begriff der Kolonisation auf möglichst weit entfernte Übersee-Kolonien beschränkt, und so die USA, Deutschland, China und Russland entschuldigt, die jeweils innerkontinentale gewaltsame Expansionen sehr wohl klassisch kolonial begründeten.²¹

Dabei ist es in Bezug auf das Zarenreich eine der Interpretationsmöglichkeiten, den Zerfall der Sowjetunion auch als klassischen Zerfall eines Kolonialreiches zu verstehen. Allerdings war das Projekt des russischen Kolonialreiches im Zeitalter der Aufklärung mit starker gesamteuropäischer, auch deutscher, Beteiligung durchgeführt worden. In Bezug auf Deutschland andererseits ist zu bedenken, dass es lange Zeit keinen eigenen Nationalstaat gab und Deutsche traditionsreich wirtschaftlich im politischen Rahmen der anderen Kolonialreiche wirkten. Der Verlust der Überseekolonien, und eben noch viel mehr das »Land im Osten« als »Land der Zukunft«²² ist durch die beiden Weltkriege eine für viele deutsche Familiengeschichten noch spürbare schmerzhafteste Wunde. Der Schmerz, den Deutsche in diesen Gebieten anderen jeweils verursacht haben, bedarf auch weiterer Aufarbeitung. Die Dekolonisierung Deutschlands ging 1918 und 1945 andere Wege als zum Beispiel in England oder Frankreich, Belgien oder den Niederlanden. In Bezug auf die spätere deutsche Wolgarepublik sei darauf hingewiesen, dass die deutsche Ansiedelung durch Katharina II. in einem Gebiet stattfand, das bis dahin kasachisch und kalmückisch bereits besiedelt gewesen war. Deren Widerstandskämpfe werden als Überfälle von Wilden erinnert. Eine weitere Besonderheit liegt vor allem darin, dass 1941 aus ehemaligen Kolonist:innen Deportierte wurden, die ihrerseits dann für 15 Jahre leidtragender Teil eines imperialen Lagersystems wurden, in dem in kolonialer Tradition eine oft rücksichtslose Ausbeutung von Mensch und Natur das System bestimmten.

Lutheraner:innen aus Kasachstan in Deutschland – sie können keine alteingesessenen Lutheraner:innen werden. Sie können ihnen nur ähneln. Religionsunterricht und Konfirmationszeit, Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen sind Formen der Beteiligung. Erst langsam gibt es Bewegungen, so dass alteingesessene Gemeinden und Strukturen sich stärker dafür öffnen, den anwesenden christlichen Welthorizont auch in Deutschland in den Lan-

21. Vgl. z. B. Sebastian Conrad: *Kolonialismus und Postkolonialismus. Schlüsselbegriffe der aktuellen Debatte*, abrufbar unter: <https://www.bpb.de/themen/kolonialismus-imperialismus/postkolonialismus-und-globalgeschichte/236617/kolonialismus-und-postkolonialismus-schlueselbegriffe-der-aktuellen-debatte/> (eingesehen am 17.11.2022).
22. So der Untertitel eines Buches von Heinrich Hoffmann: *Deutscher Osten. Land der Zukunft*, München 1942. Ein damals bedeutendes Beispiel für die Verschränkung von alten deutschen Traditionen der Ostkolonisierung mit den Überseekolonien in der deutschen Literatur ist Hans Grimm: *Volk ohne Raum*, München 1926.

deskirchen mehr zuzulassen und dadurch Neues zum Ausdruck zu bringen. Die Landeskirchen und ihre Gemeinden lassen sich langsam auf die entstandenen Dritten Räume ein. Neues entsteht.

4. Lutheraner:innen im Land der Reformation

Deutschland ist von der Zusammensetzung der Bevölkerung her ein Einwanderungsland, je jünger, je mehr. Einwanderung bringt kulturelle Verschiebungen und neue Aufbrüche. Die postmigrantische Kultur Europas wird auch die religiöse, auch die christliche Landschaft in Zukunft prägen. Durch die Dynamiken einer globalisierten und mobilen Weltchristenheit steht das Land der Reformation vor einer großen Reformation.

Christentum in den Veränderungen in Europa, das sind relativ säkulare Kirchen in einem postsäkularen Umfeld. Diese Vorgänge werden religionssoziologisch vielseitig beschrieben. Religionsfreiheit ermöglicht eine Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, spirituelle Erfahrungen sind konkret und vermitteln Freiheit, Weite und Lebendigkeit. Auch Christ:innen suchen und finden hybrid ihre Lebensorientierungen anhand von verschiedenen Erfahrungen, sie sind dabei »spirituelle Wanderer«. ²³ Einige sprechen von einer spirituellen Revolution, andere untersuchen neu entstehende Religionshybride. ²⁴

Deutsche aus Russland im heutigen Deutschland sind spirituelle Wanderer, die sich in ihrer Lebensorientierung an lutherischen und biblischen Wahrheiten und Überzeugungen und Traditionen orientieren – soweit sie sozial und konkret als hilfreich fürs Leben erfahrbar sind. Für viele ist Jesus eine positive Bezugsgröße, in der Vielfalt der Bilder, wie sie auch die meisten europäischen Christ:innen haben, mit den zusätzlichen mittelasiatischen und migrantischen Erfahrungen, die ihre Familien geprägt haben. Neben den vielen anderen religiösen und weltanschaulichen Angeboten, die es im heutigen Europa gibt, ist eine lutherische Tradition von Herzensfrömmigkeit, Herzensbildung, Aufklärung, Musik und einer Sehnsucht nach gutem Leben ein großer Schatz.

Lutherische Kasualien, also Taufen, Konfirmationen, Trauungen oder

23. Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009.
24. Paul Heelas / Linda Woodhead u. a.: The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality, London 2005; Peter A. Berger / Klaus Hock / Thomas Klie (Hg.): Religionshybride. Religionen in posttraditionalem Kontexten, Wiesbaden 2013.

Beerdigungen werden als Hilfe im Leben erlebt, und sind dann auch überzeugend. Sie integrieren Familiengeschichten, die in globalisierten Zeiten verschiedene Strömungen beinhalten. Religionsunterricht und Konfirmationszeit helfen zur Gestaltung der eigenen Lebensorientierung. Personzentrierte und systemische und geistliche Seelsorge hilft, Pfarrer:innen wurden oft als zugewandt erlebt, sie nehmen wahr und hören zu. Konvivenz²⁵ ist eine gute Lebensform für christliche Gemeinden, eine sozialraum-bezogene Vernetzung des Engagements von Kirchengemeinden. Gemeinsames Feiern hilft. Freilich gehören dazu auch die Zeiten gemeinsamer Trauer, wenn es um Gedenkkultur und die Schrecken von Familiengeschichten geht, und ihre Auswirkungen bis heute. Klares, elementares und jeweils herzlich und ehrlich gemeintes Glaubenszeugnis ist hilfreich. Eine Oberkirchenrätin meinte kürzlich in Bezug auf die Zuwanderungssituation für die Kirchen: Wir müssen das »ora et labora« ergänzen mit einem »pray and eat«.

Für Lutheraner:innen ist »das Land der Reformation« mit Martin Luther verbunden, mit Wittenberg und der Übersetzung des Wortes Gottes in die deutsche Sprache. Aber Reformation gab es natürlich damals in vielen Sprachen und nicht nur in deutschen Städten, war nicht auf »Deutschland« beschränkt. Es ist naheliegend, auf deutsche Besonderheiten zu achten: Evangelischer Glaube in Deutschland – dieser war oft auch geprägt von Antislawismus, in alter Tradition von Kulturmission und Kolonisierungsauftrag gegen den Osten. Auch bei Wittenberg wurde Wendisch gesprochen. Im 19. und 20. Jahrhundert war diese Mission zusätzlich aufgeladen durch soziale Spannungen zwischen Bürgertum und Arbeiterschaft, häufig antisozialistisch, antikommunistisch, antibolschewistisch, mindestens bis in die 1950er Jahre hinein, in jeweils anderen politischen Kontexten.²⁶ Lutherisch in Deutschland 1933 – das war für viele ein begeisterter religiöser nationaler und völkischer Aufbruch.

Es ist naheliegend, dass das für Zugewanderte, die die Sowjetunion oft als ihre Heimat angesehen haben, zu Irritationen oder Missverständnissen führen kann. Auch zum Thema Faschismus, zum »Großen Vaterländischen Krieg«, zum Holocaust haben die, die viele Jahre im Gulag für den Vorwurf des Faschismus büßen mussten, einen anderen Zugang als die Bundesrepublik Deutschland.

Die heutige Evangelische Kirche in Deutschland ist nicht mehr die der 1930er oder 1940er Jahre. Aber wie divers ist die heutige Evangelische Kirche im Einwanderungsland Deutschland in ihren Gremien und in ihrer Präprä-

25. Dieter Becker (Hg.): Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz. Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag, Teil 1: Religionen – Regionen (Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge 11), Erlangen 2005.

26. Vgl. Loos: Metaphern (s. Anm. 8).

sentanz zusammengesetzt? Wie deutsch-national-völkisch fühlen ihre Mitglieder? Wie inklusiv oder ausschließend ist sie in ihrer Sprache, in ihrem Denken, ihren Strukturen? Es sind viele Prozesse, die die interkulturelle Öffnung gegenwärtig befördern, und weltchristliches Bewusstsein in den europäischen Kirchen verstärken. Nach meiner Einschätzung ist das eine aktuell geschehende einschneidende Reformation in Deutschland.

Die Unsicherheiten des Zerfalls der Sowjetunion und der Verlust der sowjetischen Heimat haben viele Familien geprägt. Die Annexion der Krim und der anhaltende Bürgerkrieg im Osten der Ukraine hatten viele Deutsche aus Russland bewegt. Viele im Westen haben wenig Verständnis dafür, warum ehemalige Sowjetbürger:innen in Gorbatschow nicht eine große Lichtgestalt sehen wollen. Die Ermordung von Boris Jefimowitsch Nemzow 2015 oder die Vergiftung und Verhaftung von Alexei Anatoljewitsch Nawalny wurden oft hitzig diskutiert. Die Invasion von Truppen aus Russland in die Ukraine führte zu starken Spannungen in den Familien, oft zwischen den Generationen. Oft waren aber Brücken zu den »anderen« kirchlichen Kreisen schwierig, die in ihrer Mehrheit die Westbindung der Bundesrepublik für selbstverständlich hielten, und wenig Verständnis für sowjetische Prägungen hatten. Sympathien für Russland, oder Liebe zur russischen Sprache oder Kultur waren in der Situation eines Angriffskrieges nun schwer zu vermitteln. Das Thema wurde möglichst umgangen, um Streit oder Ausgrenzungen zu vermeiden. Durch die anhaltende Gewalt ist die Vermeidung aber auch schwieriger geworden. Oft haben Deutsche aus der ehemaligen Sowjetunion konkret helfen können, wenn es um Unterstützung von Flüchtlingen aus der Ukraine ging. Viele junge russlanddeutsche Männer sind Soldaten der Bundeswehr, auch in Auslandseinsätzen. Es wird viel Versöhnungsarbeit brauchen, um nach dem Krieg mitten in Europa wieder Wege des Zusammenlebens zu finden. Einerseits beschäftigen sich nun viele im Westen wieder mit den komplizierten verstrickten Geschichten von Westeuropa, den Nachbarn im Osten, dem Russischen Reich und der Sowjetunion, andererseits sind in der Situation eines Krieges die konfrontativen Bilder stark.

Religion und Kultur können politische Konfrontationen verschärfen. Sie können aber auch Konfrontationen unterlaufen, Menschen verbinden und ins Gespräch bringen – das ist aber nicht selbstverständlich, und nicht immer einfach. Verletzungen und Gewalt aus Vergangenheit und Gegenwart benötigen Räume von Heilung und Versöhnung. Aktive konkrete und zukunftsorientierte Friedensarbeit kann in Kirchengemeinden in vielfältigen kleinen Schritten gelingen.

Schließlich, mit großer Bedeutung: Interkulturelle Öffnung geschieht durch Partizipation. Repräsentanz hilft dazu. In der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern haben ca. 20 % der Mitglieder der Landeskirche

Zuwanderungskompetenz – aber sie sind noch wenig in Kirchengremien oder in den Berufsgruppen oder Synoden vertreten, sind wenig sichtbar. Dabei ist in vielen Bereichen in Europa aktives, offensives Gestalten von Diversität Grundlage von Zusammenhalt, Innovation, Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit. Intersektionalität kann helfen: Auch andere Ausgrenzungs- oder Diskriminierungsmechanismen wirken ähnlich. Ein Verein, der sich um Inklusion von Deutschen aus Russland mit gesundheitlichen Einschränkungen oder Ausgrenzungen engagiert, kann viel Kraft entfalten, Kompetenzen entwickeln und viele Partner finden.

5. Kirchen der Reformation

Kirchliche Reformbereitschaft im Land der Reformation im Umfeld von kultureller Diversität wächst. Zum einen wächst diese Bereitschaft aufgrund von äußerem Druck, zum anderen auch durch inneres Unbehagen, manchmal durch verheißungsvolle und ermutigende Erfahrungen von Aufbrüchen im Umfeld von kultureller Vielfalt, und manchmal auch durch theologische Überzeugung oder geistliche Aufbrüche. Zukunftsfähigkeit ist allerdings auch ein Kampf um gegenwärtige Ressourcenverteilung und geprägt von starken Interessen von Gruppen.

Theologische Gestaltung und Begründung von Reformationen kann als Steuerungsinstrument wirken. Für eine theologische Steuerungsfähigkeit scheint mir in deutscher Kirchengeschichte, Systematischer Theologie und Praktischer Theologie die Herausforderung der postmigrantischen Situation in ihren Auswirkungen noch zu wenig erfasst, sie wird aber zunehmend realisiert.

Zum Abschluss will ich sozusagen einen inhaltlichen lutherischen Reformationswunsch skizzieren, der auch als ein Beitrag zur Orientierung an lutherischen Identitäten im postmigrantischen, postkolonialen Europa gelesen werden kann: Für lutherische Tradition könnte eine *theologia crucis* helfen, und weniger *theologia gloriae*. Das heißt: Die Kleinen in die Mitte stellen, Leidensgeschichten zulassen und hören und tragen, auf eine österliche Kraft der Auferstehung hoffen, die dann unverfügbar bei Gott liegt. Pfingsten wird gefeiert als ein Fest der Vielfalt, der Mehrsprachigkeit, der globalen Mobilität, der gestalteten Pluralität, des Trostes und der Hoffnung. Multidirektionale Erinnerungen ergänzen sich gegenseitig.²⁷ Die Kirchen in Deutschland sind nicht nur Kirchen in einem Einwanderungsland, sondern

27. Michael Rothberg: Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung, Bonn 2021.

sind selbst weltweit vernetzte postmigrantische Kirchen. Weihnachten ist ein Fest der Inkarnation, das Gott im Kleinen und im Konkreten sucht und finden lässt und Kinder in den Mittelpunkt stellt.²⁸ Theologie wird weniger als Herrschaftswissen oder Verwalten von Traditionen wahrgenommen, sondern entfaltet ihre kritische Kraft noch mehr als bisher durch die Kompetenz des Zuhörens, der Wahrnehmung und des Koordinierens, auch der wertschätzenden Kommunikation. Das beinhaltet gerade damit durchaus kulturelle, gesellschaftliche und politisch streitbare Kritikfähigkeit.

Wenn Kirchengemeinden sich als Akteure im Sozialraum einbringen und Kooperationen gerne suchen, dann werden sie mit ihren Angeboten und Ressourcen ernst genommen. Dazu gehört auch eine Kompetenz in kultureller Gestaltung, die kooperativ Neues erlaubt und befördert, Begegnungen gestaltet, unnötige Begrenzungen hinter sich lässt, Kontaktzonen mit ihren Veränderungspotentialen schätzt, gegenseitige Gastfreundschaften pflegt, in Freude und Hoffnung, Trauer und Sorgen. Gemeinsames Feiern hilft.

Ebenso hilft »Mission Respekt«, ein christliches Glaubenszeugnis in einer multireligiösen Welt.²⁹ Christliche Gemeinden sollen wissen und sagen können, wozu sie da sind, und können dabei Religionsfreiheit und post-säkulares Leben bejahen, und dazu etwas Konstruktives beitragen. Das betrifft sowohl komplexe Zusammenhänge als auch elementare Formen einer religiösen Rede oder eines christlichen Zeugnisses. Interkulturelle theologische Kompetenz ist weltweit nötig, auch mitten in Deutschland. Der Welthorizont von Religion ist in Deutschland normalerweise präsent, und so gilt auch in Bezug auf das Christentum: Das Kreuz ist weniger ein Zeichen einer zum Beispiel bayerischen oder abendländischen Identität, wie es in einigen christlich-traditionellen Kreisen manchmal noch heißt, sondern zeigt eher die Verschiebungen an: Das Christentum in seiner großen Mehrheit entwickelt außerhalb Europas neue Formen. Wittenberg war im 16. Jahrhundert keine nationalistische Hochburg, da es noch keine Nation im späteren Sinne gab. Sondern die neue Universität und die kleine, aber bedeutende Stadt hatten einen weiten Horizont, bis hin zum Besuch äthiopischer Mönche.³⁰

28. In dieser Altersgruppe sind die »Deutschen ohne Migrationshintergrund« also mit ihren Vorstellungen und Traditionen nicht im Vordergrund.

29. Siehe: <https://missionrespekt.de/> (eingesehen am 17.11.2022) und <https://www.oikoumene.org/resources/documents/christian-witness-in-a-multi-religious-world> (eingesehen am 17.11.2022).

30. Stanislau Paulau: Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 262), Göttingen 2021.

Die traditionsreichen Landeskirchen müssen nicht zu migrationsfreien Nischen werden, sondern können sich im Einwanderungsland Deutschland besser integrieren. Dazu müssen sie zügiger und offensiver Diversität zulassen und gestalten, Diskriminierungsmechanismen erkennen und Gegenmaßnahmen ergreifen. Neben den Mitgliederrückgängen hat es in den letzten dreißig Jahren gegenläufig einen enormen Mitgliederwachstum von 20 % gegeben. Deutsche aus Russland haben aus der mittelasiatischen Steppe heraus einen Modernitätsschub nach Deutschland gebracht. Sie können mit ihren Zuwanderungskompetenzen den Kirchen in Deutschland bei den anstehenden Reformen der Diversifizierung helfen. Nach meiner Einschätzung haben Deutsche aus Russland durch ihre vielfältigen Geschichten einen außergewöhnlichen, freiheitlichen Zugang zum christlichen Glauben, und haben damit ein besonderes Potential, die anstehenden Reformationen mitzugestalten. Verschiedene Gemeindemitglieder mit sehr verschiedenen Weltbezügen sind gemeinsam unterwegs. »Wir« sind viele. Partizipation und Repräsentanz sind Schlüssel für die anstehende interkulturelle Öffnung.

Dem Geschenk der Freiheit begegnen

Ringen um die Identität des polnischen Luthertums nach 1989

Jerzy Sojka

Die Zeit seit 1989 war für die polnische lutherische Identität eine Zeit intensiver Veränderungen. Eines der wichtigsten Ereignisse dieser Zeit war natürlich die Feier zum 500-jährigen Jubiläum der Reformation. Dabei wurde das Motto »Frei in Christus, wir verändern die Welt« propagiert. Es beinhaltet zwei Motive, die für diese Identitätsveränderungen wesentlich erscheinen. Das erste ist die Metapher der Freiheit und die Veränderungserklärung, das zweite sind die reformatorischen Wurzeln dieses Slogans. Im Hinblick auf das erste Motiv sehen wir zwei wichtige Faktoren in der Entwicklung des polnischen Luthertums: die Gewinnung von Raum für die Übernahme von Verantwortung wie auch die Gestaltung des Daseins der Kirche nach eigenen Vorstellungen und die Möglichkeit einer konsequenten Öffnung für internationale Zusammenarbeit. In Bezug auf Letzteres werden wir uns mit der Bedeutung der reformatorischen Wurzeln des theologischen Denkens und ihrer Bedeutung für das zeitgenössische polnische Luthertum befassen.

1. Freiheit, das Dasein der Kirche zu gestalten

Die Metapher von Freiheit und Wandel beschreibt die Realität der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Polen, nachdem 1989 in Polen ein entscheidender gesellschaftlicher und politischer Wandel stattfand und damit der Transformationsprozess vom kommunistischen System zur Demokratie begann. Eines der greifbaren Zeichen der Veränderungen war die Verabschiedung des Gesetzes über Gewissens- und Religionsfreiheit vom 17. Mai 1989, das noch vor den bedeutsamen Wahlen am 4. Juni 1989 von dem vollständig von der Kommunistischen Partei kontrollierten Parlament

verabschiedet wurde. Es wurde nach Verhandlungen der Opposition mit den Behörden im Rahmen des sogenannten »Runden Tisches« erstellt und war ein wichtiges Element der Transformation hin zur Demokratisierung in Polen. Es gab den Kirchen einen neuen Raum, um ihr Leben unter neuen Bedingungen zu organisieren. Die bis dahin bestehende Situation, viele Aspekte der kirchlichen Realität mit Vertretern des herrschenden Regimes auszuhandeln zu müssen, war verschwunden – von Personalbesetzungen über die Verfügbarkeit von Papier für kirchliche Publikationen bis hin zu Baumaterialien für kirchliche Investitionen.

Für die Kirche in den 1990er Jahren bedeuteten die Veränderungen die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Reform ihrer internen Arbeitsabläufe, damit die kirchlichen Strukturen unter den Bedingungen der Religionsfreiheit und der Autonomie der Kirche angemessen und wirksam wären. Die 1990er Jahre waren eine Zeit intensiver Arbeit am internen Kirchenrecht mit dem Ziel, es an die neuen Möglichkeiten anzupassen, die sich der Kirche eröffneten. Dies zeigt das Beispiel der teilweisen Einführung der Frauenordination Ende der 1990er Jahre – allerdings nur zum Diakonatsamt, bei gleichzeitiger Beibehaltung des Pfarr- und Bischofsdienstes ausschließlich für Männer –, die erst durch die Beschlüsse der Kirchensynode im Herbst 2021 vollständig ermöglicht wurde. Bis zu diesem Zeitpunkt waren die getroffenen Entscheidungen nicht immer die genauesten. Sie waren jedoch eine Antwort auf die dynamischen Veränderungen in der Situation, in der sich die Kirche befand, und schufen die Grundlage für ihr institutionelles Funktionieren. Es folgte die dynamische Entwicklung kirchlicher und überkirchlicher Aktivitäten, beispielsweise im diakonischen oder pädagogischen Bereich. Das war eine praktische Nutzung der neugewonnenen Freiheit für die Kirche.

Die 1990er Jahre und das erste Jahrzehnt des nächsten Jahrhunderts waren auch eine Zeit des Aufbaus »institutioneller Infrastruktur«. Damit meine ich die organisatorische Eigenständigkeit von kirchlichen Organisationen wie der Diakonia Polska¹, die für die Koordinierung der kirchlichen diakonischen Arbeit zuständig ist, oder die Einrichtung des Zentrums für Mission und Evangelisierung², also einer Institution, die die Verantwortung für ein breites Spektrum von Aktivitäten übernommen hat – von Evangelisierungsaktionen bis zu sozialen und pädagogischen Aktivitäten, insbesondere im Rahmen der pietistischen Kreise der Kirche in ihrem Hauptgebiet im Teschener Schlesien. Auch Verlage wurden gegründet. Der kirchliche Verlag Augustana (ehemals »Zwiastun«, innerhalb der kirchlichen Strukturen tätig)

1. Siehe: <https://diakonia.org.pl/de/de/polnische-diakonie/?lang=de> (eingesehen am 1.11.2022).
2. Siehe: <https://cme.org.pl/> (eingesehen am 1.11.2022).

wurde verselbstständigt, und der Verlag »Warto« als Teil des Zentrums für Mission und Evangelisation eingerichtet. Mehrere Vereine wurden gegründet, um Bildungsaktivitäten zu unterstützen und evangelische Schulen zu gründen, die heute in Cieszyn, Bielsko-Biała, Gliwice, Kraków, Wrocław und Warszawa betrieben werden.

2. Internationale Zusammenarbeit

Die Metapher der Freiheit verweist auf einen weiteren wichtigen Aspekt der Entwicklung der kirchlichen Aktivitäten, der ihre Identität maßgeblich geprägt hat. Der Fall des Eisernen Vorhangs ermöglichte eine Intensivierung der internationalen Zusammenarbeit. Dies passierte und passiert auf verschiedenen Ebenen. Von der Zusammenarbeit auf Gemeindeebene mit Partnern beispielsweise aus Deutschland oder Schweden, über zwischenkirchliche Kooperationen auf höheren Ebenen bis hin zu einer immer aktiveren Mitarbeit in internationalen kirchlichen Organisationen wie dem Lutherischen Weltbund (LWB) oder der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).

Das bedeutendste Zeichen dieses Engagements ist die Einladung des LWB zur nächsten Vollversammlung 2023 in Krakau. Die Veranstaltung findet vom 13. bis 19. September unter dem Motto »Ein Leib, Ein Geist, Eine Hoffnung« statt.³

Für die Identität des polnischen Luthertums sind die weniger sichtbaren Aspekte der Intensivierung dieser Zusammenarbeit von großer Bedeutung. Eine der wichtigsten ist die Rezeption der theologischen Errungenschaften im Leben der Kirche, in erster Linie die des LWB und in zweiter Linie der GEKE. Dies geschieht durch die konsequente Veröffentlichung von LWB- und GEKE-Dokumenten in polnischer Sprache, nicht nur der aktuell veröffentlichten⁴, sondern auch von Querschnittsveröffentlichungen zu LWB-Ak-

3. Siehe allgemein: <https://2023.lwfassembly.org/de> (eingesehen am 1.11.2022); zum Thema der Vollversammlung vgl. Ein Leib, ein Geist, eine Hoffnung. Die Dreizehnte Vollversammlung und ihr Thema – Eine Einführung, Genf 2021 (abrufbar unter: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2021/documents/2023a_what_is_the_assembly_booklet_de.pdf; eingesehen am 1.11.2022).
4. Jerzy Sojka (Hg.): Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne [Kirche, Bibel und öffentliches Engagement], Dzięgielów 2017 (polnische Ausgabe der LWB-Studiendokumente: »Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft«, »Die Bibel im Leben der lutherischen Gemeinschaft« und »Die Kirche im öffentlichen Raum«); ders.: Luteranska tożsamość i ekumenizm [Lutherische Identität und Ökumene], Warszawa

tivitäten in Bereichen wie Ekklesiologie und kirchliches Amt⁵, Konfirmation⁶ oder Sorge um die Schöpfung⁷. Ebenso gibt es auch Querschnittsauswahlen von Texten, die von der GEKE entwickelt wurden.⁸ Betrachtet man die kirchlichen Debatten der letzten Jahre zu so wichtigen Themen wie Konfirmation oder Verständnis des kirchlichen Amtes, so war deren wesentlicher Bestandteil erstens der Bezug auf die Erkenntnisse des LWB⁹ und zweitens der auf die der GEKE. Diese theologische Reflexion prägt weitgehend als wichtiger Bezugspunkt die Reflexionen des polnischen Luthertums angesichts der theologischen und praktischen Herausforderungen unserer Zeit.

3. Reformatorisches Erbe

Der in der Einleitung erwähnte Slogan enthält ein weiteres Thema, das für die zeitgenössische lutherische Identität an der Weichsel wichtig ist. Es geht

- 2020 (polnische Ausgabe des vom LWB erstellten Dokuments: »Die Selbstverpflichtungen des Lutherischen Weltbundes auf dem ökumenischen Weg hin zur ekklesialen Gemeinschaft« und des vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg herausgegebenen Dokuments: »Lutherische Identität«); »Być razem Kościołem w czasie pandemii« – Refleksje z perspektywy ewangelickiej (Focus 29), o. O. 2021 (polnische Ausgabe des GEKE-Studiendokuments: »Gemeinsam Kirche sein in einer Pandemie – Reflexionen aus evangelischer Perspektive«).
5. Marcin Hintz / Jerzy Sojka (Hg.): Kościół i urząd kościelnych w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luteranckiej [Kirche und kirchliches Amt in Dokumenten und Studien des Lutherischen Weltbundes], Bielsko-Biala 2014.
 6. Jerzy Sojka (Hg.): Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luteranckiej [Konfirmation in Dokumenten und Studien des Lutherischen Weltbundes], Bielsko-Biala 2017.
 7. Jerzy Sojka (Hg.): Wybór tekstów Światowej Federacji Luteranckiej dotyczących troski o stworzenie [Auswahl von LWB-Texten zur Sorge um die Schöpfung] (abrufbar unter: https://www.luteranie.pl/wp-content/uploads/2019/04/2019_materia%C5%82y_troska_o_stworzenie_w_sfl.pdf; eingesehen am 1.11.2022).
 8. Karol Karski (Hg.): Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór tekstów [Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa. Auswahl von Texten], Warszawa 2020.
 9. Siehe zum Beispiel das Dokument, das aus der Konfirmationsdiskussion hervorgegangen ist: Potwierdzenie dojrzałości chrześcijańskiej. Rola i miejsce konfirmacji we współczesnym Kościele [Bestätigung der christlichen Reife. Rolle und Ort der Konfirmation in der heutigen Kirche], in: Konfirmacja – jej rola i miejsce we współczesnym Kościele [Konfirmation – ihre Rolle und seinen Platz in der Kirche heute], Bielsko-Biala 2019, 25-50 (abrufbar unter: <https://www.luteranie.pl/wp-content/uploads/2019/10/KONFIRMACJA-jejrolaimiejscewspczesnymKociele.pdf>; eingesehen am 1.11.2022).

um die Wurzeln dieses Slogans, der auf die reformatorische Botschaft der sogenannten Freiheitsschrift von Luther zurückgeht.

Das Erbe der Reformation war im polnischen Luthertum präsent. Dies zeigt sich zum Beispiel an der Rolle, die die Reformationsgeschichte in der Katechese spielte und spielt, oder an der Bedeutung des Kleinen Katechismus im kirchlichen (insbesondere konfirmatorischen) Unterricht. Die Biographien von Martin Luther und eine bescheidene Auswahl seiner Schriften wurden durch die Kirche zugänglich gemacht. Das Thema Reformation war in der kirchlichen Debatte präsent. Gleichzeitig wurde dieses Bild oft stark mythologisiert, und die Einschätzungen zur Bedeutung der Reformation verwiesen auf polemische, antikatholische Klischees.

Das Jubiläum 2017 brachte hier eine große Veränderung. Die Vorbereitungen darauf in den vorausgegangenen Jahren ermöglichten es, die Ergebnisse der moderneren Mainstream-Reformationsforschung in unterschiedlicher Form zu präsentieren¹⁰, aber auch kontroverse Themen wie die Haltung gegenüber den Juden in die breitere Debatte einzubeziehen.¹¹ Der eingetretene Wandel ist so bedeutsam, dass er nicht nur die unbequemen Seiten umfasst, über die nicht gerne gesprochen wird, sondern auch die Wahrnehmung der reformatorischen Botschaft in viel grundsätzlicheren Fragen ganz erheblich veränderte: in Bezug auf die Schrift und die Hermeneutik, auf die Sakramente, die Ekklesiologie, das kirchliche Amt etc.

Einer der wichtigen Impulse für eine Renaissance des Interesses an verschiedenen Aspekten der Reformation war ein überraschendes Phänomen. Im Rahmen des Jubiläumsjahres 2017 gab es nämlich zahlreiche anti-evangelische Beiträge, die die Figur Martin Luthers und die Reformation angriffen. Sie wurden von radikal konservativen Kreisen des polnischen Katholi-

10. Siehe z. B. Łukasz Barański / Jerzy Sojka: *Reformacja. Historia i teologia luteranckiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku* [Reformation. Geschichte und Theologie der lutherischen Kirchenerneuerung in Deutschland des 16. Jahrhunderts], Bd. 1-2, Bielsko-Biała 2016-2017. Die Auswahl dieser Publikationen und Übersetzungen zum Jubiläum 2017 sind ausführlicher besprochen in Jerzy Sojka: *Windhoek – Warszawa – Wittenberg. Das Jubiläum der Reformation weltweit. Eindrücke, Entdeckungen, Ergebnisse – aus der Sicht der lutherischen Diaspora*, in: *Lutherische Kirchen in der Welt* 66 (2019), 119-132, hier: 122f.
11. Dabei wurde auch auf die Stellungnahmen ausländischer evangelischer Kirchen (der Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau bzw. der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie des LWB) verwiesen. Die Sammlung dieser Studien erschien auf einem der von der Kirche betriebenen Webportale: ewangelicy.pl (eingesehen am 1.11.2022). Siehe: Marcin Luter i Żydzi – refleksja współczesnego luteranizmu [Martin Luther und die Juden – eine Reflexion des zeitgenössischen Luthertums], abrufbar unter: <https://ewangelicy.pl/2019/02/07/marcin-luter-i-zydzy-refleksja-wspolczesnego-luteranizmu/> (eingesehen am 1.11.2022).

zismus als Angriffe auf den gegenwärtigen Papst veröffentlicht, u. a. wegen seiner Anwesenheit beim gemeinsamen Reformationsgedenken in Lund.¹²

Das Interesse an der Reformation im polnischen Luthertum erschöpft sich jedoch nicht in apologetischer Tätigkeit im Kontext innerkatholischer Konflikte. Es ist wichtig, auf die Reformation und ihr theologisches Denken in ihrer zeitgenössischen Interpretation als Quelle einer positiven Identität hinzuweisen, die das polnische Luthertum sehr braucht. Als Minderheit in einem implizit katholischen Land hat es seine negative Identität bravourös gemeistert, also im Blick darauf, was es nicht ist und warum, vor allem gegenüber dem dominierenden römischen Katholizismus. Immer öfter wird es aber nach einer positiven Selbsterklärung gefragt.

Eine Manifestation der Suche nach einer solchen positiven Identität war beispielsweise die Ausgabe des »Lutherischen Katechismus für Erwachsene« im Jahr 2017¹³, der als Hilfe für die Lutheraner:innen selbst, aber auch als modernes Werkzeug zur Vorbereitung von Menschen, die sich als Erwachsene der Kirche anschließen wollten (was in großen akademischen Zentren zu einem zunehmend zu beobachtenden Phänomen wird), konzipiert war. Eine weitere Bestätigung für die Notwendigkeit einer solchen Reaktion ist die Popularität von Studien, die sich der Reformation widmen und im Kontext von 2017 erschienen sind. Die Reformation als Quelle positiver Identität ist auch ein wichtiger Faktor in wichtigen kirchenweiten Kontroversen. Die im Zusammenhang mit der Rezeption von Veröffentlichungen des LWB oder der GEKE erwähnten Debatten um Konfirmation und kirchliches Amt waren auch dadurch gekennzeichnet, dass in den entsprechenden Dokumenten ein breiter Bezug auf das reformatorische Erbe ein fester Bestandteil ist und darin Inspiration gesucht wird für die Antworten auf zeitgenössische Fragen.¹⁴

12. Mehr zu diesem Thema bietet Sojka: Windhoek (s. Anm. 10), 123-125; Sebastian Duda: Erinnerung und Abwesenheit. Fünfhundertstes Jubiläum der Reformation in Polen, in: Johann Hinrich Claussen / Stefan Rhein (Hg.): Reformation 2017. Eine Bilanz, Berlin 2017, 41-46.
13. Siehe: Bożena Giemza / Marcin Hintz (Hg.), *Luterański katechizm dla dorosłych* [Lutherischer Katechismus für Erwachsene], Dziegielów 2017.
14. Vgl. das erwähnte Konfirmationsdokument: *Konfirmacja* (s. Anm. 9), insb. 11-24.

Die Autor:innen

Dr. Anne Burghardt, Generalsekretärin des Lutherischen Weltbundes (Genf)

Prof. Dr. Klaus Fitschen, Professor für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig; Vorsitzender der Historischen Kommission des DNK/LWB

PD Dr. Nicole Grochowina, Privatdozentin an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen/Nürnberg (Geschichte der Frühen Neuzeit und Neuere Kirchengeschichte); Stellvertretende Vorsitzende der Historischen Kommission des DNK/LWB

Prof. Dr. Claudia Jahnel, Professorin für Interkulturelle Theologie und Körperlichkeit an der Ruhr-Universität Bochum

Prof. Dr. Susanne Lachenicht, Professorin für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Bayreuth

Dr. Kenneth Mtata, Programmdirektor für Öffentliches Zeugnis und Diakonie des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf); zuvor Generalsekretär des Kirchenrats von Simbabwe

Dr. phil. habil. Hilke Rebenstorff, Wissenschaftliche Referentin für Kirchen- und Religionssoziologie, Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD (Hannover)

Dr. Chad Rimmer, Programmreferent für Identität, Gemeinschaft und Bildung, Abteilung für Theologie, Mission und Gerechtigkeit des Lutherischen Weltbundes (Genf)

Dr. Gottfried Rösch, Leiter des Evangelischen Migrationszentrum im Griechischen Haus (München)

Dr. Oliver Schuegraf, Oberkirchenrat für ökumenische und theologische Grundsatzfragen, Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (Hannover); Geschäftsführer der Historischen Kommission des DNK/LWB

Prof. Dr. Jerzy Sojka, Professor für Historische Theologie an der Christlichen Theologischen Akademie Warschau

Prof. Dr. Willhelm Wachholz, Professor für Theologie und Kirchengeschichte an der Faculdade EST (São Leopoldo, Brasilien)

Prof. Dr. Jennifer Wasmuth, Professorin für Ökumenische Theologie unter besonderer Berücksichtigung des Orthodoxen Christentums und seiner

globalen Wirkung in Geschichte und Gegenwart an der Universität Göttingen

PD Dr. Christian Volkmar Witt, Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Vertreter des Lehrstuhls Kirchengeschichte I an der Universität Tübingen