

Einheit ohne Einigkeit

Unser Verhältnis zur weltweiten Brüder-Unität auf dem Prüfstand

von Christoph Reichel¹

Wenn man Mitglieder der Brüdergemeine bei uns fragt, was ihnen an ihrer Kirche wichtig ist, dann sagen sie oft: „Dass es eine kleine, aber weltweite Kirche ist.“ Ich selbst würde das jedenfalls so für mich unterschreiben. Die weltweiten Beziehungen in unserer Kirche sind Teil unseres Selbstverständnisses. Und mit einer gewissen Freude erzählen wir davon, dass die Kirche zwar nicht bei uns, aber vor allem in Ostafrika eine dynamisch wachsende Kirche ist. Für manch einen, der irgendwo in der Welt eine Moravian Church besucht hat, ist es eine besondere Erfahrung, sich dort angenommen und ‚fast wie zuhause‘ zu fühlen. Irgendetwas Besonderes verbindet uns miteinander. Aber was ist das eigentlich?

Diese Frage stellt sich umso dringlicher, als seit einiger Zeit dieses Gefühl des Zuhause-seins nicht mehr überall spürbar ist. Wenn in diesen Tagen Menschen von einer HMH-Reise nach Tansania zurückkommen, kann man zu hören bekommen: „In den Gottesdiensten in Mbeya oder Daressalam habe ich kaum noch etwas Brüderisches entdecken können. Stundenlange Gottesdienste, schreiende Prediger, ohrenbetäubende, elektronisch verstärkte Musik!“ Wo ‚brüderisch‘ draufsteht, ist offenbar nicht mehr unbedingt brüderisch drin – jedenfalls das, was wir unter brüderisch verstehen.

Und diese Erfahrungen sind nicht nur oberflächlich. Die zunehmenden Unterschiede äußern sich in theologischen Fragen. Hier sind die Unterschiede besonders schmerzhaft, weil sie bisher kaum besprechbar sind. So ist die Frage des Umgangs mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften in den vergangenen 25 Jahren fast so etwas wie ein Kristallisationspunkt geworden, an dem das Auseinanderdriften der Unität sichtbar geworden ist.

Wie können wir eine Kirche bleiben trotz der großen Unterschiede? Um das beantworten zu können, müssten wir erst einmal sagen, was es heißt, *eine* Kirche zu sein.

1 Dieser Text fasst zwei Vorträge zum Thema zusammen: den ersten habe ich am 17.1.2017 auf einer Tagung von Gemein Helfern zur theologischen Aufarbeitung der Unitätssynode gehalten, die im August 2016 in Jamaika getagt hatte. Auslöser der damaligen Diskussion war der Beschluss der Synode zum Umgang mit Homosexualität. Einen leicht abgewandelten Vortrag habe ich dann auf der Jahrestagung der Herrnhuter Missionshilfe im gleichen Jahr gehalten. Daraus lassen sich manche Doppelungen und Brüche im Text erklären.

Man könnte versuchen, die Einheit über die Struktur zu definieren. Die Frage ist dann, welche Rolle die Unitätsorgane haben, welche Verbindlichkeit die Beschlüsse des Unity Board und der Unitätssynode für die einzelnen Provinzen haben. Diese Frage hat uns in unserer Provinz schon lange beschäftigt: Ich denke z. B. an die Konflikte in Tschechien, von denen wir unmittelbar betroffen waren, oder an die Konflikte in anderen Unitätsprovinzen wie Honduras oder Alaska. Welche Autorität hat die Unität dort?

Wir haben uns ausgesprochen schwer damit getan, als die Unitätssynode 2002 ein Moratorium im Blick auf den Umgang mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften beschlossen hatte. Ich erinnere mich an die Argumentation in unserer Synode: Wenn wir uns jetzt über das Moratorium hinwegsetzen, können wir auch in anderen Fragen nicht mehr die Verbindlichkeit von Unitätsbeschlüssen einfordern.

Das zeigt: strukturelle Einheit, sofern sie rechtlich überhaupt möglich ist, reicht nicht. Wichtiger wäre es, Einheit durch eine Art Grundkonsens in inhaltlichen Fragen herzustellen. Wir können dies tun, indem wir auf den Grund der Unität und auf die internationale Kirchenordnung hinweisen. Aber wie verbindlich sind diese Sätze dort, wie werden sie mit Leben gefüllt?

Ich habe in der Vorbereitung auf diesen Vortrag noch einmal einige Jahrgänge der TMDK bzw. ITD durchgesehen. Sie lesen sich wie eine Chronik des Ringens um Einheit in der Unität. 2003, nach der Unitätssynode in Bethlehem, hieß das Thema: „das Wesentliche in Glauben und Theologie der Brüdergemeine“ – im Jahr 2010, nach der Synode in Hoddesdon lauteten die Themen der beiden Ausgaben: „Nach der Unitätssynode – Zerreißprobe mit Ängsten und Hoffnungen“ und „Moravian Identity in different contexts“. Damit ist bereits angegeben, was die Fragen sind, die uns im Blick auf die Unität beschäftigt haben und nach Jamaika 2016 verschärft beschäftigen. Die Ratlosigkeit im Blick auf die Unität und ihre Entwicklung begleitet uns, und die Frage wird lauter, ob es nicht ehrlicher wäre, von einer Kirchengemeinschaft oder -familie zu sprechen statt von einer weltweiten Kirche. Zumal der Wunsch nach Einheit nicht mehr überall gleich stark vorhanden zu sein scheint, wie Volker Schulz nach der frustrierenden Erfahrung der Bischofskonferenz in Tansania 2014 konstatierte.²

Dabei gilt immer noch: „Das Erstaunliche ist: als normales Gemeindeglied muss man davon gar nichts mitbekommen. Denn auf vielen Ebenen ‚funktioniert‘ die Unität.“³: Es gibt auf der zwischenmenschlichen Ebene viele Begegnungen, bei denen die Mitgliedschaft in der Brüdergemeine, egal

2 Volker Schulz, Der Wille zur Zusammengehörigkeit ist unterschiedlich groß, in: ITD 22 (2015), S. 14 ff.

3 Ebd., S. 18.

in welchem Kontext, unmittelbar verbindet.⁴ Diese Ebene sollte man bei allen Differenzen und Spannungen nicht unterschätzen.

Ich glaube, dass wir bei unserem Nachdenken über die Unität als Voraussetzung festhalten müssen:

1. Wir brauchen die weltweite Unität aus ureigenen Interessen. Die Internationalität gehört zu unserem Selbstverständnis. Ich kann mir keine europäische Brüdergemeine vorstellen, die sich aus der Unität verabschiedet, ohne dass sie sich damit selbst aufgibt.
2. Es gehört zu unserer neuen Rolle als kleine Minderheit in der Unität, dass wir gar nicht die Möglichkeit haben, die Struktur der Unität zu verändern. Das kann die Unität nur selbst tun, und wir können einen kleinen Gesprächsbeitrag dazu leisten. Die Veränderung unseres Verhältnisses zur Unität muss also bei uns selbst beginnen; nur da haben wir eine reelle Chance, Veränderungen zu erreichen. Deshalb scheint es mir sinnvoller, dass wir überlegen, was unser Beitrag zur Stärkung der Unität sein kann.

Es gibt mehrere Gründe, die unser Verhältnis zur Unität belastet haben. Ich habe sie schon angedeutet: wachsende neue Einflüsse auf die Unitätsprovinzen in Tschechien und im Süden, die wir als befremdlich, charismatisch und nicht-brüderlich erleben, und der Umgang mit Konflikten in diesem Zusammenhang.

Ein ganz besonderes Thema, an dem sich in den vergangenen 25 Jahren die Differenzen sichtbar gezeigt haben, ist der Umgang mit Homosexualität. Auch bei und nach der Unitätssynode in Jamaika war es dieses Thema, das besonders emotional aufgeladen war und ist. Für manche ist der Umgang mit Homosexualität zu einer Art Schibboleth geworden, an dem sich entscheidet, auf welche Seite – gut oder böse – man gehört.

Ich habe mir überlegt, ob ich den Vortrag heute an diesem Thema aufhängen soll, weil man in der Tat einige Probleme sichtbar machen kann, die uns heute beschäftigen, aber habe mich doch dagegen entschieden. Natürlich wird es einfließen, quasi als Illustration. Aber ich glaube auch, dass wir das Thema nicht zu hoch hängen sollten. Wir verbauen uns damit Chancen zur Stärkung der Unität.

Ich möchte diesen Vortrag in folgende Abschnitte gliedern:

4 Deutlich wurde das z.B. an der Freude von Br. Gregson Erasmus, einem ökumenischen Mitarbeiter aus der Moravian Church in South Africa in der württembergischen Landeskirche, als er endlich in Kontakt mit der Brüdergemeine in Deutschland kam. Viele ökumenische Mitarbeiter empfinden ein Stück ‚Heimat in der Fremde‘ in der Brüdergemeine.

1. Möchte ich einen kritischen Blick werfen auf das Verständnis von Einheit, das wir in der Vergangenheit hatten und noch haben. In welchem Verhältnis stand und steht diese Einheit zu der Verschiedenheit der Kontexte?
2. Möchte ich einen Begriff aufgreifen, den die Theologische Kommission in ihrem Diskussionspapier benutzt hat, um die gegenwärtige Unität zu beschreiben. Sie fordert einen Paradigmenwechsel in der Wahrnehmung der Unität. Was würde ein solcher Paradigmenwechsel beinhalten?
3. Möchte ich das Konzept einer Kontextualisierung der Europäischen Theologie erläutern.
4. Möchte ich einige Gedanken dazu äußern, was mir für die Unität der Zukunft wichtig erscheint und welchen Beitrag wir in unserer Provinz und als HMH dazu leisten könnten.

1. Ein (selbst)kritischer Blick auf unser Verständnis von Einheit

Wie ist man in der Geschichte der Brüder-Unität mit der Einheit der verschiedenen Kontexte umgegangen? Schon Zinzendorf hatte ja in seinen Missionsinstruktionen davor gewarnt, die Seelen nach der „Herrnhuter Elle“ zu messen.⁵ Faktisch wurde aber weitgehend über einheimische Kultur und Traditionen hinweg die Herrnhuter Gemeindestruktur auf die Missionsstationen übertragen.⁶ Henning Wrogemann beschreibt das Herrnhuter Missionsmodell deshalb als „Indifferenzmodell“ – man wollte nicht die einheimische Kultur und Religion beseitigen und durch die eigene ersetzen, aber man unterschätzte den Faktor Kultur für die Mission und war gegenüber diesem Thema indifferent.⁷

Natürlich gab es im Lauf der brüderischen Missionsgeschichte auch immer wieder Stimmen, die sich über die Blindheit der Missionare gegenüber einheimischen Kulturen kritisch geäußert haben. Zu den bekanntesten gehört Traugott Bachmann (1865–1948). Aber bis weit ins 20. Jahrhundert hinein war die ‚Herrnhuter Elle‘ prägend für die Unität und ihre Struktur.

5 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Texte zur Mission*, hrsg. von Helmut Bintz, Hamburg 1979, S. 41.

6 Vgl. den Beitrag von Naomi Reichel, *Herrnhuter Tradition und Theologie in der Karibik. Transferprozesse in der Herrnhuter Mission im 18. Jahrhundert*, in: *Unitas Fratrum* 75 (2017), S. 121–149.

7 Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*, Gütersloh 2012, S. 251.

Und man muss sich fragen, ob sich das tatsächlich geändert hat, obwohl im Blick auf die Mitglieder eine gravierende Verschiebung des Schwerpunktes der Unität in den globalen Süden, besonders nach Ostafrika, stattgefunden hat. Natürlich haben wir längst erkannt, dass wir Kirche und Glaube nur kontextuell verstehen und leben können. Aber ist das wirklich bis in alle Bereiche vorgedrungen?

Die Art, wie wir Brüdergemeine definieren, wie wir Theologie betreiben, wie wir Glauben leben, ist nach wie vor stark von der europäischen Tradition geprägt. Der Begriff ‚kontextuell‘ wird in der Regel von Afrika oder der Karibik gebraucht. Dass auch unsere Theologie, mit der die Missionare seit Jahrhunderten in die Welt gezogen sind, immer kontextuell europäisch oder deutsch gewesen ist, haben wir bis vor kurzem kaum gesehen. In der postkolonialen Diskussion wird davon gesprochen, dass man Europa erst noch ‚provinzialisieren‘ muss.⁸ D. h. wir müssen verstehen, wie selbstverständlich wir unsere eigenen Traditionen und unser eigenes Denken als allgemein gültig angesehen haben. Das geht nur mit einer selbstkritischen Hinterfragung oder ‚Dekonstruktion‘ unserer Begriffe und Vorstellungen.⁹ Nur wenn wir dies tun, können wir die Anderen wirklich in ihrem Andersein verstehen. Solange wir dies nicht tun, liegt der Verdacht nahe, dass wir uns bei Moravians in der weiten Welt nur deshalb so heimatisch gefühlt haben, weil sie unser Erbe bzw. das Erbe der Missionare bisher kaum verändert beibehalten haben. War heimatisch nur das, was wir als Eigenes im Fremden entdeckten? Haben wir die Unterschiedlichkeit der Kontexte und Traditionen wirklich ernst genommen?

Ich möchte ein paar Beispiele nennen: Unsere Sicht der Welt und unsere Theologie ist seit dem 19. Jahrhundert stark durch die Aufklärung beeinflusst. Teil dieses aufklärerischen Denkens ist die Sicht, dass andere Kulturen und Zivilisationen, die der Aufklärung fernstehen, ‚primitiv‘ sind. Man betrachtete die europäische Kultur und Geschichte der Aufklärung als Höhepunkt einer geschichtlichen Entwicklung. In der Theologie und in der Mission übernahm man ein evolutionäres Weltbild, nach dem die primitiven Religionen sich auf einer niedrigen Entwicklungsstufe befinden – die Dokumente der ersten Missionskonferenz in Edinburgh 1910 zeugen davon.

Als wir im Oktober 2012 in den Niederlanden eine Konferenz zur Aufarbeitung der Geschichte anlässlich der Abschaffung der Sklaverei in Surinam vor 150 Jahren hielten, waren die surinamisch-niederländischen Teilnehmer-

8 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000.

9 Steven Shakespeare: „With regard to theology the task becomes more specific: It requires a theology that deconstructs itself [...] always questioning the ways in which the otherness of the other is reduced.“ (zit. nach Bernhard Dinkelaker, ‚How Is Jesus Christ Lord?‘ Perspectives of Intercontextual Theological Encounters in the Work of Kwame Bediako. Manuskript der Dissertation 2016, S. 47. Inzwischen veröffentlicht unter dem Titel: ‚How is Jesus Christ Lord?‘ Reading Kwame Bediako from a Postcolonial and Intercontextual Perspective, Frankfurt a. M. 2017).

Innen schockiert über Äußerungen von Missionsverantwortlichen in den 20er und 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die genau dieses Gedankengut widerspiegeln. Bis heute ist das evolutionistische Denken nicht aus unseren Köpfen verschwunden, es spiegelt sich auch in unserem Reden von ‚Entwicklung‘, ‚Entwicklungshilfe‘ oder ‚Entwicklungsprojekten‘. Wer soll sich von woher wohin entwickeln oder entwickelt werden? Was ist der Maßstab für Entwicklung? Ganz oft begegnet man diesem Denken z. B. in der Auseinandersetzung um die Frage der Homosexualität, wenn gesagt wird: „Wir haben auch viele Jahrzehnte gebraucht, bis sich bei uns eine tolerante Haltung zur Homosexualität und zu Homosexuellen entwickelt hat.“ Und indirekt wird dann unterstellt, dass es nur eine Frage der Zeit sei, bis die sog. ‚Entwicklungsländer‘ und ihre Kirchen ‚auch so weit‘ sind.

In ähnlicher Weise ist unser Schriftverständnis von der Aufklärung beeinflusst. Die Einführung der historisch-kritischen Exegese im Europa des 19. Jahrhunderts wurde durch sie ermöglicht. Mit ihrer Hilfe wurden Bibeltexte analysiert und kulturell-historisch Bedingtes von den originären theologischen Aussagen jüdischen und christlichen Glaubens unterschieden. Sie ermöglicht uns eine differenzierte Sichtweise schwieriger Texte über Homosexualität, Gewalt oder die Rolle der Frau in der Bibel. Aber auch über Wundergeschichten und über die Auferstehungsberichte. Natürlich wurde dadurch vieles relativiert und die Kirchen leiden heute unter dieser Relativierung. Man braucht neue Kriterien, um festzustellen, was auch heute gilt und was nicht. Mithilfe der Einführung eines ‚Kanon im Kanon‘ – bekannt wurde Luthers Maßstab: „was Christum treibt“¹⁰ – versuchte man, diese festzustellen. Aber letztlich bedeutet das eine Abstraktion von den konkreten Texten und Geschichten.

Ist das nun die Bibelauslegung, die von allen Christen übernommen werden muss? Ist es eine Frage ihrer ‚Entwicklung‘, bis sie so weit sind, die Bibel auch so wie wir zu lesen?

In der Brüder-Unität wird gern der Satz zitiert: „In wesentlichen Dingen Einheit, in nicht-wesentlichen Dingen Freiheit, in allen Dingen Liebe.“ Auch in Jamaika prangte er an Kirchenwänden als brüderischer Leitsatz, obwohl er ursprünglich in dieser Form gar nicht brüderisch ist.¹¹ Ähnlich wie der Versuch, über eine Abstraktion zu einem inneren Kanon in der Bibel zu finden, ist der Versuch, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen, eine Abs-

10 In der Vorrede zum Jakobus- und zum Judasbrief von 1522 heißt es: „Das ist auch der rechte Prüfstein, alle Bücher zu beurteilen, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht [...]. Was Christus nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenss gleich S. Petrus oder Paulus lehret; umgekehrt, was Christus predigt, das ist apostolisch, wenss gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte.“

11 Die in der mittelalterlichen Theologie geprägten Begriffe *essentialia* und *accidentalialia* wurden von Br. Lukas von Prag abgewandelt in „wesentliche, dienliche und beiläufige“ Dinge. Vgl. Jindrich Halama, Das Wesentliche und der ‚Grund der Unität‘, in: TMDK 27 (2003), S. 1 ff.

traktion, die tief in der europäischen Denktradition verwurzelt ist. Kann man diese Denktradition zum globalen Maßstab machen?

Die Schwierigkeit dieser Denktradition liegt ja auch darin, dass man über diese Abstraktion meint, den Kern einer Aussage von ihrer Schale trennen zu können.¹² Man glaubt, auf diese Weise das Evangelium von einer Kultur in eine andere verpflanzen zu können, indem man das kulturell Bedingte (das Unwesentliche) abzieht und dann diesen Kern in einen anderen kulturellen Mantel packt. Das aber ist m. E. nicht möglich.

Auch der Begriff der ‚Freiheit‘, die bei der Behandlung der unwesentlichen Dinge herrschen soll, ist sehr europäisch-liberal geprägt. Wenn wir von Freiheit reden, meinen wir meist ganz unreflektiert die Freiheit des Einzelnen, sich selbst zu verwirklichen. Der ganzen neoliberalen Wirtschaftsordnung, die sich global durchgesetzt hat, liegt dieser individualistische Freiheitsbegriff zugrunde. So werden Begriffe, die wir ganz selbstverständlich im Gespräch mit anderen Christen verwenden, zu trojanischen Pferden, die unbewusst mit ganz bestimmten, kulturell konnotierten Inhalten gefüllt werden. Wenn wir z. B. in der Frage des Umgangs mit der Homosexualität den Begriff der Freiheit in den unwesentlichen Dingen bemühen, wird damit diese bürgerlich-liberale Freiheit der Selbstverwirklichung mitgemeint. Sie steht im Gegensatz zu einem afrikanischen Verständnis des Einzelnen, der sich durch die Gemeinschaft definiert.¹³

Ist es verwunderlich, dass sich gegenüber diesem Verständnis, das unter der Hand nach wie vor in den Köpfen umgeht, Widerstand wächst? Denn die Hegemonie des Nordens bzw. Westens hat mit der Globalisierung der Wirtschaft und der Kommunikation eher zugenommen. Zwar profitieren gesellschaftliche Gruppen in der südlichen Hemisphäre, insbesondere in den Städten, von der Entwicklung. Aber viele Menschen werden zunehmend von ihren eigenen Wurzeln entfremdet und wirtschaftlich abgehängt. Die finanzielle Abhängigkeit der Kirchen im Süden von denen im Norden besteht nach wie vor.

Vielleicht kann man die Gegenbewegungen, die sich in der weltweiten Unität gebildet haben, interpretieren als Widerstand gegen das noch immer alles umfassende europäische Denken und die europäische Kultur? Gegen eine liberale Theologie und Frömmigkeit, die noch immer hegemonial ist und die mit Entkirchlichung und mit moralischem Verfall gleichgesetzt wird?

12 Auch im Diskussionspapier der Theologischen Kommission der Unität (UCOT) „Evangelium und Kultur aus der Perspektive der Brüder-Unität“ wird vom „Kern des Evangeliums und seiner ‚kulturellen‘ Haut, die ihn überzieht“ gesprochen. In: TMDK 24 (2001), S. 20.

13 Vgl. die Beschreibung des Einzelnen in Bezug zur Gemeinschaft in der Zuludefinition: Umuntu ngumuntu ngabantu – eine Person ist eine Person durch Menschen. Vgl. Theo Sundermeier, Nur gemeinsam können wir leben, Gütersloh ²1990, S. 26 f.

Freilich sind die Kulturen niemals homogene Einheiten. Der Begriff ‚Kultur‘ ist ja eine Abstraktion.¹⁴ Kulturen und kulturelle Identitäten sind hybrid zusammengesetzt und sie sind in einem ständigen Veränderungsprozess begriffen. So kann man heute fragen, ob das, was die Kirchen z. B. in Tansania heute als eigene Gottesdienstformen und Spiritualität leben, tatsächlich eigenen afrikanischen Ursprungs ist und nicht von anderswo, z. B. aus amerikanischen charismatischen Kreisen, importiert ist. Sicher sind solche Einflüsse in der globalisierten Welt da. Aber ich glaube, es wäre zu einfach, damit eine Bewertung vorzunehmen.

Ich erinnere mich sehr deutlich an eine Situation, als vor Jahren eine Gruppe während einer Konferenz in Kapstadt (Südafrika) die Brüdergemeinde Genadendal besuchte. Ein deutscher Teilnehmer äußerte im Nachgespräch zu einem Gottesdienst seine Enttäuschung darüber, dass der Gottesdienst so wenig ‚afrikanisch‘ gewesen sei, sondern hauptsächlich die von den deutschen Missionaren importierten liturgischen Formen und Lieder verwendet hatte. Da stand Br. Martin Wessels, der frühere Vorsitzende der Kirchenleitung, auf und antwortete in seiner unnachahmlichen Art:

Erst seid ihr Deutschen hierhergekommen, um uns eure Traditionen und Lieder zu bringen, und nun, wo wir sie zu unseren Traditionen und Liedern gemacht haben, wollt ihr sie uns wieder wegnehmen, weil sie nicht afrikanisch sind! Wir lassen uns nicht noch einmal vorschreiben, welche Gottesdienstformen wir brauchen sollen!

Was also ‚das Eigene‘ und was ‚das Fremde, Importierte, Hinzugekommene‘ ist, ist noch lange nicht ausgemacht. Dazu sind kulturelle Identitäten viel zu komplex.¹⁵

Schließlich haben wir in der neueren Betrachtung der Missionsgeschichte auch gelernt, dass es falsch ist, die Missionare als die aktiven Überbringer des Evangeliums und europäischer Kultur zu sehen, während die Einheimischen die passiven Empfänger waren. Mission geschah immer schon in lebendiger Interaktion zwischen allen Beteiligten. Was von den Missionaren übernommen wurde, entschieden letztlich immer die einheimischen sogenannten Empfänger der Botschaft. Das gilt auch heute, wenn wir von amerikanischen Einflüssen bei den Charismatikern in Afrika sprechen. Bei aller Dominanz fremden Auftretens ist nicht zu unterschätzen, dass auch die Rezeption ein aktiver Prozess ist und die Rezipienten keinesfalls nur willenlose Objekte fremder Einflüsse sind.

14 In vielen ghanaischen Sprachen gibt es gar keinen Begriff für ‚Kultur‘ – nur Begriffe für die Vielfalt des kulturellen Lebens; s. Dinkelaker, *How Is Jesus Christ Lord?* (wie Anm. 9), S. 80.

15 Sehr schön illustriert das auch im Blick auf lutherische Traditionen in der Evangelical Lutheran Church in Tanzania der Film *Sing it loud. Luthers Erben in Tansania*, der im Mai 2017 während des Lutherjahrs in deutschen Programmkinos gezeigt wurde.

Fazit dieses Abschnitts: Ich denke, wir stehen erst am Anfang eines interkulturellen oder interkontextuellen Gesprächs in der Brüder-Unität. Damit dieses Gespräch geführt werden kann, ist es unsere Aufgabe, kritisch zu reflektieren, mit welcher Selbstverständlichkeit wir immer noch eigene, kontextuell gebundene Traditionen, Sprachen, Denkmuster für allgemein gültig halten. Erst, wenn wir diesen Prozess der Dekonstruktion durchlaufen, können wir über das sprechen, was uns verbindet.

2. Die Unität neu denken – Ansätze zu einem Paradigmenwechsel

Die Probleme innerhalb der weltweiten Unität haben die Theologische Kommission der weltweiten Unität (UCOT) veranlasst, ein Diskussionspapier zur Rolle der Unität zu verfassen,¹⁶ das der Synode in Jamaika vorgelegt wurde. Es sollte wohl das inhaltlich zentrale Dokument sein, war doch das Thema der Synode auch danach gewählt: „Discerning the Unity together“. Leider kam es inhaltlich dann kaum vor. Es blieb ein Beschluss übrig, der das Papier an die Provinzen überweist, die dazu Stellung nehmen sollen.

Ich möchte die Gelegenheit ergreifen, hier kurz auf dieses Papier einzugehen. Welche Ansätze bietet es, um die Unität neu denken und mit Inhalt füllen zu können? Das Papier besteht aus drei Teilen. Der erste Teil beschäftigt sich mit biblischen und theologischen Modellen der Einheit.¹⁷ Der zweite ist mit „Eine neue Ära – die globalisierte Unität“ überschrieben. Der dritte Teil schließlich handelt davon, wie eine neue Identität in der globalisierten Unität entwickelt werden kann. Am Ende jedes Abschnitts steht eine Reihe von Fragen, die zum Gespräch anregen sollen.

Ich kann den Inhalt des Papiers hier nicht in allen Einzelheiten wiedergeben, sondern nur einige Bemerkungen dazu machen. Die biblische und theologische Begründung bietet wenig Überraschungen. Sie scheint mir von den anderen Kapiteln relativ losgelöst zu sein, wie überhaupt dem Papier anzumerken ist, dass es nicht einer Feder entstammt, sondern die Anstrengung einer Gruppe ist. Als brüderische Theologie wird in Kürze das Wort vom Kreuz als Zentrum der Heiligen Schrift bezeichnet. Die Schrift muss jeweils neu interpretiert werden; charakteristisch ist die Zurückhaltung bei absoluten Aussagen über Geheimnisse des Glaubens und daraus folgend auch die Viel-

16 A Discussion Paper on the Role of the Worldwide Moravian Unity, prepared for Unity Synod 2016 by the Unity Committee on Theology, Feb. 2015.

17 Im Englischen ist nicht immer genau zu unterscheiden, wo unter *unity* Einheit und wo Unität verstanden wird – insbesondere bei Überschriften, in denen die Anfangsbuchstaben großgeschrieben sind.

falt der Formen im kirchlichen Leben. Gemeinsame Basis bleibt das unverrückbare Bekenntnis: Jesus ist Herr.

Die Einheit unter den Christen wird durch verschiedene Bibelstellen als unentbehrlich für das Zeugnis und das Leben der Kirche beschrieben. Nur in Einheit miteinander können wir mit Christus eins sein. Unterschiede in der Glaubenslehre oder sozialen, kulturellen oder ethnischen Ursprungs dürfen die Einheit nicht gefährden. In Konfliktfällen wird das Problem des einen Gliedes immer den ganzen Leib Christi betreffen.

Als Perspektive für den weiteren Weg wird Folgendes formuliert:

- Es muss mehr investiert werden in den theologischen Dialog in der Brüdergemeine. Dieser ist in der Vergangenheit zu wenig geführt worden. Dabei ist nicht so sehr der formale Dialog gemeint, sondern das Schaffen von Möglichkeiten des Austauschs und der Begegnung.
- Die gemeinsamen Wurzeln der Brüder-Unität sollten nicht nur diskutiert, sondern gefeiert werden. Die Gottesdienste zu Gedenktagen, Symbole, Liturgien und ein gemeinsames Curriculum für die theologische Ausbildung sind dafür hilfreich.
- Wir sollten gemeinsame Initiativen entwickeln auf globaler Ebene, die uns zusammenführen können. Die Herausforderungen sind vielfach globaler Art, sie erfordern eine gemeinsame Aktion.
- Was uns am ehesten verbindet, ist das gemeinsame Ämter- und Leitungsverständnis. Insbesondere die Art, wie das Bischofsamt geführt wird, gehört zu unseren Besonderheiten.

Einige dieser Punkte werden im letzten Abschnitt des Papiers noch einmal unter dem Stichwort „brüderische Identität“ in anderer Weise aufgegriffen und behandelt.

Der zweite Abschnitt ist ausführlicher. Er stellt infrage, ob die bisherige Einteilung der Brüdergeschichte in die Periode der Alten Unität und die Periode der erneuerten Unität noch adäquat ist in Anbetracht der globalen Entwicklung in der weltweiten Kirche. Stattdessen fordert er einen „Paradigmenwechsel“, der dem Wachstum Unität in den südlichen Provinzen Rechnung trägt. Statt von der „erneuerten Unität“ zu sprechen, sollte man von der „globalisierten Unität“ reden. Im weiteren Verlauf wird die Mitgliedschaftsentwicklung ausführlich dargestellt. Die Mitglieder in der nördlichen Hemisphäre (Nordamerika und Europa) machen im Jahr 2013 nur noch 5 Prozent der Gesamtmitgliederzahl aus. Dieser Trend wird sich verstärken.

Das Kirchenverständnis der globalisierten Unität ist plural, einige der Provinzen tragen weniger traditionell brüderische Charakteristika, da sie sich zu Volkskirchen entwickelt haben. Während sich der missionarische Gedanke der Brüdergemeine im Süden in missionarischen Aktivitäten äußerte und zu Wachstum führte, brachte die ökumenische Identität der Brüdergemeine im

Norden Stagnation. Man wollte dort traditionell „kirchliche Gemeinschaft in der Kirche und mit anderen Kirchen“ sein. Aber es zeigt sich: Je schwächer die ökumenische Identität, desto größer das Wachstum der Kirche.

Wenn man von der Mitgliederzahl ausgeht, stellt man ein deutliches Missverhältnis in der Repräsentation der Regionen auf der Unitätssynode fest. Die nördlichen Regionen sind gemessen an den Mitgliederzahlen viel zu stark vertreten.

Zugleich besteht ein Missverhältnis zwischen Mitgliederzahl und finanzieller Beteiligung an der Unität. Gemessen an den Mitgliederzahlen tragen die nördlichen Provinzen einen überproportional großen finanziellen Anteil bei. Die UCOT sieht ein mögliches Modell der Repräsentation darin, dass Mitgliederzahl und finanzielle Beteiligung jeweils zu 50 Prozent bei der Repräsentation berücksichtigt werden.

Der dritte Abschnitt handelt von einer brüderischen Identität in der globalisierten Unität. Hier werden noch einmal die prägenden Elemente einer brüderischen Identität aus der Geschichte genannt, die die Brüdergemeine weltweit geformt haben: der praktische Glaube, der sich in Beziehung zu Christus und zueinander mehr äußert als in Bekenntnisformulierungen; die Bedeutung der Bibel; die Herzensreligion; der Einfluss der Mystik; der fröhliche Glaube an den gnädigen Gott; und schließlich die Bedeutung von Poesie und Musik für das kirchliche Leben.

In der globalisierten Unität haben sich Einflüsse aus charismatischen und pfingstlichen Traditionen verstärkt. Ein eher fundamentalistisches Schriftverständnis hat die Oberhand gewonnen. Themen von Moral und Lebenswandel spielen eine große Rolle. Mit dem anderen Schriftverständnis verschiebt sich auch das Verständnis dessen, was wesentliche und was unwesentliche Dinge sind. Neben die alten musikalischen und liturgischen Traditionen sind neue getreten.

Der wichtigste Abschnitt scheint mir der zu sein, in dem die Herausforderungen für eine globalisierte Unität formuliert werden:

- Wie finden wir zu einer adäquaten Struktur, in der die neue Wirklichkeit der Unität dargestellt ist?
- Wie finden wir zu einer neuen Identität und verständigen uns über das, was wesentlich und was beiläufig ist?
- Wie kommen wir zu funktionierenden Strukturen in den einzelnen Provinzen und in der Unität? Was ist die Autorität der Unitätssynode und des Unity Board?
- Wie wird die Unität zu einer Gemeinschaft, in der man sich wechselseitig Rechenschaft gibt über den Glauben, aber auch Themen wie die weltweit ungerechte Verteilung der Ressourcen nicht ausschließt?

- Wie führen wir ein theologisches Gespräch miteinander über Tradition und Erneuerung, über das Schriftverständnis und viele andere Themen?

Der Text schließt mit einem Appell, dass die Einheit in der Verschiedenheit ein Auftrag ist, wodurch das christliche Zeugnis in der geteilten Welt Gestalt gewinnen kann.

Soweit das Diskussionspapier der Theologischen Kommission der Unität. Es bietet viel Stoff zum Gespräch. Aber es ist auch nicht verwunderlich, dass das Gespräch darüber eben nicht stattgefunden hat. Es sind genau die Fragen, die unsere Ratlosigkeit hervorrufen im Blick auf die Unität. Einige Anmerkungen dazu:

Ich denke, dass das Papier weiterhin die Züge einer brüderischen Theologie trägt, die im globalen Norden geprägt wurde. Auch das Plädoyer für einen Paradigmenwechsel entstammt im Wesentlichen einer Theologie, die ihren Angelpunkt in der traditionellen brüderischen Theologie hat, von der sie sich kritisch absetzt. Was hinter der Forderung des Paradigmenwechsels und der Einführung des neuen Begriffs der ‚globalisierten Unität‘ steht, ist wohl der Wunsch, dass nicht mehr mit der Herrnhuter Elle gemessen werden möge. Dass man nicht mehr die ursprünglichen oder ‚eigentlichen‘ brüderischen Traditionen zu einer Art ‚Leitkultur‘ macht und damit die anderen Traditionen, die inzwischen in anderen Kontexten durchaus als eigene brüderische Traditionen verstanden werden, abqualifiziert.

Allerdings bezweifle ich, ob es gelingt, die Neudefinition dessen, was uns verbindet, mit den alten Instrumenten zu unternehmen, die ebenso kulturell-europäisch geprägt sind: wie eben die Neuformulierung des Wesentlichen, des Unwesentlichen, oder durch die Festlegung eines bestimmten Schriftverständnisses für die ganze Unität mittels eines Mehrheitsbeschlusses, wie es im Beschluss der Unitätssynode zur Homosexualität versucht wurde.

Entscheidend ist, wie die Forderung nach einem theologischen Gespräch erfüllt werden kann. Denn es geht vor allem um das Gespräch auf den verschiedenen Ebenen der Unität, nicht nur auf Leitungsebene. Ansätze dazu wie die Treffen der Theologischen Ausbildungsstätten oder auch Ansätze zum interkontextuellen Gespräch über den Glauben, wie sie die Zeister Zendinggenootschap (ZZg; Missionsgesellschaft der niederländischen Brüdergemeine) zurzeit verfolgt, scheinen mir da verheißungsvoll.

Das wichtigste brüderische Erbe scheint mir zu sein, was in dem Papier ‚Herzensreligion‘ genannt wird. Glaube erweist sich im praktischen Leben, ist alltagsbezogen, lebt in Erfahrungen. Das heißt: Glaube ist immer kontextuell und konkret. Er lässt sich nicht in dogmatischen Formeln festlegen, die Abstraktionen sind.

3. Die Kontextualisierung der europäischen Theologie¹⁸

Ich denke, wir müssen die Kontextualität unseres Glaubens viel radikaler begreifen, als dies das Papier von UCOT tut. Das wäre in der Tat ein Paradigmenwechsel. Eine grundlegende biblische und theologische Einsicht ist, dass Gott sich immer im Besonderen, Konkreten zeigt, in einem bestimmten Kontext, in Zeit und Raum: in der Geschichte Israels, im Menschen Jesus. Biblische Texte, Geschichten, Lieder sind Zeugnisse der Glaubenserfahrung in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kontext. Wir können keine Essenz, keine Lehre aus den biblischen Texten ziehen, die die Grenzen einer bestimmten Zeit und eines Kontexts überschreitet. Das Wort wurde Fleisch und es muss immer wieder Eingang finden in die Welt der Körper und Sinne. Deshalb ist die Erzählung, sind die Geschichten das angemessene Medium, in der vom Glauben erzählt wird. Und deshalb ist Einheit nicht durch abstrakte Formeln und Ordnungen zu definieren oder zu begründen. Wir müssen miteinander über die kontextuellen Erfahrungen ins Gespräch kommen.

Die Bindung an Jesus Christus, die in der Herzensreligion Ausdruck findet, ist zugleich das stärkste Argument für ökumenische Weite und Inklusivität.¹⁹ Dass Wachstum zum Kriterium gemacht wird, dem die ökumenische Offenheit im Wege steht (wie es im Papier von UCOT geschieht), ist zu hinterfragen.

Eine große Herausforderung, die im Papier von UCOT genannt wird, ist die gegenseitige Rechenschaft: Rechenschaft von der Hoffnung, die uns trägt. Wenn wir eine neue Unität wollen, in der erfahrungsbezogen, kontextuell vom Glauben gesprochen wird, brauchen wir auch ein neues Bemühen um einander. Wir müssen lernen, den Anderen in seiner Andersheit zu verstehen: Nicht indem wir nach dem Eigenen im Fremden suchen, oder durch Abstraktionen etwas vergleichbar zu machen versuchen, was nicht vergleichbar ist, sondern indem wir dem Anderen *zuhören*. Der deutsch-koreanische Philosoph Byung-Chul Han hat in seinem jüngsten Buch von der Kunst des Zuhörens geschrieben:

Ich muss zunächst den Anderen willkommen heißen, das heißt den Anderen in seiner Andersheit bejahen. Dann schenke ich ihm Gehör. Zuhören ist ein Schenken, ein Geben, eine Gabe. Es verhilft dem Anderen erst zum Sprechen [...]. Das Zuhören lädt den Anderen zum Sprechen ein, befreit ihn zu seiner Andersheit. Der Zuhörer

18 Dieser Abschnitt entstammt dem ersten Vortrag, siehe Anm. 1, und greift einige bereits erwähnte Punkte zusammenfassend auf.

19 Christoph Levin, Und noch einmal: Das Wesentliche und die Vielfalt, in: TMDK 6 (März 1995), S. 57 ff. Er nimmt darin Bezug auf einen vorausgegangenen Artikel von Arthur Freeman.

ist der Resonanzraum, in dem der Andere sich freiredet.²⁰ [...] Gemeinschaft ist Zuhörerschaft.²¹

Nur wenn wir uns so um das Verstehen des Anderen in seiner Andersheit bemühen, werden wir nicht als allgemein voraussetzen, was doch nur europäisch-kontextuell bedingt ist. Solange wir nicht lernen, unser eigenes Denken kontextuell zu begreifen und auf die Sprache der Anderen zu hören, wird es schwer sein, eine vertrauensvolle Kommunikation zu entwickeln.

Die Formel vom Wesentlichen und vom Unwesentlichen taugt m. E. nur sehr bedingt zur Definition der Einheit in Verschiedenheit.

Was übrig bleibt von der Formel und was taugt, ist: In allen Dingen Liebe.

Dazu fünf Thesen:

1. Die Kontextualisierung der europäischen Theologie und ihrer Geschichte liegt als Aufgabe noch vor uns. Europäische Denktraditionen (wie die der Aufklärung) werden immer noch als allgemein gültig angenommen.

Die Sprache der Hausordnung im gemeinsamen Haus der Unität ist noch immer die unsere. Und es gilt immer noch, dass auch in anderen Provinzen und Regionen der Maßstab europäische Theologie ist. Die Sprache, in der Theologie in den südlichen Ländern betrieben wird und in der die theologische Literatur vor allem zugänglich ist, ist die der ehemaligen Kolonialherren (Englisch, Französisch, teilweise sogar Deutsch). Wer in der Kirche Karriere machen will, hat meist in Europa oder Amerika studiert oder gar promoviert.

In der postkolonialen Diskussion wird von der Notwendigkeit gesprochen, Europa zu ‚provinzialisieren‘. Weil nach wie vor das von Europa ausgehende Denken, das die koloniale Periode (und auch die Mission) geprägt hat, hegemoniale Ansprüche hat. Wir sind noch weit davon entfernt, unsere eigene Theologie als *kontextuelle* Theologie zu verstehen *pro tempore et loco*.

Ein Beispiel hierfür ist die Aufklärung, die uns im Norden bzw. Westen bis heute stark prägt in unserer Theologie. Mit der Entwicklung der Aufklärung kam die Sicht, dass die Kulturen und Zivilisationen, die der Aufklärung fernstanden, primitiv seien. Kant und Hegel waren Rassisten. Auch in der Theologie herrschte ein Evolutionsdenken, das sich dem Sozialdarwinismus verdankte, nach dem die primitiven Religionen sich auf einer niedrigen Entwicklungsstufe befinden (Missionskonferenz Edinburgh 1910).

20 Byung-Chul Han, *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*, Frankfurt a. M. 2016, S. 93.

21 Ebd., S. 98.

Eine Verständigung in der Unität ist m.E. nur möglich, wenn wir beherzigen, was Steven Shakespeare uns als Aufgabe stellt – die eigene Theologie zu ‚dekonstruieren‘, um die Andersheit des Anderen nicht zu nivellieren.²²

2. Die Widerstände gegen den „Terror des Gleichen“ (Byung-Chul Han), der eine Folge der neoliberalen Globalisierung ist, zeigen sich in einem zunehmenden Nationalismus und im Terrorismus. Sie zeigen sich auch im Widerstand gegen eine liberale Theologie und Frömmigkeit, die mit Entkirchlichung und moralischem Verfall gleichgesetzt wird.

Das Thema des „Anderen“ ist uns in ganz neuer Weise aufgegeben in einer Zeit, in der wir uns in einer digitalen Welt bewegen, in der nur die Bestätigung des Eigenen zählt und wir uns mehr und mehr in einer Art Blase bewegen, die Gleiches mit Gleichem zusammenbringt. Der koreanisch-deutsche Philosoph Byung-Chul Han hat dies den „Terror des Gleichen“ genannt, der eine Folge der Globalisierung und der globalisierten Kommunikation ist: „Die globale Kommunikation lässt nur gleiche Andere oder andere Gleiche zu.“²³ Er interpretiert den aufkommenden Nationalismus ebenso wie den Terrorismus als „Widerstand des Singulären gegen die Gewalt des Globalen“²⁴ Und vielleicht kann man sogar sagen, dass der Aufstand gegen das noch immer hegemoniale, globalisierte Auftreten einer Theologie und Mission der kolonialen Zeit sich in eben jenem Widerstand äußert, den wir derzeit in der Unität erleben – und der sich einem offenen Dialog entzieht.

3. Interkulturelle Kommunikation ist auch darum so schwierig, weil Kulturen vielschichtig, uneinheitlich und dynamisch sind. Afrikanische Kulturen sind überwiegend gemeinschafts-orientiert („Umuntu ngumuntu ngabantu“: „eine Person ist eine Person durch Menschen“). Dies beeinflusst das Verständnis von individueller Freiheit und ihrer Verwirklichung.

Wir müssen im interkulturellen Gespräch berücksichtigen, dass die Kulturen, denen wir begegnen, keineswegs homogen sind. Das macht die Kommunikation schwieriger. Mit wem lässt man sich auf welcher Ebene und in welchem Rahmen auf das Gespräch ein? Um klar zu machen, dass Kulturen nicht einheitlich sind und eigentlich eine Abstraktion bedeuten, wird diskutiert, ob

22 Siehe Anm. 9.

23 Byung-Chul Han, Austreibung (wie Anm. 20), S. 13.

24 Ebd., S. 20.

statt ‚interkulturell‘ eher der Begriff ‚interkontextuell‘ gebraucht werden sollte. (Dabei muss man auch sagen, dass der Begriff ‚Kultur‘ selbst aus dem Lateinischen stammt, also klare Wurzeln in der europäischen Denktradition hat und eine Abstraktion ist. In den ghanaischen Sprachen, um das Beispiel von oben noch einmal aufzugreifen, gibt es den Begriff als solchen gar nicht, dafür gibt es zahllose Ausdrücke, die den Reichtum und die Vielfalt kulturellen Lebens umschreiben.²⁵

What establishes the distinctive identities of cultures [...] is the way in which such common elements are used, how they are handled and transformed. [...] Cultural identity becomes [...] *a hybrid, relational affair*.²⁶

Es gibt in den Unitätsprovinzen viele verschiedene Strömungen und auseinanderstrebende Kräfte, die sich jedoch nach außen nicht zeigen: Nach außen treten offizielle Vertreter von Kirchen geschlossen auf. Umso interessanter ein davon abweichendes Beispiel von der Unitätssynode 2016. Dort sprach sich als einziger afrikanischer Vertreter der Delegierte von Sambia dafür aus, den nördlichen Unitätsprovinzen größere Freiheit im Umgang mit Homosexualität zuzugestehen, damit diese das Evangelium in ihrem Kontext besser verkündigen können.

Auch die europäische Position ist ja keineswegs einheitlich: Die ganze Diskussion über die Homosexualität wurde in ihrer Schärfe von der tschechischen Provinz eingebracht – die Tansanianer hatten vor allem das Interesse, *nicht darüber zu reden*.

Dies ruft eine Erinnerung an meine Zeit in Mamre/Südafrika wach. Während der Apartheitszeit hatte ich mein Wegbleiben von einer politischen Propagandaveranstaltung der mit den Weißen kollaborierenden Coloured Party in meiner Entschuldigung schriftlich *begründet*. Dass ich diese Begründung ausgesprochen hatte, wurde mir später vorgeworfen – nicht die Tatsache, *dass* ich weggeblieben war; ein stillschweigendes Wegbleiben hätte man toleriert.

Und auch in unserer Provinz sind wir weit von einer einheitlichen Position entfernt, wir erleben immer wieder, wie auch unsere kulturelle und theologische / gottesdienstliche / spirituelle Vielfalt sehr groß ist.

Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft erscheint mir ein Paradebeispiel für die kontextuellen / kulturellen Unterschiede, die in der Diskussion u. a. über Homosexualität präsent sind. In afrikanischem Denken geht die Gemeinschaft *vor* individueller Verwirklichung. Auf Zulu wird das afrikanische Menschenbild so ausgedrückt: „Umuntu ngumuntu ngabantu“ - eine Person ist eine Person durch / wegen anderer Menschen. Das beeinflusst

25 Dinkelaker, *How Is Jesus Christ Lord?* (wie Anm. 9), S. 80.

26 Kathryn Tanner, *Theories on culture*, in ebd., S. 80, Anm. 515.

das Denken über Homosexualität ebenso wie das Verhalten der Delegierten auf der Unitätssynode.

4. Dem steht eine Denktradition gegenüber, die dem Singulären, Kontingenten, Konkreten den Vorrang einräumt. Theologisch kann man dies als inkarnatorisches Denken bezeichnen. Nur im Besonderen, in Zeit und Raum konkret, zeigt sich Gott: in der Geschichte Israels, im Menschen Jesus. Davon ist nicht zu abstrahieren. Darum ist die Erzählung das angemessene Medium der Botschaft. Deshalb ist Einheit nicht durch abstrakte Formeln und Ordnungen zu definieren oder zu begründen. Das ‚Wesentliche‘ besteht darin, das ‚Besondere‘ der jeweiligen kontextuellen Verständnisse und Glaubenstraditionen ins Gespräch miteinander zu bringen.

Dem Denken in wesentlichen und unwesentlichen Dingen steht ein inkarnatorisches Verständnis gegenüber: Das Wesen lässt sich nie trennen vom Unwesentlichen, nur im Singulären zeigt sich das Sein. Nur im Besonderen, in Zeit und Raum und unter begrenzten Bedingungen zeigt sich Gott. Eine Art Destillation aus der Vielfalt zu einem Allgemeinen, wie es bereits im hellenistischen Denken von Paulus angelegt ist, widerspricht dem. Noch einmal Steven Shakespeare:

At the same time, it requires to affirm the irreducible otherness of God as well as ‚the scandal of particularity: that God was made man at a determinate point in time and history‘. It requires a theology of experience that responds to this paradox that God is ‚beyond‘ language and yet contingent in history, in theological language, in ‚incarnation‘. It implies an understanding of truth that ‚does not exist in a pristine ideal state from which it falls into time and language. It is always truth in transgression‘.²⁷

Darum ist auch die Erzählung das angemessene Medium der Botschaft des Evangeliums. Sie widersetzt sich der Versuchung zu Verallgemeinerungen. Das stellt auch das Übersetzen des Evangeliums in andere Kontexte vor große Herausforderungen. (s. u.)

Wenn es etwas gibt, das wesentlich ist, dann das, dass wir die verschiedenen Besonderheiten der kontextuellen Traditionen und Glaubensäußerungen miteinander ins Gespräch bringen.

²⁷ Dinkelaker, *How Is Jesus Christ Lord?* (wie Anm. 9), S. 47.

5. Umso dringlicher wird eine ‚Hermeneutik des Fremden‘ – ein Bemühen um das Verstehen der Anderen in ihrer Andersheit; nicht indem wir die Anderen uns vergleichbar machen, sondern indem wir den Anderen zuhören. „Gemeinschaft ist Zuhörerschaft.“ (Byung Chul Han)

Die Auseinandersetzung mit dem Wesensbegriff zeigt: Wir brauchen eine ‚Hermeneutik des Fremden‘: ein Bemühen um das Verstehen des Anderen in seiner Andersheit. Und das nicht nur in der Unität, sondern auch in unserer Provinz – damit wir nicht über andere hinweggehen und als allgemein voraussetzen, was doch nur partikular und kontextuell bedingt ist. So lange wir nicht lernen, unser eigenes Denken zu kontextualisieren und auf die Sprache der Anderen zu hören, wird es schwer sein, eine vertrauensvolle Kommunikation zu entwickeln.

Nur durch Zuhören wächst Gemeinschaft und kommen wir miteinander ins Gespräch.

Damit bin ich beim letzten Abschnitt, in dem es darum geht, welche Lernschritte wir brauchen in unserer Unitätsprovinz und als Herrnhuter Missionshilfe.

4. Lernschritte auf dem Weg zu einer Einheit in Verschiedenheit

Ich möchte zum Schluss einige Gedanken als Anstöße formulieren, ohne dass ich den Anspruch habe, irgendwelche Antworten oder Rezepte auf die Herausforderungen zu haben, die die Unität uns stellt. Es geht mir darum, in Anlehnung an das Papier von UCOT einige Lernschritte zu formulieren, die uns vielleicht weiterbringen.

- 1) Zunächst einmal erscheint es mir wichtig, dass wir anerkennen, welche positiven Schritte die Unität gegangen ist – selbst wenn wir inhaltlich nicht mit allem einverstanden sind. Aber sie hat z. B. die Unität in ihren Strukturen gestärkt und auch versucht, ihre Autorität zu festigen – nicht zuletzt durch den Beschluss der Unitätssynode 2016 zur Homosexualität.

Ich denke aber auch an Beschlüsse wie den zum Ausschluss der United Alaskan Moravian Ministries (UAMM). Oder an die Neufassung der Paragraphen zum Amtsverständnis in der Kirchenordnung – nach zähem Ringen um die Rolle des Bischofs in der Unität. Da hat man gegen massiven Widerstand am brüderischen Verständnis des Bischofs als Seelsorger und nicht Kirchenfürst festgehalten.

Natürlich ist die Frage, wie sie Beschlüsse durchsetzen kann und will, z. B. vor einigen Jahren gegen das Vorgehen der tschechischen Unitätsprovinz oder zuletzt gegen die nordamerikanische und unsere Provinz beim Beschluss zur Homosexualität.

Sie hat auch die Strukturen der Unität ausgebaut, indem sie Stellen für eine/n Jugendkoordinator/in und für eine Schwesternkoordinatorin geschaffen hat und zentrale Organe wie das UMDB und das Unity Board in ihren Kompetenzen gestärkt hat.

2) Wir sollten uns fragen, was und wie wir in die Einheit der Unität investieren können. Denn die Einheit ist selbst, wie UCOT es an einer Stelle auch formuliert hat, ein missionarisches Zeugnis in unserer gespaltenen Welt. Vielfach stehen wir vor globalen Herausforderungen: die globale Ungerechtigkeit, die Verarmung vieler gegenüber der Konzentration unvorstellbaren Reichtums, die gigantischen Herausforderungen der Klimagerechtigkeit, Kriege und die Flüchtlingsströme, die durch sie ausgelöst werden, die populistischen, nationalistischen Strömungen, die den Frieden bedrohen, der Terrorismus – wir brauchen einander, um gemeinsam unsere Stimme zu erheben und Schritte zu tun.

Nutzen wir die Möglichkeiten, die wir haben, unser Engagement für Andere zu öffnen? Denken wir bei unseren Initiativen immer mit, wen wir in der Unität einbeziehen könnten? Ein Anliegen für die Herrnhuter Missionshilfe ist dabei, dass wir es anderen Provinzen ermöglichen, das gemeinsame „Unity Undertaking“, das Rehabilitationszentrum auf dem Sternberg bei Ramallah, wirklich als gemeinsame Aufgabe anzunehmen. Es erfordert gezieltes Engagement, die bilateralen Beziehungen auch für Andere zu öffnen und sie aktiv einzubeziehen.

Darüber hinaus frage ich mich, ob es dem Verständnis eines gemeinsamen Engagements nicht helfen würde, wenn von unserer Seite die Arbeit des gemeinsamen „Unity Mission and Development Boards“ gestärkt würde. Wir sind da in einem Dilemma: unser Fundraising erfordert direkte Kommunikation mit und Rechenschaft gegenüber den Spendern. Aber das bilaterale Verhandeln mit Partnern in der Unität schwächt zugleich das Verständnis, dass wir *gemeinsame* Aufgaben haben, die wir auch *gemeinsam* angehen.

3) Ich möchte die Anregung von UCOT unterstützen, dass das Gespräch über die *financial disparities*, die finanziellen Ungerechtigkeiten, die innerhalb der Unität herrschen, angegangen werden muss. Finanzielle Unterstützung schafft Abhängigkeiten und zementiert ein Machtgefälle. Eine Repräsentation auf der Unitätssynode, bei der auch die Größe des finanziellen Beitrags berücksichtigt wird, erscheint mir wie eine Kapitulation vor den Verhält-

nissen: Wer zahlt, hat auch das Sagen. Die Aufteilung der Unität in Geber und Empfänger belastet die Gemeinschaft.

Auch hier eine kleine Beobachtung von der Unitätssynode 2016: Viele Gespräche zwischen Delegierten aus dem Norden und denen aus dem Süden während der Sitzungspausen gingen um finanzielle Unterstützung. Auch ich wurde angesprochen von einem afrikanischen Bruder, ob ich eine Quelle wüsste, wie er die Schulkosten seines Sohnes bezahlen könnte. Befremdlich, aber ganz normal in einer Situation der Abhängigkeiten.

Wir kommen aus dem institutionellen und wirtschaftlichen Ungleichgewicht nicht heraus. Aber ich denke, wir müssen immer wieder mit den Geschwistern in der Unität darüber sprechen, was wir tun können, um die Ungleichheit zu verändern. Und sie müssen unsere mitverantwortlichen Partner im Fundraising werden.

Ein Punkt, der zu überdenken wäre, ist auch die Rolle der Moravian Church Foundation (MCF). Sie hat immer noch das Image einer Sonder Einrichtung innerhalb der Unität. Und es schwingt immer noch etwas von Paternalismus mit, wenn Vorbehalte gegen die Übereignung eines 25 %-Anteils von Kersten und Co. an Surinam geltend gemacht werden, wie es auf der Unitätssynode geschah. Letztlich bleiben die Finanzen der Unität wegen der MCF als wesentlichem Geldgeber der Unität intransparent.²⁸

4) UCOT nennt das theologische Gespräch als etwas, das in der Unität zu kurz gekommen ist. Wenn wir davon ausgehen, dass ein Einverständnis z. B. über das Schriftverständnis nicht über einen Mehrheitsbeschluss bei der Synode herzustellen ist, dann hilft nur: Investieren in das Gespräch, in die Begegnung, auf allen Ebenen. Ich glaube, dass wir bisher viel zu viel projektbezogen arbeiten und zu wenig in die Begegnung und das Gespräch investieren. Weil wir dafür zu wenig Geld einwerben können vielleicht. Warum laden wir nur Gäste ein für Projektbesprechungen, also für Business und Fundraising, und nicht für den theologischen Austausch?

Der Mitarbeiteraustausch ist zu kostspielig geworden. Freiwilligenprogramme ermöglichen bereichernde Erfahrungen, aber ich bin mir nicht sicher, ob sie tatsächlich etwas für den theologischen Austausch und die Verständigung beitragen. Begegnungsreisen sind oft zu touristisch und zu kurz, um in die Tiefe zu führen. Partnerschaftsbesuche können, wenn die Programme das Gespräch berücksichtigen, wirkliche Begegnungen sein, in denen das gegenseitige Verständnis wachsen kann.

²⁸ Da ein großer Teil der Aktivitäten der Unität durch die Gewinne der Moravian Church Foundation finanziert wird, diese aber nicht im Haushalt der Unität erscheinen, bleibt die Finanzierung der Unität zu einem Teil unklar.

Bestehende Konsultationen und Konferenzen (Women's Conference, Mission Conference) sollten dem Ziel dienen, das Gespräch zu fördern. Dazu bedürfen sie einer anderen Vorbereitung, die dieses Ziel in die Mitte stellt.

Natürlich muss bei den Partnern Gesprächsbereitschaft da sein. Die ist eher in geschützten Räumen und einem Klima des Vertrauens vorhanden. Die offizielle Bühne ist für das Gespräch über kontroverse Themen meist nicht geeignet.²⁹

5) Schon nach der Unitätssynode in Hoddesdon hatte Hans-Beat Motel einige kritische Fragen in Bezug auf die Planung und Durchführung der Synode gestellt.³⁰ Ich frage mich heute, ob wir nach den Erfahrungen in Jamaika nicht ein klares Votum an das Unity Board im Blick auf die Vorbereitung und Durchführung der Synode abgeben sollten und langfristig einen Antrag mit anderen Provinzen abstimmen sollten, in dem wir bei der Unitätssynode 2023 beantragen, die Strukturen der Unität neu zu ordnen.³¹ Dazu folgende Ideen:

- Die Synode erhält die Aufgabe, grundsätzliche Weichenstellungen vorzunehmen. Sie stimmt nicht per Mehrheitsbeschluss ab, sondern im Konsensverfahren (nach dem Vorbild der Vollversammlung des Ökumenischen Rates).
- Das Verständnis der Synode ist das einer Weg-Gemeinschaft auf Zeit. Der Schwerpunkt liegt auf dem Austausch, der Begegnung, dem gemeinsamen Feiern der Einheit.
- Wir brauchen neue Formen der Berichterstattung im Sinne einer gegenseitigen Rechenschaft von der Hoffnung (und nicht im Sinne eines Geschäftsberichts jeder Provinz, der langweilt und viel Zeit einnimmt!)
- Das Unity Board erhält größere Kompetenzen hinsichtlich der laufenden Geschäfte, wie das zum Teil auch schon durch Synodalbeschlüsse 2016 geschehen ist.
- Die Vertretung der Provinzen bleibt wie bisher, weder Mitglieder- noch Finanzproporz wird berücksichtigt. Es gibt keine Lobbygruppen mit Extra-Vertretungen auf der Synode.

29 So sprach bei einem Partnerschaftsbesuch aus Südafrika vor einiger Zeit eine Schwester nur im individuellen Gespräch die Frage an: Wie haltet ihr es mit der Homosexualität? Im offiziellen Gespräch, sagte sie, habe sie sich nicht getraut.

30 Hans-Beat Motel, Fragen an die letzte Unitätssynode, in: ITD 13.2 (März 2010), S. 33 ff.

31 Ein Versuch, einen solchen Prozess über die Synode der Europäisch-Festländischen Provinz anzustoßen, wurde durch die Synode 2018 inzwischen abgelehnt.

6) Ein wichtiger Gedanke ist für mich auch, dass das Zeugnis der Einheit gerade dort zum Zeugnis wird, wo die Verschiedenheit und Fremdheit sich zeigt und ausgehalten wird – weil nicht wir diejenigen sind, die die Einheit ‚machen‘ können.³²

Ich möchte zu diesem Stichwort eine Erfahrung weitergeben, die ich während der Zeit in Südafrika gemacht habe. Wir hatten während unserer Jahre dort mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen. Dies hatte mit den Spannungen in der Apartheidzeit zu tun, mit eingehämmerten Inferioritätsgefühlen bei Kollegen und Gemeindegliedern, auch mit – wie wir empfanden – den Folgen unserer Missionsgeschichte. Oft hatten wir das Gefühl, der Satz aus Ezechiel treffe auf uns zu: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, den Kindern werden die Zähne stumpf“. Immer wieder kam der Gedanke auf, eine Zeit des Moratoriums in den Beziehungen zwischen den Nord- und Südkirchen täte gut.

Aber wir haben dann doch diesen Gedanken verworfen. Ein Moratorium heilt nicht. Was heilt, ist zu akzeptieren, dass wir dieses Erbe mit uns tragen, auch wenn wir darunter leiden und es uns weh tut und das Leben schwer macht. Das hat für uns die Zeit in Südafrika sinnvoll und wichtig gemacht.

Ähnliches braucht es vielleicht heute im Blick auf die frustrierenden Erfahrungen in der Unität. Es macht Sinn, die Spannungen auszuhalten und uns weiter einzubringen zur Stärkung der Einheit in ihrer Vielfalt, auch wenn wir an dieser Vielfalt durchaus leiden.

Christoph Reichel: Unity without Unanimity. Our Relationship with the Worldwide Moravian Church Put to the Test

‘How can we remain one church despite great differences?’ The author is concerned by this question. The differing attitudes to the question of homosexuality and the differing reception of charismatic theology in the individual provinces have posed the question of the Unity’s unity in a quite new way. In the first part of the article the understanding of the Unity’s unity that has held sway hitherto is interrogated self-critically. European thinking is de-

32 „Die Wunde“ sagt Byung-Chul Han (bezugnehmend auf einen Text von Elias Canetti), „ist die Öffnung, durch die der Andere eintritt. Sie ist auch das Ohr, das sich für den Anderen offenhält. Wer ganz bei sich zu Hause ist, wer sich im Haus einschließt, vermag nicht zuzuhören. Die Wunde bricht die häusliche, narzisstische Innerlichkeit auf“ (Austreibung, wie Anm. 20, S. 97).

terminated by the Enlightenment, which wants to distinguish the significant from the insignificant by means of an abstraction. This thinking assumes that those countries that have not yet experienced the Enlightenment and its technical achievements must 'develop' to that point: that is, that they require 'development aid'. These European terms and ideas must be deconstructed. 'Only when we have gone through this process of deconstruction can we speak about that which binds us together.' The second section of the article demands a paradigm shift with a view to a new conception of unity. Here the thinking of a 2016 discussion paper by the Theological Commission of the worldwide Unity is reported. The paper introduces the concept of a 'globalized Unity', which is intended to take account of the fact that only 5% of the entire membership live in the northern hemisphere. It comments that the globalized Unity is more strongly characterized by a fundamentalist understanding of Scripture and by charismatic theology and sets greater store by a Christian lifestyle. The third section demands a more radical contextualization of faith, really taking seriously the fact that God has always revealed himself in the particular, the concrete, in a certain context, in time and space. This means that unity cannot be conceived of and captured in abstract formularies, but only in concrete meeting and in conversation. That also means not seeking the familiar in the foreign but listening to the other. 'Community consists in being listeners' (Byung-Chul Han). From this, part 4 deduces certain learning steps for the present on the way to unity.