

Lutherische Kirche in der Welt

1988

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 35 · 1988

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1988

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Joachim Heubach

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin-Luther-
Bundes



Preis 35,- 1988

Martin-Luther-Bund, Stuttgart

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin-Luther-
Bundes



ISBN 3-87513-054-5

© Martin-Luther-Verlag, Erlangen

Herausgegeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes
von Landesbischof Dr. Joachim Heubach, Bückeberg
Redaktion: Pastor Dr. theol. h. c. Peter Schellenberg, Erlangen
Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen
Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau



Gh 5225 66 - 35

INHALTSVERZEICHNIS

Zum Geleit	7
In memoriam Ernst Eberhard (<i>Peter Schellenberg</i>)	9
Oberkirchenrat i. R. Gottfried Klapper, D. D. zum 70. Geburtstag (<i>Heinrich Foerster</i>)	12

I. THEOLOGIE UND DIASPORA

<i>Bo Reicke</i> Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Theologie	15
<i>Karlheinz Stoll</i> Der geistliche Auftrag einer lutherischen Kirche in der Öffentlichkeit — Die Öffentlichkeit der christlichen Botschaft	35
<i>Joachim Heubach</i> Amt und Volk Gottes nach Luther — Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog	53
<i>Hans-Jörg Reese</i> Auf der Suche nach Gemeinschaft — Das Eigentümliche der Bruder- und Schwesternschaften im Verhältnis zur Volkskirche	65

II. DIASPORA

<i>Wilhelm Kable</i> Lutherische Diasporakirche im ökumenischen Zeitalter	81
<i>Gyula Nagy</i> Die Kirche im heutigen China — Ein Reisetagebuch	97
<i>Jan Andries Roskam</i> „Samen op Weg“ — Auf dem Wege zu neuen Formen der Kirchengemeinschaft — Die lutherisch-reformierten Gespräche in den Niederlanden	105

Arthur Hermann

Das Nationalbewußtsein der litauischen Lutheraner
in Preußisch-Litauen und in Litauen 117

Martin Hennig

Das Bethel des Ostens – Eine Erinnerung an die
Stanislauer Anstalten und ihren Gründer 137

III. ÖKUMENE

André Birmelé

Leuenberger Konkordie – Lutheraner und Reformierte
auf dem Weg der Kirchengemeinschaft 145

Risto Lehtonen

Die Rolle der Kirchen in den internationalen Beziehungen 169

Jobannes Hasselhorn

Lutherisches Erbe im württembergischen Pietismus 181

Jørgen Glentbøj

Kirche und Recht – Ein historisches Dokument – heute wichtig 203

40 Jahre Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes –
Register für die Folgen 23–34, 1976–1986 (Barbara Blomeyer) 223

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 235

Anschriften der Autoren und Quellennachweis 246

Gh 5225 66 - 35

IN MEMORIAM ERNST EBERHARD

ZUM GELEIT

Am 14. Juli 1987 ist der Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, im Alter von 74 Jahren unerwartet beirgerufen worden. Unser Werk verliert mit dem Verstorbenen einen Mann, der

Auch das diesjährige Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes will mit den zahlreichen Beiträgen uns Lesern neue Kenntnisse und Einsichten vermitteln und in einen kritischen Dialog führen. Ich danke den in- und ausländischen Autoren für ihre Beiträge. Das von Frau Barbara Blomeyer angefertigte Register für die Jahrgänge 1975–1986 wird eine dankenswerte Hilfe sein. Am Ende dieses Jahres gedenken wir noch einmal zweier heimgegangener Mitarbeiter, die sich in besonderer Weise für die Arbeit des Martin-Luther-Bundes eingesetzt haben: Am 14. Juli 1987 ging unser langjähriger Bundesleiter, Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, heim und am 17. Mai 1987 verstarb Herr Professor Dr. Bo Reicke (Basel), der Präsident des Martin-Luther-Bundes in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein. Von ihm haben wir in diesem Jahrbuch noch einen sehr wichtigen neutestamentlichen Beitrag: „Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Theologie“.

Wir denken in Verehrung und Dankbarkeit an diese beiden Freunde unseres Werkes und tun es im Sinne von Hebr. 13,7: „Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schauet an und folget ihren Glauben nach.“

Bückerburg, am 1. Advent, den 29. November 1987

Joachim Heubach

IN MEMORIAM ERNST EBERHARD

Am 14. Juli 1987 ist der vormalige Präsident des Martin-Luther-Bundes, Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, im Alter von 74 Jahren unerwartet heimgerufen worden. Unser Werk verliert mit dem Verstorbenen einen Mann, der in den letzten 25 Jahren in verschiedenen Ämtern verantwortlich an der Gestaltung der Arbeit des lutherischen Diasporawerkes beteiligt war. Zwischen 1971 und 1985 hat er ihm als Bundesleiter vorgestanden.

Ernst Eberhard wurde am 20. Juni 1913 in Nürnberg als Sohn eines Schlossers und späteren technischen Beamten geboren. Entscheidend für seinen späteren kirchlichen Dienst (man möchte beinahe hinzufügen: wohl auch dafür, wie er diesen Dienst versah, unvergeßlich sein Sinn für das Praktische, der ihn manches Ziel auch mit dem Mittel der Spitzbübigkeit anstreben ließ, wenn es nur der Sache diene!) wurde schon dies Elternhaus, dann aber auch seine Kirchengemeinde in Nürnberg-Lichtenhof und dort vor allem der Schülerbibelkreis, der vielen jungen Christen jener Generation die geistliche Prägung und die Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft gegeben hat. Nach dem Studium der Theologie – mit einem besonderen Augenmerk auch auf der Philosophie und Pädagogik – in Erlangen, Tübingen und Berlin trat Ernst Eberhard in den Dienst der bayerischen Landeskirche und wurde Krankenhausvikar und Religionslehrer in Nürnberg. Es ist immer sein besonderer Stolz gewesen, in dieser Zeit besonderer beruflicher Anspannung gewissermaßen hinter dem Rücken der kirchlichen Oberen seine Dissertation über „Kirchenvolk und Kirchlichkeit“ abgeschlossen zu haben, sie erschien dann im Martin-Luther-Verlag.

Nach der Rückkehr aus Krieg und Kriegsgefangenschaft wurde Eberhard Gemeindepfarrer in Seibelsdorf in Oberfranken, später in Deggendorf am Rande des Bayerischen Waldes. 1960 berief ihn das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes zum Beauftragten des Lutherischen Weltendienstes mit dem Sitz in Stuttgart. In dieser Arbeit galt sein Interesse und seine Anstrengung den Aufgaben der ökumenischen Diakonie und der Hilfe für die Kirchen in der Diaspora. In zahlreichen ökumenischen und deutschen kirchlichen Gremien vertrat er die Belange des Lutherischen Weltbundes und seiner deutschen Mitgliedskirchen. Eine Aufgabe, die ihm stets sehr am Herzen gelegen hat und der er sich mit dem ganzen Engagement des Seelsorgers widmete, war die Betreuung der nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Exilkirchen und Seelsorgedienste der Flüchtlinge aus dem Baltikum sowie aus Polen und Ungarn.

In vielen lutherischen Minderheitskirchen, in den mit uns auf gleichem Felde tätigen Organisationen und im Martin-Luther-Bund, dessen Bundesrat Ernst Eberhard seit 1962 angehörte und dem er vierzehn Jahre als Bundesleiter vorstand, erinnern wir uns des Heimgegangenen als eines Mannes, der stets in kurzer Zeit und mit liebevoller und unverwüstlicher Phantasie und Zivilcourage effektive und gezielte Hilfe zu beschaffen wußte, wobei es ihm nicht darauf ankam, ob es sich um die große Katastrophe an einem der Elendsplätze unserer Welt oder um den kleinen Notfall in einer ent-



legenen Kirchengemeinde in einem hinteren Winkel Europas handelte. Der Martin-Luther-Bund berief Ernst Eberhard nach seinem Ausscheiden aus dem Leitungsamt zum Ehrenmitglied des Bundesrates, die lettische Exilkirche dankte ihm mit der Berufung zum Ehrenpropst, das Land Baden-Württemberg verlieh ihm seine Verdienstmedaille und der österreichische Bundespräsident das Große Goldene Ehrenzeichen für Verdienste um die Republik Österreich.

Es fiel diesem Mann nicht leicht, in den Ruhestand einzutreten. Er nahm

das ihm anvertraute Amt des Pfarrers auch in der Weise ernst, daß er es eigentlich nicht möglich fand, ein Mann der Kirche zu sein und doch die Hände in den Schoß zu legen. Wohl wußte er um die Schatten, die jeder Lebensabend mit sich bringt. Aber der Abend und die Nacht, in der er heimgerufen wurde, war die Nacht vor dem Tag, an dem er wieder für vier Wochen an einem Ferienort Pfarrer sein wollte. Wir erinnern uns an das Gebet, das Ernst Eberhard oft als Tischgebet gesprochen hat: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt!“

In seiner Trauerpredigt hat Landesbischof Heubach gesagt: „Wir danken Gott, daß er uns diesen Bruder für seine Kirche geschenkt hat; daß er der Kirche Jesu Christi so gedient hat als Pfarrer und Diakon; daß er das Gesetz Christi in seinem Leben zu verwirklichen gesucht hat. Wir danken Gott für die geistliche Gabe, die er damit seiner weltweiten Kirche und vielen Ungenannten hat zuteil werden lassen im Dienst der Liebe Jesu Christi.“

Das heißt im Himmel recht gelebt, nicht mit dem Leibe, sondern mit dem Herzen und der Seele, im Glauben und in der Hoffnung. Martin Luther

HEINRICH FOERSTER

OBERKIRCHENRAT i. R. GOTTFRIED KLAPPER, D. D.

ZUM 70. GEBURTSTAG

Zu seinem 65. Geburtstag hat der kürzlich verstorbene vormalige Bundesleiter des Martin-Luther-Bundes, Dr. Ernst Eberhard, Gottfried Klapper im Namen dieses Werkes ein ins Detail gehendes „Gedenkblatt der Rückschau und des Dankes“ gewidmet. Wenn er noch leben würde, hätte er sicherlich in anderer Weise seinem Freund und Mitstreiter Klapper seine Glückwünsche zum Siebzigsten zum Ausdruck gebracht. Ich möchte nichts von dem wiederholen, was aufgrund der Vita von Eberhard über die verschiedenen Tätigkeiten und Verantwortlichkeiten Klappers gesagt wurde. Ich möchte anlässlich des Siebzigsten zum Ausdruck bringen, was mir persönlich die Begegnung mit Gottfried Klapper bedeutet hat.

Als ich am 1. Oktober 1965 als Oberkirchenrat in die Arbeitsgemeinschaft des Lutherischen Kirchenamtes eintrat, war Gottfried Klapper von Anfang an der Bruder, der mir half, mich in dem komplizierten Gefüge des Amtes zurechtzufinden. Er war nicht nur der Ressortleiter, der natürlicherweise in erster Linie seinen besonderen Verantwortlichkeiten nachkommen mußte, sondern er blickte immer über den Zaun, um dem Weggenossen in der Berliner Stelle mit Rat und Tat zurechtzuhelfen, wenn es not tat, und das nicht nur am Anfang, das ist so geblieben, bis ich wegen Erreichung der Altersgrenze aus der Arbeit des Lutherischen Kirchenamtes ausschied.

Dieses Zusammenwirken war aber nicht nur menschlich begründet, sondern beruhte auf der Tatsache, daß wir theologisch auf der gleichen Wellenlänge lagen. Der Vater Klappers, der lutherische Pfarrer in Nimptsch in Niederschlesien, das Studium in Göttingen und im Lutheran Southern Theological Seminary in Columbia S. C., die Arbeit im Stab des Lutherischen Weltbundes und als Sekretär des Lutheran Council in Great Britain: dies alles wirkte zusammen, um die lutherischen Grundüberzeugungen zu kräftigen und zu stärken. An diesem Punkt trafen wir uns. Ich hatte im Kirchenkampf in Mecklenburg in der Zeit der tödlichen Bedrohung der lutherischen Kirche durch die deutsch-christliche Ideologie gelernt, daß man nur Widerstand leisten konnte, wenn man das festzuhalten versuchte, was die Väter des lutherischen Bekenntnisses gelehrt und geglaubt hatten. Das führte uns zusammen, und ich bin Gottfried Klapper sehr dankbar, daß er sich stets dagegen zur Wehr setzte, daß das lutherische Profil nivelliert würde, um in der ökumenischen Auseinandersetzung gesprächsfähig zu

bleiben. Für mich war das eine begründete Ermutigung, bei der lutherischen Sache zu bleiben.

Bei allem ökumenischen Engagement Klappers ist diese Ausrichtung entscheidend und darum auch so hilfreich, wenn es gilt, persönlich im Hinblick auf das ökumenische Gespräch eine klare Stellung zu beziehen. Es geht ja um den lutherischen Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Im Gegenüber zur anglo-amerikanisch geprägten Theologie und den Denkansätzen, die von Karl Barth ausgingen, wird, was die lutherischen skandi-



navischen Kirchen bewegt, nicht so zur Kenntnis genommen, wie es das verdient. Das macht deutlich, wie schwer es ist, lutherische Ansätze zum Tragen zu bringen, so daß sie den Fortgang des ökumenischen Gesprächs bestimmen. Nie ist das für Klapper ein Anlaß zur Resignation gewesen. Sein Mut, Flagge zu zeigen, ist ermutigend für alle, die sich der lutherischen Sache verpflichtet fühlen.

Grundlegend für diese theologische Einstellung ist aber, daß Gottfried Klapper von der Gemeinde her denkt und mit ihr und ihren Gottesdiensten

lebt. Deswegen steht er auch immer zur Verfügung, wenn er als Prediger gebraucht wird. Er liebt den lutherischen Gottesdienst, in dem es um die Verkündigung des Wortes Gottes und die Austeilung der Sakramente geht. Er liebt auch die Liturgie und die Kirchenmusik in ihrer Mannigfaltigkeit als eine andere Form der Verkündigung. In diesen Beziehungen ist Gottfried Klapper Vorbild für viele. Ich habe es nie anders erlebt, als daß diese Dinge absoluten Vorrang hatten vor allen dringenden Verpflichtungen in der Verwaltung seines speziellen Ressorts.

Und damit stehe ich bei dem Letzten, was mich an der Tätigkeit Klappers beeindruckt hat: seine ständige Fürsorge für die Minderheits- und Exilkirchen; nicht zuletzt in dem Amt des stellvertretenden Bundesleiters des Martin-Luther-Bundes hat er sie bewährt. Die kirchliche Öffentlichkeit hat immer wieder vergessen, daß hier bleibende Aufgaben zu lösen sind für die notwendige geistliche und materielle Hilfe. Hierauf in den kirchlichen Leitungsgremien ständig hingewiesen zu haben, ist das bleibende Verdienst von Gottfried Klapper.

Nun feiern wir seinen 70. Geburtstag. Wir wünschen dem Jubilar, daß ihm seine Gesundheit und geistige Spannkraft erhalten bleibt. Wir wünschen uns, daß wir Gottfried Klapper noch weiter unter uns haben dürfen, um uns seines Rates und seiner geistlichen Erfahrung erfreuen zu können.

Das begreift und tut keine Vernunft, daß ein Mensch unter dem Kreuz Lust, unter dem Unfrieden Frieden haben sollte, es ist ein Werk Gottes, das niemand bekannt ist als dem, der es erfahren hat. Martin Luther

EINHEIT UND VIELFALT IN DER NEUTESTAMENTLICHEN THEOLOGIE

In der Regel gehen Darstellungen der neutestamentlichen Theologie von der Gesamtheit des Neuen Testaments in der Gestalt des Kanons aus, und das ist darin begründet, daß die Kirche diese Sammlung in ihr Allerheiligstes hat aufnehmen dürfen.

I.

Manchmal meldet sich aber die Frage, wie es sich mit der *Einheitlichkeit* der neutestamentlichen Schriftensammlung verhält. In der Tat hat die Kirche — wenn auch nach Gottes Willen — die 27 Schriften unseres Neuen Testaments während dreier Jahrhunderte ausgewählt und zu einem Kanon zusammengesetzt, der erst zur Zeit des Athanasius endgültig festgelegt wurde. Zweifellos trugen *geschichtliche* Faktoren zu dieser Entwicklung bei. Wurden aber die heiligen Schriften nicht auch wegen einer gewissen *inhaltlichen* Einheitlichkeit miteinander verbunden? Bilden sie wirklich nur *thésis*, das heißt durch äußere Satzung oder Veranstaltung, den vorliegenden Kanon? Wurden sie nicht auch *phýsei*, durch innere Natur, zur verpflichtenden Grundlage für die christliche Verkündigung erkoren? Auch wenn die betreffende *thésis*, die historische Kanonbildung, nicht als menschliche, sondern als göttliche Fügung aufgefaßt wird, verlangt die biblische Theologie auch eine Bestimmung der inhaltlichen *phýsis*, der wesentlichen Einheitlichkeit der neutestamentlichen Botschaft.

Sucht man somit nach der inneren Einheitlichkeit des Neuen Testaments, tritt allerdings bei kritischer Betrachtung eine Komplikation auf. Die neutestamentlichen Glaubensvorstellungen erscheinen nämlich recht verschieden, wenn die Synoptiker, Johannes, Paulus, die Kirchenbriefe und die Offenbarung miteinander verglichen werden. Das hat mehrere Bibeltheologen veranlaßt, auf jede einheitliche Darstellung der neutestamentlichen Theologie zu verzichten. So behandeln führende deutsche Handbücher, etwa von R. Bultmann, M. Meinertz, R. Schnackenburg, H. Conzelmann, Werner G. Kümmel, J. Jeremias und L. Goppelt die hauptsächlichen Schriftgruppen des Neuen Testaments gesondert. Im Unterschied dazu wird z. B. in einem älteren Buch von E. Stauffer und in einem neueren von K. H. Schelkle sowie

in angelsächsischen Darstellungen von M. Burrows und A. Richardson das Neue Testament als eine theologische Einheit behandelt (Vgl. Anm. 1 und 2 unten). Für beide Arten des Verfahrens gibt es Gründe, aber welche sind diese Gründe und welches ist das richtige Verfahren? Soll man alles nach verschiedenen Lehrbegriffen einteilen, wie es im 19. Jahrhundert hieß, oder das Material einheitlich darstellen? Wir prüfen hier zunächst Argumente für die Einheitlichkeit und dann solche für Verschiedenheit.

1. Im allgemeinen versuchen die Fürsprecher der *Einheitlichkeit* des Neuen Testaments, diese Betrachtung durch eine gemeinsame Lehre oder Idee des NT zu begründen. Man weist auf den Gottesbegriff, auf das Rechtfertigungsdogma, die Versöhnungslehre, das Liebesgebot und die Eschatologie hin, oder man betont solche Ideale wie die Bruderschaft der Menschen oder den Wert der Seele.

Es ist aber unmöglich, auf diese Weise zu einer für alle annehmbaren Lösung zu gelangen. Das kommt nicht daher, daß die Synoptiker, Johannes, Paulus usw. die Botschaft in verschiedener Weise ausgedrückt haben, denn verschiedene Formen schließen eine gemeinsame Substanz nicht aus. Hingegen ist zu beachten, daß das Neue Testament überhaupt keine systematische Lehre oder Weltanschauung mitteilen will. Es propagiert kein besonderes Ideal, Dogma, Prinzip oder dergleichen. Vielmehr ist es das *Anliegen* des Neuen Testaments, bestimmte mit Jesus Christus verbundene *Tatsachen* zu verkündigen. Es handelt sich nicht um Lehre, sondern um Evangelium, Kerygma, Mitteilung von lebenswichtigen Umständen. Aus diesen Tatsachen sollen die Menschen praktische Folgerungen ziehen: Die Notwendigkeit der Umkehr, des Glaubens usw.

Dabei unterliegt es keinem Zweifel, daß alle neutestamentlichen Schriften sich auf *denselben Jesus Christus*, auf dasselbe mit ihm verbundene Geschehen und dessen Konsequenzen beziehen. Zwischen dem Verkündiger Jesus und dem verkündigten Christus besteht eine Identität, die von Anfang an im Namen, Titel und Bekenntnis „Jesus Christus“ zum Ausdruck kam. Nach dem einheitlichen Zeugnis der Texte erkannten Apostel und andere trotz vorübergehender Unsicherheit den verkündigenden Jesus in dem auferstandenen Christus (Matth. 28, 9; Luk. 24, 31; Joh. 20, 14; 1. Kor. 15, 5–8), und dieser Jesus Christus wurde sofort Gegenstand ihrer Verkündigung (Apg. 2, 22 usw.). Von den Gläubigen wurden die erlebten Fakten als eine organische und vitale Heilsgeschichte, ein mit der Erwählung Israels, mit dem Alten Testament und vor allem mit Jesus verbundenes Geschehen und dessen Folgen für die Menschen, aufgefaßt und in den Dokumenten so dargestellt. Auch für die nachapostolische Christenheit bestimmte dieser heilsgeschichtliche Zusammenhang die Verkündigung, Lehrbildung und Schrift-

auswahl, während legendarische und gnostische Produkte als Apokryphen in der Peripherie bleiben mußten.

Hier findet sich die Antwort auf die Frage nach der Einheitlichkeit der neutestamentlichen Botschaft: Die inhaltliche Einheit des Neuen Testaments liegt im zentralen *Christusgeschehen*. Weil die Schriften des Neuen Testaments ohne fremde Interessen sich auf Jesus Christus, sich direkt und spontan auf das mit ihm verbundene Geschehen, auf die Verkündigung durch ihn und über ihn beziehen, liegt eine inhaltliche Einheit des NT vor. So bildet das NT nicht bloß *thései*, sondern auch *phýsei* eine Einheit.

2. Es gibt jedoch auch Gründe für eine Aufteilung auf verschiedene *Lehrbegriffe*. Trotz der Einheit der Person Jesu Christi gilt, daß die Synoptiker, Johannes, Paulus und andere Verfasser des Neuen Testaments dasselbe Christusgeschehen in relativ verschiedenen Perspektiven darstellen.

Das hängt zunächst damit zusammen, daß zwei Menschen dieselben Tatsachen nie ganz auf dieselbe Weise erleben. Es kommt noch hinzu, daß die neutestamentlichen Schriftsteller in verschiedenen Umgebungen gelebt und gewirkt haben. Sie besaßen alle eine bestimmte Individualität, hatten verschiedene Bildung genossen und schrieben für verschiedene Leser. Wegen solcher Verschiedenheiten der Synoptiker, des Johannes, des Paulus usw. haben namhafte Theologen unserer Zeit es vorgezogen, die Darstellung der Theologie des Neuen Testaments auf mehrere Schriftgruppen zu verteilen.¹

Allerdings ist es nicht richtig, wenn diese Teilung nur wegen kulturgeschichtlicher Umstände geschieht, denn im Grunde handelt es sich nicht bloß um Formen und Mittel des Ausdrucks. Man hat keinen hinlänglichen Anlaß, den Stoff auf die erwähnten Hauptschriftstellen zu verteilen, solange es nur mit Rücksicht auf ihre verschiedenen Ausdrucksweisen, Persönlichkeiten und Kulturumgebungen unternommen wird. Denn das sind einfach die Medien der Darstellung.

Ein physikalisches Bild mag die Sachlage veranschaulichen. Wie das natürliche Sonnenlicht durch technische Prismen gebrochen und nuanciert wird, strömt das göttliche Himmelslicht durch menschliche Zeugen in die Welt aus und wird dadurch individuell gefärbt. Es ist dasselbe Licht, aber es nimmt in der Umgebung wechselnde Farben an, und doch lassen sich die verschiedenen Reflexe auf dieselben Lichtstrahlen zurückführen. Auch lassen sich im Neuen Testament manche für die wichtigsten Schriftengruppen weitgehend eigentümliche Begriffe, wie das Gottesreich bei den Synoptikern und die Christusherrschaft in der Offenbarung, die Wahrheit bei Johannes und die Gerechtigkeit bei Paulus, in einen gemeinsamen Rahmen einfügen. Rein formale Unterschiede wie die jeweils wechselnden Bilder und Worte brauchen die grundlegende Botschaft von Jesus Christus nicht zu verändern. Die

menschlichen Prismen, durch welche das himmlische Licht verschiedentlich gebrochen wird, bilden an sich keinen Grund für eine auf gewisse Haupttypen aufgeteilte Theologie. Übrigens bedeutet eine Aufteilung aus solchen Gründen eine *metábasis eis állo génos*, nämlich einen Übergang von der biblischen Theologie zur Religions- und Kirchengeschichte des Urchristentums. Es soll sich um die Offenbarung, um das himmlische Licht selbst handeln, nicht um die Prismen, durch welche das Licht gebrochen wird, also nicht um die äußeren Medien der Erscheinung.²

Trotzdem gibt es einen bedeutenden, wesentlichen und vor allem theologischen Grund zur Aufteilung des biblischtheologischen Stoffes auf bestimmte Haupttypen innerhalb des Neuen Testaments, und das ist folgender Umstand: Jesus wird bei den Synoptikern, Johannes, Paulus und auch bei anderen Verfassern neutestamentlicher Bücher unter verschiedenen christologischen Gesichtspunkten dargestellt, und diese Verschiedenheit in der Perspektive ist Grund genug, um die Hauptgruppen neutestamentlicher Verfasser gesondert zu behandeln.

Allerdings wurde die Verschiedenheit manchmal einseitig dargestellt. Wenn man den Erlöser überwiegend nach den Synoptikern schildert, wie es bei liberalen Theologen des 19. Jahrhunderts üblich war, tut man Johannes und Paulus weitgehend Unrecht. Läßt man ihn vorzugsweise im Anschluß an Johannes oder Paulus hervortreten, wie es in der auf Johannes konzentrierten orthodoxen und anglikanischen oder in der auf Paulus ausgerichteten protestantischen Theologie seit langem Sitte war, tut man den anderen neutestamentlichen Zeugen ähnlicherweise Unrecht. Wer ist befähigt zu entscheiden, ob die Synoptiker, Johannes, Paulus oder andere maßgebend sein sollen? Das können Menschen nicht willkürlich bestimmen, und auch kirchliche Traditionen haben darüber nicht zu befinden. Hier bedeutet jede Einseitigkeit, daß andere Teile der Bibel als weniger lehrreich beiseite geschoben werden, und dadurch muß immer etwas von dem vorhandenen Reichtum verlorengehen. Auch die unten durchzuführende Konzentration des Materials auf die Synoptiker, Johannes und Paulus bedeutet eine theologische Einschränkung, die allerdings der Übersichtlichkeit zuliebe unvermeidlich erscheint. Es ist somit ein nicht religions- und kulturgeschichtliches, sondern christologisches Anliegen, den Reichtum des im Neuen Testament durch verschiedene Prismen leuchtenden Himmelslichtes möglichst unverstellt hervortreten zu lassen. Aus diesem Grund muß darauf geachtet werden, daß die Verteilung des Stoffes auf die Synoptiker, Johannes und Paulus konsequent theologisch vollzogen wird.

Genetisch religionsgeschichtliche und literarkritische Fragestellungen sollen das theologische Gesamtbild nicht trüben, wie es in der Forschung leider oft geschieht. Man schiebt etwa bei den Synoptikern vermeintlich ursprüng-

liche Momente des Lebens Jesu oder bei Johannes und Paulus anscheinend hellenistische Bestandteile ihrer Theologie in den Vordergrund und betont, wie die theologischen Gedanken jeweils durch genetische Umstände und in verschiedenen Etappen sich entwickelt hätten. Auch im Blick auf die synoptischen Traditionen macht sich eine mechanisch-historische Aufteilung breit. So wird Markus mit Vorliebe als Quelle gegen Matthäus und Lukas ausgespielt, obwohl erstens die Markuspriorität eine keineswegs gesicherte Hypothese ist, zweitens bei der Anwendung dieser Hypothese eine unnatürliche Mischung von historischer und theologischer Betrachtung entsteht, wodurch Matthäus und Lukas nur sekundären Wert erhalten. Dürfen derartige Fragestellungen im theologischen Zusammenhang vorherrschen, führen sie zu einem Übergleiten in religionswissenschaftliche und literarkritische Entwicklungstheorien.

Konsequent hat sich vielmehr die neutestamentliche Theologie ohne Bindung an weltlich-kausale Hypothesen mit dem Inhalt der als vorliegender Offenbarung angesehenen Verkündigung des Neuen Testaments zu beschäftigen. Die genetische und theologische Betrachtung sollten auseinandergelassen werden, obwohl sie auf denselben Gegenstand gerichtet sind und je für sich Bedeutung haben. Sie können sich ergänzen und die Erkenntnisse bereichern, aber das müssen sie tun, indem sie parallel laufen, und nicht, indem die vorliegende Botschaft einer rekonstruierten Vorgeschichte angepaßt wird. Das bedeutet keinen antihistorischen Fundamentalismus, aber Respekt vor dem Prinzip der „Analogia fidei“ (Röm. 12, 6).

In einer neutestamentlichen Bibeltheologie sollten also die Hauptverfasser des Neuen Testaments unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Eigenart in der Christologie dargestellt werden, und zwar in jedem Fall konsequent theologisch.³

II.

Wie dieser Grundsatz auf die Synoptiker, Johannes und Paulus verwendet werden kann, soll im nachfolgenden angedeutet werden.

1. Bei den *Synoptikern* liegt das Hauptgewicht auf der Erscheinung des Verkündigers Jesus in überwiegend irdischen und menschlichen Formen. Hier werden seine Geburt und Menschheit geschildert, seine Wanderungen in Galiläa, sein Umgang mit den Jüngern und dem Volke, seine Verkündigung der Gottesherrschaft und sein Leiden in Jerusalem.

Wird diese Grundhaltung biblisch-theologisch verstanden, indem der christologische Beitrag der Synoptiker zum gesamten Neuen Testament bestimmt wird, dann muß der Begriff der *Inkarnation* hervorgehoben werden.⁴

Dieser kommt in der von den Synoptikern oft angeführten Bezeichnung „Menschensohn“ zum Ausdruck, denn hier wird die menschliche Gestalt des Verkündigers Jesus betont (so etwa Matth. 11,19). Obwohl die Synoptiker auch untereinander verschiedene Aspekte aufweisen, so daß Jesus schon am Anfang bei Matthäus als König der Juden auftritt (Matth. 2,2), bei Markus als Gottessohn (Mk. 1,1 u. ö.) und bei Lukas als Erlöser (Luk. 2,11), ist bei ihnen die irdische Gestalt des Menschensohnes ein allgemein vorherrschender Gesichtspunkt. Jesus erscheint bei den Synoptikern als der von Daniel und Henoch verkündigte Menschensohn, der auf Erden seine göttliche Herrlichkeit abgelegt hat und wie ein Mensch in Geringheit und Demut hervortritt (z. B. Matth. 8,20).

Man kann diese Denkweise mit dem Begriff der sogenannten *kénosis* von Phil. 2,6–11 vergleichen. Bezeichnend dafür ist, daß sich der himmlische Christus „entäußert“, d. h. seine jenseitige Herrlichkeit bei Gott abgelegt und eine diesseitige Existenz als Mensch angenommen hat. Zwar haben die Synoptiker keine solche Kenosislehre ausdrücklich entfaltet, aber ihre Darstellung des Menschensohnes ist ein Gegenstück dazu. Will man die christologische Eigenart der Synoptiker im Rahmen der gesamten Theologie des Neuen Testaments zur Geltung bringen, dann paßt der Begriff der Kenosis zur Charakterisierung ihres theologischen Standpunktes. Die synoptischen Evangelien spiegeln die Gleichstellung des Menschensohnes Jesus mit dem Gottessohn Christus besonders im Rahmen der Osterereignisse wider. Letztere haben die Einsicht herbeigeführt, daß Jesus von Nazareth in Wirklichkeit der von Gott gesandte Christus war (Matth. 27,54 par.; 28,9.17; Mk. 16,7; Luk. 24,31.45). Wie es auch der Titel und das Bekenntnis „Jesus Christus“ angibt, war für die Gemeinde die Identität zwischen „Jesus“ und „Christus“ seit Ostern eine Tatsache. Auch der johanneische Bericht über Thomas, der nach vorläufigem Zweifel zum Bekenntnis der Identität kam (Joh. 20,28: „Mein Herr und mein Gott“), bestätigt diese allgemeine Überzeugung. Nur im Sinne eines Docketismus läßt sich überhaupt bestreiten, daß sich die Synoptiker mit der irdischen Erscheinung desselben Jesus beschäftigen, der von den anderen Schriften des Neuen Testaments als der himmlische, von Ewigkeit und in Ewigkeit lebende Christus geschildert wird.

Auch in anderen Punkten verraten die synoptischen Evangelien eine Überzeugung von der himmlischen Stellung und Sendung des Menschensohnes, obwohl sie die Präexistenz Jesu nicht so ausdrücklich wie andere Bücher im Kanon betont haben. Jesus von Nazareth erscheint bei den Synoptikern allerdings zunächst als ein Mann, der in einer den Zeitgenossen bekannten Familie und in einer damals nicht bedeutenden Stadt aufgewachsen ist. Trotz dieser menschlichen Begrenzung dringt indessen seine göttliche Natur mehrmals hervor, vor allem bei der Taufe, der Verklärung und der Kreuzi-

gung (Matth. 3,17; 17,2; 27,54, alles mit den Parallelen), aber ebenso bei den Wundern (Matth. 8,1–4 par. usw.).

Vorläufig soll die Messianität Jesu nach außen ein Geheimnis bleiben, sie ist aber von denen zu entdecken, die Augen und Ohren zum Sehen und Hören besitzen (Matth. 13,16; Mk. 8,18; Luk. 10,23). Im synoptischen Drama verrät sich das Messiasgeheimnis Jesu mehr und mehr durch seine mächtigen Taten und zwingenden Worte. Zunächst sind es negative Mächte in der Geisterwelt, welche das Messiasgeheimnis ahnen (Matth. 4,1–11/Lukas 4,1–13; Mk. 1,24/Luk. 4,34). Weil sie der geistigen Welt angehören, obwohl sie Gegner des Messias sind, können sie eher als die Menschen auf die Erscheinung des Messias reagieren. Trotz eines wiederholten Schweigegebotes wird das Geheimnis Jesu dann immer mehr unter die Menschen verbreitet. Petrus darf bei Cäsarea Philippi, außerhalb Galiläas, im Namen der Apostel seine Einsicht bekennen, daß Jesus der Messias oder Christus ist (Matth. 16,16 par.). Jesus gibt es zu, richtet aber zum Schrecken des Petrus die Aufmerksamkeit sogleich auf sein messianisches Leiden (16,21 par.). Erst wenn Jesus über den Ölberg in Jerusalem einzieht (Matth. 21,9 par.), wird das messianische Geheimnis offenbart, denn im Rahmen des Leidens und Todes soll Jesu göttliche Hoheit zum Ausdruck kommen (Matth. 26,28 und 64; 27,37.54 parr.). Folgerichtig bringt ihn sein in der Hauptstadt offener messianischer Anspruch um das Leben, indem er wie der leidende Gottesknecht der Jesajaprophetie von seinen Landsleuten verkannt wird (Jes. 53,3). Er stirbt hier offen als der Messias, hat aber nach den Synoptikern diese Rolle vorher nur insgeheim und vorausgreifend erfüllt. Das ist ein Grundgedanke, der alle drei synoptischen Evangelien kennzeichnet, und ihre Entfaltung des Messiasgeheimnisses ist tatsächlich ein Gegenstück zur paulinischen Kenosislehre.

Ist aber nicht das sogenannte Messiasgeheimnis eine redaktionelle Erfindung der Synoptiker und vor allem des Markus, wie oft behauptet wird? Sollte es nicht das Faktum verdecken, daß die Umgebung Jesu den Meister von Nazareth eigentlich nicht in so messianischen und christologischen Kategorien erlebt hatte, wie es sich die nach der Kreuzigung des Herrn und der Entwicklung der Kirche schreibenden Evangelisten vorstellen möchten? Nicht wenige Theologen unserer Zeit vertreten eine derartige Auffassung. Es handelt sich um eine Hypothese, die auf ein Buch von W. Wrede aus dem Jahre 1901 zurückgeht.⁵

An sich bildet jedoch diese Theorie nur eine artifizielle Konstruktion zugunsten des ausgeprägt immanenten Jesusbildes der Liberaltheologie und ist trotz ihrer weiten Verbreitung aus geschichtlichen Gründen nicht haltbar. Hätten nämlich die Synoptiker vorliegende Reminiszenzen an den historischen Jesus derart nachträglich mit einer später entwickelten Christologie in

Einklang bringen wollen, dann hätten sie viel einfacher und natürlicher durch konkrete Legenden und Proklamationen als durch jenes komplizierte Motiv des messianischen Geheimnisses eine Harmonie von Erinnerung und Verkündigung herstellen können. Außerdem kommen das messianische Geheimnis und damit verbundene Motive, wie die Verstockung und das Mißverständnis der Jünger, im synoptischen Material allgemein vor und sind dramatisch wesentlich. Man kann sie nicht überall aus den Überlieferungen herauslösen, ohne den ganzen Zusammenhang zu ruinieren. Eine geschichtlich befriedigende Lösung des Problems bietet sich nur in der Annahme von sporadischen aber tatsächlichen Erinnerungen an eine messianische Diskretion des Menschensohnes in Leben und Lehre, wodurch er sich von den zeitgenössischen Messiasprätendenten bewußt unterschied. Im ganzen weist das vorliegende Material darauf hin, daß Jesus in Demut als der für Außenstehende verborgene Messias aufgetreten ist und daß sich Erinnerungen daran in den synoptischen Traditionen widerspiegeln.

Dieser geschichtlich orientierte Exkurs über das Messiasgeheimnis war einzuschalten, um einen wesentlichen Aspekt der synoptischen Christologie als sachgemäß und nicht bloß spekulativ darzutun.

Andererseits muß zugegeben werden, daß Jesus in den Evangelien unvermeidlich aus dem Gesichtspunkt der nachösterlichen Jüngerschar geschildert worden ist. Seit den überraschenden Begegnungen mit dem Auferstandenen (1. Kor. 15, 5–8) sah man Jesus in einem anderen Licht als vorher (Matthäus 28, 18; Luk. 24, 45; Joh. 20, 28; Apg. 2, 24; vgl. 2. Kor. 5, 16). Während seines Lebens waren die Jünger nicht bereit, vorbehaltlos an ihn zu glauben, denn mehrmals haben sie gezweifelt und versagt, und das wird von den Evangelisten wiederholt und deutlich berichtet. Erst nach der Auferstehung konnten die Apostel das wahre Wesen des geschichtlichen Jesus erkennen, und die Evangelien verhehlen nicht ihre vorläufige Behinderung und nachfolgende Erleuchtung (Matth. 16, 22/Mk. 8, 22; Mk. 9, 6. 32/Luk. 9, 45; Matth. 26, 13/Mk. 14, 9 Matth. 26, 34 par., 26, 40 par.; 26, 56/Mk. 14, 50; Matth. 28, 7 par.; Luk. 24, 25–26. 44–48; Joh. 1, 50; 2, 22; 3, 14; 8, 28; 12, 16).

Infolgedessen sind in den evangelischen Berichten zwei historisch verschiedene Jesusbilder auseinanderzuhalten, was für die biblische Theologie wesentliche Bedeutung hat. Diese zwei Bilder entsprechen Jesus, 1. wie ihn die Apostel *vor* seinem Tod auffaßten; 2. wie sie ihn *nach* seinem Tod verstanden.⁶

Nun ist aber das erste Bild (J¹) eben nicht als der „geschichtliche“ oder „authentische“ Jesus zu bezeichnen, wie ihn eine selbstbewußte Exegese von gestern und heute festhalten möchte. Es handelt sich nämlich beim Jesusbild der Apostel während des Lebens des Meisters um ein begrenztes, nach den späteren Zeugnissen der Apostel unvollständiges Bild. Nicht die

Wirklichkeit, sondern nur ein subjektives Bild lag dabei vor, und dieses läßt sich nur theoretisch voraussetzen, nicht historisch rekonstruieren. Überall tritt im evangelischen Material folgender Tatbestand hervor: Jesus von Nazareth, wie ihn die Apostel und ihre Umgebung während seines irdischen Lebens sahen, hörten und auffaßten, war in Wirklichkeit erhabener, als sie damals ahnten. In dieser Hinsicht sind bei den Synoptikern die Hinweise auf das Versagen des Petrus bezeichnend (Matth. 16,23/Mk. 8,33, Matth. 26,34 par.). Das menschliche Unvermögen, die Hoheit Jesu in vollem Ausmaß festzuhalten, äußert sich auch in folgendem Zeugnis des Johannesevangeliums: „Jesus tat indessen auch viele andere Zeichen vor den Jüngern, welche in diesem Buche nicht aufgeschrieben sind“ (Joh. 20,30; vgl. weiter unten).

Erst nach der Auferstehung vermochten die Jünger das historische Wesen Jesu besser zu erfassen, und dann haben sie das vorläufige Bild ergänzt. Das zweite Jesusbild, das hierdurch entstand (J²), war kein Produkt der Gemeindeftheologie, wie es gerne behauptet wird, sondern ein Ergebnis der Christuserlebnisse und eine Berichtigung der früher nur begrenzten und inadäquaten Erinnerungen und Deutungen. Aus diesem Grunde wurde, in den Augen der Jünger sowie der Tradenten und der Evangelisten, das zweite Jesusbild eben geschichtlicher und authentischer als das erste. Das primäre Jesusbild, welches die ehemals im Glauben trägen Jünger wenig zutreffend sich gebildet hatten, entspricht nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht dem historischen Jesus, sondern war ein Erzeugnis des begrenzten menschlichen Vorstellungsvermögens – wie es auch manchmal das reduzierte Jesusbild moderner Darstellungen des Lebens oder der Botschaft Jesu ist. Nach dem Zeugnis der Texte entspricht nur der nachösterliche Rückblick auf diesen Jesus, der mit den Seinen und dem Volk verkehrt hatte, aber von den Jüngern erst nach dem Tode richtig verstanden wurde, dem historischen oder geschichtlichen Jesus.

Hier sollte überhaupt der Begriff „geschichtlich“ in Bezug auf Jesus konsequent im Sinne der Texte behandelt werden. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt es sich als unmöglich, bei den Synoptikern das „Geschichtliche“ gegen das „Theologische“ auszuspielen.⁷ Man kann hier ebensowenig einen nichttheologischen Überlieferungsbestand ausscheiden, wie man beim Schälen einer Zwiebel einen andersartigen Kern finden kann. Das gilt auch für das Markusevangelium, das sich bei allem Interesse für menschliche Einzelheiten durchaus mit einem dramatischen Geschehen beschäftigt. Freilich ist die rein profan-historische Geschichtlichkeit eine Eigenschaft, welche die Synoptiker dem Meister von Nazareth stillschweigend beileigten, denn Jesus wurde keineswegs als eine mythische Gestalt geschildert. Nur deswegen haben sich die Synoptiker nicht darum bemüht, die Geschichtlich-

keit des Erlösers zu beweisen, weil diese eine in der Umgebung allgemein bekannte Tatsache bildete. Auch in rabbinischer Polemik gegen das Christentum wurde die Historizität Jesu nicht bezweifelt, sondern nur seine Autorität und Legitimität bestritten. Überhaupt aber waren die Synoptiker an Geschichte und Biographie im modern profanen Sinne nicht interessiert. In dem Falle hätten sie mehr konkrete Einzelheiten angeführt, etwa das Alter Jesu erwähnt und seine Gestalt geschildert, aber das haben sie eben nicht getan.

Was der Mensch von heute unter „Geschichtlichkeit“ Jesu versteht, nämlich sein von Quellen bezeugtes Leben im Rahmen einer räumlich und zeitlich feststellbaren Vergangenheit, das war für die synoptischen Tradenten und Evangelisten nicht so bedeutsam wie der *Sendungsauftrag*, der Zweck der Sendung und Wirkung des Gottesmenschen. Faktizität verbindet sich hier mit Finalität. Tradenten und Evangelisten blickten nicht auf das Leben Jesu als etwas bloß Vergangenes zurück und wollten nicht seine Laufbahn in Raum und Zeit rekonstruieren. Entscheidend war für sie nur der finale Aspekt, also zu welchem Zweck Gott seinen Sohn in der Welt leben und wirken ließ. Deswegen führten die Synoptiker bewußt aus dem Munde Jesu solche Ausdrücke wie zum Beispiel diese an: „Der Menschensohn ist gekommen, *um zu* ...“ (Matth. 5, 17; Mk. 10, 45; u. ö.). Nicht nur *daß* Jesus gelebt hat, war ihnen wichtig, sondern noch mehr, *wozu* er gekommen ist. Und zwar hatte für sie die Sendung des Menschensohnes eine aktive und eine passive Seite, denn aktiv betrachtet wurde er gesandt, um den Menschen das Gottesreich zu bringen, und passiv betrachtet, um für sie zu leiden und zu sterben.

Diese zweckbestimmte Geschichtlichkeit Jesu kann der Ausleger der Evangelien nur dadurch richtig verstehen, daß er die Eigenart der hier vorliegenden Wirklichkeit beachtet.

a) Er kann Jesus in einem rein menschlichen Lichte ohne Beziehung zu Gott auffassen wollen, indem aus dem neutestamentlichen Bild göttliche Faktoren ausgeschaltet werden. Dann erhält der Ausleger ein Jesusbild ohne Glaubensmoment, so wie Pilatus oder die Schriftgelehrten ein solches wohl gehabt haben. Aber dieses Bild liegt im Neuen Testament nirgends vor und kann nur im Blick auf Gleichgültige oder Skeptiker in der Umgebung postuliert werden.

b) Ferner kann der Ausleger versuchen, einige Glaubensmomente beizubehalten und den Rest als Gemeintheologie abzulehnen. Eine solche Reduktion wird in der modernen Forschung oft und gerne unternommen, indem man von einem bereinigten Jesusbild ausgeht und alles verwirft, was zu diesem Grundbegriff nicht paßt. Unverkennbar bedeutet aber die Methode eine *Petitio principii*, weil nicht das objektive Material, sondern ein subjektivi-

ves Vorurteil des Auslegers oder seiner Umgebung als Ausgangspunkt dient. Die so entfesselte Willkür hat zu einer Vielfalt von selbstgemachten Bildern des vermeintlich historischen Jesus geführt. Allgemein wird die Überzeugung der Apostel übersehen, daß erst ihre nach Ostern gewonnene Einsicht über die wahre Hoheit Jesu ihnen ermöglichte, ein wirklich historisches Bild von ihm zu bieten, während vorher ihre eingeschränkte Bereitschaft zu sehen und zu glauben nach dem Urteil Jesu selber ihre Einsicht reduziert hatte (so vor allem Matth. 16,9/Mk. 8,17: „Sehet ihr noch nicht ein?“). Beim kritisch reduzierten Jesusbild mancher großer und kleiner Schriftgelehrter der Neuzeit äußert sich dieselbe Eingeschränktheit, und die nachösterliche Entdeckung der Jünger betreffend die volle Wirklichkeit des historischen Jesus wird unterdrückt.

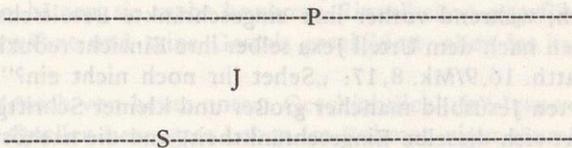
c) Die unter a) und b) genannten Aporien können nur durch Berücksichtigung der von den Aposteln nach Ostern gewonnenen Einsicht über den historischen Jesus vermieden werden. Wegen der Hinweise auf Verstockung und Mißverständnis enthalten die Evangelien gewisse Andeutungen eines vorösterlichen Jesusbildes der Apostel (J^1), aber nach dem Zeugnis der Texte verwandelte sich dieses im Lichte der Ereignisse zu Ostern und Pfingsten, so daß ein christologisch ausführlicheres Jesus-Christus-Bild entstand (J^2). Nur das zweite wurde von den Jüngern als geschichtlich betrachtet, indem sie überzeugt waren, aufgrund von Erinnerungen und Ostererlebnissen über die im Menschensohn vorliegende menschliche und göttliche Wirklichkeit zuverlässig berichten zu können. Hinter dem Jesusbild der Evangelien steht der geschichtliche Jesus, der von den Seinen zunächst nur unvollkommen erfaßt wurde, dessen Natur und Wesen sie aber im nachösterlichen Rückblick zutreffender wiedergeben konnten.

Darin besteht also die Eigentümlichkeit des synoptischen Begriffs „geschichtlich“, daß mit Betonung der Finalität eine gleichzeitig diesseitige und jenseitige Wirklichkeit bei Jesus gesehen und geschildert wurde.

2. Eine derartige Verbindung von diesseitiger und jenseitiger Wirklichkeit findet sich noch deutlicher in der von *Johannes* bezeugten Lebensgeschichte Jesu.

Christologisch steht das Johannesevangelium in der Mitte zwischen den Synoptikern und Paulus, obwohl es sich einer besonderen Terminologie bedient. Während die Synoptiker den Menschensohn überwiegend in seiner irdischen Erscheinung als den Verkündiger Jesus von Nazareth darstellen, und während Paulus vorzugsweise den gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten, jetzt verkündigten Christus behandelt, schildert das vierte Evangelium das fleischgewordene Gotteswort so, daß bereits der irdische Verkündiger Jesus als Träger der im Evangelium verkündigten Herrlichkeit erscheint. Durch

ihre Konzentration der Aufmerksamkeit entweder auf die irdische oder die himmlische Ebene unterscheiden sich die Synoptiker, Johannes und Paulus wie in dieser Skizze die Buchstaben S, J und P:



Bei der Lektüre des Johannesevangeliums wird der Blick des Lesers durch die irdische Gestalt Jesu, wie sie in der historischen Umgebung auftritt, immer wieder auf das himmlische Wesen gerichtet, das sich hier offenbart. Die ganze Handlung spielt gleichzeitig in zwei Sphären, einer irdischen und einer himmlischen. Jesus scheint im Evangelium des Johannes durchsichtig zu sein, wie die in der altchristlichen oder byzantinischen Kunst abgebildeten Gestalten, die zwar menschliche Züge, aber geistige Substanz haben.

Man schaut dabei nicht nur die himmlische Welt in diesem fleischgewordenen Logos, sondern der Verkündiger aus Nazareth zeigt sich auch während seines Lebens auf Erden als Herr eines wachsenden Reiches, das nicht von dieser Welt ist, nämlich der Kirche. Das geht beispielsweise aus dem Hirtenbild des Evangeliums (Joh. 10, 1–18) oder aus der Allegorie von dem Weinstock und den Reben (15, 1–17) hervor: Auch im 1. Johannesbrief, der eine mit dem Johannesevangelium gemeinsame Terminologie aufweist, spielt die Kirche eine grundlegende Rolle. Diese und ähnliche Zeugnisse beweisen, daß Jesus im vierten Evangelium als der Logos Gottes (Joh. 1, 14) sich nicht nur den Hirten der Schafe nennt (10, 11), sondern wirklich als der Herr der Kirche dient. Für das Evangelium sind der Verkündiger und der Verkündigte eins, indem Jesus sich in Tat und Wort als der Christus offenbart, und er ist der Logos sowohl als Person wie als Inhalt.

Entgegen einer geläufigen Meinung muß dabei beachtet werden, daß der oder die Urheber des vierten Evangeliums in keiner Weise eine kirchliche Bearbeitung des Lebens Jesu hatten bieten wollen, nur von einem anachronistisch literarkritischen Standpunkt sieht es so aus. Vielmehr wollte der Evangelist — ob ein Apostel oder ein Jüngerkreis (Joh. 19, 35; 21, 24) — aufgrund von Erinnerungen durch Augenzeugen das Jesusbild der sonst bekannten Überlieferungen ergänzen (20, 30–31: „Jesus tat indessen auch viele andere Zeichen vor den Jüngern, welche in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind. Diese wurden aber aufgeschrieben, damit ihr glaubet ...“; 21, 25:

„Es gibt auch viel anderes, was Jesus getan hat ...“). Zwar wurden im Johannesevangelium auch Überlieferungen mitgeteilt, die in bemerkenswerter Parallelität zu den synoptischen Evangelien stehen (so vor allem Joh. 6,1–71, über die Ereignisse von der Speisung der 5 000 bis zum Bekenntnis des Petrus, und vor allem 18,1–20,31, der Passionsbericht). Überwiegend treten aber johanneische Eigenarten auf, einerseits in erzählenden Perikopen und topographischen Notizen, andererseits in Monologen und Dialogen.

Zum besonderen Erweis der Zuverlässigkeit der Darstellung dienen Hinweise des Evangeliums auf einen Kreis von Augenzeugen (1,14; 19,35; 21,24) und darunter einen Lieblingsjünger (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20), der nirgends mit Namen genannt wird, aber den ersten Lesern offenbar bekannt war. Indem dieser Jünger in christologisch entscheidenden Momenten auftritt, nämlich bei dem Abendmahl, der Kreuzigung, der Grabfindung und der Begegnung in Galiläa, beweist er seine intime Verbundenheit mit Jesus. Weil der Lieblingsjünger sogar besser als Petrus und andere Jünger den Logos und Messias erkannt habe, könne das vierte Evangelium andere zugängliche Überlieferungen (angedeutet in 20,30; 21,25) ergänzen, bereichern und intensivieren (20,31: „Damit ihr glaubet“).

So bildet die Leistung des vierten Evangelisten eine Analogie zu dem Prozeß, der zur Darstellung Jesu bei den synoptischen Evangelien führte, indem die Jünger mit Petrus an der Spitze das vorösterliche Bild durch ein nachösterliches ergänzten und ersetzten. In noch höherem Grade ergänzte und verschärfte Johannes bisherige Bildelemente, so daß von einem dritten Jesusbild geredet werden kann. Ob die synoptischen Evangelien ihm dabei schriftlich zugänglich waren, ist gar nicht sicher, aber jedenfalls läßt sich beobachten, daß im Verhältnis zu den synoptischen Traditionen sein Evangelium eine Bereicherung des Jesusbildes hinsichtlich der himmlischen und der kirchlichen Bedeutung des Gottessohnes enthält.

Auch für den Verfasser oder den Urheberkreis des Johannesevangeliums handelte es sich aber um geschichtliche Wirklichkeit und nicht um theologische Spekulation. Bereits im Prolog wird ausdrücklich erklärt (Joh. 1,14): „Und das Wort wurde Fleisch, und wir *sahen* seine Herrlichkeit.“ Das beinhaltet eine Selbsterklärung von Augenzeugen, welche die Herrlichkeit des Gottessohnes während seines Lebens erlebt und erkannt hatten. Ebenso versichert der johanneische Jüngerkreis im Blick auf den Lieblingsjünger unter dem Kreuz (19,35): „Derjenige, der es *gesehen* hat, der hat es bezeugt, und er weiß, daß er Wahres spricht, damit auch ihr glaubet.“

Keine sachgemäße Betrachtung des Johannesevangeliums ist möglich, wenn nicht diese Intention des oder der Urheber in erster Linie berücksichtigt wird. Unabhängig von literatur- und religionsgeschichtlichen Fragen nach der Identität des Evangelisten und nach eventuellen Analogien zu sei-

nen Gedanken im Essenismus, Hellenismus oder in anderen Bewegungen muß vor allem der Anspruch des Evangeliums beachtet werden, Berichte von Augenzeugen zu enthalten.

Biblisch-theologisch ist schließlich nur eines bedeutsam, nämlich daß Johannes vorliegende Zeugnisse über Jesus ergänzen und bereichern wollte, um den Glauben der Leser zu wecken und zu stärken (20, 31, s. o.). Er mag dabei eher mündliche als schriftliche Überlieferungen im Auge gehabt haben, und diese könne teilweise Quellen unserer Synoptiker gewesen sein. Das aber ist eine lediglich historische, keine entscheidend theologische Frage. Wird die Theologie des gesamten neutestamentlichen Kanons berücksichtigt, muß das johanneische Jesusbild als eine Ergänzung und Bereicherung des synoptischen begrüßt werden. Und zwar besteht die Bereicherung vor allem in dem, was oben betont wurde, daß im Verhältnis zum synoptischen Jesusbild das johanneische erstens etwas stärker die geistige Wirklichkeit, zweitens etwas klarer die kirchliche Bedeutung ausdrückt.

Noch einmal sei dabei bemerkt, daß für die Johannesgruppe die Bereicherung durch persönliche Eindrücke und geschichtliche Erinnerungen sich ergeben hatte. Die johanneischen Zeugen versicherten, sie hatten die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes konkret gesehen (Joh. 1, 14), und teilten weiteren Lesern mit, was von Anfang war und was sie persönlich gehört und geschaut hatten (1. Joh. 1, 1).

3. Wie es die Skizze oben zeigt, hat *Paulus* hauptsächlich die Bedeutung des Gekreuzigten und Auferstandenen für die Gegenwart erläutert, während er die Tätigkeit des Meisters in der Vergangenheit zwar in einzelnen Punkten berührte, aber nicht in weiterem Umfang darstellte. Das hing mit dem Lebensweg des Apostels zusammen, denn soweit bekannt, hatte er Jesus im Leben nicht gesehen, konnte also nicht vorliegende Erinnerungen der Jünger an den Meister ergänzen. Er konnte darauf zählen, daß mit ihm reisende Glieder der Urgemeinde wie Barnabas, Markus, Silas und andere Tradenten besser als er die Gemeinden über Jesus von Nazareth belehren konnten. Hingegen erlebte Paulus nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte und der Paulusbrieve seit der Bekehrung bei Damaskus (Apg. 9, 5; Gal. 1, 15–17) besonders intensiv die Nähe, Führung und Hilfe des gekreuzigten, auferstandenen und lebendigen Christus (Apg. 16, 17 u. ö.; Röm. 1, 5 u. ö.).

Trug also Paulus nicht durch eigene Erfahrungen zum Bilde des historischen Jesus bei, so waren ihm andererseits a) die Lehre und b) das Leben des Meisters von Nazareth nicht gleichgültig, und das soll unten in Abweichung von einer verbreiteten Meinung durch Belege gezeigt werden. Ebenso ist gegen ein oberflächliches Urteil zu betonen, daß für Paulus c) der permanente

Kontakt mit der erhöhten Gestalt des Herrn eine praktische Erfahrung und keine theoretische Spekulation bedeutete.

a) Bei aller Konzentration auf die nachösterliche Wirklichkeit war für Paulus die historische Tätigkeit des Fleischgewordenen zunächst im Blick auf die *Lehre Jesu* grundlegend. Aus zugänglichen Überlieferungen hat Paulus mehrere „Worte des Herrn“ angeführt, um seine Mahnungen oder Ratschläge zu untermauern. Einige davon haben Analogien in den kanonischen Evangelien, andere nicht. Indem aber unsere Evangelien wohl nicht vor den Paulusbriefen entstanden sind, zitierte der Apostel in beiden Fällen aus einer früh verbreiteten Überlieferung von Logien Jesu. Mit dieser Überlieferung, die recht ausführlich in der Zweiertradition des Matthäus und Lukas aufbewahrt worden ist, dürfte Paulus schon in Damaskus, Jerusalem und Antiochien bekannt geworden sein, und dann hat er relevante Jesusworte sowohl im mündlichen Unterricht als auch in der schriftlichen Korrespondenz verwendet (vgl. 1. Kor. 11,23: „Was ich euch auch überliefert habe“).

Wiederholt hat Paulus im 1. Korintherbrief auf imperativische Jesusworte hingewiesen. Das erste Beispiel lautet in 1. Kor. 7,10 so: „Den Verheirateten gebiete ich — nicht ich, sondern der Herr —, daß eine Frau von ihrem Mann nicht geschieden werden soll.“ Jesus hatte sich auch nach Matth. 5,32 und 19,9 par. in diesem Sinne geäußert. Die nachfolgende Anweisung des Paulus in 1. Kor. 7,12 wurde dagegen als sein eigener Ratschlag bezeichnet und nicht auf ein Herrenwort zurückgeführt. Ferner hat Paulus seine Mahnworte über den Unterhalt der Prediger in 1. Kor. 9,8–14, über die Disziplin beim Abendmahl in 11,23 und über das Stillschweigen der Frauen in 14,34 und 37 durch Hinweise auf Jesusworte unterstrichen, wozu sich zu den zwei ersten von diesen Hinweisen ebenso Gegenstücke in den Evangelien finden (zu 9,14 in Matth. 10,10; Luk. 10,7; zu 11,23 in Matth. 26,26–28 par.). In 1. Tim. 5,18 ist das in 1. Kor. 9,9 angeführte Moseswort mit dem in 9,14 angeführten Jesuswort verbunden worden, indem beide Zitate als Aussagen „der Schrift“ erscheinen. Daß hier ein Logion Jesu gleichfalls als Wort der Schrift dargestellt wurde, beruhte möglicherweise auf einem frühen Vorhandensein von schriftlichen Notizen über Leben und Lehre Jesu. Auf alle Fälle beleuchtet auch die Zusammenstellung von Aussagen Moses und Jesu in 1. Tim. 5,18 die Tendenz des Paulus, den überlieferten Herrenworten hohe Autorität zuzuschreiben.

Übrigens hatte Paulus schon im 1. Thessalonicherbrief mit Hilfe von Aussagen Jesu eschatologische Probleme der Gemeinde geklärt, indem er in 1. Thess. 4,15–17 die Stellung der verstorbenen Christen bei der Parusie und in 5,2 die mit einem Hauseinbruch vergleichbare Plötzlichkeit des Endgerichts schilderte. Hier liegen Analogien zu apokalyptischen Jesusworten

vor, die in Matth. 24,30–31 par. und 24,43/Luk. 12,39 aufgezeichnet worden sind.

So wird deutlich, daß Paulus in seinem Unterricht und in seiner Korrespondenz manchmal auf ihm bekannte Elemente der Lehre Jesu zurückgriff, und das heißt, daß er in solchen Fällen auf Jesu historische Tätigkeit hinwies. Die von apostolischen oder anderen Tradenten mitgeteilten Herrenworte hielt er dabei für absolut zuverlässig und verbindlich.

b) Aus dem *Leben Jesu* hat Paulus keine Episoden angeführt, und doch betrachtete er das irdische Leben des Herrn durchaus als ein Faktum. Gegen einen Judaismus und Doketismus, die keine Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem himmlischen Messias oder Christus anerkennen wollen, sowie gegen jeden Dogmatismus, der zum Parteiwesen und zur Sektenbildung führte, betonte Paulus in verschiedenen Briefen aa) die historische Menschwerdung des Gottessohnes, ebenso bb) Christi demütige Kondeszenz und gehorsame Opfertat.

aa) Die historische Inkarnation und menschliche Existenz Jesu Christi bildete für Paulus ein Argument gegen den in Galatien auftauchenden Judaismus (Gal. 4,4): „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, von einer Frau geboren, unter das Gesetz gestellt.“ Paulus erinnerte hier an die menschliche Geburt des göttlichen Sohnes und sein gehorsames Leben unter dem heiligen Gesetz, um die Rückkehr der Leser zu den Werken des Gesetzes zu bekämpfen.

Indem eine Partei von doketischen Christen in Korinth gegen Jesus als historische Person auftrat und über ihn sogar fluchte, erklärte der Apostel feierlich, daß nur ein Bekenntnis zu Jesus als Herrn den Besitz des Geistes bestätigt (1. Kor. 12,3). Weil jene Doketen auch die Auferstehung Christi ablehnten, erhielt der Hinweis auf den leiblichen Tod des Herrn einen primären Platz in dem Kerygma oder Summarium, mit dem Paulus den Korinthern seine grundlegende Verkündigung in Erinnerung rief (1. Kor. 15,3–4a): „Ich habe euch in erster Linie überliefert, was ich auch kennengelernt hatte: Daß Christus für unsere Sünden nach den Schriften gestorben ist und daß er begraben wurde ...“ Mit dem speziellen Hinweis auf Jesu Beerdigung wollte Paulus den Tod des Herrn als physisches Faktum erweisen und ließ damit auch verstehen, daß Jesus als historische Person gelebt hatte.

bb) Seine auf die Christen in Philippi abgestimmte Erinnerung an die Kenosis oder Selbstentäußerung des Gottessohnes (Phil. 2,6–11) war gegen die im Kontext angedeutete Neigung einiger Gemeindeglieder zur dogmatischen Parteibildung gerichtet und sollte die vorher und nachher ausgesprochenen Mahnungen zur Einmütigkeit begründen: „Daß ihr an dasselbe denket, dieselbe Liebe habet, solidarisch seid, an das Eine denket ohne Streitsucht und Überheblichkeit“ (2,2–3a); „Tut alles ohne Nörgelei und Diskus-

sion“ (2,14). Indem der Gottessohn sein göttliches Wesen ablegte, in Demut die Gestalt eines Menschen und Dieners annahm und sich in Liebe zu den Menschen kreuzigen ließ (2,6–8), gewann er die göttliche Würde und Allmacht zurück (2,10–11). Hier verwendete Paulus das historische Leben und Sterben des Gottessohnes in Demut, Liebe und Gehorsam zugunsten der Menschen als Argument für einen ähnlichen Verzicht der Gläubigen auf Selbstbehauptung gegenüber Mitchristen. Jeder soll den anderen Achtung und Beistand im Leben bezeugen. Hier geht es nicht um Mischung und Ausgleich in der Lehre, denn als Paulus die Christen zur Einheit im Denken aufforderte, meinte er die Ausrichtung ihres ganzen Interesses auf Christus und das kommende Heil (3,13–14): „Nur das Eine [ist wichtig] ...: Ich jage nach dem Ziel im Blick auf den Preis, der mit Gottes von oben empfangener Berufung in Christus Jesus verbunden ist.“ Nuancen in der Lehre und Ordnung verschiedener Gruppierungen sollten nach Paulus die Einheit aller Christen im Engagement für den Christussieg und das Himmelreich nicht beeinträchtigen. Mit seinem Hinweis auf die Kenosis des himmlischen Christus und die Opfertat des historischen Jesus wollte der Apostel diese Einmütigkeit aller Gläubigen festigen.

Wiederholt hat sich also Paulus nach Bedarf a) auf die authentische Lehre und b) auf das historische Leben Jesu berufen. Letzteres tat er unter anderem, einmal um eine doketische Einseitigkeit in der Christologie aufzuheben oder zum anderen um zur christlichen Einmütigkeit in der Lebenshaltung aufzufordern. Gegen eine verbreitete Auffassung, nach der Paulus in keinem Verhältnis zur historischen Person Jesu gestanden hätte, mußten hier seine jeweils von aktuellen und vitalen Problemen veranlaßten Hinweise auf die Lehre und das Leben des Herrn unter den Menschen hervorgehoben werden.⁸

c) Im übrigen ist es aber deutlich und bekannt, daß Paulus sich hauptsächlich mit dem gekreuzigten und auferstandenen *Christus* beschäftigte und ihn unter diesem Aspekt vorzugsweise den *Kyrios* oder Herrn nannte. Während der Name Jesus bei Paulus 213 mal vorkommt, finden sich die Ausdrücke *Christus* 379 mal und *Kyrios* 275 mal.

Zu beachten ist dabei, daß Paulus die Bezeichnungen *Christus* und *Kyrios* nicht als objektive Ehrentitel, sondern als subjektive Bekenntnisse angeführt hat. Die kirchliche Botschaft war für ihn ein Evangelium „von Jesus Christus unserem Herrn“ (Röm. 1,4), und das heißt, die persönliche Wirkung von diesem *Christus* und *Kyrios* auf die Gläubigen verleiht den betreffenden Titeln ihre Bedeutung. Von dieser Wirkung des Herrn Jesus Christus auf ihn selber ging Paulus seit dem Erlebnis bei Damaskus immer aus, und seine Aussagen über den Heiland beruhten für ihn durchaus auf überwältigender *Erfahrung* und nicht auf religiöser Lehrbildung.

Ein paar chronologisch geordnete Beispiele aus den Paulusbriefen mögen diese empirische Orientierung der paulinischen Christologie beleuchten.

Der von den Toten auferweckte Jesus wurde von Paulus zunächst als ein Gottessohn verkündigt, „der uns vom kommenden Zorn erretten wird“ (1. Thess. 1,10). Während seiner frühen Tätigkeit teilte Paulus also vor allem mit, daß alle Menschen vor Christus als Richter gestellt werden sollen (vgl. Apg. 17,32). Dieser majestätische Aspekt des Messias war für Paulus schon bei seiner Bekehrung und Berufung zum Diener Christi entscheidend gewesen (Gal. 1,10. 12. 15). Paulus wußte sich nachher stets mit Christus gekreuzigt (2,19) und spürte das Leben Christi in sich (2,20). Für ihn war der aufgestandene Christus keine intellektuelle Vorstellung, sondern der effektive Vertreter von Gottes Kraft und Weisheit (1. Kor. 1,24). In seiner Anfechtung habe er vernommen, wie Christus tröstend zu ihm sagte: „Für dich ist meine Gnade genug. Denn die Kraft vollendet sich in Schwachheit“ (2. Kor. 12,9). Die im Umgang mit Christus erlebte Kraft war auch der Grund für folgende Erklärung des Paulus über die christliche Botschaft: „Ich schäme mich nicht des Evangeliums. Denn es ist eine Kraft Gottes zum Heil für jeden, der glaubt“ (Röm. 1,16). Glaube bedeutet für Paulus nichts anderes als eine Bereitschaft des Menschen, die Tätigkeit Gottes in Christus, die seine Gerechtigkeit offenbart, auf das Herz wirken zu lassen (3,22. 24). Bei der Taufe wird jeder Bekenner in physischer Weise mit dem Gekreuzigten verbunden, und er soll beim kommenden Ende mit dem Auferstandenen vereint werden (6,5). Paulus lebte immer in dieser substantiellen Verbindung mit dem auferstandenen Herrn und erklärte deshalb feierlich: „Zu leben bedeutet für mich Christus und zu sterben einen Gewinn“ (Phil. 1,21).

Wegen derartiger Aussagen des Paulus zeigt es sich als irreführend, von einem theologischen Spezialdogma des Heidenapostels zu reden und etwa seine Rechtfertigungslehre als Kanon darzustellen. Für den Apostel selber handelte es sich grundsätzlich und durchgehend um eine persönliche Erfahrung der Tätigkeit des Gekreuzigten und Auferstandenen, und obschon er dabei von eigenen Erlebnissen ausging, setzte er zugleich dieselbe Herrschaft des Gottessohnes über sämtliche Bekenner und Getaufte voraus: „Alle, die ihr auf Christus hin getauft seid, habt Christus angezogen. Hier gibt es nicht Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau, denn ihr seid alle eins in Christus Jesus“ (Gal. 3,27–28).

Unter diesem empirischen Aspekt ist die Vorliebe des Paulus für Aussagen über den erhöhten Christus zu verstehen, welche vorher in der Skizze als eine Verschiebung des Interesses im Verhältnis zu den Zeugnissen der Synoptiker und des Johannes dargestellt wurde. Trotz dieses graduellen Unterschiedes war in allen drei Fällen unverkennbar derselbe Jesus Christus gemeint.

Ein musikalisches Bild mag den Unterschied und die Kongruenz der Synoptiker, des Johannes und des Paulus innerhalb des christologischen Blickfeldes zusammenfassend erklären. Die synoptischen Evangelien, das Johannesevangelium und die Paulusbriefe können aus praktischen Gründen als Hauptzeugen der neutestamentlichen Christologie behandelt werden. Sie schildern trotz bestimmter Unterschiede denselben Jesus Christus und stimmen zusammen wie ein dreistimmiger Kontrapunktsatz. Bezüglich der Klangfarbe der Instrumente und der Tonhöhe der Stimmen liegen Differenzen vor, aber die Stimmen gehören zur selben Tonart und bringen dasselbe Thema zum Klingen. Erst wenn sich das Ohr dem kontrapunktischen Dreiklang öffnet, wird der Reichtum der neutestamentlichen Botschaft erfaßt. Zieht man unter Berücksichtigung weiterer Nuancen, aber ohne dogmatische Vorurteile, die übrigen Schriften des Kanons heran, nämlich Apostelgeschichte, Kirchenbriefe und Offenbarung, dann tönt dieser Dreiklang noch eindrucksvoller.

Anmerkungen

- 1 Darstellung nach verschiedenen Schriftengruppen in folgenden Lehrbüchern, die mehrmals auch in neueren Auflagen erschienen sind: Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1948–53; M. Meinerz, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1 und 2, 1950; Hans Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 1967; Werner Georg Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes, 1968; Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie, 1. Die Verkündigung Jesu, 1971; G. E. Ladd, A Theology of the New Testament, 1974; Eduard Lohse, Grundriß der neutestamentlichen Theologie, 1974; Leonhard Goppelt (Hrsg. Jürgen Roloff), Theologie des Neuen Testaments, 1. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, 1975; 2. Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, 1976.
- 2 Darstellung der gemeinsamen Thematik: Ethelbert Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, 1941; M. Burrows, Outlines of the Biblical Theology, 1946; A. Richardson, An Introduction to the Theology of the New Testament, 1958; Karl Heinz Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1–4, 1968–1976.
- 3 Beispiele für andere Erörterungen der Methodenfrage: Rudolf Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung, 1963; B. S. Childs, Biblical Theology in Crisis, 1970; James Barr, Trends and Prospects in Biblical Theology: Journal of Theological Studies 25/1974, S. 265–282; J. Giblest, Unité et diversité dans les écrits du Nouveau Testament: Istina 20/1975, S. 23–34; J. D. G. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament. An Enquiry into the Character of Earliest Christianity, 1977.
- 4 Verdienstvoll betont von J. W. Bowman, The Intention of Jesus, 1945, S. 44–45 und 75–105.
- 5 William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, S. 227–228.

- 6 Bo Reicke, Der Fleischgewordene. Zur Diskussion über den „historischen“ Jesus und den kerygmatischen Christus: H. Ristow, K. Matthiar (Hrsg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1960, S. 208–218 = Incarnation and Exaltation. The Historic Jesus and the Kerygmatic Christ: Interpretation 16/1962, S. 156–168.
- 7 E. Hoskyns, N. Davey, The Riddle of the New Testament, 1931, S. 23–24 und 142.
- 8 Viele neigen immer noch zum selben Urteil über Jesus und Paulus wie W. Wrede in seinem weitverbreiteten Volksbuch über Paulus (1904), wo der Abstand zwischen beiden hervorgehoben wurde. Hier steht etwa auf S. 95: Man könne „niemals beweisen, daß er [Paulus]... das Werk Jesu verstanden hätte; überdies war der, dessen Jünger und Diener er sein wollte, gar nicht eigentlich der geschichtliche Mensch Jesus, sondern ein Anderer.“ Jede solche Aussage bedeutet eine *Petitio principii*, weil der Ausleger selber durch christologische Reduktion jenes bereinigte Jesusbild herstellt, das er vom paulinischen Christusbild fernhält. Dieses negative Urteil über das Verhältnis zwischen Jesus und Paulus kommt auch oft in moderner Literatur vor. Ein repräsentatives Beispiel bietet G. Bornkamm, Artikel „Paulus“ in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, 1961, Sp. 175. Vorher war allerdings in demselben Nachschlagewerk eine positive Meinung zum Ausdruck gekommen: G. Sevenster, Artikel „Christologie“ I, ebd., Bd. 1, 1957, Sp. 1747.

Wer nicht eben in der Stunde oder in dem Augenblick aufsteht, wenn ihn der Heilige Geist ruft, der wird ihn nie ergreifen. Martin Luther

DER GEISTLICHE AUFTRAG EINER LUTHERISCHEN KIRCHE IN DER ÖFFENTLICHKEIT

Die Öffentlichkeit der christlichen Botschaft

In der Präambel der nordelbischen Verfassung heißt es kurz und bündig, es sei Auftrag der Kirche, „das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen“. Das ist ohne Einschränkungen gemeint. Ausdrücklich wird deshalb in der Präambel und in den Grundartikeln Bezug genommen auf das Bekenntnis zu der einen Kirche Christi, auf den interkonfessionellen Dialog, auf die ökumenische Zusammenarbeit und auf die „Verantwortung für das öffentliche Leben“. Die Formulierung „öffentliches Leben“ meint „Gesellschaft“, doch ersetzt man damit einen erklärungsbedürftigen Begriff durch einen, der noch stärker der Erklärung bedarf. Zunächst mag die Feststellung genügen, daß dem kirchlichen Auftrag von vornherein keine Grenzen zu ziehen sind. Er läßt sich weder geographisch noch konfessionalistisch noch gesellschaftlich so abgrenzen, daß außerhalb solcher Grenzen die Kirche nichts zu sagen, zu tun und zu verantworten hätte. Das ergibt sich ganz schlicht daraus, daß der geistliche Auftrag der Kirche am Werk Gottes ausgerichtet ist. Und das Werk Gottes meint die ganze Welt: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh. 3,16). Offensichtlich geschieht die Ausrichtung des kirchlichen Auftrags „gemäß dem Evangelium“, wenn die volle Botschaft und der alles umfassende Horizont in jedweder Verkündigung da ist, sei es auf der Kanzel des kleinsten Dorfes, sei es etwa am Heiligen Abend, wenn viele Kirchenchristen wenigstens einmal im Jahr eine Predigt hören.

Eine Entgrenzung sei besonders hervorgehoben: Wir können uns nicht darauf beschränken, unser Luthertum in konfessionalistischer Manier zu behaupten (obwohl das manchmal ruhig ein wenig mehr sein könnte). Luther und die anderen Reformatoren sind bekanntermaßen nicht angetreten, eine neue Kirche zu gründen, sondern die Kirche auf ihr eigentliches Wesen zurückzuführen. Eine lutherische Kirche wird von daher weniger als eine sich selbst behauptende Konfession zu verstehen sein. Sören Kierkegaard hat in seinen Tagebüchern 1854 das „Lutherische“ als ein „Korrektiv“ bezeichnet. Darauf hat vor einigen Jahren Vilmos Vajta aufmerksam gemacht.¹ Nur in diesem Sinne könne es eine positive Funktion ausüben. Es darf nicht passie-

ren, daß die Ganzheit verloren geht, sonst würde das Korrektiv sich verselbständigen und im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Bestimmung wirken. Im Sinne des reformatorischen Ansatzes also muß zweierlei im Blick bleiben: Die seit der Zeit der Apostel kontinuierlich, wenn auch verborgen, existierende Kirche Christi. Zum anderen muß immer gegenwärtig sein, was Gott will, nämlich: „... daß *allen* Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Tim. 2, 4).

I. Kirche, Amt und Öffentlichkeit

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche kann also gar nicht umfassend genug gedacht werden. Allerdings ergeben sich aus den unterschiedlichen Dimensionen von Öffentlichkeit auch unterschiedliche Konsequenzen. Ich will sie im Anschluß an Artikel 14 der Augsburgischen Konfession darstellen, „daß niemand in der Kirche *öffentlich lehren* oder predigen oder die Sakramente reichen soll ohne ordnungsgemäße Berufung“, wobei in diesem Zusammenhang das Augenmerk dem „publice docere“ gelten soll und die mit dem Artikel gegebenen Fragen nach Amt und Ordination usw. nur implizit behandelt werden können.

Für die Reformatoren war unvergessen, daß die Apostel nur als Märtyrer in das Licht der allgemeinen Öffentlichkeit getreten waren und daß sich zu weiten Teilen der Dienst am Evangelium in den Katakomben abgespielt hatte. Die kirchliche Öffentlichkeit war die *gottesdienstliche*, und das „öffentliche Lehren“ bezog und bezieht sich zunächst immer darauf, daß der Gottesdienst der apostolischen Tradition entspricht und auf die geistliche Einheit der Kirche abzielt. Dennoch ist für Luther der quantitative Sinn von „öffentlich“ nicht unerheblich. Er gehört zur Darstellung des kirchlichen Amtes. Er spielt bei der Pfarrwahl eine Rolle: Alle sollen den Kandidaten sehen und seinen einwandfreien Wandel bezeugen. Sicher wußte Luther immer, wie sehr solch öffentliches Wirken von der Gunst der politischen Verhältnisse abhing: Bei den Türken gibt es keinen öffentlichen Gottesdienst. In seiner Jesaja-Vorlesung Ende der zwanziger Jahre sieht Luther schwierige Zeiten voraus: „Es wird geschehen, daß jenes Licht verdunkelt wird und man nicht öffentlich predigt; es wird höchstens noch bei Privatleuten bleiben ...“ Aber auch: „... In solchem Nebel wird Christus kommen.“²

Ich bin mit dem gestellten Thema nach dem Öffentlichkeitsbezug unter volkshkirchlichen Verhältnissen gefragt. Darum kann an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, daß der „normale“ Gottesdienst am Sonntag vormittag nur von einem kleinen, in den meisten Fällen nicht einmal repräsentativen Teil der Gemeinde besucht wird. Es ist heute anders als zu den Zeiten,

da jede Familie in den Kirchenbänken ihren bezeichneten Platz hatte und wenigstens durch einen Abgesandten vertreten war. Auf dem Dorfe finden immerhin bei etlichen Beerdigungen Vollversammlungen der Gemeinde oder sogar des Dorfes statt. Aber in den Städten und Großstädten sieht es in dieser Hinsicht ganz anders aus. Freilich zeigt es sich, daß Gottesdienst dann bereitwillig angenommen wird, wenn er mit dem zusammentrifft, was der Mensch sonst in seinem Leben vorfindet und für wichtig hält. Deshalb spielt das „Kasuelle“ eine immer größere Rolle. Zu Weihnachten oder zum Erntedankfest wird die feierliche Gemeinschaft der Christen gesucht. Gottesdienste zum Konfirmationsjubiläum oder zu Beginn des Schützenfestes sind beliebt. Deshalb sollte es möglichst viele solcher Gottesdienste geben, bei denen sich die Menschen leichter wiederfinden und in denen ihre Fragen nach dem Sinn des Lebens unmittelbare Anhaltspunkte haben. Bei all solchen Überlegungen kreuzen sich der Menschheitsanspruch des Evangeliums, also der Welthorizont, dem der Gottesdienst im „Winkel“ geradezu widerspricht und die Suche nach dem einzelnen.

Wenn Menschen nicht mehr so selbstverständlich in die Kirche kommen, braucht die Kirche neue Wege, um zu den Menschen zu gelangen. Der *Gemeindebrief* zum Beispiel hat sich als wertvolles Medium erwiesen, das von der Mehrzahl der Gemeindeglieder und sogar von Nichtkirchlichen aufmerksam zur Kenntnis genommen wird. Nur muß man sofort fragen, welchen Ansprüchen unsere Gemeindebriefe überhaupt genügen. Außerdem dürfen sie nicht zum Ersatz für persönliche Begegnung und für die gemeindliche Versammlung werden.

Öffentlichkeit spielt sich heute hauptsächlich in den sogenannten *Massenmedien* ab. Was dort nicht vorkommt, scheint nicht Teil der Wirklichkeit zu sein. Wir haben uns noch zu wenig Gedanken darüber gemacht, welches Bild von Leben durch Massenmedien produziert wird, wie sich dieses Bild zu unserem Dasein verhält und welche Rolle die Kirche mit ihrem Auftrag in diesem Verhältnis wirklich zu spielen hat. Die Kirche genießt den großen Vorzug, daß allwöchentlich Gottesdienste vollständig und live übertragen werden. Daneben werden ganze Andachtsreihen gesendet. Ein großer Teil der Tageszeitungen läßt sich wöchentlich eine geistliche Betrachtung von einem Pastor schreiben. Aber es ist auch sofort klar, daß dadurch die gottesdienstliche Versammlung nicht ersetzt wird und nicht ersetzt werden kann, was durch den öffentlichen Charakter der Sakramentsausteilung bewiesen wird.

Nach dem Bericht des Lukas (Apg. 17) begab sich der Apostel Paulus auf den Marktplatz von Athen, um ihn als Kommunikationsmittel für seine Predigt zu nutzen. Man könnte sich von den Merkmalen der Situation, auf die der Apostel traf, anleiten lassen, auf die Umstände hinzuweisen, auf die der

kirchliche Auftrag im Umgang mit den Medien auch heute trifft: Die Zufälligkeit der Zuhörer und Anwesenden, ihr Erpichtsein auf Neuigkeit oder Aktualität und ihr religiöser Indifferentismus (ausgedrückt durch den Altar „Dem unbekanntem Gott“). Die kirchliche Präsenz in den Medien ist auch heute von solchen Determinanten beeinflusst.

Die aktuelle Nachricht z. B. wird vom Reizwort bestimmt. Mit Hilfe von Reizwörtern aber ist die der Kirche aufgetragene Botschaft in ihrer Gänze, ihrer notwendigen Differenziertheit und ihrem seelsorgerlichen Zuspruch nicht mehr zu kommunizieren. Als wir vor einem Jahr in unserer nordelbischen Synode den Streit um eine Beteiligung an den neu entstehenden privaten Hörfunkprogrammen ausfochten, wurde klargemacht, daß die massenmediale kirchliche oder auf die Kirche bezogene Aktivität allenfalls oder bestenfalls eine öffnende, hinweisende Aufgabe erfülle, was wiederum notwendig sei und auch einige Anstrengungen nötig mache, wenn denn der „Markt“ weiterhin der Ort ist, an den das Evangelium uns weist. Ich denke, daß dieses Kriterium auch heute noch anzuwenden ist auf die ausführliche kirchliche Sendung und den Aufsatz in einer Tageszeitung oder Zeitschrift, selbst wenn man sich dabei, was erfreulicherweise oft genug geschieht, darum bemüht, das Sensationelle vom größeren Zusammenhang her zu beurteilen und damit einzuordnen.

Wer sich heutigentags sein Bild der kirchlichen Wirklichkeit durch die zufällige und aktualisierende Nachrichtengebung der Massenmedien herstellen läßt, erhält ein einseitiges, oftmals auch verzerrtes Bild, das dringend der Interpretation und Ergänzung durch die Kirche vor Ort bedarf. Nur wenn Kirche, wie sie sich vor Ort selbst darstellt, und wenn die erlebte Gemeinschaft und das durch Personen Vermittelte mit einbezogen werden, entsteht ein zutreffendes Bild.

Nicht unwesentlich für die öffentliche Wirkung von Kirche ist der Stil, in dem kirchliche Amtsträger auftreten – und dabei handelt es sich keineswegs um eine „bloße Stilfrage“: Ob sie andere Überzeugungen ernstnehmen, ob sie zuhören können und die Fähigkeit besitzen, Kritik anzunehmen und in ihren Urteilen zu differenzieren, vor allem da, wo nicht unmittelbar theologische Zusammenhänge zur Diskussion stehen. Eine „öffentliche“ Rolle spielt hierbei, daß eine Reihe von kirchlichen Amtsträgern – ihrem individuellen Gewissen folgend – sich gedrungen fühlen, ihre Überzeugung – predigend, demonstrierend, symbolisch handelnd – öffentlich darzustellen, was allemal zu einer mehr oder minder weit verbreiteten Zeitungs- oder Rundfunkmeldung über Kirche führt. Dieses Bemühen um persönliche Authentizität steht in Spannung zu dem verordneten Dienst an der Einheit der Kirche und zu der Hirtenaufgabe gegenüber der ganzen Gemeinde.

Nach Artikel 14 der Augsburgischen Konfession ist das öffentliche Leh-

ren oder Predigen oder Sakramentereichen der Kirche an die ordnungsgemäße Berufung gebunden. Das heißt, der Prediger des Evangeliums führt ein *öffentliches Amt*. Nicht die persönliche Mutprobe des Pfarrers ist gefordert oder entscheidend. Das Amt geschieht auf Befehl. Die Kirche lehrt nicht öffentlich, weil sie kann, sondern weil sie muß. Die Aufgeschlossenheit einer Umwelt ist nicht die Vorbedingung dafür. Der Auftrag gilt auch dann, wenn eine Öffentlichkeit sich feindlich stellt oder eine Gesellschaft sich der Botschaft gegenüber als taub zu erweisen scheint. Luther hat den rechtlich gesicherten Öffentlichkeitsraum hingenommen. Aber er hat den Auftrag zur öffentlichen Lehre in der Botschaft Christi selber und in dem Walten seines Geistes begründet. Es ist zwar erfreulich und oftmals auch ein Anlaß zur Dankbarkeit, wenn öffentliche Lehre des Evangeliums unter dem Schutz der öffentlich-rechtlichen Instanzen der Welt sich vollziehen kann. Aber dieser Schutz ist nicht die Autorisierung der kirchlichen Lehre. Ihre *Autorität* liegt in ihr selbst. Denn die öffentliche Lehre ist Gottes Werk, das „öffentlich für die ganze Welt leuchtet und sich sehen läßt und darum auch allein verfolgt wird“ (Luther).³

Wir leben bei uns nicht in Verfolgungszeiten, dennoch steckt die Beziehung von Amt als Institution und Volkskirche in einer Krise. Die Austrittszahlen sind dafür ein Indikator, wenn sie die Krisenerscheinung auch nicht allein vertreten. Sie deuten darauf hin, daß man die Kirche einer Kosten-Nutzen-Rechnung unterwirft. Die Anonymisierung der volkswirtschaftlichen Wirklichkeit und ihre Teilhabe an der heute weitverbreiteten ambivalenten bis negativen Einschätzung aller Institutionen tragen dazu bei, daß die Rechnung für einige ein negatives Ergebnis hat. Aber die Krise bezieht sich auch auf eine große Zahl der Glieder unserer Volkskirche und ist durch ein Doppeltes gekennzeichnet:

1. Trotz des hohen Ansehens des Pastorenstandes im allgemeinen, wie es sogar durch Meinungsbefragungen ausgewiesen ist, wird dem einzelnen Pastor häufig nicht zugestanden, daß er vom Worte Gottes her ein kritisches Urteil zum Zeitgeschehen wagt. Auf jeden Fall gilt das dann, wenn dieses Urteil von dem des Hörers abweicht. Übrigens muß man das auch von Synodalbeschlüssen sagen. Kirche scheint sehr viel stärker in der Rolle des Bestätigens, ja des Sanktionierens erwünscht, denn in der Rolle des kritischen Anfragens. Man möchte Beheimatung in der Volkskirche, will aber keineswegs immer diese mit den in Frömmigkeit, Glaubensmeinung und politischem Urteil anders Ausgerichteten teilen.

2. Es wurde bereits auf den keineswegs für die Gesamtheit der Volkskirche repräsentativen Gottesdienstbesuch hingewiesen. Man könnte sich hier mit einer bekannten Anekdote trösten, wonach der Pastor einer großen Gemeinde, in der es nur ein kleines Kirchengebäude gab, von einem auswär-

tigen Besucher erstaunt gefragt wurde: „Ja, gehen denn in diese kleine Kirche ihre Gemeindeglieder alle hinein?“ Er antwortete: „Wenn alle hineingehen, gehen nicht alle hinein. Da aber nicht alle hineingehen, gehen alle hinein.“ Man müßte hinzufügen: Sie gehen — mit Ausnahme weniger Festtage — leicht hinein in Bezug auf die wenigen, die hineingehen. Wenn man die Visitationsberichte aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts liest, dann erweist sich ein solcher Tatbestand als nicht neuartig. Dennoch ist Volkskirche heute durch die genannten Erscheinungen im Innersten gefährdet. Denn wenn das, was nach lutherischem Verständnis Kirche schafft, Kirche konstituiert, nämlich das Wort Gottes, nicht mehr gehört wird, weil sich die Gemeinde nicht mehr unter dem Wort versammelt, weil man sich mit anderem Wichtigem begnügt, und wenn vom Kirchenvolk diesem Wort nicht mehr zugetraut wird, daß es unsere gegenwärtige Lebenssituation deutet, dann ist die Volkskirche ihrer Grundlage und ihrer Lebendigkeit beraubt.

Jeder, der dennoch in der Kirche bleibt, stärkt die Sache der Kirche und trägt sie mit. Jeder, der aus der Kirche austritt, entfernt sich damit aus dem Bereich, in dem ihn kirchliche Verkündigung, Seelsorge und Inanspruchnahme als etwas Selbstverständliches und ihm Zugehöriges erreichen könnte. Insofern bedeutet für die Volkskirche Verlust an Quantität hinsichtlich der Öffentlichkeit auch Verlust an Qualität.

Wer aber meint, Kirche sei unter solchen Umständen auf dem Wege weg von ihrer uneigentlichen Gestalt in Form der Volkskirche hin zu ihrer eigentlichen Gestalt als Freiwilligkeitskirche oder Bekenntniskirche, der verkennt den Anspruch des Wortes Gottes, nämlich vor aller Frömmigkeit für alle dazusein und bei allen Gehör zu finden. Zwar ist Kirche in Gestalt der Volkskirche in vieler Hinsicht defizitär. Aber eine in sich geschlossene bekenkende Kirche ist es auch; sie ist es darin erst recht, daß sie die Tendenz hat, der sie immer wieder erliegt, an die Stelle der Gemeinschaft der aus Gnade gerechtfertigten Sünder die Gemeinschaft der durch ihr Bekenntnis ausgewiesenen Erlösten zu setzen. Nicht umsonst warnt Luther vor denen, die „die Kirche so heilig [machen], daß Christus darüber ein Lügner sein muß und sein Wort gar nichts gelte.“⁴ Daher können wir dem Schwinden der Volkskirche nicht unbeteiligt oder billigend zusehen. Vielmehr gilt es, Phantasie und Mühe darauf zu verwenden, sie zu stärken und sie zu beleben.

Somit ist der öffentliche Auftrag der Kirche besonders herausgefordert. Der 5. Artikel der Augsburgischen Konfession hebt die glaubenweckende Kraft und Wirkung des Verkündigungs-Amtes durch den Heiligen Geist hervor. Diese steht nicht im Gegensatz oder in Spannung zu dem Ordnungsmäßigen des 14. Artikels. Die ordentliche Berufung ist tief im Geistlichen verwurzelt. Amt und Wortverkündigung gehören unauflöslich zusammen.

Aber bei Luther wird das Amt nicht auf das Predigtamt beschränkt.

Unter den drei Ständen steht an erster Stelle das Priestertum, das alle diejenigen umfaßt, „so im Pfarramt oder Dienst des Wortes gefunden werden ... als die da predigen, Sakrament reichen, den gemeinen Kasten vorstehen, Küster und Boten [sind] oder Knechte, so solchen Personen dienen“.⁵ Die berühmte Unterscheidung des Reformationsjahres 1520 zwischen denen, die aus der Taufe gekrochen sind und somit das Priestertum haben, und denen, die zum Priesteramt erwählt und im Sinne des 14. Artikels der Augsburgerischen Konfession ordentlich berufen sind, wird nicht wieder aufgehoben. Gottes Gebot zum geistlichen Priestertum betrifft alle Christen. Und nach Luther ist neben dem Predigtamt die „oratio“ das größte Amt der Christenheit. Gott bezeugt sich selbst im Wort durch das Amt, und die Gemeinde antwortet eben jenem Wort, indem sie anbetet und Fürbitte hält. Deshalb ist auch der Getaufte, der zum Volke Gottes Gehörende, also der Laie im „laos“, zur verantwortlichen Beteiligung an der Ausrichtung des kirchlichen Auftrags berufen. Am konsequentesten ist das in unseren Landeskirchen heute durch das vielfache synodale Element auf allen möglichen Ebenen der Leitung verwirklicht.

Es ist aber darüber hinaus zu fragen, wie die im Priestertum der Getauften berufenen Glaubenden an der öffentlichen Ausrichtung des kirchlichen Auftrags beteiligt sind und wie die Kirche ihre Verantwortung durch entsprechende Zurüstung hierzu wahrnimmt. Es geht darum, wie man der Forderung nach geistlicher Kompetenz am besten gerecht wird. Die zureichende theologische Ausbildung unserer Pastorinnen und Pastoren und die entsprechende für die hauptamtlichen Mitarbeiter auf allen Gebieten sei in diesem Zusammenhang wenigstens als Thema genannt. Das andere ist, wie die Kirche ihre Glieder instand setzt, die ihnen zugemutete und von ihnen erwünschte Verantwortung zu verwirklichen. Wie weit werden eigentlich die Laien in der Kirche als die zuständigen Fachleute auf je ihrem Gebiet ernstgenommen? Luther sagt im Großen Katechismus, die Verrichtung der täglichen Hausarbeit sei besser als „die Heiligkeit und das strenge Leben aller Mönche“. Dies müßte sich doch so auswirken, daß, bis zum Gespräch über das Wort Gottes und bis hinein in die Lebens- und Wesensäußerungen der Kirche, die Fachleute des Wortes auf das hören, was die Fachleute des Lebens zu sagen haben. Die große Distanz zwischen dem kirchlichen Reden und dem Leben der Gemeindeglieder läßt sich nur dadurch überwinden. Dabei stünde es der Kirche wohl an, wenn sie das nicht verachtet, was stammelnd und mühselig artikuliert wird. Das Ziel der kirchlichen Arbeit ist nicht der perfekte Laientheologe. Gelobt sei alles, was unsere Gemeindeglieder ermutigt, auf die Darreichung des Wortes Gottes hin durch praktisches Handeln, durch Zustimmung, durch weiterführende oder auch kritische

Fragen, durch das eigene Glaubenszeugnis zu reagieren. Der eigentliche Missionar der Volkskirche ist der Laie.

An einer Stelle ist heute der Lebensnerv unserer Kirche getroffen: Die Weitergabe der Traditionen des Glaubens und der Kirche ist institutionell verengt; außerhalb der kirchlichen Institution muß man stellenweise mit völligem Abbruch rechnen. Gewiß stellen die kirchlichen Handlungen auch heute das entscheidende Medium dar, mit Hilfe derer das Wort unter die Leute und ins Leben hineinkommt. Da hier aber Verhaltensunsicherheit um sich greift, ist Alarm gegeben.

In der VELKD widmen wir uns seit einigen Jahren sehr intensiv der Aufgabe, Volkskirche und missionarische Aufgabe zusammenzubringen und darauf zu achten, daß öffnende Maßnahmen und verdichtende Arbeit im Ruf zum Glauben und in seiner Vermittlung nicht auseinandergerissen werden. Dies sei an einem zentralen Punkt der Volkskirche verdeutlicht: Das Institut der Konfirmation ist nach wie vor ein großer Vertrauensbeweis für die Kirche. Ein gleiches gilt für die Taufe, wenn man mitbedenkt, daß der größte Teil der als Kleinkinder nicht Getauften in der Zeit bis zur Konfirmation durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert wird. Die missionarische Verantwortung setzt hier bei der Frage, an, wie das institutionell vermittelte Glaubensgut seinen Sitz im Leben erhält. Die Aufgabe ist gestellt, wie insbesondere die Eltern ihren Kindern einen Lebensraum gewähren, in dem Gebet und biblische Geschichte, Kirchengang und das Gespräch über Leben und Tod einen sinnfälligen Platz finden und nicht lediglich pflichtschuldigt der Institution Kirche überlassen bleiben. Kirche hat hier gewiß eine Bringschuld – nicht zuletzt in der Weise, daß sie die Eltern willig macht und befähigt, so daß für die Kinder aus der respektierten, oftmals auch für gut befundenen Sonderwelt des Unterrichts Brücken geschlagen werden in die andere Welt der Alltäglichkeit.

II. Die Verkündigung des Evangeliums als einer res publica

Hinsichtlich des 14. Artikels der Augsburgischen Konfession waren wir der Auslegung gefolgt, daß die öffentliche Predigt des Evangeliums keine Grenzen kennt. Dieser Satz erhält seine eigentliche Zuspitzung in der Gewißheit, daß die öffentliche Bekanntmachung des Evangeliums die ganze Welt durchdringt und daß dies geschieht gegen allen Widerstand der Menschen und auch unbeschadet der Müdigkeit oder gar der Verfolgung oder des Märtyrertodes der Christuszeugen. Nicht nur nach Luthers Lehre, sondern auch entsprechend ihrem Verhalten sind Prediger und Seelsorger selbst in Pestzeiten „schuldigt zu stehen und zu bleiben in Sterben und Todesnöten“.⁶ Das öffentliche Amt der Predigt befindet sich also im Kampfe. In der Einschät-

zung durch Luther war ein Zweifrontenkrieg auferlegt, nämlich gegen die altgläubigen Irrlehrer und gegen die neugläubigen Schwärmer. An welcher Front wir uns jedoch immer befinden, die Hauptmittel, die zur Verfügung stehen, sind die Predigt und das Gebet. Denn das Amt der Kirche hat keine anderen Mittel als die, denen es sein Dasein verdankt.

Wie Mose Wasser aus dem Felsen schlug, so holt das Predigtamt mit dem äußeren Wort den Geist heraus. Luther ist skeptisch, wenn einer behauptet, den Geist zu besitzen. Er fürchtet, wenn einer den Beweis des Geistes an äußeren Fakten festmachen wollte, dann wäre er verführt, von sich selber zu reden und nicht mehr vom Worte Gottes. Darum ist die Berufung zum öffentlichen Amt entscheidend. Diese zeichnet den Prediger aus und nicht seine geistlichen Erfahrungen.

Die vorhin erwähnten Defizite im Blick auf das „allgemeine Priestertum“ wirken sich zwar im Leben unserer Gemeinde schmerzlich aus, sind aber im öffentlichen Bewußtsein kaum vorhanden. Um so aufmerksamer und empfindlicher aber reagiert die Öffentlichkeit – innerhalb und außerhalb der Kirche – auf die Frage, ob denn die Kirche ihrer eigentlichen Sache, der Verkündigung des Evangeliums, treu sei. Dabei ist die Problematik insofern verwickelt, als man bei gleichem Sachverhalt zu ganz verschiedenen Analysen und bei gleichen Analysen zu ganz verschiedenen Beurteilungen kommt: Die einen sehen in der Kirche eine fortschreitende Politisierung, die anderen eine fortdauernde apolitische Haltung. Die einen halten die Kirche für unterwandert von linken Systemverändernern, die anderen sehen in der Kirche einen Bundesgenossen des status quo und damit des Staates.

Unter denen, die Politisierung und linke Systemveränderung erkennen, halten die einen das für eine Frucht des Evangeliums, die anderen für den Sündenfall der Kirche. Unter denen, die eine apolitische Haltung und Staatstreue konstatieren, halten die einen das für Treue zum Evangelium, die anderen für die Verweigerung der Nachfolge. Es ist mehr als müßig, in dieser Problemlage durch Verteidigung oder Differenzierung den Versuch zu unternehmen, die eine oder andere Position als richtig oder falsch oder halbrichtig oder halb falsch zu erweisen. Ich sehe keinen anderen Weg, als eine Einsicht zu beschreiben, die diese Problemstellung überbietet. Sie geht aus von der Rechtfertigung des Sünders.

Dieses Evangelium weist uns „nicht an einen Katalog von Satzungen, sondern an die Person Jesus Christus. Frohe Botschaft beansprucht es zu sein nicht trotz, sondern wegen des Kreuzes. Die Gabe des Evangeliums ist kein Glücksgeschenk nach dem Geschmack dieses Lebens. ... Das Evangelium ist das reine Gottesgeschenk an den Sünder, deshalb aber nicht dessen zusätzliche Ausstattung, nicht ein Zuwachs für ihn an Macht und Ansehen, kein Lohn für vollbrachte Leistung ... als stünde wie zuvor der

Mensch auf sich allein, nur daß er jetzt mit besserer Ausrüstung sich verwirklichte und vor Gott darstellte“ (Gerhard Ebeling)⁷.

Maßgebend für die Rechtfertigungsbotschaft im Sinne Luthers ist die Unterscheidung von Person und Werk, weil es nicht um eine Reparatur des Menschen geht, sondern weil die Situation des Menschen vor Gott, in dem, was vor Gott gilt, grundlegend, und zwar von Gott her, verändert wird. Der Mensch ist also im strengen Sinn des Wortes nicht Täter, sondern Empfangender. Das ist auch vom Glauben zu sagen; auch er ist ein Werk Gottes.

Das Aufregende besteht darin, daß dieses Evangelium als alle Menschen angehendes proklamiert wird und Gegenwart und Zukunft betrifft. Der Christ empfängt Vergebung und ewiges Leben nicht für sich allein. So sehr sich das Evangelium an den einzelnen Menschen wendet, so strikt wie Jesus Christus am Kreuz für sich allein war, von Gott und Menschen verlassen, so umfassend ist sein Geltungshorizont. Denn Evangelium von Jesus Christus verkündigen heißt, bezeugen, daß Gott in Jesus Christus über Mensch und Welt ein für allemal entschieden hat, was in alle Ewigkeit hinein gültig bleiben wird. Dies ist die öffentliche und damit politische Dimension des Evangeliums. Ich kann es nicht treffender formulieren, als dies Eberhard Jüngel vor einigen Jahren getan hat: „Das ist das eigentliche Politikum, das der christliche Glaube darstellt: Daß weder der Mensch noch der Tod über den Ausgang der Weltgeschichte und über das Schicksal jedweden Menschenlebens in ihr entscheidet, daß darüber vielmehr bereits in Jesus Christus entschieden, und zwar eben zugunsten des Menschen entschieden ist. Das ist das eigentliche Politikum, das die christliche Hoffnung darstellt: Daß der Mensch von der Notwendigkeit, einen letzten Sinn suchen oder selbst konstruieren zu müssen, heilsam entlastet ist. Das ist das eigentliche Politikum, das die christliche Liebe darstellt: Daß sie in der Gewißheit der Liebe Gottes die Phantasie freisetzt, die es erlaubt, in jedem Menschen, auch und gerade im mit Grund verachteten Menschen, also auch im Verbrecher, einen Sünder zu erkennen, der um Christi willen gerechtfertigt zu werden vermag und der deshalb um seiner selbst willen Hilfe zu erfahren verdient. Theologie wird also nicht erst politisch – und schon gar nicht dadurch, daß sie parteipolitisch wird –, sie ist es immer schon, wenn sie bei ihrer ureigenen Sache ist. Der christliche Glaube ist in seinem Zentrum politisch – oder er ist es gar nicht. Er ist es, wenn er sich zum Gekreuzigten als Herrn der Welt bekennt und in seinem Namen die Rechtfertigung des Sünders verkündigt.“⁸ Das alles bedeutet doch, daß die Kirche aus der Mitte ihrer Botschaft eine Auffassung vom Menschen als Wirklichkeit hochhält, die für Welt, Gesellschaft oder Staat keineswegs Allgemeingut ist und deswegen manchmal höchst ungelegen erscheint.

Aber selbst in der aktuellen kirchlichen Diskussion um das Eigentliche

einer christlichen Existenz spielt oft die Rechtfertigungslehre nicht die ihr zukommende Rolle. Auch im Namen der Kirche wird heute nicht selten so geredet, als blühe dem Menschen in der Ewigkeit nichts anderes als das, was er selbst gesät hat. Oder wie soll man es verstehen, wenn im Zusammenhang mit dem Kirchentag in Hamburg 1981 bei einer großen Demonstration dazu aufgerufen wurde, sich zu fürchten? Diese Tendenz hat sich inzwischen – bedingt vor allem durch den katastrophalen Unfall in Tschernobyl – noch erheblich verstärkt: Wer sich nicht fürchtet, hat – so meinen viele – keine Ahnung oder keine Phantasie! Das geht quer durch alle Glaubensartikel:

Von der Schöpfung ist da nur noch die Rede, um den Menschen einzuschärfen, daß sie verpflichtet seien, sie zu erhalten – was sie wahrscheinlich nicht können.

Von der Liebe Christi ist die Rede, um zu beweisen, daß jeder, der sich nicht jeglicher Form von Gewalt enthält – oder zumindest vom Militär sich entfernt hält –, die Nachfolge verweigere und damit den Glauben verrate.

Und der Heilige Geist schließlich wird zum Garanten einer bestimmten Überzeugung und identifiziert so den Menschen mit dem, was er denkt, sagt und tut.

Demgegenüber muß die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders neu zur Geltung gebracht werden, ohne allerdings in leichtfertige Selbstgenügsamkeit oder weltabgewandten Quietismus zu verfallen. Denn die Dynamik der Rechtfertigungsbotschaft liegt ja gerade darin, daß sie den Sünder losspricht, ohne die Sünde zu verharmlosen, daß sie Person und Tat unterscheidet und die Person von den Folgen der verdammungswürdigen Tat befreit, ohne das Tun für beliebig oder entbehrlich zu erklären. Denn der Gott, der die Sünde richtet und den Sünder erlöst, hat seine Gerechtigkeit, die ihre Erfüllung in der Liebe findet, nicht aufgehoben.

Nicht wenige halten es für das eigentliche Dilemma unserer gegenwärtigen Kirchensituation, daß politische Dissense Trennungslinien quer durch unsere Pfarrerschaft und unsere Gemeinden ziehen. Dies ist wohl noch nicht das eigentliche Problem. Denn hier muß man in die Aufgabe einsteigen, miteinander zu reden und im geduldigen Hören und Bedenken auch jeder anderen Position die eigene zu überprüfen und sich vom Evangelium dahin führen zu lassen, auch derzeit unüberbrückbar erscheinende Divergenzen auszuhalten. Die Kirche ist doch ein Haus für alle Christen: Alle, was immer sie getan haben und nicht getan haben, für welchen politischen Weg sie sich entscheiden und welches konkrete Gebot der Nachfolge sie zu erfüllen trachten, alle sind des Evangeliums voll und ganz bedürftig und werden darauf angesprochen, daß sie sich ihr Dasein vor Gott neu schenken lassen.

Die vor ein paar Jahren geführte Debatte um den „status confessionis“ führt uns von neuem auf die Unterscheidung von Lehre und Leben bei Mar-

tin Luther. „Die Lehre gehört auf Gottes Seite, das Leben auf unsere Seite. Die Lehre gehört nicht uns, das Leben gehört uns ... An der Lehre kann ich nichts nachlassen, in bezug auf das Leben alles ...“⁹

Wer einer solchen Unterscheidung folgt, wird es sich verboten sein lassen, den Häresiebegriff auf Lebenserscheinungen anzuwenden. Wenn mit Dringlichkeit, wie es geboten erscheint, auf nötiges Handeln der Christenheit hingewiesen werden soll, muß man andere Mittel finden, um einen möglichen Skandal des schuldhaften Versäumnisses zu beschreiben. Das gleiche gilt für eine Anwendung des „status confessionis“-Begriffs auf politische Erscheinungen. Auch hier muß man andere Mittel finden, wenn man meint, die Unausweichlichkeit einer Situation kennzeichnen zu sollen. Es ist schon erstaunlich, wie in unseren Jahren der Streit um die richtige ethische Erkenntnis und die daraus folgende Tat denselben Rang einnimmt wie zu anderen Zeiten der Streit um die richtige theologische und kirchliche Lehre. Man erweckt dabei den Eindruck, als seien sich alle im Hinblick auf das Zentrum unseres Glaubens einig. Dabei ist es umgekehrt ziemlich sicher, daß die Differenzen, die sich auf ethischem Gebiet austoben, bis in ein unterschiedliches Verständnis des Evangeliums hineinreichen. Und es ist aller Mühe wert und ein erstes Gebot der Stunde, daß wir uns eines gemeinsamen Verständnisses der Botschaft, mit dem nach lutherischer Tradition die Kirche steht und fällt, befleißigen.

Überwältigend sind die Schwierigkeiten, die der Ausrichtung und Übersetzung der Rechtfertigungsbotschaft in unserer Zeit entgegenstehen. Es ist schon eine wahrhaft geistliche Aufgabe, nicht nachzulassen bei dem Versuch, zu klären, was es um Gesetz und Evangelium, um Gott und Jesus Christus und das ewige Leben in Wahrheit ist, auch wenn wir ins Stammeln geraten und nicht immer die probate Aussage zur Hand haben. Dennoch dürfen wir uns nicht damit abfinden, „daß das Evangelium dazu degradiert wird, nichts anderes als Norm und Antrieb in Moral und Politik zu sein“ (Gerhard Ebeling).¹⁰

In einer Zeit, in der apokalyptische Ängste begründete Anlässe finden, muß doch wohl der Zukunftsaspekt in der Botschaft von der Rechtfertigung besonders hervorgehoben werden. Denn der Gott, der uns durch sein Urteil aus der Anklage seiner Gebote entnimmt, der ist doch der allmächtige Vater, der uns um Christi willen zu Erben seines Reiches berufen hat. Neben die Absolution als den Zuspruch von Vergebung tritt die andere Aussage: „Fürchte dich nicht!“ als Ausdruck der Zuversicht auf Gottes Werk in Christus.

Für die theologische Arbeit bedeutet dies, daß wir die Sätze der urchristlichen Hoffnung neu aufnehmen, durchbuchstabieren und auf unsere Zeit hin anwenden. Denn der Gott, der Jesus Christus in die Welt gesandt hat, ist

der Herr der Weltgeschichte. In seinem Namen hat Jesus gesprochen: „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (Joh. 16,33). Der im Glauben gerechtfertigte Sünder ist in der Unwegsamkeit unterwegs und des Trostes bedürftig: „Ein Gott heißt das, von dem man alles Gute erwartet und Zuflucht in allen Nöten haben soll. So daß einen Gott haben nichts anderes ist, als ihm von Herzen vertrauen und glauben“ (Martin Luther).¹¹

III. Die öffentliche Predigt des Gesetzes

Auch in der Predigt des Gesetzes erweist die Kirche ihren Auftrag der *öffentlichen* Lehre. Sie braucht den Bezug zur Öffentlichkeit nicht künstlich herzustellen. Er ist gegeben durch die Predigt der zehn Gebote, also durch den „*usus politicus*“ im strengen Sinn des Wortes. Ihn zu handhaben ist „Gottes Wort, Amt und Befehl“ für den Prediger (Luther).¹² Luther ist davon überzeugt, daß der Prediger von Gott selber erfährt, wann sein Eingreifen erforderlich ist. Aber derselbe Gott gibt ihm die seelsorgerliche Liebe, so daß er selbst mit einer Strafpredigt das Herz des Sünders erreichen und ihn zu einer Buße leiten will, die den Zuspruch des Evangeliums begehrt. Wer auf diese Weise im öffentlichen Amt steht, benötigt Demut und Selbstzucht; er darf kein „Beißer“ werden. Nach Luther muß auch unterschieden werden zwischen geheimer und öffentlicher Sünde. Wenn die geheime an die Öffentlichkeit gezerrt wird, schafft das nichts Gutes, sondern verbittert nur den einen und macht andere hochmütig. Aber selbst bei öffentlichen Lastern darf der Pfarrer keinen Namen nennen, weil er sonst Zwietracht und öffentliche Unruhe hervorrufen würde. Luther hat um die Schwere dieses Amtes zeit seines Lebens gewußt und hat deshalb aus eigener Erfahrung den an diesem Amte verzweifelnden Pfarrern den Rat gegeben: „Werft Gott die Schlüssel vor die Füße und sagt ihm: Wenn du nicht selber predigst, vermag ich nichts.“¹³

Bei dieser Aufgabenstellung haben wir heute ein weites und verwirrtes Feld. Während nach Luther das eine Gesetz Gottes die beiden Funktionen hat, einerseits – im theologischen Gebrauch – den Menschen als Sünder zu überführen, der sich das Heil nicht erwerben kann, und andererseits – im politischen Gebrauch – als weltliches Recht die Folgen der Sünde einzudämmen, schreiben andere dem Gesetz *einen dritten Gebrauch* zu, einen *usus in renatis*. In diesem Sinne wäre das Gesetz, das durch das Evangelium zu seiner wahren Bestimmung gekommen ist, bei den Glaubenden, den Wiedergeborenen in Gebrauch. Ich habe bereits davon gesprochen, in welcher Weise das Evangelium instrumentalisiert wird, wenn man es als ein Mittel benutzt, das Gesetz erneut, aber nun besser in Gang zu bringen.

Man wünscht z. B. im Bereich der Friedensethik komparativisch zu verfahren und das christliche Verhalten an den Tag zu bringen oder wenigstens das deutlichere Zeichen aufzurichten. Sicherlich muß man jede Einzelaussage prüfen und im Zusammenhang sehen. Sofern sich allerdings mit solchen Komparativen Wertungen verbinden, die ein anderes Verhalten, das ja aus einem im Glauben verankerten Gewissen kommen kann, herabwürdigen und unweigerlich diejenigen treffen, die sich so entschieden haben, muß klar widersprochen werden. In unserer Kirche sind wir immer davon ausgegangen, daß eine Zwei- oder Mehr-Stufen-Ethik durch die Reformation überwunden sei. Denn sie verträgt sich nicht mit der Rechtfertigung allein aus Gnade und allein durch den Glauben. Wir sind Sünder und Gerechte zugleich. Immer, wenn der Eindruck erweckt wird, als gäbe es durch unser besseres Tun eine Annäherung oder gar einen Übergang vom Sündersein zum Gerechtsein, wird die Botschaft verdunkelt. Man kann sich hier auch nicht auf Matth. 5,20 berufen: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Der Kürze halber zitiere ich Dietrich Bonhoeffer aus seiner Nachfolge: „Darin ist der Jünger Gerechtigkeit ‚besser‘ als die der Pharisäer, daß sie allein auf dem Ruf in die Gemeinschaft dessen beruht, der allein das Gesetz erfüllt.“¹⁴

Eine andere Richtung nimmt die Sache ohne Zweifel, wenn der vom Evangelium getroffene Christ darum ringt, den Willen Gottes tiefer, wahrhaftiger, reiner, also besser zu erkennen und sein Handeln davon leiten zu lassen, wobei er immer aufpassen muß, nicht der Gefahr des Pharisäismus zu erliegen. Hier geht es dann nicht mehr um die Unterscheidung von Christen und Nichtchristen, sondern um den Weg des Gehorsams, der wohl mehr von „Furcht und Zittern“ gekennzeichnet sein wird als von dem Bewußtsein, Eindeutigkeit zu erreichen. Die Suche nach dem Willen Gottes, die Erforschung des Gesetzes, müssen wir intensiver betreiben. Sie muß sich paaren mit der Berücksichtigung der gegebenen Fakten und einer vernünftigen Abwägung der Güter. Davon ist keiner der beiden Typen von Ethik befreit, weder die eine Ethik, die mehr auf Bewahrung, noch die andere, die mehr auf Veränderung ausgerichtet ist. Wir gelangen über den Charakter des Wagnisses in Glauben und Handeln nicht hinaus.

Ein Wort noch zum Stichwort „Gesetzesforschung“. Die Aufgabe ist dem einzelnen nicht allein überlassen. Dazu dienen heute auch Denkschriften, Synodenkundgebungen, sog. konziliare Prozesse usw. Aus der Kompliziertheit und auch aus der Komplexität der Problemstellung heraus kommt solchen gesellschafts-diakonischen Elementen Bedeutung zu. Sie sollen, wenn es recht zugeht, zur Schärfung der Gewissen beitragen. Die Verbindlichkeit kirchlicher Äußerungen ist nicht einfach durch die Mehrheitlichkeit

von Beschlüssen gegeben, vielmehr ist sie abhängig von der Überzeugungskraft der vorgetragenen Argumente aus ihrem Verhältnis zum Worte Gottes und damit zur Wahrheit.

Gewiß redet Luther auf vielerlei Weise von der Einübung in den Glauben. Albrecht Peters hat dargestellt,¹⁵ wie Luther vor allem zum zweiten und dritten Gebot, aber auch in den Sprüchen der Haustafel und den Anleitungen zum täglichen Gebet, eine kindgerechte, spiefreudige Einübung in ein Leben vor Gottes Angesicht gefordert und praktiziert hat. Dieser Gebrauch (als „*usus puerilis decalogi et ceremoniarum*“) zeige eine gesetzthafte Außen- und eine evangeliumsartige Innenseite.

So sagt Luther: „Solche Lehren, welche über den Glauben hinaus vorgetragen werden, sind entweder Auslegungen des Gesetzes, durch die die Sünde klärlicher erkannt werden soll, auf daß die Gnade desto heißer gesucht werde, je gewisser die Sünde gefühlt würde, oder sie sind Heilmittel und Verhaltensregeln durch die Gnade, die schon empfangen ist, im Glauben, der schon geschenkt ist, bewahrt, genährt, vollendet werden soll, gleichwie es geschieht, wenn ein Kranker gesundzuwerden anfängt.“¹⁶

In der heutigen zugespitzten Diskussionslage vertritt vor allem Ebeling die These, es sei ein neuer *usus politicus evangelii* in Gebrauch gekommen. In der Tat erscheint, insbesondere in den Auseinandersetzungen um den richtigen Weg zum Frieden in der Welt und um den Herrschaftsauftrag des Menschen in der Schöpfung Gottes, vielfach das Evangelium ganz direkt als Anweisung für ein gottgewolltes Handeln, die jedes andere Gesetz überbietet und die nicht einer Zweideutigkeit ausgesetzt sein soll, der alles sonstige menschliche Handeln unterliegt.

Aber eben da sitzt der Trugschluß. Der Glaube hebt die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium nicht auf. Auch der Gerechtfertigte bleibt auf Vergebung angewiesen. Er ist zwar befreit von der Herrschaft der Sünde, aber er hat die Sünde nicht hinter sich gelassen als etwas, was für ihn nicht mehr relevant sei. Er lebt zwar nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde, aber er lebt mit der Sünde.

Die Frage nach dem *tertius usus legis* bzw. nach einem *usus politicus evangelii* hat darin ihr Recht, daß der Glaube nicht als folgenlos für das – im weitesten Sinne – politische Handeln gedacht werden kann. Jedoch wird der Christ für sein Handeln in der Welt keine höhere Gerechtigkeit erlangen als die des Bürgers überhaupt. „Deshalb gehören die Aspekte, die man unter dem Gesichtspunkt eines *tertius usus legis* ... behandelt hat, in den Horizont des weit verstandenen *usus politicus legis*“ (Gerhard Ebeling).¹⁷

Solche Unterscheidungen entspringen nicht einer theologischen Rabulistik. Vielmehr muß der *theologische Ort des Ethischen* deutlich markiert werden. Einerseits geht es darum, das Moralische nicht mit dem Theologi-

schen zu vermengen, weil der Mensch vor Gott schlechthin ein Empfangender ist und selbst gute Werke als Sünde angesehen werden müssen, wenn sie außerhalb des Glaubens, der die Gerechtigkeit allein von Gott empfängt, Gott zur gefälligen Reaktion dargebracht werden. Andererseits geht es darum, das weltliche Handeln richtig einzuschätzen: Aus Glauben getan ist es ein gutes Werk, hat also geistlichen Charakter. Werner Elert hat in seiner „Morphologie des Luthertums“ dargestellt, welche gewaltigen materiaethischen Folgen diese neue Einschätzung mit sich gebracht hat.

Da in einer Demokratie das, was Luther Obrigkeit genannt hat, eine grundsätzliche Wandlung erfuhr, stehen wir vor der dringenden Notwendigkeit, positiv zu formulieren, was im christlichen Verständnis Wesen und Aufgabe des Staates und alles Gemeinwesens in der Gesellschaft ist. Ich brauche hier nur hinzuweisen auf den Großen Katechismus und insbesondere auf die Auslegung der zehn Gebote im Kleinen Katechismus mit den jeweils das Gebot positiv entfaltenden zweiten Satzteilen. Wenn wir auf diese Weise z. B. den Rechtsstaat als Beitrag zum Frieden in der Welt erkennen, dann brauchen wir uns den Vorwurf einer staatstragenden Gesinnung noch nicht einzustecken, zumal dies ja in einer Demokratie gar kein Vorwurf sein kann, sondern unabdingbare Voraussetzung für die Lebensfähigkeit eines demokratischen Staatswesens ist.

„Selbst bei eigensüchtiger Verkehrung bürgerlicher Gerechtigkeit ist jeder, ob Christ oder nicht, dazu berufen und bestimmt, ein Werkzeug Gottes zur Eindämmung der Sündenfolgen zu sein, um die Welt trotz der Sünde vorläufig zu erhalten auf das offenbarwerdende Reich Gottes hin. Dies ist eine nüchterne, aber nicht zu unterschätzende Aufgabe. Sie umgreift die höchstmögliche Bildung des Menschen und jede nur sinnvolle Verbesserung der Verhältnisse. Damit ist das Moralische theologischerseits bestimmt. Innerhalb dieser Grenzen ist es durchaus recht, den Menschen als vernünftiges Lebewesen und somit als Täter zu definieren.“ (G. Ebeling).¹⁸

In den ungeheuer komplizierten Fragestellungen zur Bewahrung und Förderung des Friedens, zum schonenden Umgang mit den Ressourcen der Natur, den künftigen Möglichkeiten einer Gen-Technologie usw. sind heute Kirche und Christen nicht die einzigen, die mitreden. Da das Urteil von Experten wahrscheinlich immer auch von einseitigen Interessen geleitet ist, und da vieles erwogen werden muß, was erst in der Zukunft eine Bedeutung erlangen kann, ist es eine wichtige ethische Forderung, *Szenarien* herzustellen, die möglichst vielseitig besetzt sind, um alle nur möglichen und nötigen Gesichtspunkte zu verhandeln. Daß auf einem solchen Gebiet nicht nur machtpolitisch entschieden wird, sondern auch unbequeme Einsichten zu berücksichtigen sind, dürfte eine Forderung sein, die die Kirche hochhalten muß. Denn die rechte Predigt des Gesetzes Gottes bewirkt Ent-

dämonisierung und Entideologisierung. Darüber hinaus wird sie aber ihre eigene Position einzubringen haben. Der Vorwurf, sie mische sich in fremde Angelegenheiten, ist töricht. Er ist weder von der Demokratie noch von dem geistlichen Auftrag her zu begründen. Allerdings müssen die Gefahren jedweder Art von Klerikalismus beachtet werden.

Deswegen haben die Christen und mit ihnen die kirchliche Institution die kaum zu überschätzende Aufgabe, zur Gesprächskultur zu rufen und ihren eigenen Beitrag zu leisten. Die Kirche kann dem Staat und seinen Bürgern helfen, sich selber besser zu verstehen im Blick auf die heute gesetzten Aufgaben.

Die Auslegung des Gesetzes, zu der das Evangelium befreit, weil es das Heil in anderen Händen weiß, dispensiert in keiner Weise vom Liebesgebot als dem Inbegriff des Gesetzes. Nach dem 16. Artikel des Augsburgerischen Bekenntnisses verweist das Evangelium an die Wahrnehmung und Erhaltung des Vorletzten. Politik und Ökonomie sind gute Ordnung Gottes. Von ihr her muß an der Besserung der Weltzustände gearbeitet werden. „Im heutigen Weltkontext umfaßt Erhalten der Ökonomia den Aufbau einer ‚Weltwirtschaftsordnung‘, Erhalten der Politia den Aufbau einer ‚Weltfriedensordnung‘, weil das Nichtvorhandensein von Weltwirtschaftsordnung und Weltfriedensordnung den Bestand der guten Ordnung Gottes überhaupt bedroht. Christen sind hier zu kreativer, innovatorischer Mitwirkung aufgerufen (exercere caritatem)“.¹⁹

Das Liebesgebot leitet im weltlichen Geschäft zur Sorgfalt gegenüber den Mitmenschen an, auch in dem Gebrauch von Recht, Macht und Gewalt. So hat die Gesetzespredigt heute aufs Ganze gesehen und für den einzelnen hauptsächlich ein Ziel. Ich beschreibe es mit Eberhard Jüngel: „Das scheint mir die dringlichste politische Zumutung im Blick auf die Zukunft zu sein: Wir müssen es lernen, das Herrschen zu beherrschen ... Die Alternative zur Destruktion von Herrschaft ist ... eine außerordentliche Anstrengung der Menschheit zu globaler Selbstbeherrschung.“ Das Liebesgebot in der Auslegung des Gesetzes mutet heute der „politischen Verantwortung für die Zukunft dies zu: Die Erde aus einem Weltimperium zu einem Weltdominium zu verwandeln, in dem alle Menschen gemeinsam ‚Herr im Hause‘ zu sein vermögen“.²⁰

So wie Welt und Mensch geartet sind, ist nicht zu erwarten, daß Gott nichts zu richten hätte und das kommende Reich Gottes nicht noch viele Überraschungen für uns brächte.

Anmerkungen

- 1 Vilmos Vajta, Das „Lutherische“ ist immer ein Korrektiv, in: Lutherische Monatshefte 11/1983, S. 485.
- 2 WA 31 II, 181, 19 f.
- 3 WA 32, 320, 2 ff.
- 4 WA 30 III, 342.
- 5 WA 26, 504, 30 ff.
- 6 WA 23, 341, 31 ff.
- 7 Gerhard Ebeling, Usus politicus legis — usus politicus evangelii, in: H. Chr. Knuth (Hrsg.), Theologie und Kirche in Gesellschaft und Politik, München 1983, S. 62.
- 8 Eberhard Jüngel, Zukunft und Hoffnung. Zur politischen Funktion christlicher Theologie, in: W. Teichert (Hrsg.), Müssen Christen Sozialisten sein?, Hamburg 1978, S. 19.
- 9 WA 40 II, 46, 5—8.
- 10 G. Ebeling, a. a. O., S. 77.
- 11 Großer Katechismus.
- 12 WA 27, 183, 7 ff.
- 13 WA 27, 89, 3 f.
- 14 Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, München ⁸1964, S. 101.
- 15 Albrecht Peters, Handbuch Systematische Theologie, Bd. 2, Gesetz und Evangelium, Gütersloh 1981, S. 338.
- 16 WA 2, 466, 17.
- 17 G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III, Tübingen 1979, S. 288.
- 18 G. Ebeling, Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths, in: Beiheft 6 zur ZThK, Tübingen 1986, S. 66.
- 19 Gegen Mißverständnisse der „Lehre vom gerechten Krieg“, Erklärung der Kirchenleitung der VELKD und des DNK des LWB zu CA 16 vom 26. 6. 1984, Texte aus der VELKD Nr. 27, 1984, S. 2.
- 20 E. Jüngel, a. a. O., S. 24 f.

Was Wunder, wenn die Welt das heilige Evangelium und die rechtschaffenen Prediger zu unserer Zeit so verachtet und mit Füßen über sie hinwegläuft? Ist es doch Christus, unserm Herrn, selbst und den Aposteln nicht anders ergangen.

Martin Luther

AMT UND VOLK GOTTES NACH LUTHER

Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog

I. Worum es Luther ging

Die beiden uns im folgenden beschäftigenden Stichworte „Amt“ und „Volk Gottes“ bezeichnen zentrale Themen gegenwärtiger theologischer Beschäftigung im ökumenischen Dialog. Sie sind zu Recht Schlüsselbegriffe dieses ökumenischen Dialogs. Die Gemeinsamkeiten können hierbei deutlich werden. Aber das bis heute notvoll Trennende wird an ihnen auch sichtbar und erfordert respektvolle Kenntnisnahme.

Zunächst müssen wir feststellen und festhalten: Luthers reformatorische Grunderkenntnis und sein reformatorisches Grundanliegen war die Heilserkenntnis des allein rechtfertigenden Glaubens allein um Christi willen, allein aus Gnade.

Diese soteriologische Erkenntnis gewann Luther als Professor der Bibelwissenschaften aus dem Studium der Heiligen Schrift. Von hier aus wird in allen theologischen Bezügen *Christus* (solus Christus), die Heilige Schrift (sola scriptura) oder das Wort Gottes, der rechtfertigende Glaube (sola fide) und damit die Frage nach der Heilsgewißheit zum allein bestimmenden Kriterium und Maßstab. Von hier aus ist theologisch konsequent auch sein Verständnis vom Amt und von der Kirche grundlegend und durchgehend geprägt und strukturiert.

Luther hat sein Verständnis vom Wesen des Amtes und der Kirche nicht erst in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum und der Hierarchie der Kirche entwickelt, auch wenn seine erste direkte Schrift über die Kirche „Vom Papsttum zu Rom ...“ 1520 erschien. Schon von der ersten Psalmenvorlesung 1513/15 an bis in die Genesisvorlesung 1545 finden wir die für sein Kirchenverständnis wesentlichen Gesichtspunkte.

Gewiß ist für das Verständnis der besonderen Akzentuierungen bei Luther wichtig, den jeweiligen Anlaß seiner Aussagen genau zu prüfen und in diesem jeweils besonderen Zusammenhang zu verstehen. Aber diese hermeneutische Forderung folgert nicht die irrige These, daß der „junge“ Luther anders als der „alte“ Luther über die Kirche und das Amt gelehrt und geschrieben habe. Es läßt sich unschwer nachweisen, daß alle wesentlichen theologischen Perspektiven der Spätschriften sich schon in den Frühschriften nachweisen lassen. Der gleiche Sachverhalt gilt auch für Luthers

Auseinandersetzung mit den Schwärmern. Auch hier sind die für ihn fundamentalen Kriterien seiner Kritik grundsätzlich die gleichen wie bei seiner Kritik an der Kirche Roms und des Papsttums.

Weiter ist wichtig, zuvor zu erkennen, daß es Luther in seinem Verständnis des Amtes und der Kirche nicht um etwas „Neues“ oder gar die Kirche Trennendes ging. Im Bewußtsein der damaligen Zeit – und so auch bei Luther – war sowohl das Schisma zwischen östlicher und westlicher Christenheit (seit 1054) als auch das Papstschisma (1378–1415), ferner die seit dem Konstanzer Konzil (1415) offene hussitische Frage und die unmittelbare Gefährdung der Christenheit und Kirche durch die Türkengefahr lebendig und die Sorge um die Einheit der Kirche eine aktuelle Frage. Also: Nicht Kirchenspaltung, sondern die Frage nach dem rechten, d. h. für Luther, nach dem schriftgemäßen Verständnis vom Wesen der Kirche und ihres Amtes trieb den Mönch um. Bernhard Lohse formuliert es so: „Niemand hatte die Absicht, eine Kirchenspaltung herbeizuführen. Was Luther anstrebte, war die Reformation der Kirche nach dem Worte Gottes.“¹

In Luthers Verständnis vom Wesen der Kirche ist Traditionelles und neu Gesehenes beieinander. Mit Recht hat Lohse darauf hingewiesen: „Man darf vielleicht die scharfe Formulierung wagen, daß bei Luther einerseits im ganzen die traditionelle Ekklesiologie begegnet, wobei allerdings manche eigenen Akzentsetzungen von erheblichem Gewicht sind, daß es aber andererseits bei Luther insofern einen Neuanfang gibt, als zum entscheidenden Maßstab für das Vorhandensein der wahren und damit der einen Kirche das Evangelium und der Glaube werden. Beides muß in enger Verbindung miteinander gesehen werden; es darf bei Luther nicht das Eine gegen das Andere ausgespielt werden.“²

Für den ökumenisch-zwischenkirchlichen Dialog ist diese Einsicht wichtig. Nur wenn man die essentiellen Prämissen und die durchgehenden Motive seines Kirchen- und Amtsverständnisses immer klar im Blick behält, versteht man ihn recht: Es geht ihm allein um die Soteriologie in trinitätstheologischer Begründung und Entfaltung, die er aus dem Studium der Heiligen Schrift auch im Blick auf das Amt und die Kirche gewonnen hat.

II. Der kritische Punkt

Der kritische Punkt in Luthers Verständnis der Kirche und ihres Amtes ist der soteriologische Anspruch des Papstes, das Haupt der Christenheit zu sein. In welchen Zusammenhängen Luther sich jeweils hierzu äußert, für ihn ist hier der nervus rerum getroffen. In der Tat, die zahllosen unerhörten polemischen Äußerungen bis hin zur Identifizierung des Papstes mit dem „Antichristen“ sind bis heute höchst beschwerlich. Wir müssen durch sie

hindurchstoßen zu den Punkten, die von seinem in der Heiligen Schrift begründeten und vom christologischen und pneumatologischen Grundsatz her fundamental bestimmten Denken begründet werden. Luther sieht im Primatsanspruch des Papstes eine derartige Überordnung, daß das Wort Gottes und vor allem Christus als das alleinige Haupt der Kirche — seines Leibes — zurückgestellt bzw. abgetrennt wird. Die christologische Theologie bestimmt hier seine Ablehnung. „Alles, was der Papst setzt, macht und tut, will ich also aufnehmen, daß ich's zuvor nach der heiligen Schrift urteile. Es soll nur *unter* Christo bleiben und sich lassen richten durch die heilige Schrift. Nun fahren die römischen Buben daher und setzen ihn *über Christum* und machen aus ihm einen Richter über die Schrift.“³ Aber das führt in die „babylonische Gefangenschaft der Kirche“.

Luther bestimmt von hieraus auch die Unterscheidung von *jus divinum* et *jus humanum*. Ihm ist nur das göttlichen Rechtes, was klar und eindeutig vom Worte Gottes her geboten ist.

Zudem vermag er nicht in juristisch-hierarchischen Kategorien zu denken. Sein Ansatz im heilschaffenden, Christus-zentrierten, durch das Wirken des Heiligen Geistes lebendigen Wortes Gottes (= Evangelium) stellt alle Struktur- und potestas-Fragen von seinem reformatorischen Ansatz her an die zweite, dritte und vierte Stelle.

Nur wenn man bereit und in der Lage ist, sich auf diese theologische Grundperspektive im Denken Luthers einzulassen, versteht man nicht nur seine immer wieder ungemein scharfe Kritik, sondern bekommt von hier aus ebenso den Schlüssel zum Verständnis seiner Theologie und darum auch zu seinem Kirchen- und Amtsverständnis. Ernst Kinder hat diesen Sachverhalt bei Luther so formuliert: „Wohl wird das ‚Daß‘ von Amt und Ordnung in der Kirche als ‚*iuris divini*‘ anerkannt, jedoch nicht ein bestimmtes empirisches, historisch gewordenes und rechtlich fixiertes ‚Wie‘ desselben. Dafür gibt es kein klares, eindeutiges heilsbezogenes Mandat mit Heilsverheißung. Man vermag auf reformatorischer Seite die Inkarnation des die Kirche bestimmenden Heilswortes Gottes nicht bis zu der Konsequenz zu prolongieren, daß kirchengeschichtliche Fixierungen als letztgültige Manifestationen dieses Heilswortes sanktioniert und als solche mit religiösem Eigenwert für die Kirche belegt werden könnten. Darin muß man kirchliche Eigenmächtigkeit dem Evangelium Gottes gegenüber sehen.“⁴

Das päpstliche System mit seinem Anspruch, unfehlbares Kriterium wahrer Kirche zu sein, wurde damit prinzipiell in Frage gestellt. Von dieser ekklesiologischen Grundentscheidung her unterscheidet Luther die „*vera ecclesia*“ von der „*falsa ecclesia*“.

III. Das Wesen der Kirche

Will man nach reformatorischem Verständnis vom Amt und von der Kirche sprechen, so muß man zunächst von der Kirche sprechen. Denn die von Christus (Haupt), dem Evangelium (Wort Gottes und Sakrament) und von der Gemeinschaft (communio—„Gemeine“) her entwickelte Grund-sicht des Wesens der Kirche steht gegen die römisch-papale Sicht, wie sie ihm in seiner Zeit begegnete, und von ihm nicht anerkannt werden konnte.

Wir wollen Luthers Verständnis anhand seiner bekannten Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ von 1539 klarmachen.⁵ Hier ist im dritten Teil eindrücklich und geschlossen ohne lehrhafte Entfaltung Luthers Verständnis vom Wesen der Kirche behandelt.

1. „Das blinde, undeutliche Wort“ Kirche

Gerade in dieser Schrift hat Luther bekanntlich den Terminus „Kirche“ (ecclesia) einer für sein Denken wichtigen Kritik unterzogen und den Begriff „Kirche“ ein „blindes, undeutliches Wort“ genannt.⁶ Es sei in vieler Hinsicht mißverständlich, zumal es gerade im „Kinderglauben“, d. h. in der katechetischen Behandlung des Taufsymbols immer wieder verwendet wird.

Stattdessen möchte er in bezug auf das Credo Apostolicum — eben den in der Katechese des Volkes verwendeten „Kinderglauben“ — andere und zutreffendere Umschreibungen des Wortes „Kirche“ (ecclesia) verwendet wissen, wie: „Eine Gemeinschaft der Heiligen, das ist ein Haufe oder Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind, das heißt ein christlicher, heiliger Haufe oder Kirche.“ Weitere sich hier findende Termini sind: „versammeltes Volk“, „Gemeine“, „ein christlich, heilig Volk, das da glaubt an Christum, darum es ein christlich Volk heißt und hat den Heiligen Geist, der sie täglich heiligt“, „ein Volk, das Christen und heilig ist“, „die heilige Christenheit“, „die ganze Christenheit“, „im Alten Testament heißt es ein Gottesvolk“.⁷ Luther möchte aus katechetischen Gründen, also zum rechten Verstehen in der Gemeinde zutreffende, klarere Begriffe haben. Ein solches viel klareres Wort für Kirche ist ihm der Begriff „Volk Gottes“. Diesen Begriff hat Luther nicht erst hier, sondern schon in den frühen Psalmenauslegungen verwendet. „Volk Gottes“ bezeichnet ihm zutreffender als das „blinde Wort Kirche“ den von Gott gewirkten Zusammenschluß der an Christus Glaubenden. „Volk Gottes“ und „Leib Christi“ sind dabei Komplementärbegriffe und gehören für ihn unmittelbar zusammen. Deshalb formuliert Holsten Fagerberg in seiner Untersuchung von Luthers Psalmenvorlesung mit Recht: „Gottesvolk und Christus gehören unauflöslich zusammen wie die Glieder und das Haupt im gleichen Körper, und deshalb hat das

Gottesvolk sein Komplement in der Corpus-Christi-Vorstellung“.⁸ Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution „De Ecclesia“ („Lumen gentium“) gerade den Begriff „Volk Gottes“ aus bibeltheologischen Gründen aufgenommen hat, und zwar als Beschreibung der *ganzen* Kirche – nicht nur der Laien –, so ist damit Luthers Intention wesentlich entsprochen.⁹

Dieser zutreffende Terminus „Volk Gottes“ als „Leib Christi“ spricht nicht einfach „von“ der Kirche, sondern er beschreibt wesentlich präziser, „was“ die Kirche ist.

Damit berühren wir unmittelbar die Absicht Luthers in der genannten Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“. Er möchte erreichen, daß man beschreibe und jeder sogleich wisse, „was doch, wer doch, wo doch die Kirche sei“.¹⁰

Dieses Volk, die *una sancta catholica ecclesia*, will Luther nicht als *ecclesia Romana* verstanden wissen. Bei dieser kritischen Absetzung vom päpstlichen Alleinvertretungsanspruch bezieht er sich ausdrücklich auf die Attribute der Kirche nach dem Credo Apostolicum. Nicht Rom allein und nicht von Rom her wissen wir, *was, wer* und *wo* das Volk Gottes ist. Denn „christliche Kirche und christliche Heiligkeit ein gemein [= allgemeiner] Name und gemein Ding ist allen Kirchen und Christen in der Welt, daher man es nennet catholicum“.¹¹ Das Credo bestimmt das Volk Gottes eben anders. Was im Credo vom Volke Gottes bekannt wird, hat eine *katholisch-ökumenische, alle* wahren Christen an *allen* Orten der Welt meinende Bedeutung. Im Credo geht es um die *Einheit* (*unitas*) und um die Ökumenizität des Volkes Gottes, seine *Katholizität*. Dieses *eine* katholische Volk Gottes hat Christus durch die *viva vox evangelii* in der wirksamen Kraft des Heiligen Geistes von der Zeit der Apostel an so auch jetzt und bis an das Ende der Weltzeit ins Leben gerufen: „... daß also immerdar auf Erden im Leben sei ein christlich, heilig Volk, in welchem Christus lebet, wirkt und regiert per redemptionem, durch Gnade und Vergebung der Sünden, und der Heilige Geist per vivificationem et sanctificationem, durch täglich Ausfegen der Sünden und Erneuerung des Lebens“.¹² In dieser gnadenvollen Rechtfertigung durch Christi Vergebung und Lebendigmachung und durch die Heiligung durch den Heiligen Geist entsteht, besteht und lebt Gottes Volk als die „*sancta ecclesia*“.

Ihre *sanctitas* wirkt Gott durch Christus und den Heiligen Geist. Rechtfertigung und Heiligung sind die soteriologischen Wesensmerkmale der *una sancta catholica ecclesia*. Gottes Volk ist in seiner *unitas, sanctitas* und *catholicitas* das Werk des Dreieinigen Gottes.

Wir haben eingangs schon auf den trinitätstheologischen Grundzug in Luthers Kirchenverständnis hingewiesen und erkennen hier ebenfalls

Luthers prinzipielles *soteriologisches* Interesse bei der Bestimmung des Wesens der Kirche.

Die *unitas* des Volkes Gottes gründet in dem einen Haupte Christus und seinem alleinigen heilswirksamen Werk der rettenden Vergebungsgnade und der Gabe des ewigen Lebens und in dem einen Heiligen Geist, der die tres virtutes theologicae Glaube, Hoffnung und Liebe im Volke Gottes wirkt. Darin besteht allein die *sanctitas* des Volkes Gottes.

2. Die notae ecclesiae

Die Kirche als heiliges Volk Gottes ist zunächst eine Wirklichkeit des Glaubens. Wir *glauben* und *bekennen*, daß dieses Volk Gottes ist.

Diese Kirche des Glaubens ist unsichtbar. Und doch kann sie an bestimmten notae oder signa erkannt werden.¹³ „Wobei will oder kann doch ein armer, irriger Mensch merken, *wo* solch christlich, heilig Volk in der Welt ist? Denn es soll ja in diesem Leben und auf Erden sein, ...“¹⁴ „Die Kirche des Glaubens, die Gottes Volk bekennt, vollendet sich erst im Eschaton.“¹⁵ Woran also wird nach Luther erkannt, *wo* das wahre Gottesvolk in dieser Welt zu finden ist?

In der schon genannten Schrift: „Von den Konziliis und Kirchen“ nennt er sieben notae ecclesiae:

a) *Das heilige Gotteswort*. Er sagt: „Dies ist das Hauptstück und das hohe Hauptheiligtum, davon das christliche Volk heilig heißt; denn Gottes Wort ist heilig und heiligt alles, was es berührt“.¹⁶ Es ist das „äußerliche Wort, durch Menschen, als durch dich und mich mündlich gepredigt“,¹⁷ das „mit Ernst geglaubt und öffentlich bekannt wird vor der Welt“.¹⁸ Gottes Wort und Gottes Volk gehören unauflöslich zusammen: „denn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein; wer wollt's sonst predigen oder predigen hören, wo kein Volk Gottes da wäre? Und was könnte oder wollte Gottes Volk glauben, wo Gottes Wort nicht da wäre?“¹⁹

Bei dieser ersten nota — dem „Hauptheiligtum“ —, dem Worte Gottes, kommt bereits die grundlegende Bedeutung des Amtes als ministerium verbi divini in den Blick. Denn die Kirche ist creatura verbi.²⁰ Und um des Wortes Gottes und um des Volkes Gottes willen ist das Amt gestiftet, dessen vornehmste Aufgabe die Verkündigung des heiligen Gotteswortes ist.

- b) Die zweite nota ist das *heilige Sakrament der Taufe*.²¹
- c) Das *heilige Sakrament des Altars* ist die dritte nota.²²
- d) Das *öffentliche und besondere Schlüsselamt*, die claves ecclesiae.²³
- e) Die *Weibe und Berufung der Kirchendiener oder Ämter*, also die *Ordination und Vokation* der Bischöfe und Pfarrer oder Kirchendiener,²⁴

schließlich

f) das öffentliche Gebet und Gotteslob, womit Luther den *Gottesdienst* in seinen verschiedenen Formen meint,²⁵ und

g) das *heilige Kreuz*, Verfolgung und Anfechtung.²⁶

Es ist bemerkenswert, daß unter den hier genannten sieben *notae, signa* oder Heiligtümern mindestens fünf unmittelbar das Amt der Kirche betreffen, nämlich: Die Verkündigung des „Hauptheiligums“, das Wort Gottes, die Sakramente Taufe und Abendmahl sowie das Schlüsselamt und die Ordination. Das bedeutet: *Wo Gottes Volk ist, da ist das Amt der Kirche mit dem ihm gegebenen Auftrag für Gottes Volk in seiner Tätigkeit zu nennen.* Die die Kirche gründende und sie erhaltende Abhängigkeit vom Worte Gottes und den Sakramenten ist der das Amt der Bischöfe und Priester konstituierende und das Amt der Kirche essentiell ausmachende Auftrag, nämlich dem Volke Gottes mit Wort und Sakrament zu dienen.

Sehen wir uns die Ausführungen Luthers in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ zu dieser fünften *nota*, die vom *ministerium ecclesiasticum* handelt, näher an:

a) Es ist für ihn ein *signum* der äußerlich erkennbaren und vorfindlichen Kirche, „daß sie Kirchendiener weihet oder beruft oder Ämter hat, die sie bestellen soll“.²⁷ Gottes Volk ist in dieser Welt nicht ohne geordnetes Amt.

Dieses Amt oder diese Ämter werden bestimmten Personen anbefohlen. Dieses geschieht „vonwegen und im Namen der Kirche, vielmehr aber aus der Einsetzung Christi“.²⁸ Die Stiftung Christi ist Luther dabei immer wichtig gewesen. Amt ist pastorale Beauftragung mit dem Dienst der Verkündigung und die Darreichung der Sakramente. Dieses Amt ist Stiftung Christi und gehört darum zu den essentiellen *notae* oder *signa* der Kirche und wird von den einzelnen dazu „geweihten und berufenen“ Personen ausgeübt.²⁹

b) Zu diesem Amt (oder Ämter) will Luther nur befähigte Männer berufen wissen. Er belegt das nicht nur mit 1. Kor. 14,34, sondern meint, daß 1. Mose 3,16 als natürliches Recht durch das Evangelium nicht aufgehoben wird.³⁰ Der sich heute in zahlreichen lutherischen Kirchen findende Tatbestand der Ordination von Frauen muß sich mit dieser Sicht Luthers auseinandersetzen.

c) Auch geht es Luther nicht um eine Ämterhierarchie, die etwa neutestamentlich begründet werden könnte, sondern um die alleinige Bezogenheit der Ämter zum Evangeliums- und Sakramentsdienst im Volke Gottes.³¹ Das Bischofsamt war für ihn in seinem evangeliumsgemäßen Auftrag als diözesanisches Leitungsamt unbestritten.³²

d) Die Ehelosigkeit der Priester wird von ihm strikt abgelehnt. Für ihn stehen die Bestimmungen des kanonischen Rechtes im ausdrücklichen Gegensatz zum Verständnis des Neuen Testaments. In der Argumentation gegen die Zölibatsbegründung wird er sehr ausführlich und faßt seine Argumente so zusammen: „Denn wo sie [die Kanonisten] ihn [den Ehestand] heilig und für ein Sakrament hielten mit Ernst, würden sie den Priestern die Ehe nicht verbieten“.³³

3. Amt und Priestertum der Gläubigen

Wenn wir vom „Amt und Gottes Volk“ nach Luthers Verständnis handeln, müssen wir abschließend Luthers Auffassung vom „Priestertum aller Gläubigen“, also dem ganzen Gottesvolk und dem Amt der Kirche (*ministerium ecclesiasticum*), kurz behandeln.

a) Zunächst können wir konstatieren, daß in den letzten Jahren – außer der Fülle evangelischer Untersuchungen –³⁴ vor allem von römisch-katholischen Theologen wichtige Arbeiten zum Amtsverständnis Luthers vorgelegt worden sind, die natürlich auch das Verhältnis von Priestertum der Gläubigen und Amt behandeln.³⁵ Sie stellen einen bedeutenden Beitrag in der Lutherforschung zu diesem Thema dar.

b) Luther hat seine Auffassung vom „Priestertum aller Gläubigen und Getauften“ seit 1519 (Brief an Spalatin vom 18. Dezember 1519)³⁶ nicht nur im Zusammenhang mit seinem Sakramentsverständnis, sondern vor allem in Auseinandersetzung mit der seit der Leipziger Disputation entwickelten „Polemik gegen das römische Verständnis des Schlüsselamtes“ und seinem „Protest gegen die klerikale Vorherrschaft in der Kirche“ entwickelt.³⁷

c) Nicht übersehen werden darf, daß Luther als Exeget vom Verständnis der neutestamentlichen Stellen wie 1. Petr. 2,5.9 und Offb. 1,6; 5,10; 20,6 zur Überzeugung gelangt ist, daß dem Getauften eine „priesterliche und königliche Würde“ aufgrund seiner „sacramentalen Conformitas“ mit Christus und seiner Gliedschaft am Leibe Christi eigen ist. Das Priestertum der Gläubigen ist eine Taufwirklichkeit, die einen entscheidenden Wesenszug der Beziehung von Taufe und Volk Gottes beschreibt.

d) Luther hält dennoch an dem von Christus der Kirche eingestifteten öffentlichen Amt (*ministerium ecclesiasticum*) unbeirrt fest. Dieses von Christus der Kirche eingestiftete und befohlene Amt ist ein „priesterliches Dienstamt“, zwar nicht höherer Dignität, aber es ist ein soteriologischer Dienstauftrag bestimmter dazu geweihter und berufener Personen, durch die Verkündigung des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente und des Schlüsselamtes dem Volke Gottes auferbauend

zu dienen und Gottes Volk durch die *media salutis* (Wort und Sakrament) zu leiten.

Man versteht Luther in seiner Grundintention in der Frage „Amt und Kirche“ nur dann recht, wenn man zu erkennen vermag, daß er an der trinitätstheologischen Tiefe der Ekklesiologie und an dem Dienstcharakter des von Christus seiner Kirche eingestifteten pastoralen Amtes leidenschaftlich interessiert war.

Gottes Volk, die *una sancta catholica et apostolica ecclesia*, ist das Werk des Dreieinigen Gottes.

Diesem Volke Gottes mit den Gaben des Heils (Wort und Sakrament) zu dienen, ist der stiftungsgemäße Auftrag des ordinierten Amtes der Kirche.

Wer ordiniert ist und wer ordiniert wird, ist zu diesem Dienst berufen, für Gottes priesterliches Volk sein ganzes Leben dranzugeben.

Anmerkungen

- 1 Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München ²1982; S. 182.
- 2 B. Lohse, a. a. O.; S. 183.
- 3 Martin Luther, Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche, hier: WA 6, 322.
- 4 Ernst Kinder, Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses, Berlin 1958; S. 73. Kinder fährt dort fort: „Nach reformatorischer Überzeugung überragt das die Kirche bestimmende apostolisch bezeugte Evangelium grundsätzlich alle Manifestationen, die es in der Kirche hervorruft, ohne daß es deswegen in spiritualistische undefinierbarkeit und Normenlosigkeit verflüchtigt würde. Es ist durchaus verifizierbar und setzt deutliche Kriterien und Regulative in der Kirche.“ S. 73.
- 5 WA 50, 509ff. Wir zitieren nach der Münchner Lutherausgabe, Ergänzungsband 7, München ³1963; abgekürzt: MA.
- 6 MA 7, 100 (WA 50, 625). — So auch bereits im „Großen Katechismus“ (1529) in der Erklärung des 3. Artikels (in: Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1930; S. 656).
- 7 Alle Zitate: MA 7, 109 (WA 50, 624).
- 8 Holsten Fagerberg, Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513–1515, in: Gedenkschrift für Werner Elert, Berlin 1955; S. 112. Vor allem sei auf die soeben erschienene Lundenser Dissertation von Carl Axel Aurelius, Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis aufgrund seiner Streitschriften und Exegese 1519–1521 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge Bd. 4), Hannover 1983, hingewiesen.
- 9 Bezeichnenderweise zitiert Michael Schmaus in seiner Kommentierung der Konstitution an dieser Stelle den norwegischen lutherischen Exegeten Nils Astrup Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Darmstadt ²1963; S. 270. — Siehe M. Schmaus, Das gegenseitige Verhältnis von

- Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis, in: Volk Gottes. Festgabe für Josef Höfer, R. Bäumer und H. Dolde (Hrsg.), Freiburg-Basel-Wien 1967; S. 16.
- 10 MA 7, 109 . 127 (WA 50, 624 . 644).
 - 11 MA 7, 111 (WA 50, 626).
 - 12 MA 7, 110 (WA 50, 625).
 - 13 Luther spricht auch von den „Zwo Kirchen“, der unsichtbaren geistlichen und der sichtbaren leiblichen Kirche. Dieses tut er bereits in der Frühzeit. Darüber ausführlich Carl Axel Aurelius, Verborgene Kirche, a. a. O.; S. 36 ff.; ebenso B. Lohse, a. a. O.; S. 184 f.
 - 14 MA 7, 113 (WA 50, 628).
 - 15 Gottes Volk „glaubt wohl, daß ein himmlisches Wesen und ewiges Leben kommen wird; es hats aber noch nicht, darum muß es noch in diesem Leben und in dieser Welt sein und bleiben bis an der Welt Ende ...“ (MA 7, 113; WA 50, 628). Dieser eschatologische Aspekt zieht sich durch Luthers Ekklesiologie hindurch.
 - 16 MA 7, 113 (WA 50, 629).
 - 17 A. a. O.
 - 18 A. a. O.
 - 19 MA 7, 114 (WA 50, 629 f.).
 - 20 Luther zitiert hier Augustin: „Ecclesia verbo Dei generatus, alitur, nuritur, roboratur“ (MA 7, 115; WA 50, 630).
 - 21 MA 7, 115 (WA 50, 630). — „Wo du solch Zeichen siehest, da wisse, daß gewißlich die Kirche oder das heilige, christliche Volk Gottes da sein muß, unangesehen, ob dich der Papst nicht taufet oder du nichts von seiner Heiligkeit und Gewalt wissest ...“ (a. a. O.).
 - 22 MA 7, 115 (WA 50, 631). „Wo du nun solches Sakrament siehest, in rechtem Brauch gereicht, da wisse gewiß, daß es Gottes Volk sei“ (a. a. O.).
 - 23 MA 7, 116 f. (WA 50, 631 f.).
 - 24 Dabei ist auffallend, daß der fünften nota von der Weihe der Kirchendiener und Berufung der Ämter der größte Raum bei der Darlegung gewidmet ist. (MA 7, 117–125; WA 50, 632–41).
 - 25 MA 7, 125 (WA 50, 641).
 - 26 MA 7, 125 f. (WA 50, 641 f.).
 - 27 MA 7, 117 (WA 50, 632).
 - 28 A. a. O. (WA 50, 633).
 - 29 „Denn der Haufe ganz kann solches nicht tun, sondern müßens einem befehlen, oder lassen befehlen sein. Was wollt sonst werden, wenn ein jeglicher reden oder reichen wollt und keiner dem andern weichen. Es muß einem allein befohlen werden und allein lassen predigen, taufen, absolvieren und Sakrament reichen, die andern alle des zufrieden sein und dreinwilligen. Wo du nun solchs siehest, da sei gewiß, daß da Gottes Volk und das christlich heilig Volk sei“ (a. a. O.).
 - 30 „Wahr ists aber, daß in diesem Stück der Heilige Geist ausgenommen hat Weiber, Kinder und untüchtige Leute, sondern allein tüchtige Mannspersonen hiezu erwählet (ausgenommen die Not), wie man das lieset in S. Pauli Episteln und wieder, daß ein Bischof soll lehrhaft, fromm und eines Weibes Mann sein und 1. Kor. 14, 34: Weiber sollen nicht lehren im Volk. Summa, es soll ein geschickter, auserwählter Mann sein, dahin Kinder, Weiber und andre Personen nicht tüchtig, ob sie wohl tüchtig sind, Gottes Wort zu hören, Taufe, Sakrament, Absolution zu empfangen und rechte, heilige Christen mit sind, wie S. Petrus sagt. Denn solch Unterschied auch die Natur und Gottes Wort gibt, daß Weiber (viel weniger

AUF DER SUCHE NACH GEMEINSCHAFT

*Das Eigentümliche der Bruder- und Schwesternschaften im Verhältnis zur Volkskirche**

Bruder- und Schwesternschaften stellen eine spezielle Sozialgestalt evangelischen Christentums dar, die in unserem Jahrhundert neu hervorgetreten ist.¹ Es handelt sich um Zusammenschlüsse evangelischer Christen, die sich einer bestimmten Verbindlichkeit unterstellen, sich in eine irgendwie geordnete Lebensform hineinbegeben, um so Nachfolge Christi zu praktizieren und christliche Gemeinschaft miteinander zu erfahren. Die Formen dieser Gemeinschaft sind zwischen den einzelnen Gruppen verschieden, der frömmigkeitsgeschichtliche Hintergrund ist jeweils ein anderer. Was alle wollen und was sie miteinander verbindet, läßt sich mit einem Wort aus der Apostelgeschichte beschreiben, auf das sich mehrere dieser Gruppen ausdrücklich beziehen: „Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet“ (Apg. 2, 42).

Die Selbstbezeichnungen sind vielfältig: Bruderschaft/Schwisterschaft, Familie, Gemeinschaft, Gilde, Kommunität, Orden, Ordo usw. Diese Selbstbezeichnungen lassen nicht ohne weiteres erkennen, welchem Grundtyp die jeweilige Gemeinschaft zuzurechnen ist. Zur Unterscheidung der Grundtypen hat sich mittlerweile folgende Sprachregelung durchgesetzt: Unter

* Dieser Aufsatz ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Referates, das der Verfasser im September 1986 vor dem Freundeskreis des Ansverus-Hauses in Aumühle bei Hamburg und dann vor dem Konvent der Ansverus-Bruderschaft gehalten hat. Die Ansverus-Bruderschaft ist hervorgegangen aus einem Kreis von Studenten, die seit Mitte der fünfziger Jahre nach einem Weg für verbindlich gelebtes Christsein suchten. Sie empfingen Impulse von dem damaligen Kieler Propst Hans Asmussen sowie aus Begegnungen mit der Ev. Michaelsbruderschaft und dem benediktinischen Mönchtum. 1961 wurden die ersten Brüder im Ratzeburger Dom eingeseget und auf eine Regel verpflichtet. Seit 1963 unterhält die Bruderschaft in Verbindung mit der Kirchengemeinde Aumühle und dem holsteinischen Kirchenkreis Lauenburg ein Jugend- und Einkehrhaus. Der Name Ansverus erinnert an den Abt des Benediktinerklosters St. Georg bei Ratzeburg, der zusammen mit 18 Mönchen bei einem Wendenaufstand am 15. Juli 1066 gesteinigt wurde. Das Gedächtnis seines Martyriums ist über die Reformation hinaus in den evangelischen Kirchengemeinden des Lauenburger Landes bis heute lebendig geblieben. Die Ansverus-Bruderschaft, die seit 1984 auch Frauen aufnimmt, umfaßt gegenwärtig 37 Männer und Frauen, von denen die meisten im Hamburger Raum leben.

dem Begriff Bruderschaft bzw. Schwesternschaft faßt man solche Gemeinschaften zusammen, deren Glieder untereinander keine beständige Lebensgemeinschaft eingegangen sind, sondern an ihren jeweiligen Wohnorten in ihren Familien, Berufen und Kirchengemeinden leben und sich regelmäßig zu Zusammenkünften und Tagen gemeinsamen Lebens treffen. Als Kommunitäten (von frz. *communauté*) werden solche Gemeinschaften bezeichnet, die eine beständige Lebensgemeinschaft nach den sogenannten „evangelischen Räten“ (Armut, Keuschheit, Gehorsam bzw. Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit, Unterstellung unter die Autorität eines Leiters) pflegen. Bei einem dritten Typ handelt es sich um Lebensgemeinschaften von Familien und Einzelpersonen in Lebenszentren oder Basisgemeinden. Daneben gibt es Mischformen.

Der frömmigkeitsgeschichtliche Hintergrund ist, das geht quer durch die verschiedenen Typen, entweder mehr pietistisch-erwecklich oder mehr ekklesial bestimmt. Steht bei den pietistisch-erwecklichen Gruppen die persönliche Christusbeziehung des einzelnen im Vordergrund, so bei den ekklesialen Gruppen die Einbindung in die als Leib Christi verstandene Kirche.²

Einige Gemeinschaften haben als Mitglieder nur Frauen oder nur Männer, andere Frauen und Männer.

Der vorliegende Aufsatz bezieht sich ausschließlich auf den Typ der Bruder-/Schwesternschaft und möchte die besondere Beziehung dieser Gemeinschaften zur verfaßten Kirche skizzieren.³ So umschreibt der Haupttitel die Situation von Menschen, die auf dem Wege sind, die als Christen in der Zerstreuung leben. Nach Dietrich Bonhoeffer ist das die Normal-situation des Gottesvolkes in der Welt. In der Zeit zwischen dem Tode Christi und dem jüngsten Tage sei es „nur wie eine gnädige Vorwegnahme der letzten Dinge, wenn Christen schon hier in sichtbarer Gemeinschaft mit anderen Christen leben dürfen“⁴.

Der Untertitel benennt die Antwort, die von den Schwestern- und Bruderschaften auf die Frage nach der Gemeinschaft gegeben wird und setzt diese Antwort in Beziehung zur „Normalform“ des Christseins in Ortsgemeinden. Der Begriff „Volkskirche“ ist hier so unscharf gemeint, wie er in der Regel gebraucht wird. Er vertritt keine bestimmte theologische Theorie von Kirche, sondern beschreibt Phänomene von durchaus unterschiedlicher Intensität und Lebendigkeit. In einer Ortsgemeinde, d. h. in der heutigen volksskirchlichen Situation, kann viel oder wenig von der gesuchten Gemeinschaft verwirklicht sein. In jedem Fall stellt sich die Frage nach dem Eigentümlichen der Schwestern- und Bruderschaften in ihrem Verhältnis zur ortsgemeindlich gegliederten Kirche.

I. Kirche und Bruderschaft

1. Kirche als Bruderschaft

„Die christliche Gemeinschaft ist Bruderschaft oder sie ist nicht“, heißt es bei Wilhelm Stählin⁵. Dies ist die Quintessenz aus dem neutestamentlichen Zeugnis: „So sind wir viele ein Leib in Christus, aber untereinander ist einer des anderen Glied“ (Röm. 12,5). Die Bezeugung des Christusheiles ist untrennbar verbunden mit dem Hinweis auf die Gliedschaft derer, die zum gleichen Heil berufen sind. Ich kann zu Christus nur kommen, indem ich mich zugleich einfügen lasse in das „geistliche Haus“ und die „heilige Priesterschaft“ (1. Petr. 2,4 f.)⁶. Die Bindung an Christus schließt notwendig die Bindung an den Bruder ein: „Wer da liebt den, der ihn geboren hat, der liebt auch den, der von ihm geboren ist“ (1. Joh. 5,1). Diese Bruderschaft besteht in und durch Christus. Sich dieser Bruderschaft entziehen, heißt den Glauben verleugnen. Darum noch einmal: Christliche Gemeinschaft ist Bruderschaft oder sie ist überhaupt nicht.

Die Bruderschaft ist freilich keine empirisch meßbare Größe, sie beruht nicht auf den vitalen Kräften des Menschen und entsteht nicht durch gegenseitige Anziehung. Sie gründet allein in dem glaubensschaffenden Wort des Evangeliums. Sie ist durch dieses Wort ins Dasein gerufen, wird durch dieses Wort erhalten und ständig erneuert. Diese Bruderschaft ist Gegenstand des Glaubens, wie es im Apostolikum heißt: „Ich glaube die heilige christliche Kirche“; und wie Martin Luther im Kleinen Katechismus erläutert: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann.“ So kann ich auch nicht aus eigener Kraft zur Bruderschaft kommen und darin bleiben. Wie der Heilige Geist mich mit seinen Gaben bei Jesus Christus erhält „im rechten einigen Glauben“, so erhält er mich auch in der Bruderschaft, d. h. in der Christenheit, der Kirche.

Ist diese Bruderschaft auch keine empirisch meßbare Größe, so drängt sie doch auf Konkretion und Vernehmbarkeit, so wie die Predigt des Evangeliums und die Feier der Sakramente wahrnehmbare Vorgänge sind. Wo das Evangelium nicht öffentlich, in einer Gemeinschaft von Menschen, verkündigt wird, wo der Glaube an Jesus Christus nicht gemeinsam bekannt wird, da kann solche Bruderschaft, da kann Kirche nicht sein.

Die entscheidende kritische Frage an alles, was sich als christliche Gemeinde bezeichnet, lautet nicht: Ist da Gemeinschaft verwirklicht, wie auch immer, gibt es Nestwärme, geht man brüderlich/schwesterlich miteinander um? Die entscheidende kritische Frage lautet vielmehr: Wird das Evangelium für eine zunehmende Schar von Menschen hörbar, sammelt sich Ge-

meinde um einen Altar, sind Räume da – materielle und geistige Räume –, um Bruderschaft in Christus einzuüben?

2. *Bruderschaft und Bruderschaften*

Von der Bruderschaft, die die Kirche Jesu Christi ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach ist, sind die Bruderschaften und Schwesternschaften zu unterscheiden.

Die Kirche ist Bruderschaft oder sie ist nicht. Wenn sie aber ist und also Bruderschaft ist, bedarf es dann noch besonderer Bruderschaften in der Mehrzahl? Haben sie dann überhaupt ein Existenzrecht?

Die Kirche ist in Christus gestiftete Bruderschaft, Gemeinschaft an Wort und Sakrament, die sich auswirkt in der brüderlichen Liebe. Bruderschaft ist hier ein streng theologischer, kein soziologischer Begriff. Bruderschaften sind besondere, begrenzte Gemeinschaften innerhalb der Kirche. So, im Plural gebraucht, ist der Begriff Bruderschaft ein soziologischer. Dann läßt sich auch die Kirche soziologisch beschreiben. Wo Bruderschaft in Christus konkrete geschichtliche Gestalt gewinnt, zeigen sich bestimmte Gemeinschaftsformen, die sich beschreiben lassen. Die Kirche in ihrer Geschichte zeigt, daß nicht nur eine, sondern viele Gestalten christlicher Gemeinschaft möglich sind. Die Kirchengeschichte zeigt auch, daß Bruderschaft in Christus ständig bedroht und ein immer neu zu erbittendes Wunder Gottes ist.⁷ Was Lukas in der Apostelgeschichte als christliche Bruderschaft der Jerusalemer Gemeinde darstellt, hält er der Kirche, für die er schreibt, als ein Vorbild vor Augen: „Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und in den Gebeten“ (Apg. 2, 42). Das Modell für die Zukunft wurde freilich nicht die bruderschaftlich organisierte Jerusalemer Gemeinde, sondern die Parochie, die Pfarrgemeinde. „Das Pfarramt besteht als eine Grundstruktur der Kirche seit dem frühen 2. Jahrhundert; es wurzelt in der Einheit des Bischofsamtes, wie es sich schon in spätneutestamentlicher Zeit, im frühen 2. Jahrhundert, herausgebildet hat“⁸. Der monarchische Bischof wird gleichsam „nach unten hin multipliziert“. „Man kann die in der Spätantike und im Frühmittelalter beginnende, bis zum Hochmittelalter vollendete Durchdringung ganz Europas mit einem der Bevölkerungsentwicklung angepaßten Netz von Pfarreien als die erste große Form der geistlichen Versorgung der zunächst vielleicht nur oberflächlich christianisierten Massen bezeichnen“⁹. Es leuchtet ein, daß sich vom neutestamentlichen Zeugnis her kritische Fragen an diese Entwicklung ergeben. Ist hier nicht die „heilige Priesterschaft“ aller Glieder der Gemeinde, die sich tätig dem „geistlichen Hause“ einfügen, zum Institut geistlicher Versorgung degeneriert? Dieser

Vorgang der Parochialisierung des Christentums hat indessen nicht nur negative Aspekte. In den Wirren der Völkerwanderungszeit erweist sich die bischöflich geleitete Kirche mit ihrer Pfarrorganisation als stabilisierendes und heimatgebendes Element. Die Pfarrgemeinde in der mittelalterlichen Stadt ist Organisationszentrum einer zugleich christlichen und bürgerlichen Gesellschaft. Eine Pfarrgemeinde hat unter den jeweils unterschiedlichen geschichtlichen Bedingungen ein je verschiedenes Gewicht und eine unterschiedliche gemeinschaftsbildende Kraft. Eine Pfarrgemeinde in einer ständisch gegliederten Gesellschaft ist etwas anderes als eine Pfarrgemeinde in einer Großstadt des 20. Jahrhunderts.

Die Pfarrgemeinde blieb durch die Jahrhunderte hindurch nicht die einzige Gestalt christlicher Sozialisation. Hier ist zuerst an das Mönchtum zu erinnern. Die Organisation des Gemeinschaftslebens in den Klöstern seit dem 4. Jahrhundert ist zu den „dauerhaftesten und wandlungsfähigsten Institutionen der Christenheit“ zu rechnen.¹⁰ Am Anfang des christlichen Mönchtums steht freilich nicht der Gemeinschaftsgedanke, sondern ein asketisches Ideal¹¹. Im Laufe seiner Entwicklung wird dann leitmotivisch auf bestimmte biblische Aussagen zurückgegriffen, und diese werden auf die klösterliche Gemeinschaft bezogen. Bevorzugte biblische Modelle sind die Jerusalemer Urgemeinde und der Zwölferkreis. Das mittelalterliche Mönchtum wirkt durch die Organisation der Drittorden gemeinschaftsbildend über die Klostermauern hinaus. Vor allem die Klöster der Bettelorden werden in Konkurrenz zu den Pfarrkirchen zu bevorzugten Seelsorgezentren. In den Städten entstehen in Zusammenhang mit dem Gildewesen, oft auch in Anlehnung an die Klöster Bruderschaften mit einem bestimmten Stiftungszweck im Rahmen der mittelalterlichen Frömmigkeit.¹²

Die Reformation führt zum Ende des Mönchtums in den von ihr ergriffenen Gebieten. Einzelne Versuche eines in reformatorischem Geist erneuerten Klosterlebens erweisen sich auf Dauer nicht als lebensfähig.¹³ Die Pfarrgemeinde wird zur beherrschenden, fast ausschließlichen Sozialgestalt reformatorischen Kirchentums. Zwar kommt es auch im Protestantismus zu alternativen Sozialisationsformen, in den geistlichen Konventikeln des älteren Pietismus¹⁴ und später in der Erweckungsbewegung. Auch die Herrnhuter Brüdergemeine ist hier zu nennen, dann das kirchliche Vereinswesen im vorigen Jahrhundert. Das ändert aber an der gesamtkirchlichen Landschaft wenig, die durch die Pfarrgemeinde geprägt ist.

Die Krise des parochial organisierten protestantischen Kirchentums beginnt mit dem Zerfall der ständisch gegliederten Gesellschaft zu Anfang und im Laufe des 19. Jahrhunderts. Die herkömmliche Pfarrgemeinde erweist sich den Herausforderungen der werdenden Massengesellschaft

als nicht gewachsen. Der Versuch, sich den neuen Herausforderungen zu stellen, ist im 19. Jahrhundert das kirchliche Vereinswesen. Dabei sind die Initiatoren nicht die verfaßten Kirchen, sondern einzelne charismatische Gründerpersönlichkeiten: Fliedner, Wichern, Bodelschwingh, Löhe, um nur einige zu nennen.¹⁵ Im 20. Jahrhundert sind hier neben den inzwischen von der verfaßten Kirche ergriffenen Initiativen, wie gesamtkirchliche Spezialpfarrämter, übergemeindliche Dienste und Werke, die Bruder- und Schwesternschaften zu nennen.¹⁶ Das Berneuchener Buch von 1926 kritisiert zum erstenmal die kirchliche Monokultur der Parochie.¹⁷ In der Folgezeit wird diese Kritik vor allem von Autoren aus dem Kreis der Michaelsbruderschaft noch häufiger vorgetragen.¹⁸

Diese neuen Bruder- und Schwesternschaften verstehen sich selbst als Ausdruck der vielfältigen Gaben innerhalb des einen Leibes Christi. „Bruderschaften sind eine Lebensform christlicher Gemeinde in der konkreten und lebhaften Gestalt, ausgezeichnet durch eine ergriffene Sendung zum Dienst“¹⁹. Als solche verstehen sie sich zugleich als beispielhafte Verwirklichung von Kirche. Sie sollen und wollen „eine gesamtkirchliche Aufgabe beispielhaft und stellvertretend verwirklichen“²⁰.

Der Auftrag der Bruderschaften in und an der Kirche ergibt sich aus den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen.

Hinsichtlich der konstituierenden Kräfte, aus welchen sich Bruderschaften begründen und herleiten, nennt Heinz Dietrich Wendland

1. den Willen zu einer geistlich-kirchlichen, stellvertretenden und beispielhaften Verwirklichung;
2. die geschichtliche Stunde, in der dieser Dienst als notwendig erkannt wird;
3. die besondere geschichtliche Aufgabe, zu deren Bewältigung sich die Gemeinschaft zusammenfindet und durch die sie sich verpflichten läßt.²¹

Die Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, die zur Bildung von Bruderschaften führten, sind insbesondere die Lage der Kirche als einer Volkskirche, die hinsichtlich der erfahrbaren Wirklichkeit christlicher Bruderschaft erhebliche Defizite aufweist, sowie der Anruf von der Welt der modernen Gesellschaft her, die durch Krisen, Ungeborgenheit und Orientierungslosigkeit gekennzeichnet ist. Hierzu ein Zitat aus der Regel der Anverus-Bruderschaft aus dem Abschnitt V, „Vom Dienst in Kirche und Welt“:

„In unserer Welt, wo alte Ordnungen sich auflösen und neue kaum gefunden sind, möchten sie [die Brüder und Schwestern] Zentren rechter Gemeinschaft bilden, in denen die Freude und der Friede der Kinder Gottes sichtbar werden.“

Hiermit soll zugleich ein – vielleicht unvermeidbares – Defizit des parochial verfaßten Kirchentums aufgefangen werden. „Niemals kann eine einzige soziale Grundform die Fülle der Gaben und Dienste in sich aufnehmen und sich auswirken lassen, die in der Kirche lebendig sind und deren sie auch bedarf“²².

Somit ergibt sich für die Bruderschaften ein bestimmter Bezug zur Kirche, aber auch zur Welt. Hinsichtlich ihres Weltbezuges versuchen die Bruderschaften, eine Antwort zu finden auf die „Unruhe und Mobilität des modernen Menschen, seine Einsamkeit und Ungeborgenheit in der Massenkultur, die Funktionalisierung des Menschen im heutigen System der Arbeit“ sowie auf die „Entleerung der Freiheit“ und die „Bewirtschaftung der Freizeit“²³. Hier ergibt sich zugleich mit dem Eingehen auf die Herausforderungen der modernen Welt die Frage nach der Distanz des Christen von der Welt und ihren Mächten.

Die Antwort der Bruderschaften auf diese Herausforderungen läßt sich, neben speziellen Engagements, benennen als das Modell einer nicht gesetzlich verstandenen Lebensordnung, einer geschichtlich leibhaften Verbundenheit und Bindung nach dem Zeugnis und im Geist des Evangeliums.²⁴

Bruderschaften sind notwendig, um es mit Stählin zu formulieren, damit Kirche Bruderschaft werden kann.²⁵

II. Das Leben in der Bruderschaft

Eine Bruderschaft oder Schwesternschaft ist eine fest umgrenzte Gemeinschaft, die bestimmte Lebensformen ausbildet und bestimmten Ordnungen folgt. Diese sind dokumentiert in einer geschriebenen Regel. Die Aufnahme in eine Bruderschaft setzt einen Entschluß des Aufzunehmenden voraus sowie die Erklärung der Brüder (und Schwestern), ihn in ihre Gemeinschaft aufnehmen zu wollen. Wer einer Bruderschaft beitrifft, übernimmt eine Verpflichtung.

Vieles von dem, wozu eine Bruderschaft ihre Glieder verpflichtet, ist nichts anderes als das, was jedem Christen angemessen und auferlegt ist, ist also gar nicht zur besonderen und eigentümlichen Ordnung der Bruderschaft zu rechnen, also etwa das Zuhause sein im Gottesdienst, der Gebrauch des Altarsakramentes, ein Leben mit dem Wort der Bibel und dem Gebet. Das Besondere ist hierbei eigentlich nur, daß die Glieder einer Bruderschaft sich hierzu noch einmal ausdrücklich verpflichtet haben oder daß sie etwa beim täglichen Gebet einer gemeinsam vereinbarten Gebetsordnung folgen. Dem Gehalt nach unterscheidet die Praxis dieser Dinge die bruderschaftlich gebundenen Christen nicht von den anderen Christen. Sie halten sich damit nur an das, was den Christen zum Christen macht und ihn von

den Nichtchristen unterscheidet. In den Anfängen der Ansverus-Bruderschaft wurde in Bezug darauf von dem „Taufanliegen“ gesprochen. Die Brüder wollten ausdrücklich nur das tun und einander in dem helfen, was sich aus dem Taufgelübde für jeden Christen notwendig ergibt und dessen kein Christ entraten kann, der in der Nachfolge Jesu leben möchte. In manchen Diskussionen wurde dann die These vertreten, neben dem „Taufanliegen“ müsse die Bruderschaft auch ein „Sachanliegen“ haben. Sehr bald wurden Pläne erwogen, die sich auf ein Wirken der Bruderschaft „nach außen“ richteten.²⁷ Sie nahmen Gestalt an in der Trägerschaft eines Jugend- und Einkehrhauses, das am 15. April 1963 eröffnet wurde.

Jede Bruderschaft hat wohl vergleichbare Erfahrungen gemacht. Man ist angetreten, um sich gegenseitig zum Christsein zu helfen und untereinander brüderliche Gemeinschaft einzuüben, und hat dann entdeckt, daß einem ein besonderer Auftrag in der Kirche zugewachsen ist. Ohne einen solchen über die gegenseitige geistliche Ermunterung und Lebenshilfe hinausgehenden Dienstauftrag ist keine Bruderschaft auf die Dauer lebensfähig. Bruderschaft kann nicht Selbstzweck im ein für allemal geschlossenen Kreis sein.

Die erste Entdeckung ist vielleicht die, daß das, was man zunächst miteinander lernen und einüben wollte, eine Bedeutung hat für einen viel größeren Kreis von Menschen. Dann wird nach Wegen gesucht, dies mitzuteilen. Daraus ergeben sich bestimmte Engagements und Projekte. Die Bruderschaft verpflichtet ihre Glieder, diese Engagements mitzutragen, geistig und materiell. Vorzüglich mit dem erkannten und übernommenen Dienstauftrag kristallisiert sich das Eigentümliche einer Bruderschaft im Gegenüber zur allgemeinen Kirche, deren Glied sie bleibt, heraus. Zudem nimmt die Praxis geistlichen Lebens, die allgemeine Verpflichtung eines jeden Christen ist, in der Bruderschaft eine bestimmte Form und Farbe an. Die besondere Gestalt geistlichen Lebens in einer Bruderschaft sei in drei Punkten kurz skizziert:

1. Gottesdienst und Gebet

Wilhelm Stählin schreibt zu diesem Punkt: „Wichtiger als alles andere ist das gottesdienstliche Leben. Die Liturgie ist die eigentliche Kraftquelle, der Altar die wahre Heimat der Bruderschaft“²⁸. Eine Bruderschaft räumt dem Gottesdienst und dem Gebet ein Maß an Zeit ein, das für Außenstehende oft schwer begreiflich ist und für eine normale Kirchengemeinde so kaum in Betracht kommt. Daraus entwickelt sich eine Freude an den schönen Gottesdiensten: Neuentdeckung des Bildes, des Symbols, der Farbe, der Gesten, der Stille im Gottesdienst. Es kommt nicht von ungefähr, daß

gerade Bruderschaften oft Träger gottesdienstlicher Erneuerung und Weiterentwicklung sind. Ähnliches gilt für das tägliche Gebet. Gerade für Menschen, die nicht in einer ständigen geistlichen Lebensgemeinschaft miteinander sind, sondern als Christen in der Vereinzelung leben müssen, die aber auf ausgesonderten Tagen gemeinsamen Lebens den Reichtum des Gottesdienstes und des Gebetes erfahren haben, wird die bewußte und treue Strukturierung des Arbeitstages durch das Gebet, auch die Fürbitte füreinander umso wichtiger. Nur das regelmäßige Gebet wie auch die Schriftlesung und Schriftbetrachtung können verhindern, daß die geistliche Kraft erlahmt und die räumliche Trennung die Gemeinschaft bedroht.

2. Lebensführung

Ein intensives gottesdienstliches Leben prägt den ganzen Menschen in seinem gesamten Verhalten. Freilich ist die Wirkung ambivalent. Die feste Gebetsordnung und die Gewöhnung des liturgischen Lebens kann den ganzen Lebensvollzug heilsam durchdringen. Die ständige Wiederholung des Vertrauten kann aber auch zur entleerten äußeren Form geraten. Dann kommt es zu einer Abspaltung vom sonstigen Lebensvollzug. Der ständige Umgang mit dem Heiligen ist gefährlich.²⁹ Hier liegt auch eine der besonderen Gefährdungen des Pastorenberufes. Der fromme Routinier, der zugleich ein mit allen Wassern gewaschener Geschäftemacher ist, der Schnapspriester, der in sexuelle Abhängigkeit geratene Geistliche oder auch der machthungrige Prälat, sie sind gesplattene Existenzen, von denen die Romanliteratur ein beredtes Zeugnis ablegt.

Gerade die ständige Begegnung mit dem Heiligen macht es umso dringlicher, daß alle Lebensvollzüge unter die Gnade und Zucht des Herrn gebeugt werden. Die Regel der Ansverus-Bruderschaft enthält einen eigenen Abschnitt unter dieser Überschrift: „Vom Leben in der Gnade und Zucht des Herrn“.

Wer einer Bruderschaft angehört, steht nicht mehr in einer rein privaten Existenz. Er kann nicht mehr „bestimmte Lebensgebiete jeder verpflichtenden Regel, jeder Verantwortung und Rechenschaft entziehen“³⁰. Hier geht es um das Verhältnis des Bruders zum Geld, zur Macht, zur Sexualität.

Zum letzten Stichwort noch eine Bemerkung. Der sexuelle Bereich wird von Stählin angesprochen im Zusammenhang mit seinen im übrigen sehr zeitgebundenen und heute zum Teil überholten Ausführungen über die Brüder und ihre Frauen.³¹ Die Sexualität scheint dort stark angstbesetzt zu sein, ein Feld, auf dem man vor allem zu kämpfen hat.³² Angesichts der revolutionären Veränderungen auf diesem Gebiet hätten die Bruder- und Schwesternschaften ganz neu nachzudenken über eine integrierte und bejahte Sexualität.

3. Brüderliche Gemeinschaft

Hierbei geht es um das „Leben in der Bruderschaft“ im engeren Sinn, d. h. um das Zusammenleben der Brüder und Schwestern, ihre Beziehung zueinander, ihren Umgang miteinander, die Ausbildung einer bestimmten Ordnung der Gemeinschaft.

In der Regel der Ansverus-Bruderschaft (Abschnitt VI) wird dies eingeleitet mit den Worten: „Der Herr hat das neue Gebot gegeben, daß wir uns untereinander lieben, wie er uns geliebt hat. Daran soll die Welt erkennen, daß wir seine Jünger sind.“ Dieses allen Christen geltende Liebesgebot gilt auch für die besondere Bruderschaft und findet in ihr eine eigene Ausformung. Die Regel der Ansverus-Bruderschaft zieht daraus zum Beispiel folgende Konsequenz: „Der Bruder weiß, daß er seinen Mitbrüdern Liebe und Wahrhaftigkeit, Treue und Ehrerbietung schuldet.“ Das ist eine Konkretion des Liebesgebotes in der Zuspitzung auf den bestimmten Kreis, an den ich mich gebunden habe. Diese besondere Bindung unterstreicht der folgende Satz: „Er denkt daran, daß er ebenso der Gesamtbruderschaft wie dem einzelnen Bruder verpflichtet ist.“ Die Verpflichtung den Brüdern gegenüber wird in konkreten Einzelweisungen entfaltet: Im Wort der Mitbrüder auf die Weisung Gottes hören, bei wichtigen Entscheidungen deren Rat erbitten, bei persönlichen Schwierigkeiten ihre Hilfe in Anspruch nehmen.

Die Weisungen für die brüderliche Gemeinschaft setzen sich fort in einer Ordnung, die das spezielle Gemeinschaftsleben regelt (Abschnitt VII), nämlich Art und Häufigkeit des Treffens in Konventen und kleinen Gruppen, die Tage gemeinsamen Lebens, die Leitung der Bruderschaft, die Regelung des Verhältnisses zur verfaßten Kirche, das Institut der Vertrauensbruderschaft³³, die Art und Weise der Entbindung von Verpflichtungen. In alledem wird deutlich, daß das Mitglied einer Bruderschaft der Gesamtbruderschaft wie den einzelnen Brüdern ein Recht an sich einräumt, das nicht unerheblich in die Entscheidungsspielräume eingreift. Die brüderliche Gemeinschaft ist zu unterscheiden von persönlicher Freundschaft. Den Freund suche ich mir, der Bruder ist mir gegeben. Freundschaftsbund und Gemeinschaft gleicher Interessen, das sind zwei Mißverständnisse von Bruderschaft, die zu Erwartungen an die Bruderschaft führen, die enttäuscht werden müssen.

III. Der kirchliche Dienst der Bruderschaft

Fast alle Bruderschaften sind aus der Erfahrung einer Notsituation der Kirche entstanden. Die Not der Kirche als Motiv für die Sammlung zur Bruderschaft ist in der Stiftungsurkunde der Evangelischen Michaelsbruderschaft von 1931 zum Ausdruck gebracht.³⁴ Dort heißt es in Abschnitt I:

„Wir stehen in der gleichen Not. Wir glauben daran, daß in dieser Not der Kirche Jesu Christi die Verheißung geschenkt ist. ... Wir können an der Kirche nur bauen, wenn wir selber Kirche sind.“ Die Einübung von Kirche-sein im bruderschaftlichen Kreis geschieht also im Hinblick auf die ganze Kirche, sie soll dem Ganzen der Kirche zugute kommen. Dabei wird der „priesterliche Dienst des Gebets“ besonders hervorgehoben.³⁵ Die in Abschnitt II niedergelegten Regeln dieser Einübung sind geprägt von dem Kampfmotiv³⁶.

Das Gegenüber der Kirche als „Volkskirche“ begleitet auch die Anverus-Bruderschaft seit ihren Anfängen. Die Bruderschaft wird verstanden als Sammlung zur Bildung von „Kernen“ innerhalb der Volkskirche, das Leben in der Bruderschaft als „Modellfall“, in dem durchgelebt wird, was in den Gemeinden lebendig werden soll.³⁷ So läßt sich der Dienst der Bruderschaft an der Kirche vorrangig beschreiben als Einübung in den Kreisen, die im Abschnitt II dieses Aufsatzes skizziert worden sind: Gottesdienst und Gebet, Lebensführung, brüderliche Gemeinschaft. Die entsprechenden Impulse sind in die Gemeinden hineinzutragen. Die Instrumente solcher Impulsgebung sind in einer Reihe von Bruder- und Schwesternschaften Einkehrhäuser als Strahlungszentren für das kirchliche Umfeld.³⁸ Das Anverus-Haus in Aumühle ist in der Zeit seines Bestehens in nunmehr 25 Jahren zu einem solchen Zentrum für den Hamburger und Holsteiner Raum geworden. Das Haus steht den verschiedenen kirchlichen Gruppen (Konfirmanden bis Senioren) für ihre in eigener Regie durchgeführten Veranstaltungen offen. Die Bruderschaft bietet Gestaltungshilfen an und lädt selbst ein zu Angebotstagen verschiedener Art. Einen besonderen Schwerpunkt bildet das Eingehen der Bruderschaft auf das Suchen und Fragen der jüngeren Generation nach einer verbindlichen Lebensgestalt und Glaubensheimat. Vorzüglich durch solche Einrichtungen gewinnt der kirchliche Dienst einer Bruder- oder Schwesternschaft sein je eigenes Profil.

Jede Gemeinschaft wird immer wieder neu ihre kirchliche Dienstaufgabe erfassen müssen. Sie wird dabei ihren Ursprungsimpuls in Beziehung bringen mit den Erfordernissen der Zeit. Das bedeutet ständige Öffnung für die Menschen, die nach dem Dienst der Bruderschaft fragen, sowie die Bereitschaft zur eigenen Wandlung und Erneuerung in der Treue zur ergriffenen Berufung.

Ohne auf Vollständigkeit bedacht zu sein, möchte ich den kirchlichen Dienst der Bruderschaften und Schwesternschaften in der gegenwärtigen kirchlichen Situation in einigen Stichpunkten umreißen.³⁹

1. Die Bruder- und Schwesternschaften haben Hilfe zu leisten bei der Einübung in die Elementarfunktionen des Christseins entsprechend Apostelgeschichte 2,42.⁴⁰

2. Unter Bezug auf einen der empfindlichsten Defizitpunkte der Volkskirche haben die Christen in den Bruder- und Schwesternschaften ihre Taufe bewußt anzunehmen und sich in einem Leben aus der Taufe zu üben.

3. Durch ihre eigene Praxis können sie anderen helfen, den Gottesdienst als Heimat und Quelle der Freude zu entdecken. Insbesondere sollen sie einführen in die Feier des Herrenmahles als Eucharistie, d. h. als dank sagendes Gedenken und Gebrauchen des Erlösungswerkes des Herrn und als Festmahl des Gottesvolkes auf seinem Weg dem Herrn entgegen.

4. Im täglichen Umgang mit der Heiligen Schrift üben sie sich im Hören und Bedenken des Bibelwortes und helfen dazu, daß die Bibel als lebendiges Wort im Herzen und Gewissen gegenwärtig bleibt und so den Alltag begleitet.

5. Sie laden ein zur Gemeinschaft im Gebet, sowohl im liturgisch gebundenen Gebet, das den Tagesablauf strukturiert, wie im freien Gebet, das die Lebenssituation umgreift und vor Gott trägt. Der Dienst der Fürbitte realisiert das Eingebundensein in die Lebenskreise in Kirche und Welt und hält sie Gott entgegen.

6. In einer Zeit der Orientierungslosigkeit und des undifferenzierten Gebrauches der Lebensgüter kommt es ihnen zu, die Dinge dieser Welt mit Dankbarkeit und Fröhlichkeit auf der Grundlage einer asketischen Konzentration zu gebrauchen und Modelle einer verbindlichen Lebensführung zu verwirklichen.

7. In einer Gesellschaft, die weitgehend durch Gemeinschaftsunfähigkeit und Hilflosigkeit im Umgehen mit Konflikten geprägt ist, können sie durch ihr Gemeinschaftsmodell Beispiele geben, wie Konflikte unter dem Zeichen der Buße auszutragen sind und Gemeinschaft aus der Vergebung entsteht. Insbesondere können sie für das Angebot der Beichte und Absolution Bereitschaft wecken.

8. Gegenüber einer Anspruchsgesellschaft können sie durch ihr Beispiel des brüderlichen Teilens und die Hingabe eines Teiles ihres Einkommens die Dimension des Opfers offenhalten und der Kirche vermitteln.

9. Auf Grund ihrer Erfahrung der Kirche als des einen Leibes Christi beten und arbeiten sie für die Einheit der weltweiten Kirche im lebendigen Austausch mit Christen und Dienstgemeinschaften in den anderen Konfessionskirchen.

10. Insgesamt sind die Bruder- und Schwesternschaften wie auch die Kommunitäten berufen, Zentren der Ermutigung zu sein zum Christsein in *dieser* Kirche und in *dieser* Welt.

IV. Die Bruderschaft zwischen Gemeindechristentum und Kommunität

Bruder- und Schwesternschaften sowie Kommunitäten haben vieles gemeinsam. Ihre Glieder binden sich an eine Regel als Hilfe für ihre Lebensführung in der Nachfolge Jesu Christi. Sie sehen darin eine Aktualisierung des Taufversprechens. Sie binden sich an einen bestimmten brüderlichen oder schwesterlichen Kreis und gehen damit zugleich bestimmte Verpflichtungen ein. Sie begreifen ihren Weg zugleich als einen Dienstauftrag an der ganzen Kirche.

Bruder- und Schwesternschaften unterscheiden sich von den Kommunitäten vor allem dadurch, daß ihre sichtbare Gemeinschaft auf zeitlich begrenzte Zusammenkünfte (z. B. Konvente und ausgesonderte Tage gemeinsamen Lebens) beschränkt bleibt. Ihre Glieder leben im Alltag in ihren Familien und Berufen und gehören örtlichen Kirchengemeinden an. Hierin liegt ein gravierender Unterschied zur Lebensform der Kommunität. Daher gehört die Bruderschaft auf die Seite des Berufs zum Christsein in der Welt.

Johannes Halkenhäuser definiert die Kommunität als „spezifische Verwirklichung des Kircheseins“⁴¹ und Christsein in Kommunitäten als eine besondere, anders geprägte (nicht höherwertige!) Ausformung der einen, in der Taufe gesetzten allgemeinen christlichen Berufung⁴², eben als Berufung zum gemeinsamen Leben unter Verzicht auf Ehe, eigenen Besitz und Selbstbestimmung. Im Unterschied dazu muß Christsein in Bruder- und Schwesternschaften bestimmt werden als eine verbindlich gestaltete Ausformung des Christseins in den Sozialstrukturen der bürgerlichen Welt. Bruder- und Schwesternschaften verstehen ihre Gemeinschaftsform als gelebtes Modell für Christsein in der Diaspora der Welt und in parochialen kirchlichen Strukturen. Sie sehen sich mit ihrem besonderen Dienstauftrag vor allem an ihre Kirchengemeinden gewiesen. Insofern Bruder- und Schwesternschaften Elemente des monastischen Modells aufgenommen haben, wie Bindung an eine Regel, Stundengebet, (zeitlich begrenztes) gemeinsames Leben usw., bedeutet dies eine Instrumentalisierung des monastischen Modells für das Christsein in der Welt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu L. Präger (Hg.), *Frei für Gott und die Menschen. Das Buch der Bruder- und Schwesternschaften*, Stuttgart ²1964 (mit ausführlichen Selbstdarstellungen verschiedener Gemeinschaften); I. Reimer, *Verbindliches Leben in Bruderschaften, Kommunitäten, Lebensgemeinschaften*, Stuttgart 1986 (der aktuelle Stand

- in steckbriefartigen Kurzdarstellungen von 66 Gemeinschaften). Siehe auch Art. „Bruderschaften / Schwesternschaften / Kommunitäten 7“ in TRE 7, S. 207–212.
- 2 Im Gebrauch des Adjektivs „ekklesial“ folge ich J. Halkenhäuser (siehe Anm. 3).
 - 3 Zu den Kommunitäten vgl. die Untersuchung von J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation (Konfessionskundl. u. kontrovers-theol. Studien, Bd. 42), Paderborn ²1985. Diese umfangreiche Monographie untersucht den geschichtlichen Hintergrund der neuen evangelischen Kommunitäten und geht systematisch-theologisch dem Verhältnis dieser Lebensform zum biblischen Zeugnis und zur Kirche nach. Eine entsprechende Darstellung für die Bruder- und Schwesternschaften fehlt bisher.
 - 4 D. Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, München ⁵1949, S. 6.
 - 5 W. Stählin, Bruderschaft, Kassel 1940, S. 14.
 - 6 Vgl. dazu die Auslegung von L. Goppelt, Der erste Petrusbrief (KEK Bd. XII,1), Göttingen 1978, S. 141–147. Das Wort von der Priesterschaft „will ... einprägen, daß die Zugehörigkeit zum Hause Gottes niemals stille Teilhabe, sondern immer aktiven Dienst bedeutet“ (ebd. S. 146). Christliche Existenz „will im Ansatz gelebt werden als Realisierung der Gemeinde durch *κοινωνία* und *διακονία* inmitten der Gesellschaft in der Nachfolge des von dieser verworfenen und nun zum Grund einer neuen Menschheit erhöhten Christus“ (ebd. S. 147).
 - 7 W. Stählin, Bruderschaft, a. a. O.
 - 8 K.-V. Selge, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 1982, S. 57.
 - 9 Ebd.
 - 10 Ebd., S. 65.
 - 11 Vgl. K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936; B. Lohse, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, München 1969.
 - 12 Vgl. Art. „Bruderschaften ... 3“ in: TRE 7, S. 196–199 (R. Stupperich).
 - 13 Vgl. dazu J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität, S. 82–112 (Das Fortbestehen evangelischer Klöster und Stifte in nachreformatorischer Zeit).
 - 14 Vgl. J. Halkenhäuser, S. 112–143 (Das Ringen um die Wiedergewinnung des bruderschaftlichen und monastischen Lebens im Zeitalter des Pietismus).
 - 15 Vgl. M. Heinsius, Der schwesternschaftliche Gedanke bei Johann Hinrich Wichern und Wilhelm Löhe, In: L. Präger, Frei für Gott und die Menschen, S. 479–509; J. Halkenhäuser, Kirche und Kommunität, S. 143–172.
 - 16 Vgl. R. Bohren in Art. „Pfarrei VI“ in LThK 8, Sp. 406 f.: „Weiß die Gemeinde sich zum Dienst der Versöhnung in die Welt gesendet, so wird die traditionelle Versorgung einer passiven Masse u. damit der übernommene Parochialbegriff fraglich. Theologische Erkenntnisse treffen sich mit soziologischen: Die pluralistische Gesellschaft fordert überparochiale Sonderpfarrämter, Hauskirchen und Paragemeinden.“ Dies wäre um einen Hinweis auf die Bruderschaften und Kommunitäten zu ergänzen.
 - 17 Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation, hg. von der Berneuchener Konferenz, Hamburg 1926. Ünveränd. reprograf. Nachdruck Darmstadt 1978. „Die städtische Parochialgemeinde hat keineswegs immer das Recht, sich Gemeinde nennen zu lassen. Sie hat ihren Sinn als Arbeitsbezirk und Missionsgebiet, aber sie bildet als rein künstliches Gebilde sogar weniger als irgendein natürlicher Verbundenheitskreis Anlaß und Möglichkeit zur Gemeindebildung. ... Die vielgeschmähte Personalgemeinde ist in unzähligen Fällen der einzige Ansatzpunkt zu wirklicher Gemeindebildung, den die

- Großstadt kennt, während der Götze der Parochialgemeinde auf tönernen Füßen steht. ... Die Scheingebilde unserer auf dem Stadtplan bestehenden ‚Gemeinden‘ gewinnen ein Leben überhaupt nur dadurch, daß ein lebendiger Kern da ist, um den herum ‚Gemeinde‘ sich bilden kann“ (ebd. S. 123 f.).
- 18 Vgl. insbesondere H. D. Wendland, Bruderschaften in Kirche und Welt, in L. Präger, Frei für Gott und die Menschen, S. 13–31.
- 19 Ebd. S. 17 f.
- 20 W. Stählin, Bruderschaft, S. 23.
- 21 A. a. O., S. 17.
- 22 Wendland, a. a. O., S. 20. Vgl. auch Stählin, Bruderschaft, S. 47.
- 23 Wendland, a. a. O., S. 23.
- 24 Formuliert im Anschluß an Wendland, vgl. den Abschnitt „Heiliger Geist und Lebensordnung“, a. a. O., S. 27 ff.
- 25 „Damit es Bruderschaft in der Kirche gebe, muß es Bruderschaften in der Kirche geben“ (Bruderschaft, S. 25).
- 26 Stählin, Bruderschaft, S. 68.
- 27 Das geht aus einem Protokoll des Rates der (Ansverus-)Bruderschaft vom 2. 12. 1958 (die zu dieser Zeit noch nicht den Namen Ansverus trug) hervor. Dieses Protokoll nennt „1. die Notwendigkeit, ein eigenes Haus zu bauen, das als Einkehr- und ‚Ordenshaus‘ die Möglichkeit einer stabilitas loci bietet und ein geistliches Zentrum auch für die Landeskirche werden könnte ...“; 2. den Plan „einer evangelischen Schule, die die Erziehung von ganz neuen pädagogisch-theologischen Grundlagen aus in Angriff nimmt und in dieser Weise ebenfalls ein geistliches Zentrum bilden kann“. Nachdem die Bemühungen um die Gründung eines evangelischen Gymnasiums in Schleswig-Holstein in der schleswig-holsteinischen Landes-synode an wenigen Stimmen gescheitert waren, nahm der Gedanke eines Einkehrhauses immer stärker Gestalt an.
- 28 Bruderschaft, S. 71.
- 29 Vgl. hierzu Stählin, Bruderschaft, S. 74.
- 30 Ebd.
- 31 Ebd. S. 77–80.
- 32 Stählin spricht von „dieser immer bedrohten Einbruchstelle des bösen Feindes“ (ebd. S. 78).
- 33 „Jedem Bruder und jeder Schwester steht ein Vertrauensbruder oder eine Vertrauensschwester helfend zur Seite; ihnen sind sie Rechenschaft schuldig“ (Regel der Ansverus-Bruderschaft VII). In sechs „Thesen zur Regel“, vorgetragen von Albrecht Peters im Konvent der (Ansverus-)Bruderschaft am 15. 10. 1957 heißt es zu diesem, später „Vertrauensbruderschaft“ genannten, Helferverhältnis: „Für das Helferverhältnis ist grundlegend, daß man sich einander anvertraut, daß man sich gegenseitig Recht und Pflicht zum Fragen gibt.“
- 34 Faksimiledruck in: Die Evangelische Michaelsbruderschaft. Fünfzig Jahre im Dienst an der Kirche (Kirche zwischen Planen und Hoffen 23), Kassel 1981, S. 11–18. Vgl. H. C. von Haebler, Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft von ihren Anfängen bis zum Gesamtkonvent 1967, o. O. 1975.
- 35 „In einer Stunde, da die Kirche sich selbst an den Anspruch der Welt zu verlieren droht, kann die Kirche das Wort der Entscheidung, das sie der Welt schuldet, nur sprechen, wenn sie den priesterlichen Dienst des Gebets erfüllt“ (a. a. O., S. 13).
- 36 Es ist das Motiv des Michaelskampfes, auf den sich der Name der Michaelsbruderschaft bezieht. Die weibliche Parallelgründung, die Ev. Schwesternschaft Ordo

Pacis, setzt dazu kontrapunktisch das Friedensmotiv. Zum Ordo Pacis vgl. I. Reimer, Verbindliches Leben, S. 67–70.

37 In einem Grundsatzreferat, gehalten von A. Peters in der (Ansverus-)Bruderschaft im März 1959, heißt es: „Es wird nicht erlaubt sein, die Kirche zu verlassen oder die Volkskirche mutwillig zu zerstören. Wir müssen vielmehr versuchen, innerhalb der Volkskirche Kerne zu bilden für eine neue Sammlung, die die auf uns zukommende Entwicklung auffangen kann. Wenn überhaupt, so wird nur auf diese Weise die Volkskirche erhalten werden können. Es gilt hier der Satz: ‚Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes, so wird euch die Volkskirche zufallen.‘ ... Es ist notwendig, im ‚Modellfall‘ selbst durchzuleben, was wir in den Gemeinden wieder lebendig machen wollen. Neue geistliche Erfahrungen kann man nicht allein machen, sondern nur in der communio der Brüder, das heißt in kleineren Gruppen sollen sie gelebt und so stellvertretend für die Kirche erprobt werden ...“

38 Das in Anm. 37 zitierte Grundsatzreferat spricht von der besonderen Aufgabe, „für die Menschen in unserer verwirrenden Zeit im norddeutschen Raum ein Einkehrheim der christlichen Gemeinde zu schaffen als eine Stätte der inneren Stärkung für die Bewährung des geistlichen Lebens im Alltag.“ – Für die Ev. Michaelsbruderschaft ist hier zu nennen das „Berneuchener Haus Kloster Kirchberg“ bei Sulz/Neckar, für die Ev. Gabriels-Gilde das „Haus der Stille“ in Berlin-Wannsee.

39 Dabei beziehe ich mich auf die Regel der Ansverus-Bruderschaft und nehme außerdem Anregungen eines Referates auf, das Theodor Schober am 29. 4. 1987 bei einem Treffen von Bruderschaften, Schwesternschaften, katholischen Orden und evangelischen Kommunitäten in Selbitz/Ofr. gehalten hat. Dieses Referat beschäftigte sich aus dem Blickpunkt der Kirche mit den Aufgaben der Orden und Kommunitäten in der heutigen Situation. Orden und Kommunitäten stellen eine eigene Grundgestalt christlicher Sozialisation dar. Ein Großteil von dem, was über ihren kirchlichen Dienst zu sagen ist, läßt sich aber auch vom Dienst der Bruder- und Schwesternschaften sagen.

40 Als eine bündige Zusammenfassung sei hier auch die erste Regel (die „Urregel“) der Ansverus-Bruderschaft aus dem Jahre 1955 angeführt: „Wir wissen, daß das Wort Apostelgeschichte 2,42: ‚Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet‘ in unserer Kirche wieder lebendigen Ausdruck finden muß und daß die Nachfolge Jesu Christi auch eine Ordnung des täglichen Lebens einschließt. Deshalb sind wir bereit, uns an die folgende Regel als eine Hilfe für unser Leben im Dienst der Kirche zu binden.

Die Brüder gehen am Sonntag und am kirchlichen Feiertag zum Gottesdienst.
Die Brüder empfangen möglichst oft das Sakrament des Altars.
Die Brüder beten täglich das Morgengebet und das Abendgebet und schließen in ihre Fürbitte jeden Bruder namentlich ein.

Die Brüder nehmen verantwortlich am Leben ihrer Gemeinde teil.
Die Brüder geben den Zwanzigsten ihres monatlichen Einkommens für den Dienst der Kirche.

Die Brüder sind in regelmäßigen Abständen im Konvent zusammen.“

41 Kirche und Kommunität, S. 343 ff.

42 Ebd. S. 350. Vgl. insgesamt das 8. Kapitel, „Kirche und komunitäres Leben“, ebd., S. 331–393.

LUTHERISCHE DIASPORAKIRCHE IM ÖKUMENISCHEN ZEITALTER

Unser Thema stellt einen Ausschnitt aus dem größeren Thema „Lutherum und Ökumene“ dar, einen Ausschnitt, der nicht zu den unbedeutendsten Teilen dieses größeren Themas gehört. Die Begegnung beider Größen ist spannungsreich verlaufen. Sie ist in diesen Spannungen jedoch nicht ohne spürbare Entwicklungen vor sich gegangen. Sie haben zu größerer Offenheit und Bereitschaft des Hörens aufeinander geführt. Die in dieser Begegnung aufgebrochenen Fragen haben noch keineswegs zu Antworten geführt, die allseitig übernommen werden können. Es steht nur fest, daß beide Größen miteinander im Dialog bleiben müssen, sollen lutherische Kirchen einerseits, eine ökumenische Bewegung andererseits zu weiteren Antworten kommen.

Vorbehalte, die aus einer Haltung strenger Kontrapositionen erwachsen, erscheinen abgebaut in einer Zeit, die kirchlich als das ökumenische Zeitalter bezeichnet werden kann. Ökumenische Vorstellungen, die die Einheit der Christenheit durch das Zerbrechen der Konfessionskirchen erwarteten, waren zurückgetreten. Visser't Hooft konnte in seinem Bericht in Amsterdam 1948 sagen: „Der Ökumenische Rat kann nur dann lebensbeständig sein, wenn er tatsächlich geistlichen Wirklichkeiten Ausdruck verleiht, und diese sind einerseits in der Treue gegenüber der Geschichte, Sprache oder Aufgabe der Kirchen in einer einzelnen Nation oder auf einem Kontinent zu finden.“¹

Nach einer solchen Aussage könnte man das Thema als abgeschlossen betrachten. Aber es sind Entwicklungen eingetreten, die die so eindeutige Aussage Visser't Hoofts in einen Nebel rücken, sie für das Verständnis der Ökumene nicht mehr wegweisend erscheinen lassen. Harding Meyer konnte vor zehn Jahren noch sagen, daß es in der Ökumene nicht nur einseitig geographische kirchliche Vertretung geben könne, der lutherische Beitrag bedeute vielmehr das Ernstnehmen konfessioneller Repräsentanz.² Das vom Ökumenischen Rat erstmalig 1984 herausgegebene Handbook of Member Churches kennt allerdings gegenüber diesen vorausgegangenen anderslautenden Thesen nur die geographische Einteilung, die Aufführung der einzelnen Mitgliedskirchen nach Erdteilen, um einige Sonderräume, wie die Karibik und Ozeanien, erweitert. Man mag es für eine unbedeutende Sache halten, aber immerhin macht diese Aufteilung deutlich, daß Fragen noch nicht

entschieden sind, spricht sich in ihnen doch ein eigenes Selbstverständnis des Rats in Genf aus.

Die Fragen nach der Bedeutung des Bekenntnisses sind geblieben. Dies zeigt sich nicht so sehr im offenen Widerspruch, sondern an der Fülle von Bemühungen, durch einige Formeln, durch Feststellung von Konvergenzen, durch einen Minimalkonsensus die als störend empfundene Geltung der Bekenntnisse auf einer höheren Diskussionsstufe zu überwinden. Mit einem solchen Bemühen lassen sich, auch wenn ihm publizistische Erfolge beschieden sein sollten, kaum die für das Luthertum wie für jede andere Konfessionsfamilie neben dem Bekenntnis weiteren konstitutiven Elemente überwinden. Zu ihnen gehören das Identitätsverständnis, der historische Weg in Spannungen zu anderen Kirchen. Man möge bei Werner Elert in seiner „Morphologie des Luthertums“ nachlesen, was er vor einem halben Jahrhundert zu diesem Thema zusammengetragen hat.

Geblieben sind auch auf Seiten lutherischer Teilnehmer an einem von ihnen bejahten ökumenischen Dialog die vielen Fragen, wie die ökumenische Bereitschaft lutherischen Kirchentums sich auswirke. Denn dabei können Fehlentscheidungen getroffen werden, die nicht nur den lutherischen Beitrag zur Ökumene gefährden, sondern auch lutherisches Grundverständnis. Um solche Fragen geht es, wenn von den Aufgaben eines Weltbundes nach den Gewichten seines Arbeitsprogramms die Rede ist. Die gültige Folge der Aufgaben lautet nach der Programmatik dieser Jahre, lutherisches Kirchentum in das allseitige Gespräch mit seinem Verständnis von Evangelium und Heil einzubringen, dann, in der Ökumene mitzuwirken, und weiterhin, die Einheit und Stärkung der eigenen Gliedkirchen zu fördern. Programme sind mit geistig-geistlicher Bemühung, mit personeller Ausstattung und finanziellen Leistungen gekoppelt. So wird also die Frage der Gewichte in der Reihenfolge bedeutsam, was dies für die Kirchen der Diaspora bedeutet. Was wird für sie an geistiger Potenz und Hilfe der Schwesterkirchen übrigbleiben, einer Hilfe, die durchaus nicht nur finanzielle Zuwendung, sondern die ganze brüderliche Zuwendung bedeutet? Dies ist der Rahmen, in den unser besonderes Thema eingliedert ist.

Es ist deutlich, daß Lutherische Diasporakirche und das ökumenische Umfeld „nicht nur“ eine Aufgabe darstellen, die durch das Bindewort „und“ gegeben ist, sondern auch wegen der vielen Fragen, die jede der beiden Größen betreffen. Das haben lutherische Majoritätskirchen mit der lutherischen Diaspora gemein. Es ist oft sehr schwer, in Kirchen, die sich lutherisch nennen, das Lutherische aufzuspüren. Die hurtigen Begriffe decken oft mehr zu, als daß sie Klarheit schaffen. Welche Fragen löst allein schon das Wörtchen „lutherisch“ in unseren Tagen aus? Im Gespräch mit einem Verleger bedeutete mir dieser einmal, daß das Wort „lutherisch“

als Teil eines Buchtitels ein Buch schwer verkäuflich mache – unter Theologen versteht sich –, man müsse etwas anderes finden. „Evangelisch“ oder „katholisch“ scheinen immerhin noch befremdlich, doch als Teil eines Titels schon besser verkäuflich. Vollends guten Klang habe das Wort „ökumenisch“. Der aufmerksame Betrachter und Hörer wird aber auch hier schon leichte Abnutzungserscheinungen zu erkennen vermögen. Es ist die Frage, wie es zu dieser Wertung des „Lutherischen“ gekommen ist. Sie hat einen langen Weg genommen. Aber sicher ist das Wegstück, das wir selbst mitgegangen sind, auf dem wir zum Mißverständnis und zu Abwertungen beigetragen haben, nicht unwesentlich. Es ist billig, über die Angabe einer Fernsehzeitschrift 1980 zu spotten, in der von der 450-Jahrfeier der *Confessio Augustina* die Rede war. Vermutlich haben lutherische Kirchen und ihre Glieder selber zu solcher Peinlichkeit beigetragen. Es ist kein Trost, wenn es im Fernsehprogramm einer bedeutenden Tageszeitung 1984 bei der Programmfolge „Gott und die Welt“ einmal hieß: „50 Jahre Barmer Ersatzkasse“. Gemeint war die Barmer Erklärung von 1934. Solche Fehler sind enthüllend, sie zeigen, was an Deutlichkeit und an notwendiger Klärung unterblieben ist.

„Lutherisches Bekenntnis“ – dieser Begriff ist eingeordnet in ein Wertesystem. Der Patristiker wird die Namen derer, denen der Ehrentitel „Confessor“ beigelegt worden ist, mit Respekt nennen. Die *Confessio*, der Akt des Bekennens, wird allseits positiv gewertet. Schwieriger wird es, wenn dieser Akt andere verpflichtet, sich entsprechend in ihrem Reden und Handeln zu bemühen. Dann wird *Confessio* für manchen ein garstiges Geschäft, kann für sie zur nichtverstandenen, nichtgelebten, nur noch vorfindlichen Konfession erstarren. Das Verharren auf solcher Art Konfession wird dann zum Konfessionalismus.

Eben dies fließt in die Vorstellungen und Werturteile über das Lutherische ein. In einer Zeit, in der man über Grenzen hinausblickt, sich mit dem Fernsten eins wissen möchte, kann das Lutherische vermeintlich zum ängstlichen Beharren, zur Nichtbereitschaft des Sicherschließens werden, wenn der Umgang mit diesem Wort leichtfertig gehandhabt worden ist. Der leichtfertige Umgang ist eher in der Unbekümmertheit lutherischer oder auf die lutherische Reformation zurückgehender Majoritätskirchen mit satten Anteilen an der Bevölkerungszahl zu konstatieren als in den Kirchen der lutherischen Diaspora. Wenn von der Diaspora gesprochen wird, sollte konkret gesprochen werden. Es hilft wenig, die gesamte Christenheit zur Diaspora zu erklären. Mit solcher kühn scheinenden und theologisch auch ansprechenden Formel kann man sich sehr bequem zugleich Unterscheidungsaufgaben entziehen, die einem Christen vor Ort gestellt sind. Es nützt auch keinem, alle ausnahmslos zu Brüdern und Schwestern zu erklären. Es nützt denen am we-

nigsten, ja gefährdet sie, die, gleichen historisch-konfessionellen Werdegangs, einen besonderen Anspruch an uns haben.

Diaspora will exakt in ihrem Umfeld erfaßt und beschrieben werden. Eine lutherische Gemeinde in der Schweiz, in den Niederlanden, ethnisch und sprachlich von ihrer Umgebung nicht unterschieden, lebt in anderen Zusammenhängen als eine ethnisch und sprachlich gleiche lutherische Gemeinde im überwiegend katholischen Belgien, Spanien oder Österreich. Die Schleswig'sche Kirche hat wiederum eigene Diasporaerfahrungen. Was bewegt seit 1864 dänischsprechende Gemeinden im nördlichen Schleswig, sich als Diaspora zu verstehen? Ein anderes Verständnis lutherischer Existenz hat dazu kaum den Anstoß gegeben, vielmehr das mächtige Moment nationaler Herkunft und Erwartungen.

Dazu mag es in unserer Zeit manche kritische Anmerkung geben. Unsere Antworten werden andere als die der Zeiten der Volkstumsauseinandersetzungen sein. Aber unsere Antworten dürften nicht zum Inhalt haben, die Verbindung von kirchlicher und ethnischer Diaspora für den großen Sündenfall in der Geschichte des Christentums — durchaus nicht nur des Lutherentums allein — zu halten. Die orientalischen Nationalkirchen, die das sogenannte Konstantinische Zeitalter zumeist seit dem 7. Jahrhundert hinter sich haben, sind ohne eine solche durch Jahrhunderte bewahrte Bindung nicht verständlich. Dies gilt entsprechend auch für lutherische Diaspora, zumal in Ostmittel-, Südost- und Osteuropa. Die lutherischen Diasporakirchen dieser Räume lassen sich nicht ohne die Verbindung isolierten Volkstums und isolierter Konfession verstehen. Wer daran theologisch puristisch Anstoß nimmt, sollte bedenken, daß das Wort Fleisch geworden ist — mit allen Konsequenzen. Hätte solche Verbindung von Nationalität und Konfession nicht bestanden, so brauchte wahrscheinlich in vielen Fällen überhaupt keine Frage mehr nach einer gegenwärtigen lutherischen Diaspora im Osten gestellt werden. Sie wäre längst nicht mehr vorhanden. Dafür aber wäre nicht ökumenische Einheit eingetauscht worden, sondern atheistische Gleichschaltung oder allenfalls atheistische Gleichgültigkeit.

Die Angebote an eine konfessionelle Diaspora, sei sie dem gleichen Volkstum wie die sie umgebende Bevölkerung angehörig, sei es, daß sie, wie es im östlichen Europa vielfach der Fall ist, einem anderen Volk zugehörig ist, sind vielgestaltig. Das gilt für die Angebote und das Verhalten einer majorisierenden katholischen Kirche, einer lange Zeit bevorrechteten orthodoxen Kirche, einer neuerlichen internationalistischen Ideologie. Diese setzt in der Sowjetunion im Grunde an die Stelle bisheriger Vielgestaltigkeit eine Russifizierung, die Auslöschung einer Minderheit, was auch immer diese Minderheit konstituiert haben mag, Religion, Sprache, Nationalität. Es sollte darauf geachtet werden, daß bei einer solchen umfassenden Auseinander-

setzung und Zielsetzung die Preisgabe des Religiösen auch die des Nationalen mit sich zieht, so wie es umgekehrt auch der Fall ist. Schon früher war im europäischen Osten die Grundregel gültig und vielfach bestätigt, daß die Konfession verlorenging, wo der einzelne aus dem Rahmen seiner nationalen Gruppe heraustrat, wie auch, daß die willentliche Preisgabe des religiösen Guts den Verlust bisheriger nationaler Identität bedeutete.

Man würde zu einem falschen Urteil kommen, wollte man einer noch unklaren Ökumene eine glanzvoll gezeichnete Diaspora gegenüberstellen. Die zur Diaspora gehören, auch die ihr nachgegangen sind, wissen etwas von den Sorgen, die Diasporaexistenz begleiten. Sie sind nicht erst eine Angelegenheit unserer Tage. Es hat schon Angehörige lutherischer Gemeinden im Moskauer Reich des 17. Jahrhunderts gegeben, die um der erreichbaren Vorteile willen zur Orthodoxie konvertierten, manchmal auch nur deshalb, um einer Kriminalstrafe zu entgehen. Im polnisch-litauischen Reich war die Versuchung, auf dem Weg über den Katholizismus einen Senatorensessel zu erlangen, für manchen evangelischen Großen übermächtig geworden. Es hat später andere gegeben, die dem Druck der Volkstumskämpfe nicht mehr gewachsen waren und das Leben der Diaspora mit dem Leben der Majorität eintauschten. Es gibt wie eh und je auch heute die Lösung aus der lutherischen Diaspora, weil man durch Heirat zur anderen Konfession gezogen wird.

Dies und vieles andere könnte noch weiter ausgeführt werden, es würde zu unserem Thema nicht unmittelbar beitragen. Der verstorbene Wiener Systematiker Wilhelm Dantine hat einmal ein Bild der lutherischen Diaspora gezeichnet, sonderlich der osteuropäischen Diaspora, das recht dunkel erscheint. Er hat dieses Bild auf dem Hintergrund gegenreformatorischer und habsburgischer Tradition dargestellt. An der „Treue gegenüber dem reformatorischen Erbe in der Gestalt der Bewahrung lutherischer Tradition und des Festhaltens an den Bekenntnisschriften“ hat es nach seinen Worten nicht gefehlt.³ In seinen Erörterungen ist für Dantine das Trauma wichtig, das in der lutherischen Diaspora durch die Gegenreformation verursacht wurde. Aus ihm resultiert auch eine „uns heute angesichts des aufgebrochenen weltweiten Ökumenismus beunruhigende Dialog-Unwilligkeit breiter Kreise im osteuropäischen Luthertum“⁴. Dantine konstatiert, daß die Einzelergebnisse seiner Analyse „sich weithin in der Gestalt zementierter, verkirchlichter oder auch säkularisierter und voneinander isolierter Verfestigungen dar(stellen), wodurch sowohl ein aktuell-horizontaler Dialog als auch dialogisch bestimmte Zukunftsaspekte weitgehend blockiert erscheinen“⁵. Dantines Stimme darf nicht überhört werden, wo man sich um die Existenz und die Zukunft lutherischer Diaspora bemüht. Es mag in seine Urteile etwas von den kirchenpolitischen Kämpfen eingegangen sein, in denen er gestanden

hat. Aber auch dies wäre ein Teilstück der Diasporaexistenz. Seine Worte machen jedoch eines deutlich: Einer kritisch betrachteten kirchlichen Wirklichkeit wird die Vision des weltweit aufgebrochenen Ökumenismus gegenübergestellt.

Bei solcher Gegenüberstellung kann freilich nur der mobil und progressiv verstandene Ökumenismus vor der starren, zum Dialog unwilligen Konfessionskirche den Sieg erringen. Der Ernst von Dantines Ausführungen sei nicht in Frage gestellt. Aber seiner Sicht sei doch eine andere gegenübergestellt, die in den gleichen österreichischen Raum hineinweist. Einschränkend sei hinzugefügt, daß es sich dabei nur um einen kurzen Einblick gehandelt hat. In einer Gemeindebegegnung anläßlich einer Tagung des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen/Österreich gehörte es für mich zum Eindrucksvollsten, wie selbstverständlich, unaufdringlich und doch sehr bestimmt historisches Bewußtsein in den Worten der Gemeindevertreter spürbar war. Hier war eine Diasporagemeinde, in der Geschehnisse der Zeiten vor dem Toleranzpatent von 1781, der Zeiten nachher mit zuweilen unklaren Zielsetzungen, mit neueren Erlebnissen bewahrt waren. Diese Bewahrung erschien nicht als eine historische Last. Sie war deutlich ein hilfreicher Maßstab angesichts vieler flüchtiger aktueller Angebote in Kirche und Kulturleben.

Wie man auch dazu stehen mag, dies steht fest: Die Diaspora besitzt ein historisches Bewußtsein, welches den Christen in den Zusammenballungen der Majoritätskirchen, aus welchen Gründen auch immer, abhanden gekommen ist. In der Diaspora vermag man noch das Wort „wir“ im existenziellen und historischen Kontext auszusprechen. Wie könnte es anders sein, daß dann nicht bloß Zusammenführung erfolgt, sondern auch kritischer Vorbehalt laut wird? Ist solcher Vorbehalt aber nicht Absage an das Ziel der Einheit? Die Frage sei mit nein beantwortet. Es handelt sich vielmehr um eine Absage an schnelle Lösungen, an Minimalprogramme, an die Aufforderung, von Gewachsenem Abstand zu nehmen und sich in das Neue um des Neuen willen hineinzubegeben.

Man kennt das Stöhnen der Ungeduldigen über die langsamen Fortschritte ökumenischen Denkens. Hört man genau hin, wird man immer erneut die Feststellung machen, daß die historische Dimension dabei entweder nicht gesehen wird oder einfach übersprungen wird in der Annahme, daß man sich mit ihr nicht aufzuhalten braucht. Was sollen schnelle Schritte erreichen? Soll eine Gemeinde wie die Diasporagemeinde in der Eifel, zu der ich gehöre, mit dreitausend Seelen über ein Städtchen und siebzig Dörfer und sieben Predigtstellen verteilt, im gleichen Raum, in dem es dreißig katholische Pfarreien gibt, ihr Eigenleben aufgeben und sich in diese katholischen Gemeinden einordnen? Sollten umgekehrt in einer evangelischen Landschaft isolier-

te Katholiken einfach den Weg in die evangelischen Gemeinden antreten? Ökumene ist mehr als organisatorische Einheit, sie ist etwas anderes als Gleichschaltung. Sie fußt auf und wird immer leben von der Achtung vor der Überzeugung des anderen, dem Respekt vor den Wegen, an denen er willentlich und tätig festhält. Was könnte eine Gemeinde sowohl ihrer eigenen Kirche als auch der gesamten Ökumene für einen Beitrag leisten, welche sich unbeschadet des Wirkens der Väter, ohne Rücksichtnahme auf ihr Frömmigkeitsgut in Gebetsleben und Gesangbuch all dessen entäußert, was ihr zu ihrem Leben verholfen hat und es noch bewahren hilft? Was kann darüber hinaus eine Kirche, die an inneren Spannungen auseinanderzubrechen droht, in der die konsistoriale Finanzabteilung und die Rentämter das einigende Band der Kirche sind, einer erhofften Ökumene noch für einen Dienst leisten, der dieser wirklich förderlich wäre? Ökumene wird es recht verstanden nur geben, wenn wir Eigenes in sie hineinbringen. Sie ist nicht der offenstehende Gabentisch, von dem sich jeder nur zu bedienen braucht.

An dieser Stelle werden Fragen laut werden müssen, ob nicht der Drang in die globale Weite, der sich in manchen deutschen kirchlichen Äußerungen findet, auch damit zu tun hat, daß man in diesem Land mit seiner eigenen Geschichte nicht mehr – ich will es hoffnungsvoll sagen – noch nicht wieder zurechtkommt. Störungen des Bewußtseins bleiben nicht isoliert, sie erfassen neben dem Politischen auch das Religiöse. Anlässlich des Lutherjahres 1983 wurde in der DDR von Gerhard Bassarak und Günter Wirth eine Sammlung von Beiträgen aus der lutherischen Diaspora Ostmitteleuropas unter dem Titel „Luther und Luthertum in Osteuropa“ herausgegeben. Ich bin angesichts der Nutzung dieses geographischen Begriffs „Osteuropa“ allgemach allergisch geworden. Tatsächlich reicht hier Osteuropa bis an den Bayerischen Wald, weil die CSSR zu Osteuropa geschlagen wird, mit Ungarn und Polen ist es nicht anders. Aber als ich nach dem Luthertum unter der deutschen Volksgruppe in der Sowjetunion schauen wollte, fand ich darüber nichts. Gibt es diese Diaspora nicht, die mit ihrer ersten Gemeindegründung in Moskau auf das Jahr 1576 zurückgeht? Oder darf es diese Diaspora nicht geben, weil sie nicht in politische Schablonen hineinpaßt?

Die Fragen seien hier nicht weiter ausgezogen. Aber sie verdeutlichen bereits, mit welchen Schwierigkeiten wir es zu tun haben, wo einfach nur eine Diasporakirche rubriziert werden soll, von aller persönlichen Beziehung, von aller ekklesialen Verbindung ganz abgesehen. Der Unterschlagung machen sich nicht nur solche schuldig, die einfach etwas auslassen, so daß der unkundige Leser auch gar nicht auf den Gedanken kommt, daß es dies gäbe. Es werden auch die mitschuldig, denen in der heute so fleißig geübten Wahrnehmung des Fernen der, welcher in der Ferne zum Haltepunkt werden könnte, aus dem Blickfeld schwindet.

11 Sieht man einmal auf das theologisch so oft verlästerte 19. Jahrhundert, so hat immerhin doch zu seinen bedeutenden theologischen Erfahrungen neben der Mission eine verbreiterte Wahrnehmung und die Hilfe für die Diaspora gehört. Es war nicht so sehr die akademische Theologie, es waren vielmehr die einfachen Glieder in vielen Gemeinden, die zu einer Bewußtseins-schärfung ihres eigenen Christseins, zu neuer Hilfe für die Fernen, die zugleich Brüder im Bekenntnis des Glaubens waren, gelangten. Die konkrete Erfahrung der Diaspora hat die Erkenntnis vermittelt, daß es sehr verschiedene Weisen lutherischer Existenz in der gleichen Zeit in verschiedenen Räumen gibt. Es war schon damals ein Hinweis darauf, seine eigene kirchliche Position in rechter Maßstäblichkeit sehen zu lernen, sie neu einzuschätzen. Wird in unseren Tagen allerorten von der Identität, von der Suche nach ihr gesprochen, dann hat lutherische Diasporaexistenz uns wesentliche Hinweise zu geben, wie wir unser selbst bewußt werden in den zu meisternen Aufgaben.

12 Es steht uns nicht an, hoheitsvoll von denen zu sprechen, die uns doch Wesentliches in ihrer Existenz zu sagen haben. Hier darf noch einmal Wilhelm Dantine in seinem Schlußwort zitiert werden, das vor dem dunklen Bild, das er zunächst zeichnete, der Diaspora eine helle Aufgabe zuweist. „Die Einsicht in den belastenden, aber fruchtbaren Reichtum der Minoritäten könnte einen Erkenntnisprozeß in Gang setzen, der beiden Gestalten, und damit dem gesamten Luthertum zugute käme, weil so erst der nötige innerkirchliche Dialog und damit die Voraussetzung auch für einen umfassenden, die Kirche Roms einschließenden Dialog zu erwarten ist. Die Minderheitskirchen müßten, ungehemmt von offenen oder geheimen Minderwertigkeitskomplexen, auf ihr Recht pochen, im Gesamtkosmos lutherischen Kirchentums als gleichwertige Partner gehört zu werden.“⁶

13 Es bedarf noch eines weiten Weges zur Erfüllung dieser Aufgabe, zu der die lutherische Diaspora, die Gesamtheit der lutherischen Kirchen im Weltbund und die Ökumene gerufen sind. Der Weg ist nicht nur weit, falsche Wegweiser können auch alle Beteiligten in die Irre führen. Die kleine Zahl in der Diaspora ist oftmals für sie ein Hindernis, von den anderen ernstgenommen und in dem Beitrag respektiert zu werden, den sie zu geistlichen Aufgabestellungen zu geben hat. Bischof Kalvanas von der lutherischen Kirche in der Sowjetrepublik Litauen hat einmal von den zwanzigtausend Gliedern seiner Gemeinden in der überwiegend katholischen Republik als von den „kleinen Brüdern“ gesprochen. Dies geschah in einem Brief an den Vertreter einer großen lutherischen Kirche. Es war nicht die Selbstanbiederung einer Kleinkirche, die Worte waren vielmehr ein Hinweis auf die in der Christenheit tatsächlich existierenden Proportionen. Den kirchengeschichtlich Interessierten mag in diesem Zusammenhang der Hinweis auf das neue Verständnis der

Kirche wichtig sein, den Franz von Assisi und die fratres minores, eben die kleinen Brüder, innerhalb der Weltkirche dieser einst gegeben haben.

Die wissenschaftliche Theologie hat sehr viel aufzuarbeiten, wenn von der Diaspora die Rede ist, sei es, daß sie wegen der kleinen Zahl nicht ernstgenommen wurde, sei es, daß die theologischen Beiträge aus der Diaspora als unzulänglich, nicht auf der Höhe der theologischen Diskussion stehend erachtet wurden. Die scheinbar alles erfassende wissenschaftlich-theologische Arbeit ist recht selektierend vorgegangen, wenn es sich um die kleinen Brüder gehandelt hat. Das ist eine Not, die nicht nur der Vergangenheit angehört, sondern noch heute belastend ist. Jede kirchliche und theologische Arbeit wird ihren Sitz im Leben haben müssen, auf ihre konkrete Umwelt Bezug nehmen. Das kann nicht bedeuten, daß Phänomene in aller Welt durch das Raster deutscher innerevangelischer Fragen betrachtet werden oder durch ein ebensolches unzureichendes skandinavisches Raster. Aber dies scheint dann der Fall zu sein, wenn die Diaspora des eigenen Kirchentums an einen Platz gedrückt wird, wohin sie nicht gehört, und anderes ihr vorgezogen wird.

Die eigene Diaspora erscheint im ökumenischen Gespräch zuweilen gar als ein störendes Element. Das gilt nicht nur für lutherische Exilkirchen. Das gilt nicht nur für die lutherischen Kirchen in der Sowjetunion, deren Gesprächsbereitschaft mit uns weitaus größer ist, als wir ihr Genüge leisten. Störendes Element – das gilt nicht nur für den Zeichner einer Konfessionslandkarte, weil er an wenigen Stellen andere Farben oder Schraffierungen einzutragen hätte. Das gilt auch nicht nur für den Berichterstatter über religiöses Leben in einem Land, weil er für die Minderheit, und sei sie noch so klein, ein besonderes Kapitel einzufügen hätte. Diaspora ist als störendes Element weit mehr. Sie ist die permanente Infragestellung flächendeckender Totalitätsansprüche. Sie ist Verletzung totalitärer Arroganz. Sie hat gegenüber zentralistischem, nivellierendem Anspruch individuelle und nationale Identität bewahren können. Sie erinnert die Kirche daran, daß die Einheit der Kirche, die Christus will, nicht unterschiedslose Geschlossenheit ist, sondern Einheit mit den anderen, mit denen, die einen für viele unverständlichen und unzugänglichen Weg gehen. Diaspora ist die Absage an verführerische, falsche Gleichungen, mögen sie deutsch-lutherisch, russisch-orthodox oder polnisch-katholisch lauten.

Diaspora ist gemeinhin Minderheit, auch wenn sie in einer umgrenzten Landschaft ganze Dörfer erfaßt. Was bedeutet die Existenz einer solchen Minderheit für eine theologische Sicht, der die Minderheiten doch wichtig geworden sind, mögen es Zigeuner oder Homosexuelle sein? Wenn die damit verbundenen Wahrnehmungen nicht nur modischer Aufputz, Wiederholung von Leitartikeln sind, können sie ernsthaft nicht über die Genossen des

Glaubens, die kleinen Brüder, hinwegschweifen, weil sie sich interessanter erscheinenden Minderheiten zuwenden möchten. Die Diaspora der lutherischen Kirche ist die uns zunächst einmal angehende Randgruppe.

Die Entdeckung der dritten Welt kann nicht bedeuten, daß die entdeckenden Kirchen ihre Brüder in der zweiten Welt zurücktreten lassen. Aber das ist der Fall, wo die Gewichte des Mitbedenkens und der Fürsorge ungleich verteilt werden. Gewiß ringt die lutherische Diaspora, zumal die des europäischen Ostens, um Anteile an einem immer nur begrenzten Aufkommen. Aber sie hat das Recht, um der Gesamtheit willen vernehmlich anzumelden, daß man sie wahrnimmt und ernstnimmt. Wo dies unterbleibt, würde das Luthertum sich der Genesungskräfte selbst berauben, die von seiner Diaspora ausgegangen sind und noch ausgehen können. Die Diaspora wehrt sich gegen die Preisgabe dessen, was ihr in Jahrhunderten bewahrende Kraft geworden ist. Sie fragt nach dem Sinn globalen Verstehens und Handelns, wenn dazu erst ihre Identität verhüllt oder zerstört würde. Dies ist ein Grund dafür, weshalb zumal in Kreisen der Diaspora der Weg zur Ökumene nicht als ein Weg der Gleichschaltung, sondern als ein Weg zur Freiheit der kleinen Schar angesichts der bedrängenden Übermacht der anderen verstanden wird. Vorbehalte aus der Diaspora gegen mancherlei Äußerungen in der Ökumene, die diese Relationen nicht sehen, erscheinen deshalb verständlich. Es ist keine Rückständigkeit, wenn zuweilen der Begriff „Genf“ mit der im frühen Pietismus entwickelten Vorstellung einer Gegen- und Überkirche, Babel genannt, verknüpft wird.

Diaspora weiß mehr als mancher ökumenische Theoretiker und Professionalist von den wahren Dimensionen ökumenischen Miteinanders, auch von den Abgründen konfessionellen Beieinanders. Wie könnte dies auch anders sein, wenn eine vielleicht schon 400jährige Existenzfolge das Verständnis eigener Identität hat lebendig werden und lebendig bleiben lassen und dieses selbe Verständnis mit der Suche nach den Formen eines guten Miteinanders mit der umgebenden Majorität immer erneut verbunden und bedacht worden ist.

In einer Untersuchung über die Bedeutung der lutherischen Diaspora dieser Jahre in der Sowjetunion für das ökumenische Verständnis bin ich dementsprechend zu folgendem Ergebnis gelangt, aus dem Schlußsätze hier zitiert seien: „Innerhalb der Kirchen und Konfessionen hat dieses Luthertum einen entscheidenden ökumenischen Beitrag bereits dadurch erbracht, daß es den Willen zum Überleben und Neuanfang durch seine Treue zum Glauben der Väter erwiesen hat, daß es sich in den vergangenen Jahrzehnten ständig um dieses Erbe mühte. Welche Gestalt Ökumene auch immer annehmen wird, sie wird nicht ohne solche treue und zukunftsweisende Bewahrung möglich sein. Aus Beharrung und Offenheit für andere

erwächst übergreifende Gemeinsamkeit. Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion haben nicht nur als von außerhalb angesprochene, sondern als andere ansprechende, fragende und zum Wesentlichen rufende darin bereits ihren ökumenischen Anteil.⁴⁷ Was hier für die lutherischen Gemeinden der Sowjetunion formuliert ist, gilt nicht anders für lutherische Diaspora in vielen Ländern des Westens und des Ostens. Wilhelm Dantine hatte von einer zukünftigen Aufgabe gesprochen. Es scheint eher der Fall zu sein, daß diese Aufgabe gemeinsamen Bedenkens von Diaspora und Ökumene jetzt schon erfüllt wird. Es ist ein Wirken in aller Schwachheit, aber Kirche kann nicht warten, bis sie sich für eine Aufgabe völlig zu gerüstet weiß. Der Ruf zum Wesentlichen wird die Diaspora, die lutherische Kirchenfamilie und die Ökumene immer begleiten müssen.

Das Wesentliche in der Ökumene ist nicht die Zitation des Willens Christi, sondern auch die biblische und nüchterne Frage nach Wegen und Irrwegen, auf denen sich die Kirche zur Erreichung der Ziele bewegt. Hier ist nicht der Platz, die vielen ökumenischen Theorien noch einmal vorzustellen. Sie machen mittlerweile eine lange Liste aus. Welches ist der Preis der Einheit? Muß sie um den Preis der Klarheit und der Wahrheit erkaufte werden? Der nicht unmittelbar mit den Fragen Befasste wird kaum noch die verschiedenen Thesen und Papiere aufzählen können, in denen Theologen Verbindendes, Konvergenzen feststellen und oft ohne Berührung mit der Gemeinde zum Gegenstand weiteren Voranschreitens machen. Welche Veränderungen sind nun schon dadurch eingetreten, daß das Lima-Papier den Begriff der Eucharistie in evangelische theologische Arbeit eingebracht hat. Es hat mehr Verwirrung geschaffen als Hilfen gegeben. Wenn in manchen ökumenischen Aussagen die Sehnsucht nach dem gemeinsamen Abendmahl übermächtig erscheint, so könnte eine lutherische Diasporagemeinde sehr schnell einem falschen Verständnis wehren. Gilt für die einen, daß das Abendmahl Gemeinschaft konstituiert, so gilt doch für die anderen, Katholiken und Orthodoxe, aber auch für baptistische Gruppen, daß das gemeinsame Mahl erst aus der Gemeinschaft der Gläubigen und des Leibes der Kirche als Folge und Frucht erwächst.

Man wird einer eiligen Generation in Erinnerung rufen müssen, welcher Zeitmaße es bedurfte, um nur eine innerlutherische Konkordie zu erreichen. Der Zeitaufwand von 1517 bis 1580, der Fertigstellung der Konkordie, sei auf Jahrzehnte unseres Jahrhunderts übertragen. Das verdeutlicht, zumal die Vorlage der Konkordie nicht der Ausbruch eines immerwährenden innerlutherischen Friedens war, welcher Mühen es noch bedarf, über den inner-evangelischen Dialog hinaus, den Dialog mit den anderen Konfessionen zu führen. Dieser Dialog wird nur gültig sein, wenn nicht die Einheit zum entscheidenden Kriterium gemacht wird und mit ihr theologische Grundfragen

beiseite geschoben und mit Minimalformulierungen, die doch alles offen lassen, überspielt werden.

Die lutherische Diaspora ist lebensnotwendig für das Selbstverständnis des gesamten Luthertums. Sie kann auch nicht zu ökumenischen Tendenzen, soweit diese biblisch gebunden sind, in einen Gegensatz gerückt werden. Das Anderssein, die anderen Wege, die anderen Fragen der Diaspora sind und bleiben Bestätigung von Confessio Augustana VII, daß zur wahren Einheit der Kirche nicht allerorten die gleichen äußeren Formen zu beachten sind. Diaspora sollte auch nicht mit dem Zeitbegriff „gestern“, mit inhaltlichem Rückschritt, mit Hartköpfigkeit und Einfalt gleichgesetzt werden, entsprechend Ökumene mit Zukunft, Progression und beweglichem Intellekt. Das Wesentliche für Diaspora und Ökumene sollte zusammenbedacht werden, bedächtiges Voranschreiten, historisches Augenmaß, das Wissen, daß Kirche mehr ist als eine theologische Konferenz und Weltkongresse. Es wird für die Ökumene keine Zukunft geben, wenn nicht das Heute aus dem Gewordenen gedeutet werden kann. Ökumenische Progression bedarf des kompensatorischen Pendants der Konfession, die auch abzugrenzen vermag. Die Ökumene bedarf wegen eines ihr innewohnenden Hangs zur Schrankenlosigkeit, zu sich überschlagenden Beschleunigungseffekten, zur Überbietung ökumenischer Konzepte durch noch kühnere Thesen, zur Verselbständigung dieser Thesen im Selbstgespräch der Schranken, die das Bekenntnis zu setzen vermag.

Im Berührungsbereich des Feldes der lutherischen Diaspora und des ökumenischen Umfeldes, das nicht nur aus Böden erster Güteklasse besteht, steht die Gemeinschaft der lutherischen Kirchen im Weltbund. Die eingangs erwähnte Reihenfolge und damit Gewichtung der Aufgaben des Weltbunds sei hier noch einmal angesprochen. Bleibt diese Folge gültig, so wird die Beachtung der Diaspora und die Sorge für sie den mit der Diaspora befaßten Einzelnen und Werken überlassen bleiben. Dies aber wäre ein eingeschränktes, unzulängliches Verständnis. Wege zur und in einer recht verstandenen Ökumene können nur dann begangen werden, wenn die lutherischen Ökumeniker mit den Gemeinden rechnen, wenn diese Gemeinden in ihrer Kirche insgesamt die lutherische Diaspora mitbedenken, die Verbindung zwischen einer lutherischen Majorität, etwa in der nordelbischen, norwegischen, finnischen Kirche und der lutherischen Diaspora in Südamerika, Polen, Jugoslawien sehen. Das einzelne Diasporawerk kann anregen, rufen, als Alibifunktion einer ansonsten allotriatreibenden Kirche und eines sich als Filiale der Ökumene verstehenden Weltbundes ist seine Bedeutung ebenso wie die der Diaspora verkannt.

Dies bezieht sich nicht auf Abstracta und gemalte Gefährdungen, vielmehr auf Äußerungen und Stellungnahmen in der Ebene des Weltbundes.

Anlässlich der Europäischen Konferenz des Bundes in Zagreb 1986 hat der Generalsekretär Gunnar Staalsett Strukturen des Weltbundes und Zielsetzungen angesprochen. In seinem Referat „Christliches Zeugnis im heutigen Europa“ heißt es: „Wir fragen uns ..., ob die Kirchen mehr tun können, um die uns immer noch trennenden ideologischen und kulturellen Mauern niederzureißen. Wenn wir unsere Kirchen auch künftig einordnen in ‚Minderheit‘, ‚osteuropäisch‘, ‚reich‘ oder ‚arm‘, verhindern wir unser Zusammenwachsen in eine Gemeinschaft von Partnern, die eine gemeinsame Mission in Europa miteinander teilen. Der LWB organisiert sich bewußt, um diese Einheit über Schranken hinweg zum Ausdruck zu bringen.“⁸

Hier erscheinen Begriffe nebeneinandergestellt, die zur Unklarheit führen. Worauf bezieht sich das Gegensatzpaar ‚reich oder arm‘, auf eine geistliche oder materielle Gegenüberstellung? Warum sollte die Unterscheidung von ‚Minderheit‘ im Vergleich zu größeren Kirchen das Zusammenwachsen dieser Kirchen verhindern? Ist ‚osteuropäisch‘ nicht eine ebenso gute Bezeichnung lutherischer Traditionen und Lebensformen wie andererseits ‚skandinavisch‘ oder ‚amerikanisch‘? Die Einschmelzung des Wortes ‚osteuropäisch‘ löst keines der Probleme, mit denen es das Luthertum dieses Raumes zu tun hat. Sie könnte eher dazu führen, eben diese besonderen Probleme zu überspielen und sie zu verschweigen. Das Beispiel des Weltrats der Kirchen, der seit 25 Jahren ganze wichtige Themenkreise ausgeklammert hat, deren Diskussion den Kirchen der Welt wohl anstehen würde, sollte zu denken geben.

Staalsetts Ausführungen werden dann zu einer Anfrage an die Organisation des Europareferats des Weltbunds, in dem die Aufgaben für Minderheitskirchen in West- und Osteuropa gebündelt sind. Die Existenz des Referats wird in Frage gestellt: „Es gab historisch bedingte Gründe, warum den Bedürfnissen dieser Kirchen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Jetzt ist die Zeit gekommen, Europa im Leben des Weltbundes als eine Einheit zu sehen. Das Europareferat des LWB sollte allen Mitgliedskirchen in Europa dienen. Es ist auch weiterer Diskussion wert, ob dieses Referat auch für die USA und Kanada zuständig sein sollte.“⁹ Hier ist kein Wort dazu gesagt, daß die „historischen Gründe“ heute ebenso ihre Gültigkeit besitzen. Staalsett fügt noch an: „Der von einigen Kirchen benötigte Sonderdienst würde keineswegs reduziert.“¹⁰ Dieser wohl beruhigend gemeinte Hinweis offenbart zugleich die Fragwürdigkeit des Unternehmens der Neuordnung.

Eine Reihe von Vertretern europäischer lutherischer Minderheitskirchen hat, um es mit Dantines Worten zu sagen, „ungehemmt von offenen oder geheimen Minderwertigkeitskomplexen“ Konsequenzen zu Zielbeschrei-

bungen geäußert, die die Diaspora in ihrem Anderssein nicht ernstnehmen und sie gleichsam eibnen. In ihrer Stellungnahme heißt es, daß manche Äußerungen „eine starke persönliche Betroffenheit“ bei ihnen bewirkt hätten. In ihren folgenden Hinweisen und Anmerkungen heißt es unter anderem: „Die ‚lutherische Familie‘ in Europa sollte ebenso wie die größere ökumenische Gemeinschaft in den großen Kirchen auf der Ebene der Gemeinden und der kirchlichen Werke sowie in der Ausbildung der Theologen und kirchlichen Mitarbeiter stärker ins Bewußtsein gerückt werden ...“¹¹ Den Grad der tatsächlichen Ignoranz kann man nur ermessen, wenn man Diasporakennnisse in den großen Kirchen mit denen vergleicht, die über andere, gewöhnlich nicht religiöse Gruppen und fernste Räume bestehen und verbreitet werden. In dem Schreiben heißt es weiter: „Bei der angestrebten Neustrukturierung der Europa-Aktivitäten des LWB, die wir begrüßen, halten wir es für unerläßlich, daß den kleinen Kirchen das Mitspracherecht eingeräumt wird. Da sich die Arbeit des Europabüros im Stab des LWB bezüglich der Unterstützung der Minoritätskirchen bewährt hat, sollte in dieser Hinsicht bei einer Neuordnung die Kontinuität gewahrt bleiben.“¹²

Mit dem Ausdruck eines guten Selbstbewußtseins schließt das Schreiben: „Unsererseits bekräftigen wir im Namen aller Teilnehmer die Bereitschaft, auch die großen Kirchen an allen Erfahrungen und Gaben zu beteiligen, wie sie uns in den kleinen Kirchen geschenkt werden.“¹³ Den Worten der Vertreter der Minderheitskirchen, die es an wünschenswerter Deutlichkeit nicht fehlen lassen, sei eine Feststellung hinzugefügt, die sich auf den Raum Ostmittel- und Osteuropas bezieht. In den zuständigen politischen Gremien der atheistisch bestimmten Staaten dieser Räume werden Schwerpunktbestimmungen und Gewichtsverlagerungen in Gemeinden, Kleinkirchen, Großkirchen und Bünden aufmerksam registriert. Wo in den Planungen des Lutherischen Weltbundes die Diaspora, wenn auch nur verbal, zurücktritt, würde dies auch in diesen Ländern für den Umgang mit den lutherischen Diasporakirchen Folgerungen nach sich ziehen. Eine geringere Einstufung der Diasporaprobleme in kirchlichen Großgremien würde auf Seiten der politischen Organe zu einer ebensolchen geringen Einstufung der Bedeutung ihres Umgangs mit ihren lutherischen Diasporakirchen und dem Weltbund führen. Das Verhältnis des Luthertums zu seiner Diaspora ist und bleibt der Prüfstein auch für ein Verständnis, das gültigen Anspruch auf die Erbringung eines echten Beitrags zur Gemeinsamkeit erheben kann.

Anmerkungen

- 1 W. A. Visser't Hooft, Hauptschriften, Bd. II, S. 104.
- 2 Harding Meyer, Luthertum in der Ökumene, in: Vilmos Vajta (Hrsg.), Die evangelisch-lutherische Kirche, Stuttgart 1977, S. 250–273, hier S. 265.
- 3 Wilhelm Dantine, Geschichtserfahrung und ekklesiales Selbstverständnis in den osteuropäischen lutherischen Minderheitskirchen, in: Vilmos Vajta, Die evangelisch-lutherische Kirche, Stuttgart 1977, S. 78–91, hier S. 84.
- 4 Ebd., S. 87.
- 5 Ebd., S. 90.
- 6 Ebd., S. 90 f.
- 7 Wilhelm Kahle, Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion – seit 1938/1941, Gütersloh 1985, S. 262 f.
- 8 Manuskript des Referats 9 S., Zagreb September 1986, hier: Ziffer 25 S. 8.
- 9 Ebd., Ziffer 28, S. 9.
- 10 Ebd.
- 11 Schreiben Hanna Brunow-Franzoi, Vlado Deutsch, Walter Jagucki für die Europakonferenz, Brezice, 4. 10. 1986, an die Mitgliedskirchen des LWB in Europa. Vielfältigung 2 S., hier S. 1.
- 12 Ebd., S. 2.
- 13 Ebd.

O Glaube, Glaube, wie schwer gehst du in den Menschen ein! Und ist doch der ein überaus seliger Mensch, der da glaubt. Wie dem? Denn er ist, spricht Christus, eine Wohnung und ein Palast der göttlichen Majestät.

Martin Luther

DIE KIRCHE IM HEUTIGEN CHINA

Ein Reisetagebuch

Einstige halbvergrabene Träume gehen in herrliche Erfüllung, wenn es einem vergönnt ist, in dem erntfernten, geheimnisvollen, viele tausend Jahre alten Reich Asiens, in China, einen Besuch zu machen. Und erst recht, wenn man dies mit dem besonderen Ziel tun darf, die dortige Christenheit, das Kirchenleben des fernen orientalischen Reiches kennenzulernen! Dieser Traum wurde Wirklichkeit im Herbst 1985 für einige von uns, die wir seitens des Nationalen Christlichen Kirchenrats von China eingeladen wurden, den Besuch des Bischofs Ting von 1983 zu erwidern und eine zweiwöchige Rundfahrt im „Reich der Mitte“, wie das Volk Chinas sein immenses Vaterland seit Jahrhunderten nennt, zu unternehmen.

Meine Reisegefährten – ebenfalls Delegierte des Ökumenischen Rats der Kirchen in Ungarn – waren die folgenden: Dr. Károly Tóth, Bischof der Reformierten Kirche; János Viczián, Kirchenpräsident des hiesigen Baptistischen Bundes; Attila Komlós, reformierter Zeitungsredakteur. Während unseres zweiwöchigen Aufenthaltes besuchten wir vier chinesische Großstädte, die auch als Kirchenzentren gelten, nämlich Peking, Hangtschou, Shanghai und Nanking. An den zwei Sonntagen, die wir in China verbringen durften, verkündeten wir das Wort in Gottesdiensten in Peking und Shanghai. Wir predigten in englischer Sprache, was dann ins Chinesische übersetzt wurde. Wir hielten auch Vorträge und führten eine Reihe von Besprechungen mit protestantischen Kirchenleitern. Diese mehrstündigen Begegnungen mit den Christen Chinas, die sich in regen Aussprachen entfalteten, waren für uns jeweils ein außerordentliches Erlebnis. Den größten Eindruck übten jedoch jedoch die Besuche an den theologischen Seminaren und Hochschulen von Hangtschou, Shanghai und Nanking aus, wo wir zukünftige Pastoren und Pastorinnen kennenlernten. Ihre treue Liebe, Hingabe, Begeisterung für den kommenden Dienst und ihr offenes großes Interesse der Theologie und den Erfahrungen der ungarischen Kirchen gegenüber bleibt für mich unvergeßlich.

Das Erbe von Jahrhunderten

China blickt auf eine der ältesten Kulturen der Welt zurück. Es besitzt unvergängliche Schätze seiner Geschichte aus vier Jahrtausenden. Es waren zum Beispiel Chinesen, die – den Europäern weit voraus – das Papier, die

Kunst des Druckens, das Schießpulver, Spezialinstrumente für Astronomie und Schifffahrt entdeckt hatten. Die verschiedenen kaiserlichen Dynastien wechselten sich von 2100 vor Christus bis zum Anfang dieses Jahrhunderts ab, also vier Jahrtausende lang. Das monumentalste und wunderbarste Werk dieser vier Jahrtausende ist die Chinesische Mauer, die sich sechstausend Kilometer lang über den Grat gigantischer Gebirge und über weite Ebenen hinzieht. Diese Mauer ist der einzige Bau von Menschenhand, den die Astronauten im Weltraum mit bloßem Auge erkennen können. Allerdings wurde diese Mauer auf Kosten unermesslicher Leiden und der Armut von Millionen Untertanen errichtet. Doch: Sie gewährte jahrhundertlang der reichen, bunten Kultur und Zivilisation im umgrenzten Reich sicheren Schutz. Dieses Werk war das erste, das unsere Gastgeber uns zeigten: Am Nachmittag des ersten Sonntags führten sie uns zur Mauer, die sich von Peking aus etwa siebenzig Kilometer weit erstreckt. Dieser riesige Bau ist auch mit heutigen Augen gesehen überwältigend. Zehntausende strömen Tag für Tag aus aller Welt hierher, um die Mauer in der Nähe der Hauptstadt bewundern zu können.

Überall, wo wir nur vorbeikommen, erblickten wir die Zeichen der Jahrtausendealten und reichen Vergangenheit. Ein zweiter, sozusagen obligatorischer Besuch gilt dem ebenfalls in der Nachbarschaft Pekings befindlichen Schauplatz, den Gräbern der mittelalterlichen Ming-Dynastie. Der zu den Gräbern führende Weg mit seinen mächtigen Tier- und Menschenfiguren, die über den Gräbern errichteten Tempel, die unterirdischen, verborgenen Grabkammern mit ihren erstaunlichen Ausmaßen und den immensen Schätzen sind in ihrer Großartigkeit einfach hinreißend. Die nächsten phantastischen Sehenswürdigkeiten sind die „Verbotene Stadt“ und der Kaiserliche Palast von Peking. Die erstere befindet sich im Zentrum der Hauptstadt, der letztere ganz in deren Nähe. Die „Verbotene Stadt“, also das alte kaiserliche Stadtviertel, ist mit ihren Palästen, Tempeln und Felsengärten zu einem Museum geworden und wird ununterbrochen von zehntausenden von Besuchern durchströmt. Einst zahlte der Eindringling (für seine Neugier oder seinen Mut) mit dem Leben. Die Statuen der Tempel, die Einrichtung und der Schmuck der Paläste spottet jeder Vorstellung. Das Sommerpalais erstreckt sich am Ufer eines mächtigen Teiches und umfaßt wieder eine Reihe von Palästen und Tempeln, ein Marmorschiff, das kaiserliche Theater, wo das Personal der kaiserlichen Hofhaltung in seidenen Gewändern den Dienst versah.

Dann die buddhistischen Ling-Ying Tempel und das Kloster in Hangtschou; die Wunderinseln mit ihren Goldfischen und Blumen des Westteiches; das riesige Sun-Yat-Sen-Mausoleum von Nanking ... wer wäre imstande, den Reichtum zu nennen (geschweige denn zu beschreiben), der

sich uns während des zweiwöchigen Aufenthaltes an Sehenswürdigkeiten aus der Geschichte darbot! Das heutige China bewahrt die unschätzbar wertvollen Denkmäler seiner Geschichte mit größter Achtung und Ehrfurcht. Nicht nur die ausländischen Touristen, sondern auch die Einheimischen: Alte Leute, Bauern, Studenten, kleine Kinder wandern zu Zehntausenden daher, um den gigantischen Gedenkstätten der Vergangenheit die würdige Reverenz zu erweisen. Es scheint so, als ob das heutige China sich bemühe, die unlängst abgeschlossene Periode der sogenannten „Kulturrevolution“ aus der Erinnerung zu streichen, jene bitteren Jahre vergessen zu machen, in denen die Fanatiker alles niederreißen und vernichten wollten, was aus der Vergangenheit noch geblieben war. Glücklicherweise scheiterte dieses Vorhaben, obgleich die Kunstdenkmäler schwere Schäden erlitten. China würdigt heute wieder die unermesslichen Schätze seiner alten Kultur und Zivilisation aus mehreren Jahrtausenden. Gleichzeitig aber wendet es sich noch intensiver, mit maximaler Kraftaufwendung, dem Bau seiner Gegenwart und Zukunft zu.

China wendet sich der Zukunft zu

Dieser Staat, das am dichtesten besiedelte Land der Erde, der über eine Milliarde Einwohner zählt, unternimmt größte Anstrengungen, den im Zuge seiner Geschichte entstandenen, durch die traditionell gewordene Isolation bewirkten mächtigen Rückstand so schnell wie möglich aus der Welt zu schaffen. Das feudale Kaisertum, durch die Revolution von Sun-Yat-Sen im Jahre 1912 weggeschwemmt, fand sein Ende, China wurde zu einer Republik. Im Jahre 1949 wurde das Land Volksrepublik und schloß sich unter der Führung von Mao-Tse-Tung den sozialistischen Ländern an. Überall sind die Erinnerungen an diese große geschichtliche Wende sichtbar. Das Zentrum von Peking, dieser sich rapide entwickelnden Weltstadt von zehn Millionen Einwohnern, ist der Tien-An-Men-Platz. An diesem Riesenplatz befindet sich das Tor des Himmlischen Friedens, der Eingang zur „Verbotenen Stadt“, daneben der Palast der Volksversammlung (das Parlament Chinas), das Historische Museum, das Revolutionsmuseum und das Mao-Mausoleum. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft neben- und miteinander: Das ist das heutige China.

Professor Zhou, der silberhaarige Präsident des Konsultativen Volksrates, auch Rektor der Universität Peking, der uns im Palais der Volksversammlung empfing, summierte die Hauptziele des heutigen China in folgenden Stichworten: Entwicklung der Industrie, Modernisierung der Landwirtschaft, Aufhalten des weiteren Bevölkerungszuwachses dieser Nation von einer Milliarde Einwohnern – dies sind die dringlichsten Aufgaben. Des weiteren

bemüht man sich um eine kriegsfreie, friedliche Zukunft, sowohl in der eigenen Gesellschaft als auch in weltweiter Beziehung. Wir konnten die ersten Resultate dieser immensen Bemühung sehen: Mächtige neue Stadt- und Fabrikviertel erwachsen in den Millionenstädten die Bauern, deren Zahl etwa 800 Millionen beträgt, dürfen schon die Erzeugnisse ihrer eigenen Wirtschaft frei am Markt verwerten, und dies hat zur Folge, daß das Lebensniveau in den Dörfern steil angestiegen ist; Schulunterricht und gesundheitliche Fürsorge gibt es für jeden einzelnen; Hunger und qualvolles Elend sind aus ganz China verschwunden: aus diesem Riesenland, das einst von fortwährender Hungersnot gepeinigt wurde. Jedoch muß noch vieles getan werden, bis man den Standard Europas in der Industrie, in der Landwirtschaft und in der Kultur erreicht haben wird. Bis jetzt war der enorme Bevölkerungszuwachs das Hindernis. Das Ideal heißt heute in China: „Eine Familie — ein Kind“. Jene jungen Ehepaare, die mehrere Kinder haben, werden mit erhöhten Steuern belastet. Dies hat einen riesigen Kinderkult hervorgerufen. Es ist bezaubernd zu sehen, mit welcher zärtlicher Liebe die jungen Eltern und die Menschen in den Straßen an dem einen-einzigen Kind, dem schlitzäugigen, schwarz-glatthaarigen Buben oder Mädchen hängen.

Was uns, die aus der Ferne zu Besuch weilenden Freunde, besonders bewegte, war die Tatsache, daß sich unsere Gastgeber überall voller Achtung über ihre osteuropäischen Brüder äußerten; sie sprachen mit rührender Freundschaft von „Sun-Ya-Li“ (das ist Ungarn), über unser heutiges Leben, über die zugunsten der Zukunft getätigten wirtschaftlichen und sozialen Bemühungen unserer Heimat und Gesellschaft. China spielt heute eine wichtige Rolle unter den Entwicklungsländern. Wir wünschen von Herzen, daß China mit Erfolg auf seinem jetzigen Wege weiterschreite, in Frieden mit seinen Nachbarn, eine gerechte Ordnung aufbauend, und zwar für jeden einzelnen in diesem Riesenland.

Wie kam das Evangelium nach China?

Die Geschichte Chinas umfaßt mehrere tausend Jahre. Das Christentum erreichte dieses ferne Land erst jüngst. Die älteste Religion Chinas, der Taoismus, zählt zweieinhalb Jahrtausende. Noch heute gibt es taoistische Gläubige, wir sahen ihre Tempel auch in den Großstädten, wo regelmäßig Kultliturgie abgehalten wird. Der Buddhismus faßte vor fast zweitausend Jahren in China Fuß. Es gibt eine große Anzahl buddhistischer Tempel mit mächtigen in Stein gehauenen Buddha-Statuen; die buddhistischen Klöster verkörpern nicht bloß das Andenken an vergangene Zeiten, ein Teil derselben hat auch noch heute eine lebendige Funktion und wird als Kultort von vielen Gläubigen aufgesucht. Wir besichtigten in Hangtschou ein

buddhistisches Mönchkloster, wo auch heute (allerdings wenige) gelbgekleidete männliche und weibliche Mönche und Nonnen leben. — Der Islam wurzelt seit eineinhalb Jahrtausenden in China.

Das Christentum hat im Vergleich zu den eben genannte drei Religionen eine kurze Vergangenheit. Die ersten Missionare — Jesuiten — erreichten das Land im 16. Jahrhundert, die protestantischen Kirchen erst vor anderthalb Jahrhunderten. Aber die Arbeit der ausländischen, zum größten Teil west- und nordeuropäischen Missionsgesellschaften wurde durch die Politik der westeuropäischen Kolonialmächte überschattet. Im 19. Jahrhundert, im sogenannten „Opium-Krieg“, zwangen die englischen Kolonialtruppen China, seine Grenzen zu öffnen, und bewirkten den demütigenden Friedensschluß von Nanking (1842). In Shanghai, dem Mittelpunkt der ehemaligen englischen Kolonialherrschaft, führt man noch heute die Besucher in einen schönen Park, an dessen Eingang die Tafel mit der Inschrift steht: „Eintritt für Chinesen und Hunde verboten“. In den schönsten Vierteln Shanghais durften nur Weiße leben, Chinesen hingegen nicht. Die bittere, demütigende Vergangenheit konnte man bis heute nicht verschmerzen. Dieser Umstand ist gleichzeitig das schwerste Hindernis für das Aufkommen bzw. die Verbreitung des Christentums, das für die meisten Chinesen die „Religion der fremden Eroberer“ geblieben ist: Ein Verrat an den alten chinesischen Traditionen, Untreue gegenüber der eigenen Kultur.

Nationale Kirchen im neuen China

Der oben genannte geschichtliche Hintergrund war die Ursache dafür, daß nach dem Sieg der Revolution (1949) sowohl die protestantischen als auch die römisch-katholischen Gemeinden ihre absolute Unabhängigkeit den westeuropäischen und amerikanischen Kirchen gegenüber erklärten und jedwede ausländische Mission in China untersagten. Seitdem (und auch gegenwärtig) hüten sie sich sorgfältig davor, daß die chinesische Christenheit je wieder „die Religion der Fremden“ genannt werden könne. Die im Jahre 1954 gegründete „Drei-Selbst-Bewegung“ der chinesischen protestantischen Gemeinden erklärt: „Die christlichen Gemeinden in China versorgen sich selbst, verwalten ihre Kirche selbst, verbreiten und verkündigen das Evangelium selbst. Sie wollen auf die Hilfe der Ausländer nicht angewiesen sein, weder in ihrer Theologie noch in ihrer Kirchenverwaltung noch in der Wortverkündigung.“ Die „Drei-Selbst-Bewegung“ ist heute die wichtigste Grundrichtung der chinesischen Christenheit, sowohl im Prinzip als auch in der Praxis.

Die Entwicklung der nationalen Kirchen in China erlitt von der Mitte der sechziger Jahre an, in der schweren Periode der sogenannten „Kulturrevolu-

tion“, einen zehn Jahre währenden Abbruch. Fast sämtliche religiöse und kirchliche Tätigkeiten wurden verboten, die meisten Bethäuser und Kirchen wurden gesperrt, Priester und Pfarrer durften ihren Dienst nicht versehen. Die Situation änderte sich radikal nach 1976. Den Religionen, darunter dem Christentum, wurden ihre Rechte wieder zugesprochen. Die geschlossenen Kirchen öffneten nacheinander ihre Pforten, das Leben der religiösen Gemeinschaften kam wieder in Gang.

Heute lebt die chinesische Christenheit in zwei großen kirchlichen Gemeinschaften: In der protestantischen und der römisch-katholischen Kirche. Beide zählen je etwa drei Millionen Gläubige. Die Zahl der Protestanten stieg besonders in der letzten Zeit, im Vergleich zu den fünfziger Jahren. Und doch: Die beiden Kirchen zusammen stellen nicht mehr als ein halbes Prozent der Einwohnerzahl dar.

In der protestantischen Kirche bemüht man sich bewußt um die Aufhebung der alten konfessionellen Grenzen. In den meisten Gemeinden ist noch der alte Charakter – reformiert, methodistisch, anglikanisch – im Gottesdienst, in der Kirchenordnung und in der Theologie sichtbar. Offiziell gibt es jedoch nur eine protestantische Kirche in China. Neben den lokalen Organen der „Drei-Selbst-Bewegung“ wurde im Jahre 1980 der Chinesische Kirchenrat offiziell anerkannt. Er besteht aus den Vertretern der Kirchengemeinden und Kirchenbezirke. In dem Riesenland gibt es heute noch keine ausgebaute einheitliche kirchliche Organisation, ausgenommen die eben genannten Kirchenräte der Provinzen. Die Aufgabe, die Landesorganisation der Protestanten auszubauen, harret der kommenden Jahre.

Bischof Dr. Ting, Präsident der „Drei-Selbst-Bewegung“ und des Chinesischen Kirchenrates sowie Direktor der Theologischen Hochschule zu Nanjing, ist uns ein alter guter Freund. Er besuchte uns bereits fünfmal, das letzte Mal vor zwei Jahren. Er empfing uns in seinem Heim mit warmer Gastfreundschaft, wie alte Bekannte.

Gemeinden, Theologische Hochschulen, Kirchenpresse

Unter den Gemeinden verfügen nur wenige über ein Kirchengebäude. Die Gottesdienste werden zum größten Teil in den Wohnungen der christlichen Familien abgehalten. Unseren chinesischen Gastgeber sind über zehntausend solcher „Hausgemeinden“ bekannt. Es gibt auch zu wenig Pfarrer. Dies ist der Grund, daß in den „Hausgemeinden“ zumeist, unter Aufsicht je eines Pfarrers, die Kirchenglieder selbst die Gottesdienste halten und die kirchlichen Funktionen versehen.

Die Zusammenkünfte, die wir mit den Gemeindegliedern erleben dürfen, waren ergreifend und bleiben unvergeßlich. In den vier Großstädten

gibt es auch Kirchen, die bis zu anderthalbtausend Menschen fassen können, und sie sind (wie wir sehen konnten) mit Gläubigen überfüllt; zumeist mit alten Leuten, aber auch Jugendliche sind in beträchtlicher Zahl vertreten. Ich versah an den Sonntagen den Dienst an zwei Orten: In der Gang-Wa-Shi-Kirche zu Peking und in der Mu-En-Kirche in Shanghai. Es war ergreifend, das gespannte Interesse, die Andacht der mächtigen Gemeinden, den schönen, inbrünstigen Gesang der weißgekleideten Chöre und die einfache Ordnung der Gottesdienste, in deren Mittelpunkt die Wortverkündigung steht, zu sehen, zu hören und zu erfahren. Und doch rührte uns am meisten die tiefe Liebe, die uns seitens der Pfarrer – unter ihnen auch Pastorinnen – ob alt, ob jung, entgegengebracht wurde. Die mehrstündigen Gespräche konnten fast kein Ende finden, die Fragen hagelten über uns herein. Alles interessierte unsere Gesprächspartner, sie wollten möglichst ausführlich über uns, die fernen christlichen Brüder, hören. Sie waren dankbar, sie waren offen dem Weg, der Verkündigung, der Theologie und den Erfahrungen unserer Kirchen gegenüber, die, ihnen ähnlich, in einer sozialistischen Gesellschaft leben.

Augenblicklich werden die jungen zukünftigen Pfarrer in neun theologischen Seminaren unterrichtet. Fast die Hälfte der Studenten gehört dem „schwächeren Geschlecht“ an. Diese jungen Leute sind voller Begeisterung, sie fühlen sich glücklich und sind wohlbewandert in kirchlichen Fragen. Es war ein wirklicher Genuß, mit ihnen zu sprechen, ihre Fragen beantworten zu können. Die theologische Ausbildung dauert derzeit nur zwei Jahre – in Anbetracht dessen, daß die Gemeinden dringend junge Pastoren benötigen. Man plant, in der nächsten Zukunft drei weitere theologische Seminare in diesem Riesenland zu eröffnen. Für die Protestanten ist Nanking das Zentrum des theologischen Lebens, über 150 junge Leute studieren dort an der modernen theologischen Hochschule. Und wieder muß hier Bischof Ting genannt werden: Er ist die Seele der dortigen seit Jahrzehnten bestehenden Pastorenausbildung.

Die protestantische Kirchenpresse in China hat, soweit wir dies beurteilen konnten, in den letzten Jahren große Schritte vorwärts getan. Die Bibel wird in vielen hunderttausend Exemplaren gedruckt. Eine neue Bibelübersetzung ist in Vorbereitung. Wir sahen das vor einigen Monaten erschienene, in seiner Ausführung sehr schöne protestantische Gesangbuch, das über vierhundert Kirchenlieder mit Noten enthält (die Töne werden in China mit Ziffern bezeichnet). Auch zwei erstaunlich schön ausgestattete theologische Zeitschriften von reichem Inhalt wurden uns vorgelegt: Die „Nankinger Theologische Rundschau“ und die „Himmlische Brise“, die in Shanghai erscheint.

Die chinesische Christenheit von heute erlebt eine Periode der dynamischen Erneuerung. Überall begegnen wir lächelnden Gesichtern, blühen-

dem Leben und starker Hoffnung; In den Gemeinden, bei den Pfarrerzusammenkünften, anlässlich unserer Besprechungen mit jungen Theologen und kirchlichen Verantwortlichen. Sie alle haben ihren schweren Kampf um den neuen Weg der Kirche durchgekämpft. Jetzt leben sie ihr Kirchenleben, das charakteristisch-chinesische Christentum in Liebe zu ihrem Volk, zu ihrer nationalen Kultur und zu ihrer gesellschaftlichen Ordnung.

Der zweiwöchige Aufenthalt vermittelte uns reiche Erfahrungen, und zum Abschied wünschten wir unsern Brüdern und Schwestern in China: Gott gebe ihnen Kraft, damit sie alle mit Glauben und einer für den Dienst stets bereiten Liebe auf ihrem neu gefundenen Weg unbehindert weiter-schreiten können.

Der Herr führt seine Heiligen wunderbar, daß sich die Vernunft darin nicht auskennen kann. Man meint, er tötet, aber in Wahrheit macht er lebendig.

Martin Luther

„SAMEN OP WEG“ – AUF DEM WEGE ZU NEUEN FORMEN DER KIRCHENGEMEINSCHAFT

Die lutherisch-reformierten Gespräche in den Niederlanden

Seit dem Frieden von Münster und Osnabrück (1648) haben die Niederlande unabhängig vom „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“ eine selbständige Entwicklung durchgemacht. Das gilt auf dem Gebiet des Staates, der Gesellschaft, der Soziologie und vielleicht auch der Psychologie, ganz gewiß jedoch für die Konfessionsgeschichte. Natürlich können hier nur skizzenhaft einige Linien angedeutet werden, welche auch eine Grundlage für die kirchliche Problematik sind.

Die politischen Elemente

Nach der „Union von Atrecht (Arras)“ im Jahre 1576, in der die süd-niederländischen Gebiete sich gegen Spanien zusammenschlossen, entstand 1579 die „Union von Utrecht“, eine Staatsbildung, die die Grundlage wurde für den nordniederländischen Staat. Es war ein lockerer Zusammenschluß von Provinzen, in dem sowohl die Religionsfreiheit als auch die Absage an erzwungenen Militärdienst (!) anerkannt wurde. Für die spätere Entwicklung, sowohl in der Zeit der „Statthalter“ (bis zur französischen Zeit, 1795–1813) wie auch in der Zeit der Könige (nach 1813), könnte man sagen, daß die Niederlande mehr oder weniger eine „republikanische Monarchie“ waren (gegenüber dem späteren Frankreich als „Monarchische Republik“).

Auch die niederländisch-reformierte Kirche wurde durch Provinzsynoden geordnet. Sie war eine privilegierte, doch keine Staatskirche.

Immer mehr entstand in diesem Staat eine pluriforme Gesellschaft (Einfluß aus den Kolonien oder Reichsteilen, später Flüchtlinge aus aller Welt und schließlich die Gastarbeiter).

Die Lutherische Kirche spielte als kleine, aber bisweilen einflußreiche Gruppe – damals war sie mit acht Prozent der Bevölkerung die drittgrößte Kirche im Lande – eine doch untergeordnete Rolle. Sie mußte darauf achten, die Calvinisten nicht zu provozieren. Ihre nationale Struktur war schwach, aber das galt auch für die privilegierte Reformierte Kirche. Und gewiß, das historische Urteil über den „absolutistischen“ König Wilhelm I. muß zweideutig bleiben, aber hätte er 1816 den Reformierten und 1819

den Lutheranern kein Reglement gegeben, dann wäre es fraglich gewesen, ob die Kirchen selbst wohl zu einer inneren Ordnung auf nationaler Ebene gekommen wären.

Die säkulare Gesellschaft

Seit 1945 hat der Säkularismus in der niederländischen Gesellschaft sehr schnell an Einfluß gewonnen. Man kann das deutlich sehen an der Entwicklung des positiven Rechtes, an der Gesetzgebung im Parlament und im öffentlichen Leben überhaupt. Auch der niederländische Staat wurde „säkularisiert“ und wurde immer mehr zu einem „Regulator“ der niederländischen Gesellschaft. Außerordentlich wichtig wurde natürlich die Streichung des Artikels 185 aus der Verfassung (Gesetz vom 10. Februar 1972, Staatsblatt 108), aufgrund dessen die Kirchen – als Organisationen, die der (deutschen) Körperschaft des öffentlichen Rechts nahezu vergleichbar waren – z. B. Finanzzuschüsse für die Gehälter und Pensionen der Pfarrer erhalten hatten. Es dauerte bis zum Jahre 1981, daß ein Abkommen zwischen den Kirchen und dem Staat zustandekam über die Abfindungssumme, die vornehmlich für die Pensionen der Pfarrer bestimmt war. Hiermit war die Trennung von Kirche und Staat eine Tatsache geworden, eine historische Periode im Verhältnis von Staat und Kirche endgültig abgeschlossen. Seitdem kommen die Kirchen und die weltanschaulichen Organisationen nur im privatrechtlichen Sinne im Bürgerlichen Gesetzbuch vor (2.2), neben Artikel 6 der Verfassung, der die Religionsfreiheit proklamiert.

Gesellschaftlich behalten die Kirchen noch einen gewissen Einfluß, solange sie „gesellschaftlich relevant“ bleiben (Militärseelsorge, Justizseelsorge, Krankenhauseelsorge usw.). Noch immer ist es so, daß am Sonntag in den Niederlanden vier Millionen von den 14 Millionen Einwohnern zur Kirche gehen (das ist mehr als die Zahl der Zuschauer in den Fußballstadien). Ob dies so bleibt, wird jedoch sehr davon abhängen, wie die Kirchen sich bewähren können, nicht so sehr durch die Zahl von Veranstaltungen, sondern auch durch die Qualität der kirchlichen Arbeit und vor allem durch die Qualität der öffentlichen Verkündigung in Wort und Sakrament. Das ist sicher eine volksmissionarische Aufgabe, die nur gemeinsam in Angriff genommen werden kann, weil keine Kirche mehr über eine große Mehrheit verfügt und jede unter den gleichen äußeren Bedingungen arbeiten muß wie eine „freie“ Kirche in einer freien Gesellschaft mit den Zügen einer „permissive Society“ (siehe auch Exkurs über England).

Soziologie

Man lebt in den Niederlanden seit alter Zeit in einer pluralistischen Gesellschaft. Gemischte Ehen und nach der Religion geteilte Familien hat es

immer gegeben. Oftmals hat man dafür sehr praktische Lösungen gefunden: In der Provinz Nord-Holland gibt es bestimmte Dörfer, in denen die Mädchen altkatholisch und die Jungen reformiert getauft wurden. Die Insel Marken ist reformiert, dagegen ist das Dorf Volendam (fünf Kilometer von der Zuidersee entfernt) völlig römisch-katholisch. Dort gibt es z. B. keine Mischung der Konfessionen. Lutheraner gibt es in den Großstädten und Ballungsräumen, aber auch historisch bedingt da, wo Verbindungen mit der Hanse bestanden haben. Bodenständige niederländische Lutheraner gibt es in dem Dreieck Den Haag—Leiden—Utrecht. Hier fand dann wieder eine Vermischung statt mit den Reformierten oder mit den liberalen Calvinisten, den sogenannten Remonstranten bzw. Arminianern (in Deutschland: Friedrichstadt an der Eider).

Die ökumenische Bewegung hat in den Niederlanden spontane Resonanz gefunden (Visser' t Hooft!). Aber auch schon vor dem Ersten Weltkrieg bildeten sich Gremien zur zwischenkirchlichen Zusammenarbeit auf dem Gebiet der volksmissionarischen Aktivitäten (Militärseelsorge, Justizseelsorge usw.). Und so gab es schon früh sowohl zwischenkirchliche (also auch bei nicht in der ökumenischen Bewegung mitarbeitenden Kirchen) als auch ökumenische, interreligiöse und bisweilen auch weltanschauliche Verbindungsorgane.

Um es mit einer persönlichen Erfahrung zu veranschaulichen: Es ist nicht ungewöhnlich, wenn man als lutherischer Pfarrer in Amsterdam dazu eingeladen wird, beim Hochzeitsessen ein Gebet zu sprechen, obwohl die Braut (Tochter eines chinesischen Vaters, Anhänger des Konfuzius, und einer niederländischen Mutter, lutherisch konfirmiert) sich in der liberalen Synagoge mit einem Juden vermählt hat. Weil einige Mitglieder der Familie Lutheraner, andere jedoch Konfuzianer, Mohammedaner und Hindus waren, wurden von dem chinesischen Gastgeber alle Geistlichen aller Denominationen eingeladen, damit „Yin“ und „Yang“ in Harmonie blieb! Das Merkwürdige jedoch ist, daß jeder, oft mit Vehemenz, seine eigene Identität wahrt. Jedenfalls bedeutet es, daß man einander kennt, wie überhaupt die Niederlande ein „Wohnzimmer“ sind. Zu gleicher Zeit hat aber auch die schon erwähnte große Säkularisierung stattgefunden, vor allem in den Ballungsgebieten der Provinzen Nord- und Südholland. Die Konsequenz für das geistliche Leben ist dann, daß das Interesse für dogmatische Fragen nicht so groß ist, dafür aber das für die ethischen Fragen (Abtreibung, Euthanasie, Homosexualität usw.) um so größeres Gewicht bekommt.

Ein neuer Trend ist es, daß, obgleich die Trennung von Kirche und Staat eine Tatsache geworden ist, durch die „Hintertür“ gerade Mohammedaner und Hindus, für die die Einheit von Kirche, Staat und Gesellschaft eine große Rolle spielt, ihre sehr speziellen Forderungen stellen, wobei

eigentlich eine Trennung von Kirche, Staat und Gesellschaft unmöglich wird.

Jüngst hat Ministerpräsident Lubbers einen Beratungsausschuß berufen, der sich mit der Frage beschäftigen soll, wie möglicherweise Kirchen, religiöse und weltanschauliche Gemeinschaften, soweit sie „gesellschaftliche Relevanz“ haben, bezuschußt werden können. Dieser Ausschuß, die „Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening [Subvention] aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag“ stützt sich in seiner Arbeit auf religionsstatistische Angaben, „proklamatorische“ und „qualitative“ Elemente werden nicht so sehr beachtet, man trägt höchstens den historischen Rechten der jüdischen Gemeinschaften Rechnung.

Man hat im Zeitraum von März 1983 bis März 1984 bei sechs Rekrutenjährgängen, 42 000 Männern der Armee, welche die Formulare für die gewünschte geistliche Betreuung ausgefüllt hatten, eine statistische Untersuchung angestellt. Aus ihr ergibt sich:

- 55 % bedürfen überhaupt keiner geistlichen Begleitung.
- 23 % bedürfen der geistlichen Begleitung eines römisch-katholischen Pfarrers.
- 15 % bedürfen der geistlichen Begleitung eines protestantischen Pfarrers.
- 6 % bedürfen der geistlichen Begleitung eines weltlichen Beraters.
- 0,1 % bedürfen der geistlichen Begleitung eines Rabbiners.
- 0,05 % bedürfen der geistlichen Begleitung eines Pandit (Hindu) oder Imam (Islam) oder Hodja (Islam).
- 0,85 % gaben keine Antwort.

Dazu kommt dann, daß die römisch-katholische Kirche wegen Mangels an Priestern einen Teil ihrer Pfarrstellen in der Armee vorläufig von Protestanten versorgen läßt (im Bistum Roermond müssen bereits polnische Priester ihren niederländischen Amtsbrüdern zur Seite stehen!), obwohl die Anzahl der römisch-katholischen Rekruten größer ist als die der Protestanten und aller anderen Denominationen.

Auf anderen Gebieten kann man ähnliche Beobachtungen machen. Aus niederländischer Sicht war es tatsächlich längst fällig, daß sich der Ökumenische Rat der Kirchen den gemeinsamen Aufgaben zuwendet, die sich den Kirchen unter volksmissionarischem Aspekt unter dem zunehmenden Säkularismus stellen.

Psychologie

Über die Psychologie der Niederländer hat es seit dem 17. Jahrhundert sehr viele Veröffentlichungen gegeben — nicht immer sachentsprechend,

weil die verschiedenen Provinzen sehr pluriforme Charakterzüge tragen. Ist der Süden (Brabant, Limburg und Zeeuws-Vlaanderen) „burgundisch“ geprägt, so war der Westen lange mehr puritanisch beeinflusst. Waren die Kaufleute oftmals sehr lebensnah und pragmatisch eingestellt, so war die Bevölkerung der Fischerdörfer dagegen sehr fromm und orthodox. Mit einem unvergeßlichen Bonmot ausgedrückt: Der niederländische Oberkommandierende General Roos erklärte bei seinem Abschied: „Ich war stolz darauf, das niederländische Chaos verteidigen zu dürfen, denn es ist ein Ausdruck von freien Menschen.“

Trotzdem gibt es eine gewisse Solidarität, die auch in der Zusammenarbeit der Kirchen zum Ausdruck kommt.

Dazu kommt, es sei noch einmal wiederholt, daß die Niederlande mehr ein „Wohnzimmer“ als ein Land sind. Tatsächlich „kennt“ man einander. Das hat natürlich Vorteile und Nachteile. Oftmals hat man sehr schnell Verbindungen zueinander, die sehr wirksam sind. Leben in einem „Wohnzimmer“ fordert Toleranz. Aber Niederländer werden auch sehr unerträglich, wenn die für sich selbst gewünschte Toleranz nicht da ist, ob sie nun Puritaner, Libertinisten, Atheisten oder Normalbürger sind. Autorität muß immer wieder erworben werden: Ein Amt innezuhaben, bedeutet nicht automatisch, daß man den nötigen Respekt erfährt.

Das alles zu beachten ist auch in den kirchlichen Bezügen unumgänglich. Keineswegs ungewöhnlich ist es, daß man die Synode oder den Synodalausschuß sehr kritisch begleitet nach der Art: „Sie können uns noch mehr erzählen, aber wir in der Gemeinde X tun es anders.“

Die heutige Lage

In den nachfolgenden Dokumenten werden bezüglich der inneren Lage unserer niederländischen lutherischen Kirche die Ausgangspunkte für das Gespräch mit der Reformierten Kirche markiert. Die Sorge um den kirchlichen Fortbestand angesichts einer sich laufend verschärfenden Diasporasituation ist nicht zu überhören. Die hier vorgelegte Skizze der gesellschaftlichen Bezüge läßt mich hinzufügen: Vorläufig haben wir es noch mit einer intakten Kirche zu tun. Noch verhandeln wir in einer Position der inneren Geschlossenheit und nicht der Schwäche. Aber es gibt Prognosen, die wie Warnsignale wirken: Für die Zukunft gibt es zu wenig Nachwuchs in den Gemeinden und zu wenig hauptamtliche Mitarbeiter.

Heute gilt jedenfalls folgende „äußere“ Bestandsaufnahme:

- a) Diese „funktionierende“ Kirche ist noch ein „24-Millionen-Gulden-Betrieb“.
- b) Es gibt ein Synodalbüro mit mehreren haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern.

- c) Regelmäßig werden Visitationen durchgeführt.
- d) Zweimal jährlich kommt die Synode zusammen.
- e) In ökumenischen Gremien, in zwischenkirchlichen Ausschüssen, in den Kommissionen für Diakonie und Entwicklungshilfe ist die Luthersche Kirche vertreten.
- f) In 62 Gemeinden und Predigtstationen wird beinahe jeden Sonntag Wort- und Sakramentsgottesdienst gehalten (28 Pfarrer).
- g) Im Seminar und an der Theologischen Fakultät in Amsterdam studieren dreißig Studenten, darunter sind zehn Ausländer.
- h) Die internationalen Kontakte und Einrichtungen werden intensiv und unter aktiver Mitarbeit in Anspruch genommen (Lutherischer Weltbund, Ökumenischer Rat der Kirchen, KEK usw.).
- i) Mit einigen finanziellen „Injektionen“ seitens der Schwesterkirchen können wir noch existieren.

Endgültige Übereinstimmung ist noch nicht erreicht im Prozeß „Samen op Weg“. Dieser Prozeß ist eine Herausforderung sowohl für die Lutheraner als auch für die Reformierten. Nicht jede Struktur ist in dieser Beziehung abzulehnen. Viel können wir lernen von den Modellen in anderen Ländern (Österreich, Lippe und Frankreich). Wichtig ist, daß es keine „Zwangsmaßnahme“ wird wie im letzten Jahrhundert in Deutschland bei der Entstehung der unierten Kirchen. Die Modelle im deutschen Sprachraum sind zur Genüge bekannt und vielfach beschrieben, deshalb seien an dieser Stelle zwei weniger bekannte – aus Belgien und England stammend – kurz vorgestellt.

Das belgische – ökumenische – Modell

Nach Vorgesprächen seit 1972 kam in Belgien im Jahre 1978 die Föderation der „Vereinigten Protestantischen Kirche in Belgien“ zustande. Die Kirche umfaßt etwa 94% der belgischen Protestanten. Folgende Gruppen sind beteiligt:

- a) Methodisten;
- b) Niederländisch-Reformierte (die Hauptkirche am Kornmarkt in Brüssel umfaßt 80 % Niederländer und 20 % Belgier);
- c) die französischsprachige „Eglise Réformée de Belgique“ (14 000 Glieder). Sie ist stark beeinflusst von der schweizerischen Reveil-Bewegung. Ursprünglich lehnte man finanzielle Unterstützungen des Staates ab;
- d) die Alt-Reformierte Kirche („Gereformeerd“), von dem Niederländer Abraham Kuyper 1892 in den Niederlanden begründet. Die „Gereformeerde Kerk“ ist eine sehr disziplinierte Gruppe von 2 500 Gliedern mit Gemeinden u. a. in Antwerpen, Hoboken, Boechout, Gent.

e) Die Evangelisch-Lutherische Gemeinde in Arlon mit einem speziellen Statut.

Die „Vereinigte Protestantische Kirche in Belgien“ hat als „Libri Symbolici“ die Einheitserklärung, die Altkirchlichen Bekenntnisse (das Apostolikum, das Nicaeno-Constantinopolitanum, das Athanasianum), die Augsbургische Konfession (invariata), das Niederländisch-Reformierte Glaubensbekenntnis, den Heidelberger Katechismus und „The articles of Religion“ der Methodisten. Die Kirche ist Mitglied des Reformierten Weltbundes. Die Lutherische Gemeinde von Arlon (spezielles Statut) orientiert sich in Richtung des Lutherischen Weltbundes.

Der Vorsitzende der Synode war ein Methodist, Pfarrer André Pietres, jetzt ist Pfarrer M. J. Beukenhorst der Vorsitzende des Synodalarates. Die lutherischen Gemeinden in Antwerpen (Pfarrer van Hatten, niederländischsprachig, mit Orientierung zur Missouri-Synode) und Brüssel (Pfarrer Hobus, französischsprachig, mit Orientierung zum Lutherischen Weltbund) sind nicht an der „Vereinigten Protestantischen Kirche in Belgien“ beteiligt.

Die belgische Kirche hat sechs „Classes“ und zur Behandlung der inneren Angelegenheiten fünf Arbeitsgruppen:

- a) Glaubensangelegenheiten,
- b) Strukturen, Ekklesiologie,
- c) Kirche und Staat,
- d) zwischenkirchliche Beziehungen,
- e) Finanzen.

Eine zweisprachige theologische Fakultät existiert in Brüssel.

Am 1. Januar 1979 ist die Föderation in Kraft getreten. Ein Drittel ihres finanziellen Aufwandes (Kosten für Pfarrhäuser, bestimmte Zuschüsse, insbesondere für Schulen) wird vom Staat übernommen. Auch die frühere wallonische „Eglise Réformée“, die ursprünglich keine staatlichen Subventionen akzeptierte, hat dieser Lösung um der Föderation willen zugestimmt.

Das englische – ebenfalls ökumenische – Modell

Anfang der sechziger Jahre begann man in England, „Wohneinheiten“ zu bauen, die nicht mehr als 7 000 Einwohner beherbergen sollten. In solchen Quartieren konnten dann begleitende Maßnahmen getroffen werden, die die soziale Problematik der Großsiedlungen lindern konnten (Geschäfte, Banken, Büros, soziale Zentren). In einer Gesellschaft, die ausgesprochen unpersönlich geworden war, versuchte man, hierdurch ein Stück Gemeinschaft zu entwickeln.

Die englischen Kirchen haben rechtzeitig begriffen, daß man an solchen Stellen ökumenisch arbeiten mußte, weil keine einzige Kirche, auch die

große anglikanische Kirche nicht, in der Lage war, in diesen neuen Wohnvierteln ein eigenes Kirchengebäude zu errichten. Auch an anderen Stellen, wo sich solche Maßnahmen nahelegten, hat man diese auf ökumenischer Basis getroffen, um „a Church without walls for people without barriers“ zu bauen.

Partner bei diesen Projekten sind die anglikanische Staatskirche und die Freikirchen der Methodisten, der Baptisten und der „United Reformed Church“, einer Union von Presbyterianern, Kongregationalisten und Reformierten.

Augenblicklich gibt es bereits vierhundert solcher Projekte in England und Wales (aber nicht in Schottland).

Ausgangspunkt ist jedesmal, daß die „sponsoring churches“ (die Mitgliedskirchen) den Kirchenraum gebrauchen können für ihre Gottesdienste und sozialen Aktivitäten.

Der Pfarrer (oder die Pfarrer) muß Angehöriger einer der mitarbeitenden Kirchen sein. Oft wird es ein anglikanischer Geistlicher sein, manchmal gibt es daneben aber auch einen Pfarrer einer anderen Konfession, oft im Zusammenhang mit der „Farbe“ der Einwohner in einem bestimmten Bereich. Was die kleineren Kirchen („Free Churches“) betrifft, so können sich die Einwohner eines bestimmten Viertels auch zu den ursprünglichen Gemeinden in der Nähe oder in den älteren Teilen der Stadt halten, wo diese Kirchen eine Art „Brennpunkt“ einer bestimmten Konfession darstellen.

Man kann sich also in solch einem Viertel entweder an dem ökumenisch bestimmten Gemeindezentrum oder an dem „Brennpunkt“ der eigenen Konfession orientieren.

Ich erinnere mich des Gesprächs mit einer Frau, die jeden Sonntag ihren Kirchengang verschieden gestaltete, das eine Mal zum eigenen „Brennpunkt“ ging und das andere Mal zum Ökumenischen Zentrum. An sozialen Aktivitäten (Seniorenbetreuung, Bibliothek, Nimble-Timble-Club) beteiligte sie sich im Ökumenischen Zentrum. Andere trafen eine andere Wahl: Ein Baptist war immer im sonntäglichen Gottesdienst beim anglikanischen Pfarrer, aber für seine „clubs“ ging er zur Baptistenkirche in der Nähe. Wieder andere richteten ihre Orientierung nur auf die eigenen „Brennpunkte“, aber bei einer Taufe oder der Trauung nahmen sie das Ökumenische Zentrum in Anspruch, wobei der Pfarrer des „eigenen“ Zentrums den Gottesdienst hielt. Schließlich gibt es noch die „affiliated members“, ökumenisch orientierte Menschen, die sich nicht zu den traditionellen Kirchentypen halten wollen, aber dennoch dazugehören wollen und auch dazugehören können im Ökumenischen Zentrum ihres Viertels.

Sie übernehmen dann auch Verantwortung – insofern ist hier ein starker Impuls der „Basisbewegung“ zu spüren. Die Befürchtung, hier entstehe ein geistliches oder organisatorisches Chaos, ist unbegründet. Dem steht der

englische Sinn für „fair play“ und für die Autorität des „referee“, des Schiedsrichters entgegen.

Die ökumenischen Gemeinden sind in Bezirke gegliedert. An der Spitze eines Bezirkes steht ein „board of sponsoring directors“, zusammengesetzt aus Synodalen der beteiligten Kirchen. Sie werden bei Konflikten als Schiedsrichter tätig und sind für den Haushalt verantwortlich. Man bezahlt als Glied der ökumenischen Gemeinde an die eigene Kirche den (freiwilligen) Kirchenbeitrag. Die eigene Kirche gibt dann wieder eine Subvention an die ökumenische Gemeinde, die sich nach der Zahl der eigenen Konfessionsangehörigen in dem Zentrum bemißt, und finanziert mit dem Übrigen den eigenen „Brennpunkt“ in der Nähe.

Der Vorteil der Organisation der ökumenischen Gemeinden und der mehr konfessionell bestimmten Brennpunkte nach Bezirken ist, daß man für jeden Bezirk die Lage beurteilen kann: In dem einen Gebiet gibt es z. B. mehr Presbyterianer als Methodisten, oder umgekehrt. In einem anderen Gebiet gibt es mehr hochkirchliche Anglikaner als Baptisten. Kurz gesagt: Man kann für jeden Bezirk Entscheidungen treffen, die zwischenkirchlich sehr verschieden sind, aber Ökumene und Identität garantieren.

Einige Konsequenzen können nach mehr als zwanzig Jahren Zusammenarbeit gezogen werden:

1. Diese ökumenische Lösung ist keine finanziell günstigere Lösung: Durch Veränderung der Struktur erreicht man keine nennenswerten Einsparungen.

2. Diese ökumenische Lösung hat wenig nach außen ausgestrahlt: Es kommt auf die treuen Glieder der verschiedenen Kirchen an.

3. Dieses ökumenische Modell hat den Gemäßigten der sog. Basisbewegung einige Anerkennung eingebracht.

4. Durch den gemeinsamen Gebrauch von Kirchengebäuden und Teilnahme an bestimmten sozialen Aktivitäten gibt es eine Verbesserung der Verbindungen mit der römisch-katholischen Kirche.

5. Es gibt eine gewisse „Ausstrahlung“ im Bezirk, weil diese Kirche kein Klub von religiös Gesinnten allein ist, sondern den Leib Christi in der Welt vergegenwärtigt.

Es würde sich ganz gewiß lohnen, die einzelnen Aspekte dieser „Ökumene nach Bezirken“ genauer ins Auge zu fassen, besonders im Blick auf den ökumenischen Bezug der verschiedenen beteiligten Kirchen: Dabei müßte es um die Rolle der sogenannten „sponsors“, der Synodalen der einzelnen Kirchen jedes Bezirkes, gehen, um die finanziellen Strukturen und nicht zuletzt um die Frage des kirchlichen Amtes.

Jedenfalls trägt dieses ökumenische Modell aus England sehr pragmatische Züge, schon dies ein Grund, um sich gründlicher mit ihm zu beschäftigen.

Zwei Äußerungen zur Beteiligung der niederländischen lutherischen Kirche am Prozeß „Samen op Weg“

Beschluß der Synode vom 2. November 1985

Die Synode beschließt, die Synoden der „Nederlandse Hervormde Kerk“ und der „Gereformeerde Kerken in Nederland“ zu bitten, die Evangelisch-Lutherische Kirche im Königreich der Niederlande als Partizipanten anzunehmen im Prozeß „Zusammen-auf-dem-Wege“.

Die Synode beauftragt den Synodalausschuß, alle Schritte zu tun, die zur Vorbereitung und zum Vollzug dieses Beschlusses notwendig sind.

Die Synode beauftragt den Synodalausschuß, den Lutherischen Weltbund zu bitten, einen Vertreter der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf als ständigen Beobachter dieser Verbindungen unserer Kirche mit den „Zusammen-auf-dem-Wege“-Kirchen, als Begleiter, als Gutachter und zur regelmäßigen Berichterstattung an den Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes einzusetzen.

Dieser Beschluß soll sorgfältig mit den Gemeinden erörtert werden, in Verbind-

ung mit ihrer eigenen Lage, wobei nachdrücklich auf den langen Zeitraum hingewiesen werden soll, der den Vollzug dieses Beschlusses kennzeichnen wird.

Erläuterung

Die Synode ist überzeugt, daß die Evangelisch-Lutherische Kirche ihren Auftrag zur Verkündigung des Wortes in dieser Zeit nur verwirklichen kann in einem „Zusammengehen“ mit anderen Kirchen.

Sie verläßt sich darauf, daß lebendige lutherische Kerne in dem großen Ganzen von „Zusammen-auf-dem-Wege“ nicht verdunsten werden, ihr Erbe und ihre Zusammengehörigkeit bewahren werden.

Sie wird darauf achtgeben, daß dieser Beschluß in keiner Hinsicht auf Kosten der guten ökumenischen Verbindungen, die jetzt bestehen, verwirklicht wird.

Ede, 2. November 1985

J. A. Roskam, 1. Sekretär

Brief des Präsidenten an die Pfarrer und Kirchenvorstände

Arnhem, 6. November 1985

An die Pfarrer und Kirchenvorstände der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in den Niederlanden zum Gebrauch der Kanzelabkündigung im Gottesdienst am 10. November 1985

Brüder und Schwestern, am vergangenen 2. November hat die Synode unserer Kirche beschlossen, die Synoden der Nederlandse Hervormde Kerk und der Gereformeerde Kerk zu bitten, sich als gleichberechtigter Partner an deren Prozeß „Zusammen auf dem

Wege“ beteiligen zu dürfen.

Bei vielen von uns wird dies gemischte Gefühle wachgerufen haben, um so mehr als die Meinungsbildung in den Gemeinden ein nachdrückliches Votum für ein selbständiges Weiterbestehen ergeben hat. Das ist hierbei nicht außer acht gelassen worden, und die Synode hat denn auch nachdrücklich betont, daß bestehende lebendige Kernpunkte der lutherischen Synode nicht „verdunsten“ dürften.

Der Beschluß der Synode möchte eine Richtung andeuten, eine ökumeni-

sche Richtung, in der sich unsere Kirche bewegt, damit sie zusammen mit anderen Kirchen ihren Auftrag möglichst gut erfüllen kann. Es ist und bleibt der Auftrag, dem Wort zu dienen und es zu verkündigen. Daneben gibt es die Seelsorge an den vielen Lutheranern in der Zerstreuung, die wir ohne Zusammenarbeit mit anderen nicht mehr treiben können.

Der Beschluß bedeutet also nicht, daß die Lutherische Kirche in den Niederlanden binnen kurzem zu existieren aufhört, sondern daß sie im Gegenteil ihre Verkündigung und Seelsorge intensiviert.

Am 15. November 1986 sind die Lutheraner der Niederlande durch einen Beschluß der gemeinsamen Synode beider reformierter Kirchen in den Prozeß „Samen op Weg“ einbezogen worden. Die beiden hier abgedruckten Dokumente wurden als Gesprächsgrundlage akzeptiert.

Wir hoffen, daß wir auf diese Weise „zusammen auf dem Wege“ auf eine Evangelische Kirche in den Niederlanden zugehen dürfen. Dahin blicken wir und dafür beten wir.

Nachdrücklich bekräftige ich in diesem Zusammenhang, daß wir unsere römisch-katholischen Brüder und Schwestern sowie die Angehörigen anderer Kirchen nicht ausschließen und daß die Verbundenheit mit der Lutherischen Weltgemeinschaft gewahrt bleibt.

Möge dieser Beschluß unter Gottes Segen stehen.

Mit brüderlichen Grüßen
Pfarrer A. Burghoorn, Präsident

Die Heiligkeit und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, besteht nicht in einem grauen Rock, in einer schwarzen oder weißen Kutte, sondern in einem reinen Gewissen, wenn ich nämlich weiß, daß Christus meine Seligkeit ist und meine Werke nichts dazu tun.

Martin Luther

DAS NATIONALBEWUSSTSEIN DER LITAUISCHEN LUTHERANER IN PREUSSISCH-LITAUEN UND IN LITAUEN

I.

Rein zahlenmäßig gesehen bilden die litauischen Lutheraner nur einen verschwindend kleinen Teil des litauischen Volkes. Im Laufe dieses Jahrhunderts ist ihre Zahl von ca. 130 000 auf jetzt 30 000 zusammengeschmolzen. Die lutherischen Esten und Letten sowie die katholischen Litauer haben, zumindest in ihren Ländern, die Mehrheit der Bevölkerung gestellt, auch wenn sie jahrhundertlang unter dem Einfluß ursprünglich fremder Völker, der Deutschen und der Polen, standen. Dagegen blieben die lutherischen Litauer in Preußen und in Polen-Litauen, bis auf eine kleine Zeitspanne in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, immer in einer Minderheitssituation, in Preußen als Litauer, in Litauen als Lutheraner. Wolf Oschlies sieht die Situation einer Minderheit so: „Es ist niemals und nirgendwo ein beneidenswertes Schicksal, nationale Minderheit zu sein, denn wie immer diese auch beschaffen sein mag — Probleme werden, können nicht ausbleiben. Ist diese Minorität numerisch groß, weckt sie im Staatsvolk Bedrohungsängste — eine kleine wird hingegen früher oder später total assimiliert sein. Herrscht in der Minderheit Wohlstand, löst das Neid aus — eine „arme“ fällt der Staatskasse zur Last (oder wird in dieser Weise verdächtigt). Hat eine Volksgruppe territoriale Verbindung zu einem „Mutterland“, wird immer irredentistischer Argwohn gegen sie schwelen — fehlt diese Verbindung, finden sich die Menschen in einer kulturellen und sprachlichen Insellage wieder.“¹

Die litauischen Lutheraner haben Jahrhunderte hindurch ihre ganze Kraft aufbieten müssen, um als Litauer und Lutheraner in der Stille überleben zu können. Es schien immer nur eine Frage der Zeit, bis sie wenigstens eine ihrer Eigenschaften opfern würden. In Preußen, wo noch im Jahre 1825 nach offiziellen, wenn auch nicht sehr zuverlässigen Quellen 130 365,² 1890 noch 118 000 und 1910 noch immerhin 94 000 Litauer lebten,³ haben sie dem Druck der übermächtigen deutschen Kultur und des deutschen Nationalismus nicht standgehalten und sind, bis auf wenige Reste im Memelland, im Deutschtum aufgegangen. Dem litauischen Lutheraner in Litauen dagegen haftete immer ein Signum des Fremden im eigenen Volk an, er

wurde und wird noch als „Preuße“ bezeichnet. Auch heute noch gilt, daß nur ein Katholik ein echter Litauer sei.⁴ So herrscht bis heute die Vorstellung vor, daß der litauische Lutheraner, außer in der Zeit der Reformation, wenig zur Entfaltung seiner nationalen Identität beigetragen hat. Wir wollen sehen, ob diese Einschätzung sich im Laufe der Geschichte bestätigt hat, wobei wir vier Episoden ausführlicher behandeln wollen:

1. Den Streit um die litauische Sprache in der Schule und in der Kirche Preußens in den Jahren 1871–1914;

2. die litauische Gemeinschaftsbewegung in Preußisch-Litauen im 19. und 20. Jahrhundert;

3. die nationalgesinnte lutherische Bewegung „Srovė“ in den Jahren 1923 bis 1936, und

4. die nationale Einstellung der heutigen litauischen Lutheraner in Litauen.

II.

Nachdem sich der Ordensstaat für den lutherischen Glauben entschieden hatte, war die lutherische Kirche Preußens gezwungen, die Nationalitäten im Lande zu berücksichtigen, wenn sie Luthers Anliegen, das Evangelium dem Volk zu bringen, verwirklichen wollte. Bischof Polentz hat schon 1524 im ersten Reformationsmandat geschrieben: „Was die übrigen Sprachen anbelangt, wie das Litauische, Preußische oder Sarmatische, laßt uns durch Christi Glauben bemühen, daß auch ihnen die christliche Unterweisung nicht fehle.“⁵ Herzog Albrecht hat dann auch in der Folgezeit fähige Pfarrer, die die einzelnen Landessprachen beherrschten, herangezogen. Da es keine gebildeten Litauer in Preußen gab — der Orden hatte die Einheimischen nur als Leibeigene und Bauern eingesetzt — holte er die Adligen aus Litauen, die an protestantischen Universitäten studiert hatten und im eigenen Land keine Anstellung finden konnten, wie Martynas Mažvydas (Martin Mosvidius), Rapolionis (Stanislaus Lituanius Rapagellanus) und Kulvietis (Abraham Culvensis).⁶ Sie dachten noch in der Emigration in Preußen an ihre eigenen Landsleute in Litauen — Mažvydas widmete ihnen 1547 das erste, in Königsberg erschienene, Buch in litauischer Sprache: „Ad Magnum Ducatum Lituaniae. Fausta ducum magnorum alrix, Lituania clara.“⁷ Doch sie vermochten auch den lutherischen Litauern in Preußen so etwas wie ein Gefühl der eigenen Größe und Bedeutung zu geben. Mažvydas schrieb in einem Brief, in dem es um die Stelle eines litauischen Gemeindelehrers ging, selbstbewußt an den Herzog im Jahr 1560: „Plebs quoque Lituana non postulat talem, cum meliorem habet“.⁸

Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erschienen in Königsberg sechzehn litauische Bücher,⁹ wobei in Wilna das erste litauische Buch erst 1595 gedruckt wurde. Doch die von Herzog Albrecht und seinen Nachfolgern ins Land geholten Litauer, zumeist von den 233 litauischen Adligen, die im 16. Jahrhundert an der Universität Königsberg studiert hatten,¹⁰ reichten zur Versorgung der litauischen Gemeinden nicht aus. Deshalb hat Herzog Albrecht 1558 ein Stipendium für sechs litauische Landeskinder eingerichtet.¹¹ 1723 wurde ein litauisches Seminar in Königsberg und 1727 in Halle (geschlossen 1765) gegründet, an denen in Ermangelung litauischer Studenten auch Deutsche studieren durften, die die litauische Sprache erlernen wollten.¹² Diese Deutschen haben dann auch mit Leib und Seele den Litauern als Pfarrer und Lehrer gedient und das Anliegen der Litauer verteidigt. Die Zöglinge dieser Seminare haben entscheidend die Bildung der Litauer verbessert und ermöglichten im 18. Jahrhundert die Errichtung von 411 litauischen Schulen¹³ und 52 Kirchen mit litauischer Predigt. In der Folge dieser Entwicklung haben so hervorragende Persönlichkeiten wie der Theologieprofessor Ludwig Rheza und der erste litauische Dichter Kristijonas Donelaitis (Christian Donalitus 1714–1780) den Nationalstolz der Litauer angesprochen und vor fremden Einflüssen gewarnt. Donelaitis schreibt in seinem Werk „Die Jahreszeiten“: „Früher kannten wir Litauer uns erst wenig in der Welt aus,/ Dachten vielmehr, daß alleine der Schweizer und auch der Franzose/ Mit seinen neumodischen Lehren die Welt zu verwirren verstünde,/ Daß die Deutschen zu stehlen, zu fluchen sich nicht einmal schämen./ Sieh, aber auch unter Litauern kommt es jetzt ebenso vor,/ Daß mancher Litauer Stänkerer durch sein gottloses Schwätzen/ Für unser Litauen und uns Litauer nur eine Schmach ist.“¹⁴

Eine Generation später behauptete Ludwig Rheza (1777–1840): „Die litauische Nation steht im Vergleich mit dem deutschen gemeinen Volk in Preußen auf weit höherem Grad der Kultur.“¹⁵ Sicherlich hat zu diesem erhöhten Bewußtsein der Litauer der Umstand geführt, daß im 18. Jahrhundert in Ostpreußen insgesamt so etwas wie Stolz auf die einheimischen Völker entstand und solche Gelehrten wie Hamann, Herder und Kant die Muttersprache als das höchste und unantastbare Geschenk der Natur priesen. Hier hatte noch im ganzen 19. Jahrhundert die Begeisterung mancher Gelehrten für das Litauertum ihre Wurzeln, wie bei Eduard Gisevius (1798–1880) und Georg Sauerwein (1834–1904), die nach Walter Hubatsch „eine schwärmerische Liebe zum Lithauertum erfaßt hatte“.¹⁶

So haben die Litauer in Preußen schon recht früh einen gewissen Nationalstolz entwickelt, der sich aber überhaupt nicht im politischen Bereich niederschlug. Den Litauern ging es in erster Linie nur um die Erhaltung der litauischen Sprache in der Schule und in der Kirche. Als 1722 in der litauischen

schen Kirche in Memel der nicht litauisch sprechende Diakon Reimers eingesetzt werden sollte, kam es zu Tumulten, so daß das Militär einschreiten mußte.¹⁷ Die Treue und Anhänglichkeit der Litauer belohnte König Friedrich Wilhelm III. nach dem verlorenen Krieg gegen Napoleon 1807 mit der Einrichtung von zwölf Stipendien am Gymnasium Tilsit für litauische Kinder. Darüber hinaus wurden am Seminarium Lituanum an der Albertus-Universität sechs weitere Studienstipendien bewilligt, 1811 gar ein Lehrerseminar für litauische Lehrer gegründet.¹⁸ Doch mit dem Erstarken der Zentralgewalt in Berlin, dem aufkommenden Rationalismus und Nationalismus bei den Deutschen schwand auch die Bereitschaft, die bislang gewährten Rechte der Litauer zu belassen. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Integrierung des Posener Gebietes nach den Polnischen Teilungen. Aus Staatsraison wollte hier der preußische Staat nicht so großzügig wie bei den wenigen Litauern vorgehen und wandte in der Folge die Verschärfung für die Polen auch auf Litauer an. Der erste Versuch einer Einführung der deutschen Sprache als alleiniger Unterrichtssprache wurde 1834 von der Regierung des Regierungsbezirks Gumbinnen vorgenommen. Doch die Proteste der Litauer und Masuren, angeführt von vielen Pfarrern und Lehrern, veranlaßte Friedrich Wilhelm IV., diese Bestimmung rückgängig zu machen.¹⁹ Eine große Bedeutung bei der Entscheidung des Königs gibt man dem Brief des Tilsiter Gymnasiallehrers Gisevius, in dem er die Schönheit der litauischen Sprache hervorhob und die Königstreue der Litauer rühmte.

Doch nach der Errichtung des Deutschen Reiches wurde 1873 Deutschunterricht endgültig Pflicht. Der Oberpräsident von Gumbinnen, von Horn, erreichte wenigstens für seinen Kreis eine Milderung dieser Bestimmung: „In allen Lehrgegenständen ist die Unterrichtssprache die deutsche. Ausgenommen hiervon ist nur der Unterricht in Religion, einschließlich des Kirchenliedes, auf der Unterstufe. Das Polnische resp. Littauische darf nur so weit zur Hilfe genommen werden, als es zum Verständnis des Lehrgegenstandes für die Kinder unerlässlich ist.“²⁰ Weiterhin erlaubt blieb auch der Unterricht im polnischen bzw. litauischen Lesen und Schreiben in der Oberstufe. Die entscheidende Umstellung war die Benutzung der deutschen Sprache von der ersten Schulstunde an, die Kinder konnten erst in der Oberstufe polnisch bzw. litauisch als Fremdsprache lernen. Diese Umstellung der Schule löste jedoch bei den Litauern (nicht bei den Masuren) eine Flut von Petitionen aus. Hubatsch sieht das so: „Die Regierungsverfügung über den Schulunterricht vom Jahre 1873 hatte im litauischen Sprachbereich einige unvorhergesehene Folgen. In der Meinung, daß diese Verordnung mit all ihren Vorzügen von der Bevölkerung beansprucht werden müsse, haben einige Preußisch-Litthauer auch dort die Erteilung litauischen Sprachunterrichts verlangt, wo es sich um ausgesprochene sprachliche Splitterzonen

handelte. Damit ist eine zunehmende Petitionswelle im preußisch-litthauischen Bereich ausgelöst worden, die fern jeder politischen Absicht nur die gebotenen Möglichkeiten der Staatsbürgerrechte ausschöpfen wollte. Zum Sprecher dieser Meinung machten sich vielfach die deutschen Geistlichen in den zweisprachigen Gemeinden.²¹

Dieses Nichtverstehenwollen der litauischen Empörung seitens Hubatsch noch im Jahr 1966 verdeutlicht die Tendenz dieses Historikers, drückt aber auch die Hilflosigkeit der deutschen Regierungsstellen aus, die damals bei der Einführung der deutschen Unterrichtssprache zumindest bei den Litauern mit keinem Widerstand gerechnet hatten. Hubatsch gibt die Schuld daran der Kirche: „Die evangelische Kirche hat auch in diesem Teil Preußens zur Eindeutschung wenig oder nichts beigetragen, da die Geistlichen um die Pflege der litauischen Sprache besonders bemüht waren.“²² Die meisten Anreger der Petitionen waren in der Tat Pfarrer, wie die Petition vom 11. Mai 1879, die vom Kirchenrat Georg Lappat formuliert und nahezu von 17 000 Litauern unterschrieben wurde. Hier wurde gefordert, „daß unseren Kindern sowohl in den Schulen als auch im Konfirmandenunterrichte unsere teuren Religionslehren und das Lesen der heiligen Schrift vom Anfange der Schulzeit bis zu Ende nur littauisch erteilt werden.“²³ Von dem Widerstand der Litauer beeindruckt, veranlaßte man im Regierungsbezirk Gumbinnen, wo die meisten Litauer wohnten, am 17. August 1881, daß der religiöse „Memorierstoff“ in den deutsch-litauischen Schulen von den litauischen Kindern der Mittel- und Oberstufe sowohl in der deutschen als auch in der Muttersprache gelernt werden, und daß das litauische Lesen bereits in der Mittelstufe beginnen durfte.²⁴ Trotzdem ebte auch in den nächsten Jahren die Flut der Petitionen nicht ab. Die Petition von 1896 enthielt sogar 29 000 Unterschriften. Doch da die Litauer sonst keine anderen Kampfmaßnahmen ergriffen, verpufften die Petitionen fast wirkungslos, sie wurden später nicht einmal mehr beachtet. Die deutschen Stellen haben die Litauer zu Recht als „musterhaft königstreue und gut preußisch Gesinnte“ (Oberpräsident von Schlieckmann) eingestuft.²⁵ Aus dieser Einstellung heraus haben die preußischen Litauer bis zum Ersten Weltkrieg keine politischen Forderungen erhoben, bis auf eine kleine Gruppe um Jankus, die sich um die von Großlitauern gegründete Zeitschrift „Aušra“ scharte.

Die Litauer bemühten sich gleichzeitig um die Erhaltung der litauischen Sprache im Religions- und Konfirmandenunterricht. Der Landtagsabgeordnete der Litauer 1904–1918, Pfarrer Dr. Wilhelm Gaigalat (1870–1945), hob in seiner Rede im Preußischen Landtag am 15. März 1904 besonders hervor: „Jetzt gibt es in fast ausschließlich litauisch besiedelten Ortschaften nicht wenig solche Schulen, deren Lehrer kein Wort litauisch verstehen. Wie kann so ein Lehrer die Religionslehre unterrichten? In meinem Kreis gibt es

einige Zweiklassenschulen, in welchen beide Lehrer litauisch nicht verstehen. Man kann sich vorstellen, daß die Religionsstunden in dieser Unterstufe sinnlos sind.“²⁷ Doch schon Gaigalat mußte eingestehen, daß die litauische Jugend, bedingt durch die deutsche Schulerziehung, anfang, lieber in die deutschsprachigen Gottesdienste zu gehen. Der Prozeß der Eindeutschung war um 1905 nicht mehr aufzuhalten. Verhängnisvoll wirkte sich für die litauische Sache aus, daß die wenigen Gebildeten der Litauer fast widerstandslos deutsche Sprache und Gesinnung übernahmen. Solche Ausnahmen wie Pfarrer Gaigalat und der Dichter Vydūnas (Wilhelm Storost, 1868–1953) zeigten aber, daß man spätestens nach dem Ersten Weltkrieg mit keinem Verständnis für die litauische Sache bei den Deutschen rechnen konnte. Gaigalat mußte schon 1919 seine Pfarrstelle aufgeben, Vydūnas wurde 1933 mundtot gemacht. Bedingt durch das Fehlen einer selbstbewußten litauischen Intelligenzschicht fand in Preußisch-Litauen ein nationales Erwachen wie in Großlitauen nicht statt.

III.

Dabei sah es um die Jahrhundertwende so aus, als ob das nationale Erwachen auch Preußisch-Litauen erfassen würde. Bis in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts hinein wurde die litauische Sache nur von wenigen Gebildeten, meistens deutscher Herkunft, und von der Kirche verteidigt. Nach 1890 erhoben mehr und mehr die von der Nationalbewegung erfaßten litauischen Lehrer, Landwirte und besonders Kleinhandwerker ihre eigenen Forderungen. Zwischen 1885 und 1919 entstanden zwanzig litauische Vereinigungen zur Pflege der litauischen Sprache und Kultur, wie „Birutė“ 1885 oder „Sandora“ 1904.²⁸ Um 1900 erreichten acht litauischsprachige Zeitungen die Leser, jährlich erschienen über fünfzig Bücher.²⁹ Neue Impulse brachte die ab 1910 mächtig aufkommende Jugendbewegung, die bis 1914 zu 13 Neugründungen verschiedener Jugendorganisationen mit dem Dachverband „Santara“ führte. An der „Großen Nationalversammlung“ in Wilna 1904 nahmen auch Vertreter aus Preußisch-Litauen teil.³⁰ Dennoch darf man nicht übersehen, daß diese Vereinigungen nur von wenigen Personen getragen wurden, kurzlebig, in ihren Zielsetzungen uneinheitlich und wenig politisch orientiert waren. So vermochten auch sie nicht, der langsamen Eindeutschung Halt zu gebieten. Die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges haben dann das nationale Erwachen weit zurückgeworfen. Viele junge Litauer fielen „für Deutschland“, fast alle Organisationen hörten auf zu existieren. Doch am schlimmsten wirkte sich die Abtrennung des Memellandes vom Deutschen Reich aus, denn dadurch wurde der größere Teil der Kleinlitauer im Memelland von den in Ostpreußen gebliebenen getrennt.

Auch die deutsche öffentliche Meinung, die bislang den Preußisch-Litauern wohlgesinnt war, schlug schnell nach der Einverleibung Memellands durch Litauen im Jahre 1923 um. In dieser feindlichen Umgebung gaben sich die wenigen in Ostpreußen verbliebenen Litauer schnell auf. Doch auch der größere Teil der memelländischen Litauer verhielt sich den großlitauischen Bestrebungen gegenüber sehr abwartend, trennte sie doch die Religion und 600 Jahre Geschichte. Trotz großer Bemühungen der Regierung in Kaunas, die litauischen Schulen und Organisationen zu unterstützen, gelang es ihr in den 16 Jahren (1923–1939) nicht, die memelländischen Litauer zu „lituanisieren“. Sie blieben abwartend, schwankend zwischen dem Deutschtum und dem Litauertum. Der Zweite Weltkrieg vertrieb fast alle Kleinlitauer aus ihrer Heimat und setzte somit einer selbständigen Entwicklung ein Ende.

Den größten Einfluß auf die Litauer in Preußisch-Litauen übte seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts die litauische Gemeinschaftsbewegung aus, die sich „surinkimas“ nannte, ein altes Wort für die von Gott berufene Versammlung — ecclesia.³¹ Im 19. und 20. Jahrhundert hat diese Gemeinschaftsbewegung ganz entscheidend das geistige Leben der litauischen Lutheraner geprägt und deren nationale und politische Einstellung wesentlich beeinflußt. Sie ist unzweifelhaft die einzige wirkliche Bewegung der litauischen Lutheraner insgesamt, denn sie erfaßte auch ihre Glaubensbrüder in Großlitauen, wenn auch hier ihre Wirksamkeit eingeschränkt blieb. Doch in Preußisch-Litauen stellte sie eine Macht dar, die alle, wenn auch halbherzigen staatlichen und kirchlichen Eindämmungsversuche überwinden konnte. Nach W. Gaigalats Berechnungen, die auf den vom Konsistorium angeforderten Angaben der Pfarrer beruhten, gehörten in Preußisch-Litauen im Jahre 1901 von insgesamt 109 848 Litauern 21 855 Personen der Gemeinschaftsbewegung an.³² Das bedeutet, daß mindestens 40 Prozent der erwachsenen Litauer sich zu dieser Bewegung bekannten! Ihre Anführer, die „sakytojai“, alles einfache Männer aus dem Volk, benutzten konsequent die litauische Sprache, die der Schlüssel zu ihrem Erfolg war. Weitgehend der litauischen Gemeinschaftsbewegung ist der hartnäckige Widerstand der Litauer im Sprachenstreit in der Schule und besonders im Religionsunterricht anzurechnen. Der Bericht der Generalkirchenvisitation in der Memelniederung aus dem Jahre 1891 von Generalsuperintendent Poetz gibt den damaligen Einfluß der Gemeinschaftsbewegung und die offizielle deutsche Einstellung den Litauern gegenüber unmittelbar wider, denn Poetz gehörte dem konservativen Lager, der damals tragenden Kraft im Deutschen Reich und in der Kirche an: „Die Littauer zeichnen sich vor den Deutschen durch kirchliche Opferwilligkeit aus, besonders für die Sache der äußeren Mission. Soweit ihnen die kirchlichen Gottesdienste nicht genügen, halten sie zahlreiche

erbauliche Versammlungen in ihren Häusern, in welchen der Hausvater die Andacht leitet, eine Predigt vorliest oder knieend mit der Versammlung betet. Auch herumgehende littausche Stundenhalter werden gerne aufgenommen und gehört. Es ist aber zu bemerken, daß während in anderen Gegenden Littauens die Stundenhalter vielfach kirchenfeindliche Haltung beobachten, zu Sectiererei neigen und dem Pfarramte mit pharisäischem Hochmuthe begegnen, vielmehr die Versammlungsleute dieser Diözese einen durchaus kirchenfreundlichen Character bewahrt haben. Immerhin sind auch hier die Littauer schwierig zu behandeln. Sie haben das Gefühl, daß sie eine untergehende Nationalität sind. Die deutsche Sprache herrscht in den Schulen und in dem öffentlichen Verkehr und von Jahr zu Jahr geht die littausche Sprache zusehends zurück. Während aber die Polen in Masuren das ähnliche Loos mit Geduld tragen, widerstreben die Littauer auf das hartnäckigste dem Germanisierungsprozeß. Das macht die Stellung des Geistlichen ihnen gegenüber besonders schwierig; sie beschuldigen den Pfarrer, daß er im Bunde mit der Regierung darauf bedacht sei, ihre littausche Art auszurotten und bringen daher seinem seelsorgerlichen Wirken von vorn herein Mißtrauen entgegen. Sie sind im Verkehr mit ihnen keineswegs von der unterwürfigen Art der Masuren, sondern rechthaberisch, eigensinnig, unwahrhaftig und heimtückisch.“³³ (In weiteren Ausführungen bezweifelt Poetz die innere Bekehrung der Litauer und wirft ihnen vor, „sie beherrschen ihre alten Nationallaster“ auch jetzt noch, „sie sind ein Naturvolk geblieben“. Gerade diese Äußerung zeigt, wie sehr sich das Verhältnis der Deutschen zu den Litauern in den letzten fünfzig Jahren gewandelt hatte. Wenn früher unter dem Einfluß von Herder und der Romantik das Attribut „Naturvolk“ im positiven Sinne auf die Litauer übertragen wurde, so gebrauchte man es jetzt zur Abqualifizierung und als Druck, sich zu verändern und sich germanisieren zu lassen.)

Dieser Bericht, auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um die litauische Sprache in den Schulen geschrieben, war mitverantwortlich dafür, daß die Provinzialsynode Ostpreußens von 1896 der Kirche empfahl, die Stundenhalter und die Gemeinschaftsbewegung zu bekämpfen.³⁴ Die Kirche unternahm dann auch besondere Anstrengungen, indem sie gerade in Preußisch-Litauen um 1900 viele neue Gemeinden errichtete und die Pfarrer anwies, den Einfluß der sakytojai einzudämmen (die von Gaigalat benutzten Angaben beruhen auf dieser Aktion). Doch auch dadurch wurde die litauische Gemeinschaftsbewegung nicht entscheidend geschwächt. Ihre Schwäche war und blieb das Fehlen einer einheitlichen Führung und die fortdauernde Zersplitterung in mehrere Hauptrichtungen. Von diesen sind die bekanntesten die „klimkiškiai“ (im Dialekt „klimkėnai“), benannt nach Klimkus Grigelaitis (1750–1825), die „jurkūniškiai“, benannt nach Jur-

kūnas (1806–1884), und die „kukaitiškiei“ ab 1885, benannt nach Christoph Kukat (Kristupas Kukaitis, 1844–1914). Die Unterschiede bestanden nicht so sehr im Theologischen, sondern in der Einstellung zum täglichen Leben und zur Kirche. Während die „jurkūniškiai“, die besonders südlich der Memel und in der Memelniederung wirkten, sehr der Kirche verbunden waren und auch im täglichen Leben eher liberal dachten, huldigten die „klimkiškiai“, die ihre Hochburgen im eigentlichen Memelland hatten, einer asketischen und strengen Lebensweise und gerieten des öfteren in Konflikt mit liberaleren Pfarrern. Eine teilweise ablehnende Haltung der Kirche gegenüber nahmen die „kukaitiškiei“ ein, die 1885 den „Ostpreußischen Evangelischen Gebetsverein“ gründeten und auch zum großen Teil nicht mehr zu kirchlichen Gottesdiensten gingen.

Zwar meint W. Hubatsch: „Stundenhalter und Gebetsvereine in Nationalitätengegensätze zu stellen, wie Gaigalat es in seinem litauischen Nationalismus später versuchte, war der Gemeinschaftsbewegung völlig fremd“,³⁵ doch diese Meinung wird eigentlich schon von dem zitierten Visitationsbericht von Poetz widerlegt. Andererseits sah auch Gaigalat die Tätigkeit und die Wirkung der Gemeinschaftsbewegung nicht in Nationalitätsgegensätzen, vielmehr versuchte er lediglich zu zeigen, wie diese Bewegung die Einstellung der Litauer zu ihren nationalen Werten wie Volksliedern und Traditionen änderte. Deshalb ist die Fragestellung nach dem Verhältnis der Gemeinschaftsbewegung zu ihrer Nationalität angebracht und höchst interessant. Die „jurkūniškiai“ und die „klimkiškiai“ bedienten sich ausschließlich der litauischen Sprache, doch wenn die „jurkūniškiai“ bis auf die Forderung der litauischen Sprache in der Kirche und im Religionsunterricht jegliche politische Äußerung vermieden – als Musterbeispiel dafür kann die von Friedrich Kelch (Fridrikas Kalkis, 1801–1877) ab 1835 herausgegebene erste Zeitung in litauischer Sprache überhaupt „Nusidavimai apie Evangelijos Prasiplatinimą tarp Žydų ir Pagonų“ (Erzählungen über die Verbreitung des Evangeliums unter den Juden und Heiden) gelten –, so gab es unter den „klimkiškiai“ auch Stimmen, die weitergehende Rechte für Litauer forderten. Gerade dieser Kreis der Gemeinschaftsbewegung hat nach 1918 eine Trennung der memelländischen Kirche von der Altpreußischen Union unterstützt, so bei Versammlung aller memelländischen Geistlichen am 30. Juli 1919 und beim Versuch der litauischen Regierung 1925, eine eigenständige memelländische Kirche zu schaffen.³⁶ Die Anhänger von Klimkus organisierten sich im evangelischen Verein „Sandora“ und entwickelten zwischen den beiden Weltkriegen eine breite litauische Kulturtätigkeit und Diakoniarbeit, so daß man sagen kann: „Nachdem das Memelland sich (sic! Gemeint ist der Anschluß des Memellandes 1923) an Litauen angeschlossen hat, beteiligte sich ein großer Teil der „alten Versammlung“ (so wurden die

„klimkiškiai“ als die am frühesten auftretende Richtung genannt; A. H.) in der nationalen, kulturellen und kirchlichen Tätigkeit. Sie zeigten ein hohe nationale Überzeugung und haben in den kirchlichen Angelegenheiten die Rechte der preußischen Litauer im Land überzeugend verteidigt“,³⁷ wenn auch diese Aussage auf keinen Fall für die ganze litauische Gemeinschaftsbewegung zutrifft. Aus diesem Kreis stammte auch der spätere Vorsitzende des Konsistoriums der Evangelisch-Lutherischen Kirche Litauens Anas Baltris (1884–1954). Die „klimkiškiai“ leisteten auch noch in der Zeit unter Hitler 1939–1945 Widerstand, als alle litauischen Gebetsversammlungen und alles Litauische überhaupt verboten wurde. Einige der sakytojai wurden nach Litauen abgeschoben (z. B. Baltris), andere festgenommen, und einer, Kopūstas, bezahlte dafür 1942 mit seinem Leben. National gesehen eine völlig neutrale Linie vertraten hingegen die „kukaitiškiai“, die zuerst unter den Litauern Anhänger gewannen, jedoch bald ihre Evangelisierung auch auf Deutsche und Masuren ausdehnten und schon allein deswegen jeglichen nationalen Anklag vermieden.

So kann man insgesamt von einer sehr gespaltenen Haltung der surinkimininkai, der Gemeinschaftsleute, in Bezug auf die nationale Kultur und nationale Belange sprechen und dem besten Kenner seiner Landsleute, dem Preußisch-Litauer Vilius Vydūnas voll beipflichten: „Sonderbar genug ist es, daß gerade besonders religiös interessierte Litauer sich gegen alle Merkmale litauischer Volkskultur auflehnen (Vydūnas meint hier die Ablehnung der litauischen Volksüberlieferung durch die Gemeinschaftsleute; dadurch haben sie ihre eigenen Quellen zugeschüttet und die nationale Kultur auf die Sprache und die Kirche eingeschränkt; A. H.). Man könnte dies aus der Abwendung vom Weltlichen erklären. Doch geht das nicht an. Gegen genau dieselben Merkmale des Deutschtums kämpfen sie nie an, trotzdem sie oft noch weltlicher sind. Die Beweise dafür sind erdrückend, daß starke Beeinflussungen durch Autoritäten vorgenommen wurden. Dennoch sind noch bis heute gerade die religiös bewegten Kreise der Litauer die lebensvollsten Bewahrer des Litauertums. Nicht nur die Sprache, sondern auch die ganze Art desselben und seine Werte werden in unserer Heimat gerade dort noch heute gepflegt“.³⁸

Die Gemeinschaftsbewegung hat in der Tat die litauische Sprache gefördert und gepflegt, das litauische Presse- und Publikationswesen aufgebaut und dem litauischen Kirchenlied starke Impulse gegeben.³⁹ Doch andererseits hat sie durch ihre Trennung des Geistlichen vom Weltlichen, dem sie auch die nationale Bewegung zurechnete, und durch die Selbstbeschränkung ihrer Wirksamkeit auf das Seelenheil, dem Nationalen nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Die litauische Nationalbewegung stützte sich auf zwei Komponenten: Auf die bei den Litauern noch sehr lebendige Volks-

überlieferung und auf die „ruhmvolle Vergangenheit“. Diese beiden Werte wurden jedoch von der litauischen Gemeinschaftsbewegung als unwesentlich für das Heil des Menschen betrachtet. Dadurch hat die Gemeinschaftsbewegung der Nationalbewegung den Boden zum Wachsen entzogen und andererseits sich selbst geschadet, denn dort, wo die deutsche Sprache angenommen wurde, spielte sie, die Gemeinschaftsbewegung, nun keine Rolle mehr.

IV.

Einen anderen Verlauf nahm die Reformation in Großlitauen. Um 1550 sah es so aus, als ob das Luthertum das Land in einem Sturmloch erobern könnte. Doch schon 1569, vor dem Erscheinen der Jesuiten im Land, erstarkte der Katholizismus wieder, weil der König dem katholischen Glauben treu blieb und die evangelische Oberschicht in den entscheidenden vierziger und fünfziger Jahren außer Landes gehen mußte.⁴⁰ Nach dem Übertritt des Protestantenfürstern, Fürst Radvila des Schwarzen, zum Calvinismus zersplitterte der Protestantismus und verlor in der Folgezeit immer mehr an Bedeutung. Man hat im 16. Jahrhundert auch versäumt, evangelische Kirchen zu bauen oder ehemalige katholische mit evangelischen Pfarrern zu besetzen. Nach dem Erstarken der katholischen Kirche fiel es ihr nicht schwer, die Kirchengemeinden wieder mit eigenen Pfarrern zu versehen. Die protestantischen Fürsten und Adligen, die schon damals immer mehr die polnische Sprache und Kultur annahmen, holten zwar auf ihre Höfe fremde evangelische Prediger, die sich aber wenig um die litauischen Bauern und Bürger kümmerten und daher auch bei ihnen keinen Anklang fanden: „Die Bauern haben sich beim Emporkommen wie auch bei Niedergang der Reformation in Litauen höchst passiv, ja desinteressiert verhalten.“⁴¹ Wohl gab es in Wilna und Kaunas schon seit 1555 bzw. 1558 lutherische Gemeinden, die aber deutsch waren und wenig Einfluß auf anderssprachige Mitbürger ausüben konnten.⁴² So ergab es sich, daß es im 19. Jahrhundert litauische Lutheraner nur entlang der preußischen Grenze, zumeist als Einwanderer aus Preußisch-Litauen, gab. Die größte Zahl der Lutheraner wohnte um Tauragė (Taugoggen), weil Tauragė 1598–1621 und 1690–1795 im Besitz des brandenburgischen Fürstenhauses war.⁴³ Die bestehenden lutherischen Gemeinden waren zweisprachig, deutsch und litauisch, die Pfarrer fast ausschließlich Deutsche. Der deutsche Einfluß verstärkte sich nach 1833, als die lutherischen Gemeinden Litauens dem Konsistorium in Mitau unterstellt wurden. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die damals vielleicht 20 000 lutherischen Litauer überhaupt keine Rolle bei dem nationalen Erwachen am Ende des 19. Jahrhunderts spielten, ganz im Gegensatz zu der noch kleineren litauischen Gruppe der Reformierten. Als 1918 Litauen wieder die

Unabhängigkeit erlangte, gab es in der Republik 70 000 Lutheraner, davon ca. 30 000 litauische.⁴⁴ Zum ersten Mal in der Geschichte sollten die Litauer die Leitung des neu gegründeten Konsistoriums übernehmen, wenn auch hier Vertreter der deutschen und lettischen Lutheraner mitentschieden und diese drei Volksgruppen getrennte Synoden abhielten und eigene Senioren für ihre Volksgruppen wählten. Nur langsam schritt die Litauisierung der evangelischen Kirche voran. Erst mit der Übernahme der Leitung des Konsistoriums durch Vilius Gaigalaitis 1925, der Errichtung der evangelischen Fakultät in Kaunas im selben Jahr und mit der Ausweisung einiger deutscher Missionare normalisierte sich das kirchliche Leben. Gaigalaitis, selbst gebürtiger Preußisch-Litauer, sah die Stärkung der litauischen Kirche und die Suche nach einem eigenen Weg als seinen Lebensinhalt an: „Ich möchte, daß sich auch meine Landsleute derselben geistlichen Reichtümer erfreuen können wie die anderen Völker“, und: „Gott gab uns ein Leben in Litauen. Deshalb sollten wir Litauen lieben, uns darum sorgen und zum Wohle unseres Volkes arbeiten.“⁴⁵ Doch reichten diese 1930 (nicht 1938, wie es im „Svečias“ steht) gesprochenen, gemäßigt nationalen Worte der patriotisch gesinnten evangelischen Jugend, die sich um den Verein „Pagalba“ seit 1923 geschart hatte, nicht mehr aus. „Pagalba“ entfaltete eine mannigfaltige Tätigkeit auf karitativ-kirchlichem und besonders auf politischem Gebiet. Nach ihrer Zeitschrift „Srovė“, die 1931–1936 erschien, wurden die Anhänger dieser Bewegung „srovininkai“ genannt. Der dieser Bewegung angehörende Martynas Kavolis erinnert sich: „Man wollte die evangelischen Litauer anspornen, der politischen Struktur des litauischen Staates einen eigenen politischen Beitrag zu bringen.“⁴⁶ 1926 haben die Srovininkai sogar einen Abgeordneten in das litauische Parlament entsandt. Doch in der Kirche übten sie in der Folgezeit einen immer stärkeren Einfluß aus: „Unter anderem war man bestrebt, daß mehr litauisch gesinnte Gemeindevertreter in die litauische Synode, und daß mehr national eingestellte Litauer als Synodenkandidaten in das Konsistorium gewählt wurden.“⁴⁷ Das gelang ihnen auch in bemerkenswert kurzer Zeit. Schon 1925 brachte der Verein seine Vertreter ins Konsistorium und 1933 erreichten sie, daß Gaigalaitis aus dem Konsistorium ausschied und ihnen die Führung überließ. Doch in der Folgezeit verscherzten sie sich durch unüberlegte Handlungen die Unterstützung der Gemeindeglieder und der Staatsregierung und wurden zwangsweise durch die Regierung von den Konsistoriumsämtern abgesetzt, der Verein sogar 1936 aufgelöst. Die „srovininkai“ wurden sehr negativ von ihren Gegnern dargestellt. Gaigalaitis schrieb: „Die Tätigkeit der Mehrheit des Konsistoriums stand in den zwei Jahren mit besonderer Strenge unter der Fahne irgendeines Patriotismus, doch ohne jegliche Liebe.“⁴⁸ E. Gelzinis, der letzte Senior der Litauer, urteilte über sie: „Das Litauertum stellten sie über

alles. Die Deutschen waren in ihren Augen diejenigen, gegen deren Aktionen man stets auf der Hut sein mußte. Junge Männer, Studenten fuhren hinaus in die Gemeinden und hielten patriotische Ansprachen. Sie verlangten, daß in allen Gemeinden zuerst litauische und dann erst deutsche Gottesdienste gehalten werden müßten ...⁴⁹ Kavolis dagegen stellte die Ziele der Bewegung in ein völlig anderes Licht. Er versuchte zu beweisen, daß die „srovininkai“ dem in Litauen ausgeprägten Staatskirchentum entsagen und eine freie demokratische Kirche aufbauen wollten. Das von „srovininkai“ geführte Konsistorium hatte deshalb eine neue Kirchenverfassung ausgearbeitet und stand in Verhandlungen mit der Regierung. Aus diesem Grund sind sie abgesetzt und ihr Verein aufgelöst worden.⁵⁰

Leider war mir die Zeitschrift „Srovė“ bis auf den „Srovė-Kalender“ für das Jahr 1934 nicht zugänglich. Doch finden sich in diesem Kalender einige sehr interessante Originalbeiträge, die das Verständnis der „srovininkai“ über die Nation und den Glauben sehr gut wiedergeben: „Der Kalender ‚Srovė‘ möchte dir ins Bewußtsein rufen, daß du ein Sohn des ruhmvollen litauischen Volkes in den heiligsten Angelegenheiten unseres Volkes bist. Er möchte dir Gelegenheit geben, unsere ruhmvolle Vergangenheit kennenzulernen und Wege zu einer noch ruhmvolleren Zukunft zeigen. Er möchte auf unsere litauische eigenständige Kultur und auf die Höhe dieser Kultur hinweisen ... Doch überall soll uns die Liebe zu unserem kostbaren Glauben, zu seinem tieferen Verständnis und zu einer noch größeren Anhänglichkeit begleiten ... Es gab Zeiten des nationalen Niedergangs, als man meinte: ‚Wer katholisch ist, der ist Pole, wer evangelisch – ein Deutscher ... Katholiken fingen an, sich vom Polentum loszusagen, die Evangelischen – vom Deutschtum. Der Konflikt mit Polen hat den Katholiken viel geholfen, litauischer zu werden. In der gleichen Zeit wurde der Kampf mit dem Deutschtum und gegen die Germanisierung durch den Wunsch der Regierung, enge Kontakte zu Deutschland zu pflegen, erschwert ... Und nur in diesen Jahren, da die Verbindung zu Deutschland lockerer geworden ist, wurde ein großer Schlag gegen die sich in Litauen ausbreitende Germanisierung geführt ...“⁵¹ Interessanterweise ist die Ursache dieses überschießenden Patriotismus bei dem Gründer des Vereins „Pagalba“ und dem Motor dieser Bewegung, Mikas Preikšaitis (1897–1972), in seiner Erfahrung als junger Mann zu suchen, daß er in den Augen seiner Landsleute wegen seiner Konfession als ein Deutscher galt.⁵²

Die Bewegung der „srovininkai“ ist der einzige Versuch der litauischen Lutheraner, ihren Platz im nationalen Staat zu finden. Diese Suche war um so schwieriger, als die Mehrheit der Lutheraner Litauens Deutsche und Letten stellten. Gerade die Litauendeutschen haben die evangelische Kirche als Beschützerin des Deutschtums angesehen: „Unsere evangelisch-lutheri-

schen Kirchen in Litauen haben eine volksgeschichtliche Tradition. Sie sind Jahrhunderte hindurch auch Stätten unseres Deutschtums in Litauen gewesen ... Die Kirche war nicht nur Trägerin und Pflegerin des evangelischen Glaubens, sondern auch der deutschen Sprache.“⁵³ Dagegen haben sich die „srovinkai“ aufgelehnt, wenn auch nicht immer mit den richtigen Mitteln.

V.

Die Ereignisse von 1940–1945 haben dann wieder für die Lutheraner Litauens eine völlig andere Situation geschaffen. Die deutsche Minderheit verließ geschlossen Litauen im Frühjahr 1941, mit ihnen viele litauische Lutheraner, insgesamt mehr als die Hälfte der Lutheraner Litauens. Auch das ganze Konsistorium und 27 der 33 Pfarrer schlossen sich dieser Auswanderung an. Interessant ist es, daß gerade die Führer der „srovinkai“, Pfarrer Jurgis Gavėnis (1908–1981) und der erst 1944 ordinierte Mikas Preikšaitis ihrer nationalen Überzeugung gemäß in Litauen blieben. Noch im Juli 1944, als viele Litauer vor der Roten Armee flohen, sagte Mikas Preikšaitis: „Ich verharre noch immer in meiner Überzeugung, daß Gott mich ruft, im besetzten Litauen zu bleiben.“⁵⁴ Im Land blieben auch Erikas Leijeris (1906–1951), der zwar als Lette nicht der Bewegung der „srovinkai“ angehörte, aber mit dieser einträchtig im Konsistorium (1933–1935) gearbeitet hatte, und Ansa Baltris (1884–1954), der 1939 wegen seiner eindeutigen litauischen Haltung aus dem Memelland verwiesen worden war. Das zeigt deutlich, daß die nationale Einstellung ausschlaggebend für das Ausharren in der Heimat war. Leijeris und, nach seiner Deportation nach Sibirien 1949, Baltris, haben dann auch die Leitung der Kirche in der schwersten Kriegs- und Nachkriegszeit bis 1954 übernommen. Der dürftigen Quellenlage aus dieser Zeit kann man entnehmen, daß Baltris sich im ehemaligen Memelland nach 1945 für eine Stärkung des Litauertums einsetzte. Von der Zeitschrift „Memeler Dampfboot“ wurde er deshalb nachträglich angegriffen.⁵⁵ Doch wir können unvoreingenommen aus dem Amtstagebuch von Baltris urteilen: „Dort erfuhr ich, daß viele Einheimische aus Memel sich rüsten, nach Deutschland auszureisen. Das kann man gut verstehen, daß Deutsche nach Deutschland ausreisen. Aber wieviele Deutsche sind noch hier? Die meisten, die sich Deutsche nennen, sind doch von den Eltern und Großeltern her Litauer ... Das sind doch wieder nur Hoffnungen, Versuche und Möglichkeiten. Und mit Gott rechnen sie nicht. So droht hier Gefahr, in neue Not zu gelangen. Wenn du es aber ausredest, dann schimpfen sie dich dieses und jenes. Ich bin aus diesem Gottesdienst traurig nach Hause gekommen. Beim Gottesdienst habe ich aber gesagt, daß sie nicht fahren sollen.“⁵⁶ Aus einem anderen Eintrag sehen wir seine Sorge um die litauischen Gottesdienste: „In

der Stadt Memel wirkt ein Prediger Blaesner ... Er predigt aber nur in deutscher Sprache ... Alle meine Einreden auf ihn, doch auch den Litauern in litauischer Sprache zu predigen, hat er blindlings zurückgewiesen ... Das ist doch nicht mehr Reichgottesarbeit bei ihm, sondern Politik, das Deutschtum den Litauern zu bringen. Das wird er aber hier nicht erreichen.“⁵⁷ Daraus wird ersichtlich, daß die lutherische Kirche Litauens im ehemaligen Memelland wohl eine Relituanisierung in der Nachkriegszeit unterstützte, doch auch ihrer Aufgabe sich nicht entzog, Deutsche in deutscher Sprache zu betreuen. Von den Pfarrern Baltris, Sprogys, Klumbys und jetzt Roga ist es bekannt, daß sie die deutsche Sprache in der Kirche nicht gemieden haben, wie hier Pfarrer Sporgys: „Nur schade, daß die meisten Gemeindeglieder ihre Heimat verlassen wollen ... Freiwillig will ich bis jetzt noch nicht.“⁵⁸

Nach der ersten gewählten Synode 1955 traten die beiden lettischen Pfarrer Vilius Burkevičius (1885–1971) und Jonas Kalvanas (geb. 1914) in den Vordergrund, die offensichtlich der nationalen Frage weniger Bedeutung beimaßen und eher bereit waren, die Kirche der veränderten politischen Lage anzupassen als die Gebetsversammlungen „surinkimininkai“ und die Reste der „srovinkai“.⁵⁹ In dem ausbrechenden Streit um die Führung der Kirche haben dann beide Gruppen der „surinkimininkai“ und „srovinkai“ teilweise zusammengearbeitet, trotz der anders gearteten Traditionen und Ziele. Sie erhoben auch Klage gegen die Nichtbeachtung der Litauer: „Und noch mehr fällt es auf, daß er [Burkevičius; A. H.], selbst Nichtlitauer, in Haß entbrannt gegen selbstbewußte, gebildete und gebildete Litauer ist, daß sie nicht an die Leitung der Kirche kommen.“⁶⁰ Pikanterweise hat der Schreiber dieses Briefes, Jonas Gocentas, vormals Anhänger der „srovinkai“ und Schwager von M. Preikšaitis, sehr eng mit den „surinkimininkai“ gearbeitet. Auch als die Bewegung der „surinkimininkai“ nach der Auswanderung 1958–1960 nach Deutschland an Bedeutung verlor und die ehemals memelländischen Gemeinden sich wieder dem Konsistorium unterstellten, war M. Preikšaitis nicht bereit, das Konsistorium anzuerkennen und mit ihm zusammenzuarbeiten. Er hat nach 1970 auch seinen ehemaligen Freund Gavēnis (in anderen Quellen wird sein Name als Gavēnia angegeben), der sich 1960 mit dem Konsistorium aussöhnte und sogar das Amt des stellvertretenden Vorsitzenden des Konsistoriums bekleidete, für die Opposition gewonnen. Wilhelm Kahle hat richtig gesehen: „Neben dem Bewußtsein, eigentlich auf den Platz des Seniors der Kirche zu gehören, mochten einige offene Fragen in den Gemeinden den Grund zu einer wachsenden Spannung gelegt haben. Zu ihr konnte sich nur allzu leicht der latente Vorbehalt des bewußten nationalen Litauers im Blick auf den ursprünglich zur lettischen Minderheit gehörenden Kalvanas gesellen.“⁶¹

Die Quellenlage über die Stellung des jetzigen Bischofs Kalvanas zur nationalen Lage ist sehr dürftig, denn in der einzigen offiziellen Publikation des Konsistoriums „Lietuvos Evangeliku Bažnyčios Kalendorius“ wird diese Problematik nicht berührt. Seine persönliche Haltung dazu kann man vielleicht am ehesten aus seinem Urteil über seinen Vorgänger Burkevičius ersehen: „In seiner Arbeit hat er [Burkevičius; A. H.] sich an das Prinzip der Loyalität und Gleichberechtigung gehalten: ‚So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.‘ (Matth. 22,21) und: ‚Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Weib; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.‘ (Gal. 3,28). Er hat sich bemüht, alle Lutheraner in der Litauischen SSR, ungeachtet ihrer Nationalität und Herkunft, zu einer Kirche zusammenzufassen.“⁶² Das ist vermutlich auch der Leitsatz des jetzigen Bischofs, der seine auch so schon durch die andauernde Spaltung (zur Zeit erkennen noch sechs Gemeinden mit zwei Pfarrern den Bischof nicht an) geschwächte Kirche aus einer unnötigen Konfrontation mit dem Staat heraushalten will. Darüber hinaus muß er auch Rücksicht auf die lettischen Lutheraner in Litauen nehmen, die immerhin ein Drittel der Gläubigen ausmachen. Deshalb fehlen auch in seinen Hirtenbriefen die Bezüge zur Nationalität und Heimat, er begnügt sich mit allgemeinen Redewendungen: „Wir sollen für unsere Heimat und Kirche, für unsere Familien und Häuser, für den Frieden in der ganzen Welt beten.“⁶³ In seinem Grußwort an die Europakonferenz des Lutherischen Weltbundes 1986 in Bresice stellt er unmißverständlich fest: „Maßstab der kirchlichen Verkündigung ist die heilige Schrift. Allein auf sie gründet sich die Predigt. Indem sie das Wort Gottes ist, steht die Bibel über allen menschlichen Gedanken, Meinungen und Ideologien. Die Gemeinde wünscht keine Politik in der Predigt, weil, so meint man, darüber genügend in den Zeitungen und anderen Massenmedien informiert werde. Für den Frieden aber wird gebetet“.⁶⁴

Es ist erlaubt zu fragen, ob seine Nachfolger diesen Kurs der Neutralität in Anbetracht der Rolle der katholischen Kirche Litauens als Beschützerin der nationalen Interessen weiterführen können. Kann sich die lutherische Kirche diesem Sog entziehen?⁶⁵ Natürlich wird das von der nationalen Einstellung der Lutheraner und besonders der Jugend abhängen. Es ist anzunehmen, daß der jetzige Kurs des Bischofs von der Mehrheit der Lutheraner getragen wird, die noch immer eine zwiespältige nationale Haltung bewahren und hier vor einem Engagement zurückschrecken. Das wird an den ca. 10 000 seit 1957 nach Deutschland ausgewanderten Lutheranern aus Litauen besonders sichtbar. Vincas Bartusevičius, der stellvertretende Vorsitzende der Litauischen Gemeinschaft in Deutschland, schreibt: „Obwohl die neuen Einwanderer zahlenmäßig mehr als die alten Auswanderer – das

Verhältnis ist 3:1 — sind, stützt sich die organisierte Tätigkeit der Litauer in Deutschland auf die alten Auswanderer ... So haben sich die neuen Einwanderer proportional gesehen weder an die organisierte Tätigkeit noch an die Arbeit in den Leitungsgremien angeschlossen, wenn sie auch die Zahl der Litauer in Deutschland erhöht haben. Dieser Zustand mahnt zur Sorge auch deshalb, weil schon seit Jahren die Mehrheit der Schüler und Abiturienten des litauischen Gymnasiums die Kinder dieser neuen Einwanderer ausmachen, doch ist die Zahl der Abiturienten aus dieser Gruppe, die sich mehr in der litauischen politischen und kulturellen Arbeit betätigen, nicht hoch.“⁶⁶ Im Folgenden zählt er Gründe für diese auffällige Zurückhaltung auf, die er aber mehr auf die politische Erfahrung dieser Gruppe in Litauen zurückführt, ohne zu berücksichtigen, daß sie sich fast ausschließlich aus Lutheranern zusammensetzt. Diese Neueinwanderer wissen oft selbst nicht, zu welchem Volk sie gehören. Diese Unsicherheit haben sie zweifellos schon aus Litauen mitgebracht. Allerdings darf man nicht übersehen, daß gerade die weniger national eingestellten Lutheraner von der Ausreisemöglichkeit Gebrauch gemacht haben.

VI.

In diesem kurzen Abriß über die nationale Einstellung der litauischen Lutheraner haben wir gesehen, daß zwar der nationale Gedanke für sie nicht unerheblich war, doch in ihrer Mehrheit neigten sie eher dazu, sich mehr als Lutheraner denn als Vertreter einer Nationalität zu sehen. Der starke Einfluß der in der Mehrheit national indifferenten Gebetsversammlungen in Preußisch-Litauen und bei den litauischen Lutheranern in Litauen sowie der auf Verzicht des nationalen Patriotismus drängende Sowjetstaat haben nicht zu einem eigenständigen Ausgleich zwischen den nationalen und religiösen Bestrebungen führen können. Es gab Versuche von einem Teil der litauischen Lutheraner, einen eigenen Weg zu gehen. Daß es nicht gelungen ist, lag auch an der geringen Wertschätzung der litauischen Lutheraner durch die Umgebung. Bekanntlich entwickeln solche nicht akzeptierten Minderheiten ein sehr schwaches Identitätsgefühl, ziehen sich vom Leben der Gemeinschaft zurück und sehen keine Möglichkeiten, ihren Einfluß geltend zu machen.⁶⁷ Es wäre dem verbliebenen Rest der litauischen Lutheraner zu wünschen, daß sie lernen, ihre Nationalität und ihren Glauben in Einklang zu bringen.⁶⁸

Anmerkungen

- 1 Wolf Oschlies, Deutsche in Rumänien, Teil 4: Zeit des Überlebens 1944–1960, Köln 1986, S. 5–6. (Berichte des Institutes für Ostwissenschaft und Internationale Studien 1986, Nr. 4).
- 2 Kurt Forstreuter, Die Anfänge der Sprachstatistik in Preußen und ihre Ergebnisse zur Litauerfrage, in: Zeitschrift für Ostforschung, 2/1953, S. 351.
- 3 Walter Hubatsch, Masuren und Preußisch-Litthauer in der Nationalitätenpolitik Preußens 1870–1920, Marburg 1966, S. 27.
- 4 Siehe: Manfred Hellmann, Die Kirche und die litauische Nationalbewegung, in: Kirche im Osten 26/1983, S. 9–34.
- 5 Zitiert nach W. Hubatsch, Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens, Bd. 1, Göttingen 1968, S. 88.
- 6 Jokūbas Minkevičius, Die Reformation und die Kultur des litauischen Volkes, in: Reformation und Nationalsprachen, Halle 1983, S. 31–57.
- 7 Martin Mosvid, Die ältesten litauischen Sprachdenkmäler, Heidelberg 1923.
- 8 Martynas Mažvydas, Pirmoji lietuviška knyga (Das erste litauische Buch), Vilnius 1964, S. 322.
- 9 Vaclovas Biržiška, Pirmosios lietuviškos protestantų knygos XVI amžiuje (Die ersten litauischen protestantischen Bücher im 16. Jahrhundert), in: Svečias 1963 Nr. 3, S. 3–7, Nr. 4, S. 5–7.
- 10 Zenonas Ivinskis, Die Entwicklung der Reformation in Litauen, in: Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 1967, S. 26.
- 11 W. Hubatsch, Geschichte, Bd. 1, S. 90.
- 12 V. Karosas, Karaliaučiaus universiteto sukaktis (Zum Jubiläum der Königsberger Universität), in: Svečias, 3/1979, S. 28–37.
- 13 Ignas Skrupskelis, Die Litauer in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, Dissertation Wien 1932, S. 25.
- 14 Kristijonas Donelaitis, Die Jahreszeiten. Nachrichten von Hermann Buddensieg, München 1966, S. 88.
- 15 Ludwig Rheza, Prudentia oder Vaterländische Lieder und Dichtungen, Bd. 1, Königsberg 1809, S. 164.
- 16 W. Hubatsch, Masuren und Preußisch-Litthauer, S. 28.
- 17 W. Hubatsch, Geschichte, Bd. 1, S. 183.
- 18 Ebd. S. 271 ff.
- 19 W. Hubatsch, Masuren und Preußisch-Litthauer, S. 16.
- 20 Ebd. Anlage 2.
- 21 Ebd. S. 45.
- 22 Ebd. S. 30.
- 23 Ebd. Anlage 8.
- 24 Ebd. Anlage 3.
- 25 Ebd. S. 48.
- 26 M. Hellmann, Die litauische Nationalbewegung im 19. und 20. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Ostforschung 2/1953, S. 87.
- 27 Vilius Gaigalaitis, Atsiminimai (Erinnerungen), Heft 22, (ungedruckt; Litauen-Archiv Dr. P. Reklaitis).
- 28 Kaip ažuols drūts prie Nemunėlio. Iš Mažosios Lietuvos XIX a.–XX pradžios lietuvių poezijos (Eine Anthologie der Gedichte aus Preußisch-Litauen). Tekstus paruošė Domas Kaunas, Vilnius 1986, S. 12.
- 29 Siehe: Domas Kaunas, Iš lietuvių knygos istorijos. Klaipėdos krašto lietuvių

- knyga iki 1919 metų (Aus Litauens Buchgeschichte. Das litauische Buch im Memelland bis 1919), Vilnius 1986. — Ders., Mažosios Lietuvos spaustuvs 1524–1940 metais (Die Druckereien in Preußisch-Litauen 1524–1940), Vilnius 1987.
- 30 Siehe: Kajetonas J. Čeginskas, Didysis Vilniaus seimas ir demokratinės minties raida Lietuvoje (Der „Große Litauische Landtag“ zu Wilna und die Entwicklung des demokratischen Denkens in Litauen), in: Litauisches Kulturinstitut: Jahrestagung 1985, Lampertheim 1986, S. 107–126.
- 31 Jonas Kalvanas, Surinkimas ir Dievo žodžio sakytojai Lietuvoje (Die Gemeinschaftsbewegung und die Verkünder des Wortes Gottes in Litauen), in: Lietuvos Evangelikų Bažnyčios Kalendorius, 1987, S. 20.
- 32 Wilhelm Gaigalat, Die evangelische Gemeinschaftsbewegung unter den preußischen Litauern. Geschichtliches und Gegenwärtiges, Königsberg 1904, S. 32–34.
- 33 W. Hubatsch, Geschichte, Bd. 3, S. 330–331.
- 34 W. Hubatsch, Geschichte, Bd. 1, S. 309.
- 35 Ebd. S. 308.
- 36 Ebd. S. 435–436.
- 37 K. Gudaitis, Lietuviai evangelikai (Die evangelischen Litauer), Hamilton 1957, S. 52.
- 38 Wilhelm Storosta-Vydūnas, Siebenhundert Jahre deutsch-litauischer Beziehungen, Tilsit 1932, Nachdruck Chicago 1982, S. 452.
- 39 W. Hoffheinz, Giesmių balsai. Litauische Kirchengesänge, Heidelberg 1894.
- 40 Z. Ivinskis, Die Entwicklung, S. 29.
- 41 Ebd. S. 16.
- 42 Gottfried Schramm, Protestantismus und städtische Gesellschaft in Wilna, in: Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas 17/1969, S. 187–215.
- 43 M. Hellmann, Die Herrschaft Tauroggen, Dissertation Königsberg 1937.
- 44 K. Gudaitis, Lietuviai evangelikai, S. 416.
- 45 Zitiert nach: J. Pauperas, Vilius Gaigalaitis, in: Svečias 1970 Nr. 5, S. 4.
- 46 Martynas Kavolis, Miko Preikšaičio gyvenimo turinys (Lebensinhalte von Mikas Preikšaitis), in: Svečias 1973 Nr. 1, S. 15.
- 47 Ebd. S. 15 ff.
- 48 V. Gaigalaitis, Lietuvos evangelikų bažnytinio gyvenimo problemos (Die Probleme des evangelischen kirchlichen Lebens in Litauen), Klaipėda 1935, S. 15.
- 49 E. A. Gelzinis, Lutherische Kirche Litauens, Braunschweig 1974, S. 48.
- 50 M. Kavolis, Miko Preikšaičio, S. 18. — Siehe dazu auch: ders., Strebuklingas Viešpats vedimas (Die wunderbare Führung Gottes. Über M. Preikšaitis), in: Svečias 1973 Nr. 4, S. 11–17, 1974 Nr. 1, S. 22–27.
- 51 „Srovės“ kalendorius 1934 metais. Kaunas 1933, S. 6 ff.
- 52 M. Kavolis, Miko Preikšaičio, S. 14.
- 53 Bruno Landig, Die evangelisch-lutherische Kirche – Trägerin des Deutschtums, in: Europäer. Deutsche aus Litauen, Arnberg 1984, S. 22.
- 54 M. Kavolis, Strebuklingas, 1973 Nr. 4, S. 14.
- 55 „Memeler Dampfboot“, 1981, S. 106. Zitiert nach Wilhelm Kahle, Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion seit 1938/40, Gütersloh 1985, S. 106.
- 56 Anas Baltris, Dienoraštis (Amtstagebuch). Eintrag vom 15. 7. 1951 (unveröffentlicht, Archiv M. Klumbys).
- 57 Ebd. vom 23. 9. 1951.
- 58 Martynas Sprogys, Brief vom 16. 12. 1958 (unveröffentlicht, Archiv A. Hermann). — Mehr über die Kirche im Memelland nach 1945 siehe: Arthur Hermann:

- Die Memelländer in der Heimat nach 1945 und ihr Verhältnis zu den Litauern, in: Baltisches Jahrbuch, 1987, S. 185–213.
- 59 Arthur Hermann, Tradition und Auseinandersetzung in der evangelisch-lutherischen Kirche in Litauen nach 1945, in: Baltisches Jahrbuch 1985, S. 179–197. Ebd. S. 194 ff.
- 61 W. Kahle, Die lutherischen Kirchen, S. 109.
- 62 J. Kalvanas, Bericht an den Religionsbeauftragten 1978 (Litauisch, Kopie im Archiv Fritz Šlenteris).
- 63 Lietuvos Evangelikų Bažnyčios Kalendorius (Kalender der Evangelischen Kirche in Litauen), Vilnius 1977, S. 4.
- 64 J. Kalvanas, Das geknickte Rohr ist nicht zerbrochen. Litauens lutherische Kirche – die „Insel des Erbarmens“, in: Lutherischer Dienst 23/1987, Heft 1, S. 5.
- 65 A. Hermann, In Schwachheit stark. Die evangelisch-lutherische Kirche Litauens, in: Lutherische Kirche im Baltischen Raum, Erlangen 1985, S. 126.
- 66 Vincas Bartusevičius, Tautinės sąmonės išlaikymas Vakarų Vokietijoje (Die Erhaltung des Nationalbewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland), in: Pasaulio Lietuvis 1986 Nr. 1, S. 12.
- 67 Rita Süßmuth, Heimat ohne Freiheit, Freiheit ohne Heimat, in: Jugendwohl 1986, S. 95.
- 68 Bei der Ausarbeitung dieses Beitrages konnten die Artikel über die protestantischen Kirchen in Litauen von G. Slavėnas und Arthur Hermann in dem Jubiläumsband zur 600-Jahr-Feier der Christianisierung Litauens „Christianity in Lithuania“, der in der zweiten Jahreshälfte 1987 in Chicago erscheinen wird, nicht berücksichtigt werden. In beiden Artikeln wird dem Verhältnis von Kirche und Staat und der nationalen Einstellung der Protestanten in Litauen viel Raum gewidmet.

Es ist eine große Weisheit, wenn ein Mensch tut, was ihm Gott gebietet und sich nicht an andere kehrt oder fragt, was sie tun, sondern nur auf sich und seine Berufung achtgibt.

Martin Luther

DAS BETHEL DES OSTENS

Eine Erinnerung an die Stanislauer Anstalten und ihren Gründer

Zu den großen kirchlichen Liebeswerken im alten Österreich gehören die Stanislauer Anstalten in Galizien. Sie wurden im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts von D. Theodor Zöckler aus Greifswald gegründet. Zöckler war keineswegs mit der Absicht nach Galizien gegangen, dort in der deutschen Diaspora tätig zu werden, sondern er war nach Abschluß seiner theologischen Ausbildung — sein Vater war Professor der evangelischen Theologie in Greifswald — durch eine innere Berufung in den Dienst der dänischen Judenmission getreten und als Judenmissionar nach Galizien gekommen. Das muß sich dort vorher herumgesprochen haben, denn als Zöckler auf dem Bahnhof den Zug verlassen hatte, wurde er von einigen evangelischen Männern gebeten, eine kurz zuvor gestorbene Witwe zu beerdigen. Bei rieselndem Schnee im fahlen Licht der Abenddämmerung wurde der Sarg eingesenkt. Mehrere kleine Kinder standen um das Grab. Als Zöckler fragte: „Was wird aus den Kindern?“, wurde ihm geantwortet: „Die kommen ins Kloster zu den Nonnen.“ Zöckler antwortete erschüttert: „Dann gehen sie doch ihres Glaubens und ihres Volkstums verlustig.“ Ein müdes Achselzucken war die Antwort. Dies Erlebnis hat ihn zeit seines Lebens nicht losgelassen.

Bald änderte Zöckler auf Betreiben eines christlichen Juden namens Lucki seine Tätigkeit. Er sah ein, daß es schwer sei, die Juden für den evangelischen Glauben zu gewinnen, wenn die evangelischen Gemeinden Galiziens ein trauriges Bild zeigten. Er nahm sich der Evangelischen in Stanislau an, deren Zahl etwa vierhundert betrug. Sie gehörten zur Gemeinde Ugartstal, die vierzig Kilometer entfernt lag. Viermal im Jahr kam der dortige Pfarrer nach Stanislau, um Gottesdienst zu halten. Da jegliche Hilfe fehlte, keine evangelische Schule vorhanden war, die Kinder also polnisch-katholische Schulen besuchen mußten, manche Familien in Mischehe lebten, galt Stanislau bei den Kundigen als verllorener Posten. Als Zöckler darauf drang, wenigstens eine evangelische Schule zu gründen, antwortete ein ehrbarer Presbyter: So wenig ein Kornfeld in meiner flachen Hand wächst, wird Stanislau je eine deutsche Schule erhalten.

In eifriger Arbeit suchte Zöckler ein Gemeindeleben durch regelmäßige Predigt, Religionsunterricht, Bibelstunden und Seelsorge aufzubauen. In

dieser Arbeit stand ihm seit 1893 seine Ehefrau Lillie, geborene Bredenkamp, zur Seite. Als ihnen eine größere Erbschaft zufiel, kauften die Ehegatten ein altes Wirtshaus und eröffneten am 31. August 1896 ein Kinderheim mit zwölf Kindern. Das Losungswort des Tages lautete: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“

Das Kinderheim wuchs, die Kirche in Stanislau wurde ausgebaut, die Gemeinde selbständig und Zöckler ihr erster Pfarrer. Nun wurde eine evangelische Schule eine Notwendigkeit. Da die Zahl der Kinder des Heims schnell bis auf zweihundert wuchs, mußten Häuser errichtet werden, die Schule wurde achtklassig, mit Hilfe des Gustav-Adolf-Vereins wurde ein stattliches Gebäude erstellt. Dennoch waren die Häuser in Stanislau vergleichsweise einfach, mitunter elend, stellt man sie etwa dem „Rauhen Haus“ in Hamburg gegenüber.

Durch die Familien der Kinder, die zumeist aus der Diaspora Galiziens stammten, aber auch aus Rußland, Rumänien und Ungarn, war Zöckler bald im ganzen Land bekannt geworden. Da kam die Stunde, in der er aus der Verborgenheit in die Öffentlichkeit treten sollte. Im Jahre 1903 ergriff ein Auswanderungsfieber die deutschen Gemeinden in Galizien. Werber aus Deutschland versuchten, die Gemeinden zur Umsiedlung nach Posen zu bewegen. Zöckler vertrat den Standpunkt, daß entweder alle auswanderten, was damals unmöglich war, oder alle blieben. Dann aber mußte ein ganz neues Leben in Kirche und Schule, Volk und Wirtschaft beginnen. Zöcklers Auffassung siegte. Langsam wuchs er nun zum geistigen Führer in Kirche und Volkstum heran.

Sein Einfluß dehnte sich bis in die letzte Gemeinde Galiziens aus, seit er 1904 das Evangelische Gemeindeblatt für Galizien und die Bukowina herausgab, das ein geistiges Band um die zerstreuten Gemeinden schloß. Viele Freunde seiner Arbeit wurden Leser dieses sehr gehaltvollen Blattes.

Neben den evangelischen Gemeinden in Galizien gab es auch katholische Gemeinden deutscher Herkunft, die, da sie keine Führer hatten, kümmerlich dahinsiechten. Ihre Priester waren Polen. So bot Zöckler gern seine Hand, als sich 1907 evangelische und katholische Deutsche im „Bund der christlichen Deutschen in Galizien“ zusammenschlossen.

Im Herbst 1908 hatte Zöckler den späteren Propst Wiegand als Pfarrer nach Dornfeld geholt. Wenige Wochen später erhielt dieser vom deutschen Volksrat, dessen Vorsitzender Zöckler war, den Auftrag, die Gründung deutscher Raiffeisenkassen in Angriff zu nehmen. Gestützt auf die Hilfe Zöcklers übernahm er die damit verbundene Verantwortung. Im Laufe weniger Jahre entstanden 41 solcher Kassen, die für den Bestand der Gemeinden von größter Bedeutung wurden.

Die Tätigkeit Zöcklers wurde allmählich weit über Galiziens Grenzen hinaus bekannt. Auf vielen Festen in Deutschland hatte er Vorträge gehalten, der Hilfsbund für Innere Mission in der Diaspora unter dem Vorsitz von Propst Wiegand hatte sich gebildet. Zum hundertsten Geburtstag Wicherns hatte ihm die Theologische Fakultät Leipzig ehrenhalber die Würde eines Doktors der Theologie verliehen. Verschiedene Mitarbeiter aus Deutschland waren inzwischen in der Arbeit tätig, von denen nur die Pastoren Weidauer und Lempp genannt seien.

In Stanislau ging die Arbeit unentwegt weiter. Zur Sicherstellung des Kinderheimes hatte das Ehepaar Zöckler 1908 ein großes Mietshaus erbaut, aus dessen Mieterträgen das Kinderheim erhalten werden sollte. Auch wurde hier im das Predigerseminar „Paulinum“ untergebracht. Es sollte junge Theologen aus Österreich und Deutschland aufnehmen und in die Arbeit der Diaspora einführen. Aus Schleswig-Holstein wurden damals auf Veranlassung des damaligen Konsistorialrats Franz Rendtorff, des späteren Präsidenten des Zentralvorstandes der Gustav-Adolf-Stiftung in Leipzig, der Zöckler hoch schätzte, nacheinander neun Kandidaten, meist zu zweien, auf Kosten der Landeskirche entsandt. Regelmäßig kamen sie zwei Wochen nach Dornfeld, um das Leben einer deutschen Kolonie und die Tätigkeit der Raiffeisenkassen kennenzulernen. Vielleicht kamen auch – auf Betreiben von Propst Wiegand in Plau in Mecklenburg, Vorsitzender des „Hilfsbundes für die Evangelischen in der Diaspora“ – einige Kandidaten aus Mecklenburg. Damals studierten die deutschen Theologen aus Galizien und Wolhynien noch gern eine Weile in Wien oder Leipzig. Die Hauptzeit mußten sie nach dem Ersten Weltkrieg ja in Warschau zubringen, wo sie auch die Examina ablegten. Als „Mutter der deutschen Vikare“ war Frau Zöckler im Predigerseminar eine wichtige Säule.

Einen weiteren Fortschritt brachte das Jahr 1913. Herr von Kaufmann, ein Großindustrieller der Naphtaindustrie, baute als Dank für seine Erfolge in seiner Arbeit ein Diakonissenhaus mit Säuglingsstation, und schenkte es zur Aufnahme der sich bildenden Schwesternschaft.

Nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 mußte Zöckler wegen des Vorrückens der Russen mit seinem Kinderheim auf die Flucht gehen. Es fand Unterkunft in den Anstalten des Diakonissenhauses in Gallneukirchen in Österreich. Zöckler konnte das Amt des Diakonissenrektors für beide Häuser übernehmen, das gerade frei war. Oft war er in Wien, um mit dem dortigen Hilfskomitee die Hilfsexpeditionen vorzubereiten, die nach Galizien vorstoßen sollten, sobald die Russen zurückgeworfen seien. Als dann vom Mai 1915 an die Russen sich zurückziehen mußten, war Zöckler wenige Tage später da und brachte Kleidung und Lebensmittel. Die Not war groß, zumal die meisten deutschen Siedler nicht hatten fliehen kön-

nen. Um so größer war die Freude, als Zöckler so schnell als Retter in der Not erschien.

Die Stanislauer Anstalten waren bis auf geringe Beschädigungen unverseht geblieben. Sogleich begann dort neues Leben, denn viele Kriegswaisen mußten aufgenommen werden. Noch zweimal hat Zöckler wegen der Kriegsereignisse fliehen müssen. Aber immer wieder konnte er zurückkehren und das kirchliche Leben und die verwaisten Schulen neu ordnen. Schwer traf ihn der Zusammenbruch im Herbst 1918. In Galizien war der Krieg damit noch nicht zu Ende. Dort kämpften Polen und Ukrainer um die Herrschaft in Ostgalizien. Letztere gründeten die Westukrainische Republik mit der Hauptstadt Stanislau. Die Polen siegten. Zöckler hatte die Gelegenheit genutzt und ein deutsches Gymnasium gegründet, um für den Nachwuchs zu sorgen.

Galizien wurde dann zu Polen geschlagen. Rücksichtslos entließen die Polen alle Deutschen, die in Staatsstellungen, besonders bei der Eisenbahn und ihren Werkstätten in Stanislau, tätig gewesen waren. Anfangs waren alle Verbindungen nach Deutschland abgebrochen. Keine Unterstützung kam durch. Die Not wurde immer größer. Da nutzte Zöckler seine Verbindungen nach Schweden, England und Amerika aus, um sein Werk über Wasser zu halten.

Bald kamen englische Quäker nach Stanislau. Mit deren Hilfe gründete Zöckler eine Maschinenfabrik, die landwirtschaftliche Maschinen herstellte, an denen großer Mangel war. Damit konnten auch viele arbeitslose Handwerker und Jugendliche in Arbeit und Brot gebracht werden.

Die polnische Herrschaft brachte viele Hindernisse mit sich. Nur mit Mühe gelang es, die 85 deutschen Volksschulen und das Gymnasium aufrechtzuerhalten. Reisen nach Deutschland waren wegen der unerschwinglich hohen Kosten für solche Reisen fast ausgeschlossen. Ebenso war die Einreiseerlaubnis nach Polen nur sehr schwer zu bekommen.

Als 1924 Superintendent Dr. Fritsche in Biala gestorben war, übernahm Zöckler zu seinen bisherigen Lasten noch die Leitung der Evangelischen Kirche in Galizien, die nun von der österreichischen Kirche abgetrennt und selbständig geworden war. Die Evangelische Kirche in Galizien war wie in Österreich „Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses“. Man war eben einfach evangelisch. Doch wirkten die Traditionen soweit nach, daß z. B. in einzelnen Dörfern, die natürlich für zwei evangelische Gemeinden zu klein waren, einmal ein lutherischer Pastor und dann ein reformierter gewählt wurde usw. Das „Bekenntnis“ zeigt sich dann darin, daß die Lutheraner beim gemeinsam empfangenen Heiligen Abendmahl knieten, die Reformierten standen. Aber das war im Grunde alles, wenn auch „wichtig“, so doch Nebensache.

Auch mußte natürlich der jeweilige Pastor die Lutheraner im Kleinen Katechismus unterrichten und die Reformierten im Heidelberger. Aber offenbar hat das keine Schwierigkeiten gebracht. Man lebte als kleine evangelische Schar unter Katholiken und Polen, da war „evangelisch“ wichtig und „deutsch“, aber die konfessionellen Unterschiede traten zurück. Und die im Lande aufgewachsenen Pastoren kannten es nicht anders. Die, die aus dem „Reich“ kamen, waren wohl von vornherein in konfessioneller Hinsicht großzügig, .

Mit Hirtentreue suchte Zöckler das kirchliche Leben zu fördern und fand jetzt, besonders unter den jüngeren Pfarrern und den schwergeprüften Gemeinden, viel Verständnis. Die von ihm gehaltenen Kirchentage waren Höhepunkt seiner geistlichen Wirksamkeit. Daß ihm die Versorgung der Pfarrer und Lehrer, ihrer Witwen und Waisen viel Not machte, ist bei den schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen, die in Polen ungleich größer waren als in Deutschland, verständlich. Seine Bemühungen, die sechs Kirchen Polens zu einem Kirchenbund zusammenzuschließen, hatten wenig Erfolg. (Es waren dies die lutherische Kirche in Warschau, die polnisch-reformierten Kirchen in Wilna und Warschau, die beiden unierten Kirchen in Posen und Oberschlesien und die Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Galizien.)

Der schwerste Schlag traf Zöckler, als bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges die Polen ihn und seine engsten Mitarbeiter ins Gefängnis warfen. Er stand auf der Liste derer, die bei Herannahen der Russen oder Deutschen erschossen werden sollten. Nur der schnelle Zusammenbruch des polnischen Staates rettete ihm das Leben. Die Russen besetzten Stanislaw. Als sie von Zöckler als dem Vater der Witwen und Waisen hörten, schonten sie ihn und seine Arbeit.

Der Nationalsozialismus brachte 1939 auch für Zöckler und seine Arbeit die Umsiedlung nach Deutschland. Fast 49 Jahre hatte Zöckler in Stanislaw gearbeitet. Das Anstaltsgelände hatte sich immer wieder ausgedehnt, immer neue Häuser waren gebaut oder dazu erworben worden. An die fünfhundert Seelen umfaßte die Anstaltsgemeinde. Dazu kamen noch tausend Glieder der evangelischen Gemeinde Stanislaw. Nun mußte Zöckler alles zurücklassen und mit allen Deutschen die Umsiedlung in den Warthegau auf sich nehmen. Er war mittlerweile fast 73 Jahre alt geworden. Von der Umsiedlungskommission wurde er überaus höflich behandelt, obwohl er gegen den nationalsozialistischen Terror, besonders den Juden gegenüber, Stellung genommen hatte.

Zöckler fand nach der Umsiedlung ein Heim bei seiner in Lissa lebenden Tochter. Von hier aus begann er sofort die Sammlung der über den Warthegau verstreuten Galizier und suchte sie zu stärken. Mit großer Sorge beobachtete er die kirchenfeindlichen Maßnahmen des Gauleiters Greiser.

Das Stanislauer Diakonissenhaus und der Rest der Kinder wurden in der Diakonissenanstalt Wolfshagen bei Bromberg untergebracht. Da die dortige Oberin zurücktrat, konnte Oberin Martha Zöckler die Verschmelzung beider Schwesternschaften durchführen.

Als der Zusammenbruch immer näher rückte, gelangten Diakonissenhaus und Familie Zöckler nach Stade an der Unterelbe. Nur durch zäheste Hingabe und Selbstverleugnung gelang es, alle Kranken und Schwerverletzten, von denen viele in Gips- und Streckverbänden lagen, zu retten, ein Werk der in Stanislau erzogenen Sarepta-Schwestern. Die Schwesternschaft übernahm die Krankenpflege im dortigen Krankenhaus, dem Ehepaar Zöckler wurden im daneben liegenden Schwesternheim zwei Zimmer eingeräumt. Pastor Martin Zöckler wurde vom Landeskirchenamt in Hannover mit der Seelsorge in den Krankenhäusern in Stade betraut und begann auf dem städtischen Gut Hahle, zwei Kilometer von Stade entfernt, mit dem Aufbau eines Altersheims für Flüchtlinge.

Zöckler selbst leitete die Betreuung der über ganz Nord- und Westdeutschland verstreuten Galiziendeutschen und stärkte sie durch Rundbriefe. Seine besondere Fürsorge galt den in Polen zurückgehaltenen Deutschen. Vielen hat er helfen und ihre Umsiedlung in den Westen bewirken können.

Wenn wir die Lebensarbeit dieses Mannes überblicken, so stehen wir staunend vor einem vielseitigen Werk, das eine seltene Begabung verlangte. Sie war ihm gegeben und er hat sie nach allen Seiten hin ausgebildet. Er war ein Prediger von seltener Geistesmächtigkeit, wurzelnd in einem tiefen Glauben, der gerade im tiefsten Dunkel die Hand Gottes ergriff und im innigen Gebet die Hilfe Gottes herabflehte. Viele Wunder hat er in seinem Leben erfahren. Dazu kam eine fast unverwüstliche Arbeitskraft. Als er jahrelang an einer quälenden Schlaflosigkeit litt, benutzte er die Nachtstunden, um polnisch zu lernen und wissenschaftlich zu arbeiten. Gelegentlich zog er sich in sein Häuschen in Tartarow in den Karpaten zurück, um dort in Ruhe wichtige Arbeiten erledigen zu können.

Zöcklers hochragende Persönlichkeit mit den aschblonden Haaren und dem kurzgeschorenen rötlichen Vollbart, mit den stets liebevoll blickenden Augen, machte auf jedermann Eindruck. Sein Humor half oft über peinliche Augenblicke hinweg. Eng verbunden war er mit seiner Frau und seinen sechs Kindern. Manches Fest hat er mit ihnen feiern können, zuletzt noch 1942 die Goldene Hochzeit in Lissa und am 5. März 1947 trotz eisiger Kälte und Schneesturms in Stade den 80. Geburtstag. Dann begann langsam der Abstieg. Die Kräfte ließen nach und die Leiden des Alters nahmen zu. Die letzten Monate waren ein schmerz erfülltes Sterben, nur gemildert durch die liebevolle Pflege seiner Frau und der Schwestern, bis ein sanfter Tod seinem Leben ein Ende machte.

Je älter er wurde, desto mehr plagte Zöckler eine vom Vater ererbte Schwerhörigkeit, die von Jahr zu Jahr zunahm. Zuletzt war er völlig ertaubt, man konnte sich nur schriftlich mit ihm verständigen. Das Sehvermögen begann auch nachzulassen, und so wurde er trotz aller Liebe, die ihn umgab, in den letzten schmerzvollen Monaten seines Lebens immer einsamer. Es war, als wollte sich Satan, wie einst bei Hiob, an dem frommen Knecht Gottes noch einmal besonders austoben. „Immer tiefer, immer tiefer“, waren seine letzten Worte, ehe die Bewußtlosigkeit einsetzte. „Aber in dem allen überwinden wir weit um deswillen, der uns geliebt hat.“ Bis zuletzt las er den Seinen die Losung des Tages vor und betete mit brüchiger, leiser Stimme für seine Kinder und seine Enkel, für die früheren Mitarbeiter und Zöglinge, für Volk und Kirche.

Zöcklers Wissen und seine Arbeit strahlten auch auf die katholischen Ukrainer Galiziens aus. Einige evangelisch-ukrainische Gemeinden entstanden. Sie bauten sich kleine Holzkirchen und wurden von Pfarrern aus ihren Reihen betraut, die sich unter Zöcklers Leitung stellten. Diese hoffnungsvollen Ansätze einer Evangelisierung in der Ukraine wurden vernichtet, als die Russen das Land in Besitz nahmen.

Bei Zöcklers Begräbnis, zu dem aus allen Teilen Westdeutschlands Deutsche aus Galizien zusammengeströmt waren, verblaßte das Bild des Leidenden, von Anfechtung Bedrängten, das er in der letzten Zeit seines Lebens geboten hatte. Es erstand noch einmal seine Persönlichkeit, wie sie sich allen eingepägt hatte, die ihn im Laufe seines langen Lebens kennen gelernt haben: Das Bild eines tatkräftigen Mannes, von dem Zuversicht und Freudigkeit ausging, die Zuversicht und Freudigkeit eines Christen.

Acht galiziendeutsche Pfarrer in abgetragenen, grünlich schimmernden Talaren trugen ihren Bischof zu Grabe. In dem langen Trauerzug folgten galiziendeutsche Flüchtlinge, Alte und Pfleglinge an Stöcken und in Rollstühlen ihrem Vater Zöckler auf dem letzten Weg. Eine ehemalige Schülerin sprach ihm am Grabe ein paar Verse, die sie einst im Konfirmandenunterricht bei ihm gelernt hatte. Und der Vertreter der evangelisch-ukrainischen Exilkirche rief dem getreuen Hirten in ukrainischer Sprache letzte Worte zu.

Sie alle verloren mit Zöckler ein letztes Stück Heimat, denn bis zuletzt hatte er versucht, sie mit Rundbriefen zu stärken und zu trösten, und mit seiner abnehmenden Kraft daran gearbeitet, die Deutschen zu befreien, die immer noch in Polen in Lagern festgehalten wurden.

Zöcklers Werk ist in den Augen der Menschen zerbrochen. Es war für seine Zeitgenossen nicht nur in Galizien, sondern auch in Deutschland von großer Bedeutung. Nicht zu Unrecht sprach man im Blick auf die Vielseitigkeit seiner Anstalten von einem Bethel des Ostens. Für das alte Österreich-Ungarn steht seine Liebesarbeit neben der etwa von Gallneukirchen oder

auch dem Diasporaheim in Hermannstadt. Zusammen mit Zöcklers Werk sind diese beiden Anstalten und einige andere von geringerer Bedeutung Zeugen evangelischer Arbeit in einem damals stark durch den Katholizismus bestimmten Land. Wir sollten sie nicht vergessen, sondern dankbar dafür sein, daß es diese Werke gab, von denen nur die Gallneukirchener Anstalten, weil im alten Österreich gelegen, bestehen blieben.

Es wäre ein närrisches Werk der Barmherzigkeit, wenn du die Hungrigen speisen und die Durstigen tränken, die Nackenden kleiden, die Kranken besuchen wolltest und doch nicht dulden wolltest, daß sie zu dir kämen oder die Hungrigen, Durstigen, Nackenden und Kranken um dich wären.

Martin Luther

LEUENBERGER KONKORDIE

Lutheraner und Reformierte auf dem Weg der Kirchengemeinschaft

I. Zur Geschichte

„Calvinus est vir doctus, sed valde suspectus de errore sacramentarium“.¹ Diese Tischrede Luthers (von 1540) drückt sowohl Wertschätzung als auch Besorgnis aus. Seit dem Jahre 1523 widersetzte sich Luther innerhalb des reformatorischen Lagers gewissen Gedanken, die die Realpräsenz Christi im Brot und Wein des Altarsakraments in Frage stellten. Sein Widerstand gegenüber den Sakramentariern ist gewachsen und hat seinen Höhepunkt im Oktober 1529 bei seinem Treffen mit Zwingli in Marburg erreicht.² Luther verdächtigte Zwingli der nestorianischen Häresie, und dies bis in seine letzten Schriften im Jahre 1544, in denen er riet, die Häretiker Zwingli, Karlstadt und ihre Anhänger zu meiden.³ Der Consensus Tigurinus von 1549 zwischen Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, auf der einen und Farel auf der anderen Seite, weist in den Artikeln 21 bis 26 darauf hin, daß jeglicher Gedanke einer lokalen Gegenwart Christi beim Abendmahl zu verwerfen sei: Christus sei im Himmel und von uns nur „mente et fidei intelligentia“ zu erreichen, Brot und Wein seien nur „figurata“. Artikel 24 verwirft die römisch-katholische Transsubstantiation und die (lutherische) Lehre, die Christus in den Elementen lokalisiert, wo er doch unendlich weit von der Erde entfernt ist.⁴ Die Lutheraner sahen in diesem Text den Beweis dafür, daß Calvin und Zwingli dieselbe Vorstellung des Abendmahls hatten. Dies war nur teilweise richtig. Calvin befand sich auf halbem Weg zwischen den beiden Positionen. Er konnte nicht wie Luther die Realpräsenz wirklich bejahen, da ja Christus nur im Himmel lokalisiert werden konnte. Aber er unterstrich die Bedeutung der im Abendmahl zwischen dem Gläubigen und dem Leib Christi zustandekommenden Verbindung durch den Heiligen Geist.⁵ Er konnte sich jedoch nicht vorstellen, daß ein Nichtgläubiger ebenfalls den Leib Christi empfängt, wenn er am Abendmahl teilnimmt.

Diese Debatte um die Realpräsenz Christi beim Abendmahl ist der Oppositionsartikel, den man traditionsgemäß anführt, wenn es darum geht, den Streitpunkt der lutherisch/reformierten Lehren zu definieren. Dieser Streitpunkt geht jedoch über die Frage der Realpräsenz hinaus und bezieht eine

ganze Christologie mit ein. Sowohl Zwingli als auch Calvin lag alles daran, klar zwischen der menschlichen und göttlichen Natur Christi zu unterscheiden, wovon nur die letztere bei der Abendmahlsfeier gegenwärtig sei. Für Luther besteht eine Verbindung zwischen den göttlichen und menschlichen Eigenschaften Christi. Ein Abstreiten dieser Verbindung wäre ein Verkennen der Einheit von Gott und Mensch in Christus, also eine Annäherung an den Nestorianismus.⁶ Diese christologische Frage fand ihre Übersetzung nicht nur in der Frage der Realpräsenz, sondern auch in der Auslegung der Leiden Christi. Für Zwingli hat nur die menschliche Natur Christi gelitten, während es bei Luther für die Realität des Heils in Christus entscheidend war, daß Jesus Christus als Gott und Mensch gelitten hat.⁷

Der Gegensatz in Bezug auf die Realpräsenz kehrt in geringerem Maße beim Sakrament der Taufe wieder. Karl Barth bezieht sich auf Calvin, wenn er behauptet, daß es bei der Taufe nicht um den Grund, sondern um die Erkenntnis des Heils geht.⁸ Auch R. Mehl versteht Calvin in dieser Weise: „Für Barth und Calvin vermittelt die Taufe lediglich die Kenntnis des Heils, sie hat keinen kausativen Wert.“⁹ Man darf den Gegensatz zwischen Luther und Calvin in dieser Frage nicht vergrößern, denn auch Calvin kann die Taufe kausativ verstehen.¹⁰ Man kann jedoch sowohl für das Abendmahl als auch für die Taufe eine unterschiedliche Sensibilität feststellen, die vor allem ein unterschiedliches Verständnis der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen im Sakrament ausdrückt.

Die Behauptung der Göttlichkeit Gottes und seiner totalen Unabhängigkeit von seiner Schöpfung führt Calvin schließlich zu der Behauptung der doppelten Prädestination.¹¹ Durch einen ewigen und absoluten Erlaß Gottes sind die einen für das Heil vorherbestimmt, die anderen für die Verdammung. Für Lutheraner bedeutet solch eine Konzeption, daß Gott zu einem Ungeheuer gemacht wird und seine Gnade und Barmherzigkeit gelegnet werden. Bei diesem Streit geht es um die Gerechtigkeit Gottes, um das Verständnis der Rechtfertigung und somit des Evangeliums selbst.

All diese Lehrunterschiede, die die Mitte der Heilsbotschaft treffen, haben ihre Übersetzung in den durch die Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften beider Traditionen ausgesprochenen Verwerfungen gefunden.¹² Die Glaubensbekenntnisse der reformierten Kirche haben ihrerseits nur indirekt die lutherischen Positionen verworfen,¹³ die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche haben jedoch *expressis verbis* die reformierten Häresien verurteilt. Die *Confessio Augustana* verwirft diejenigen, die nicht die Realpräsenz Christi im Abendmahl in den Elementen bekennen (Art.10). Diese Verwerfung wird von der Konkordienformel (*Epitome et solida declaratio*, Art. 7)¹⁴ aufgenommen und erklärt. Dieselbe Konkordienformel widerlegt Zwinglis und Calvins Christologie (*Epitome et solida declara-*

tio, Art. 8)¹⁵ sowie das calvinistische Verständnis der Prädestination (Epitome und solida declaratio, Art. 11)¹⁶.

Diese Verwerfungen haben die Trennung zwischen den lutherischen Kirchen und den Kirchen, die dann reformierte Kirchen genannt wurden, herbeigeführt. Im 16. und 17. Jahrhundert gab es zwar zahlreiche Dialogversuche,¹⁷ im 19. Jahrhundert entstanden – vorwiegend aus politischen Gründen – unierte Kirchen in Deutschland. Die Trennung war dennoch tief und reell. Sie betraf das Verständnis des Evangeliums Christi.

II. Die Phasen des Dialogs

In mehreren europäischen Ländern sind die Beziehungen zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert in der Tat eng geworden. Viele Kirchen der Niederlande, Frankreichs und verschiedener Gebiete Deutschlands lebten praktisch schon vor dem Beginn der theologischen Dialoge der letzten vierzig Jahre in Kanzel- und Altargemeinschaft.

Der erste neuere Dialog auf nationaler Ebene begann in den Niederlanden und hatte das Abendmahl zum Thema. 1956 wurden zehn Thesen für ein gemeinsames Verständnis des Abendmahls vorgeschlagen.¹⁸ Parallel dazu fand ein Dialog über die selbe Frage in Deutschland statt, der im Jahre 1957 zu den Arnoldshainer Thesen über das Abendmahl führte.¹⁹ Lutheraner und Reformierte bestätigten hier aufgrund von neuen exegetischen und historischen Überlegungen die Realpräsenz Christi als an die Elemente des Abendmahls gebunden. Ein weiterer deutscher Dialog (Westfalen) dachte über den Begriff des Glaubensbekenntnisses und der Einheit der Kirche sowie über die Kontroversfragen des 16. Jahrhunderts nach. Vom Jahr 1959 an kann dort gesagt werden, daß die konfessionellen Unterschiede eine Trennung der Kirchen nicht mehr rechtfertigen.²⁰ Zuletzt fand schließlich ein Dialog in Frankreich statt, der 1964 zu den sogenannten Thesen von Lyon über Wort Gottes und Heilige Schrift, Taufe und Abendmahl geführt hat, die ebenfalls eine wirkliche Annäherung zwischen den beiden konfessionellen Traditionen darstellen.²¹

Zu diesen nationalen Dialogen kamen seit 1955 Gespräche auf europäischer Ebene hinzu. Nach einem ersten Treffen in Davos (1955) fand in den Jahren 1956–1960 ein theologischer Dialog in Arnoldshain und anschließend auf dem Liebfrauenberg statt. Man behandelte nacheinander die Autorität der Heiligen Schrift (1957), die Gegenwart Christi (1958), die Taufe (1959) und das Abendmahl (1960). Diese Gespräche haben nicht zur Veröffentlichung eines theologischen Konsenses geführt. Ihre Zielsetzung war die Vorbereitung eines zukünftigen größeren Lehrkonsenses.

Eine zweite Reihe von Dialogen fand in den Jahren 1964–1967 in Bad Schauenburg statt.²² Nach den Arnoldshainer Gesprächen, die sich mit besonderen Lehrfragen beschäftigt hatten, handelte es sich darum, zu sehen, ob die Trennung zwischen Lutheranern und Reformierten noch notwendig und gerechtfertigt wäre. Man bemühte sich, die historische Entwicklung jeder der beiden Traditionen seit dem 16. Jahrhundert zu verstehen und die wirkliche Reichweite der Divergenzen zu messen. Dabei stellte man fest, daß die klassischen Lehrunterschiede noch nicht alle überwunden sind. Sie müssen aber im größeren Rahmen eines weiten Konsensus gesehen werden, der den Charakter dieser Lehrunterschiede so verwandelt, daß sie zum Ausdruck einer reichen Vielfalt werden.²³ Drei Punkte wurden insbesondere bearbeitet: Wort Gottes und Gegenwart Gottes (Thesen von 1964), das Verständnis des Gesetzes (Thesen von 1965) und der Begriff des Glaubensbekenntnisses (Thesen von 1966).

All diese Arbeiten und die dadurch hervorgerufenen positiven Reaktionen in den lutherischen und reformierten Kirchen Europas ermöglichten in den Jahren 1969–1973 eine letzte Reihe von Begegnungen in Leuenberg (Schweiz). Die dort angestellten Überlegungen waren in erster Linie ekklesiologischer Art, jedoch nicht im klassischen Sinne des Wortes (Arbeiten über den Kirchenbegriff, die Ämter usw.), wie es beim Dialog mit Rom der Fall ist. Die Sitzungen konzentrierten sich auf Begriffe der Kirchengemeinschaft und der Kirchentrennung. Es handelte sich darum, zu sehen, inwieweit Übereinstimmungen in punktuellen Lehrfragen (Verständnis des Evangeliums, der Taufe, des Abendmahls, der Christologie) jetzt zur Verwirklichung einer neuen Kirchengemeinschaft zwischen den beiden Traditionen führen können. Diese „Kirchengemeinschaft ist dann begründet, wenn die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu als Mitte des Evangeliums und als einziger Grund und Kanon der Lehre und des Lebens der Kirche anerkannt wird. Auf dieser Grundlage muß dann die Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben und von der neuen Geburt entfaltet und in Verbindung damit auch eine Verständigung über die Wirksamkeit des Wortes und der Sakramente erzielt werden“.²⁴

Um zu einer solchen Kirchengemeinschaft zu gelangen, wurde eine Konkordie erarbeitet, die drei Anforderungen gerecht werden sollte:

a) Eine Erklärung, die zum Ausdruck bringt, daß die Kirchen im Verständnis des Evangeliums inhaltlich übereinstimmen;

b) eine Erklärung, daß die in den Bekenntnisschriften ausgesprochenen Lehrverurteilungen den Partner nicht treffen und daß den noch bestehenden Unterschieden in kirchlicher Lehre, Ordnung und Lebensform keine kirchentrennende Bedeutung mehr zukommt;

c) eine Erklärung, die aufgrund der Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums die Gewährung der Kanzel- und Altargemeinschaft zwischen den beteiligten Kirchen ausspricht.²⁵

Dieses Verständnis der Einheit der Kirche und des zum Erreichen dieser Einheit zu beschreitenden Weges ist positiv aufgenommen worden. Auf Anstoß von M. Lienhard und J. Staedtke wurde der erste Entwurf einer Konkordie vorgelegt. Dieser Entwurf führte zu einem ersten Text im Jahre 1971 und zur endgültigen Fassung im Jahre 1973. Etwa achtzig lutherische und reformierte Kirchen haben bis heute diese Leuenberger Konkordie unterschrieben, die zwischen diesen Kirchen Kirchengemeinschaft, Kanzel- und Altargemeinschaft und eine gegenseitige Anerkennung der Ämter begründet.

Die Arbeit war mit dem Abfassen und dem Unterzeichnen dieser Konkordie nicht erfüllt. Es wurde entschieden, einen Koordinationsausschuß einzusetzen, der weiterhin die theologischen Gespräche zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen Europas einberufen und begleiten soll. Die Kirchen treffen sich zu Vollversammlungen, um den Entwicklungsstand des Dialogs zu überprüfen. Die erste Vollversammlung fand 1976²⁶ in Sigtuna (Schweden) statt, die zweite 1981²⁷ in Driebergen (Niederlande), die dritte 1987 in Straßburg.²⁸

Im Unterschied zum europäischen Dialog konnte der lutherisch/reformierte Dialog in den USA noch zu keiner konkreten Annäherung der beiden kirchlichen Traditionen dieses Landes kommen. Eine erste Reihe von Begegnungen fand in den Jahren 1962 bis 1966 statt. Die Teilnehmer waren nicht von ihren jeweiligen Kirchen beauftragt worden, was sie jedoch nicht davon abhielt, diesen konkrete Vorschläge zu unterbreiten. Vier Themen standen auf der Tagesordnung:

- 1) Schrift, Bekenntnis, Evangelium
- 2) Christologie und Abendmahl
- 3) Schöpfung und Erlösung, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung
- 4) Ethik und christlicher Dienst in der Welt.

Der Ausgangspunkt war weniger das Zeugnis der Schrift als die historische Situation des 16. Jahrhunderts. All diesen – sehr kurzen –²⁹ Konsens-texten liegt die These zugrunde, daß die Gegensätze des 16. Jahrhunderts in Wirklichkeit keine Grundverschiedenheiten seien, sondern „durch eine Reihe von Mißverständnissen und falschen Interpretationen“ erklärt werden könnten.³⁰ Die Positionen von Luther und Zwingli ergänzten sich eigentlich und seien überhaupt keine Gegensätze. Diese These hat dem Dokument „Marburg revisited“ seinen Titel gegeben. Diese ersten Begegnungen wurden mit der Empfehlung der Kanzel- und Altargemeinschaft zum Abschluß

gebracht, da die „Studien und Diskussionen keine unüberwindbaren Gegensätze“ aufgezeigt hätten. Eine zweite Reihe von Begegnungen von 1972 bis 1974 studierte die Leuenberger Konkordie, die als unannehmbar beurteilt wurde, da sie „voller Zweideutigkeit und Kompromisse ... und für eine pluralistische Gesellschaft unangemessen“ sei.³¹

Doch wurde festgestellt, daß es bis zu diesem Zeitpunkt nicht möglich war, eine der amerikanischen Situation besser entsprechende Konkordie zu formulieren. Eine dritte Reihe von Dialogen brachte schließlich 1983 ein drittes Dokument hervor. Dieser Bericht schlägt aufgrund von kurzen Übereinstimmungen in der Rechtfertigung, dem Abendmahlssakrament und dem Amt den amerikanischen lutherischen und reformierten Kirchen erneut vor, sich gegenseitig volle Kirchengemeinschaft zu gewähren und die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts als für die heutige Situation „nicht mehr zutreffend“ zu betrachten.³² Die lutherischen Kirchen der Missouri-Synode, die an diesem Dialog teilgenommen haben, haben sich von diesen Schlußfolgerungen distanziert.

Der amerikanische Dialog mag durch eine gewisse Anzahl von Aspekten überraschen (Auswertung der historischen Gegebenheiten wie des Streites zwischen Luther und Zwingli; Kürze und sogar Oberflächlichkeit gewisser Konsensustexte u. a.). Die Teilnehmer selbst sind zum Teil in Bezug auf die Ergebnisse zurückhaltend.³³ Der europäische Dialog, der in die Leuenberger Konkordie einmündete, ist wohl der interessantere. Man kann gewiß die Leuenberger Konkordie verschieden beurteilen, fest steht jedoch, daß hier, zum ersten und bisher zum einzigen Male in der Geschichte der neueren ökumenischen Bewegung, verschiedene Kirchen sich gegenseitig volle Kirchengemeinschaft gewährt und daher eine Trennungssituation überwunden haben. Wichtig ist neben den theologischen Inhalten die Verfahrensweise, die diese Konkordie ermöglicht hat: Nach einer ersten Phase, in der besondere Lehrunterschiede überwunden worden sind, konnte man in einer zweiten Phase eine gemeinsame Vorstellung der Kirchengemeinschaft definieren und zu einer Konkordie gelangen, die diese Gemeinschaft zwischen allen Signatarkirchen festlegt.

III. Die theologischen Schwerpunkte

Eine wirkliche Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten erforderte zunächst einmal die Überwindung der Lehrunterschiede, die im Laufe des 16. Jahrhunderts zur Trennung geführt hatten. Auf der Tagesordnung der Mehrzahl der Dialoge auf nationaler und der ersten Dialoge auf europäischer Ebene (Arnoldshain, Schauenburg) stand deshalb ein theologischer Dialog über Wort Gottes und Heilige Schrift, Taufe und Abendmahl.

Diese Themenwahl ist kein Zufall, denn sowohl für die Lutheraner wie für die Reformierten stand fest, daß Kirchengemeinschaft „eine Übereinstimmung in der Predigt des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente gemäß dem Wort Gottes“ erfordert.³⁴

Die Frage des Verständnisses des *Wortes Gottes* und der Autorität der Heiligen Schrift hatte Lutheraner und Reformierte im 16. Jahrhundert nicht getrennt. Es erschien im Gegenteil so, daß die beiden Kirchen als „Kirchen des Wortes“ einander in dieser Frage sehr nahe gewesen waren. Trotzdem ist diese Frage bei dem Dialog in Frankreich, Westfalen, den USA und vor allem beim europäischen Dialog in Schauenburg (1964), wo es zu einer Thesenreihe³⁵ zu dieser Frage gekommen ist, behandelt worden. Die Erklärung hierfür liegt in einigen neueren Stellungnahmen, die das Verständnis und die Auslegung der Heiligen Schrift als die Grundfrage, ja sogar Grunddifferenz, zwischen Lutheranern und Reformierten sehen. G. Ebeling hat schon 1956 auf diesen Punkt aufmerksam gemacht,³⁶ aber es war hauptsächlich die These von J.-L. Leuba, die die Debatte hervorrief. Er meint, daß für Luther „nicht die Autorität der Schrift als solche der Ausgangspunkt war, sondern das hermeneutische Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben, verstanden als ein Schlüssel, der sowohl das Verständnis der Schrift ermöglichte, als auch gerade dadurch die von ihrem Inhalt abgeleitete Schrift nachwies“. Calvin und Zwingli „gehen nicht von einem hermeneutischen Prinzip aus, sondern von der Forderung, die sich als unabdingbar erwies: Den Vorrang der Autorität der Schrift vor aller menschlichen Überlieferung“. ³⁷ Diese Vorstellung ist auch von einem der wichtigsten reformierten Initiatoren der Leuenberger Konkordie, J. Staedtke, verfochten worden, der um Klärung der Beziehung zwischen Schrift, Glaubensbekenntnis und Kirche bat. Leubas These wurde bei der Vorbereitung der Konkordie (besonders 1970 in Leuenberg) berücksichtigt, ein gemeinsames Verständnis von Wort Gottes und Heiliger Schrift war schon seit den Sitzungen in Schauenburg erreicht worden. Das Wort Gottes wurde auf dynamische Weise als „Verheißung (promissio) von Gottes rettender Gegenwart und die Verwirklichung des universalen Gottesbundes“ verstanden.³⁸ Dieses Wort ist immer lebendig und muß in enger Verbindung mit der Heiligen Schrift und Jesus Christus gesehen werden, der auch Wort Gottes genannt wird. Im Wort handelt Gott zum Heil oder zum Unheil des Menschen.³⁹ Auf diese Weise wurde eine enge Verbindung hergestellt zwischen dem Wort und dem Heil mit der Betonung, daß dieses Verständnis des Wortes jegliche menschliche Möglichkeit der Aneignung des Heiles durch Werke oder kultische Handlungen ausschließt.⁴⁰ Die Beziehung zwischen Wort Gottes und Heiliger Schrift wurde insoweit dargelegt, als der normative Charakter der Schrift betont wurde. Aber nur das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus macht die Schrift

zum wahren und lebendigen Wort, zum Werkzeug des Heiligen Geistes.⁴¹ Für Lutheraner und Reformierte hat die Schrift ihre grundlegende Bedeutung als das zu verkündigende Wort, damit Gott das Heil des Hörenden bewirken kann. Die Verkündigung des Wortes ist keine informative Mitteilung der Gnade, sondern eine Mitteilung Gottes selbst,⁴² Gegenwart Jesu Christi durch den Heiligen Geist.⁴³ Lutheraner und Reformierte stellen fest, daß es an einigen Punkten keine volle Übereinstimmung gibt, wie bei der Unterscheidung zwischen *viva vox* und geschriebener Gestalt des Wortes, bei der Beziehung des Alten Testaments zum Neuen Testament, bei der Frage nach der Mitte der Schrift, bei der Beziehung Wort/Sakrament und Gesetz/Evangelium. Jedoch stellen die verschiedenen Auslegungen einiger Aspekte dieser Frage keine trennenden Unterschiede dar.⁴⁴

Bei der *Taufe* mußten Lutheraner und Reformierte eine Kluft überwinden, die aus einem kausativen Verständnis der einen gegenüber einem kognitiven Verständnis der anderen entstanden war. Die Frage wurde in Dialogen auf nationaler Ebene in Frankreich und in Deutschland (Westfalen) sowie in Dialogen auf europäischer Ebene (Arnoldshain 1959) behandelt.⁴⁵ Die französischen und europäischen Thesen halten – ausgehend von einer exegetischen Arbeit – vor allem an der Begründung der Taufe fest, dem Heilshandeln Christi in seiner Taufe im Jordan bis zum Kreuz und zur Auferstehung. Durch die Taufe sind wir in Christus aufgenommen und nehmen wir an seinem Tod und an seinem Leben teil (Röm. 6). Seine „Gerechtigkeit ... ist von daher uns zugerechnet, und so sind unsere Sünden vergeben. Wir sind jetzt von der Herrschaft aller fremden Mächte befreit und frei für den Wandel im neuen Leben“.⁴⁶ Durch den Begriff der „*promissio*“ wird eine Verbindung hergestellt zwischen einem kausativen und einem kognitiven Verständnis der Taufe.

„Durch das verkündigte Wort und das damit verbundene Wasserbad spricht Gott dem Täufling die Gotteskindschaft zu und schenkt sie ihm. Wir sind im Glauben gewiß, daß Gott, was er zusagt, in der Kraft des von ihm verheißenen und von uns erbetenen Heiligen Geistes tut.“⁴⁷

Die Taufe ist nicht nur eine symbolische Handlung, eine Veranschaulichung des Heils, sondern durch die Verbindung zwischen Wort Gottes und Wassertaufe, die beide grundlegend für die Taufe sind, Geschenk der Gnade, Geschenk „des neuen Lebens in seiner Gesamtheit“.⁴⁸

Das Besondere der Taufe liegt darin, daß hier durch das in eine Handlung gekleidete Wort in einmaliger unwiederholbarer und unwiderruflicher Weise das neue Leben dem Einzelnen geschenkt und versiegelt wird.

Alle Thesen betonen die Notwendigkeit des Glaubens als Antwort auf die Taufe, die Verbindung der Taufe und der Einfügung in die Kirche, die der Leib Christi ist, den eschatologischen Charakter der Taufe und die Notwen-

digkeit eines von der Taufe geprägten Lebens, dessen Konkretisierung ein ethisches Engagement bedeutet.⁴⁹

Aufgrund dieser Vorarbeiten kann die Leuenberger Konkordie sagen, daß in der Taufe „Jesus Christus den der Sünde und dem Sterben verfallenen Menschen unwiderruflich in seine Heilsgemeinschaft auf(nimmt), damit er eine neue Kreatur sei. Er beruft ihn in der Kraft des Heiligen Geistes in seine Gemeinde und zu einem neuen Leben aus Glauben, zur täglichen Umkehr und Nachfolge“ (Lk. 14). Die alte lutherisch/reformierte Streitfrage kann als überwunden betrachtet werden.

Der Dialog über das *Abendmahl* führte zu der deutlichsten Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten. Alle Dialoge auf nationaler Ebene haben diese Problematik, die traditionsgemäß als der Knotenpunkt der Kontroversen zwischen den beiden christlichen Familien betrachtet wurde, behandelt. Der entscheidende Beitrag kam von dem deutschen Arnolds-hainer Gespräch, das 1957 Thesen veröffentlichte über einen lutherisch/reformierten Konsensus zu diesem Thema.⁵⁰ Diese Thesen sagen aufgrund exegetischer Überlegungen über die Einsetzung des Abendmahls von Anfang an aus, daß Christus selbst im Abendmahl handelnd „durch sein Wort im Heiligen Geist anwesend“ sei.⁵¹ Diese Aussage ermöglicht es, die reformierte Aussage von der Freiheit Gottes und die lutherische Aussage von der engen Verbindung zwischen Gott und den Gnadenmitteln nicht mehr als Gegensätze anzusehen. Gott hat das Abendmahl gewählt, um seine rettende Gnade mitzuteilen.⁵² Wie auch bei der Taufe ermöglicht der Begriff der „promissio“ ein dynamisches Verständnis des Wortes, das eine enge Verbindung zwischen dem verkündigten Wort und den Elementen des Abendmahls herstellt. Durch das Abendmahl schenkt sich Jesus Christus uns in seinem Leib und Blut in der Gabe des Brotes und des Weines.⁵³ So konnte die Realpräsenz bestätigt werden. Es war nicht mehr die Rede von einem Mahl zu Christi Gedenken (Zwingli) oder einer Lokalisierung des Leibes Christi im Himmel. Christus ist bei der Abendmahlsfeier anwesend und schenkt sich allen, die daran teilnehmen (auch den Unwürdigen).⁵⁴ Der gekreuzigte ist der auferstandene Christus. Christus schenkt sich als Gekreuzigter und Auferstandener in seinem Leib und Blut.⁵⁵ Diese Realpräsenz wird jedoch nicht auf statische oder physische Weise verstanden; Leib und Blut bedeuten die Person Jesu Christi. Dieses Verständnis darf nicht im Gegensatz stehen zur Körperlichkeit und die Tür öffnen zu einer doketistischen und spiritualistischen Auslegung. Durch das Essen und Trinken erhält der Kommunizierende die Gabe der Person Christi: Das Brot und der Wein des Abendmahls sind die von Jesus Christus gewählten Mittel für die Gabe seines Leibes und Blutes.⁵⁶ Die Verständigung betrifft weniger die Art der Gegenwart Christi im Brot und Wein als das Verständnis dessen, was bei der Abendmahlsfeier

geschichte. Die Realpräsenz wird auf dynamische und aktuelle Weise verstanden. In den Elementen schenkt sich Jesus Christus selbst und läßt die Gläubigen an seiner Herrschaft teilhaben. Die Gnadengabe ist nicht nur an das verkündigte Wort, sondern auch an die Elemente gebunden. Dieses gemeinsame Verständnis wird als entscheidend und ausreichend für einen Konsens beurteilt, selbst wenn noch Unterschiede bestehen über die genaue Beziehung zwischen Leib und Blut einerseits und Brot und Wein andererseits.⁵⁷ Dieser Punkt führte zu verschiedenen Auslegungen der Arnoldshainer Thesen, die vor allem bei P. Brunner und H. Gollwitzer zum Ausdruck kommen.⁵⁸ Die Debatte drehte sich um den Sinn der Einsetzungsworte des Abendmahls, die für die einen Worte zur Konsekration der Elemente (Peter Brunner) und für die anderen Worte der Verkündigung des Evangeliums mit einer gewissen Unabhängigkeit im Blick auf die Elemente des Abendmahls sind (Helmut Gollwitzer).⁵⁹

Die Arnoldshainer Thesen und die anderen nationalen Thesen (vor allem in Frankreich) haben sich nicht mit der Überwindung der Kontroversen des 16. Jahrhunderts begnügt. Sie haben sich aufgrund eines neuen Lesens des biblischen Zeugnisses bemüht, zu einem neuen Verständnis des Abendmahls zu gelangen, unter Betonung seines festlichen und eschatologischen Charakters sowie der ethischen Implikationen für das Leben des Gläubigen.

Der europäische Dialog hat die Beschlüsse der Arnoldshainer Gespräche berücksichtigt.⁶⁰ Es erschien als nicht notwendig, die Frage erneut zu diskutieren. Die Grundanliegen der Arnoldshainer Thesen wurden in die Leuenberger Konkordie aufgenommen, die einen doppelten Aspekt betonte:

1. Das Abendmahl wird nicht nur als „Gnadensmittel“ verstanden, sondern als Gnadengabe. Es dient nicht nur der Bestätigung oder Befestigung des Glaubens mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß die wahre Begegnung zwischen Gott und dem Gläubigen an einem anderen Ort stattfinden wird. Das Abendmahl ist eine Gnade, denn Gott schenkt sich in ihm den Gläubigen und Ungläubigen. Es ist keine magische Handlung oder ein Ritus zur Erlangung des Heils unabhängig von der persönlichen Beziehung, die den Gläubigen an Christus bindet. „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht“ (LK 18).

2. Dieses Abendmahlsverständnis ist eine Bestätigung der Realpräsenz, denn „die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen“ (LK 19). Die Betonung liegt auf der soteriologischen Ausrichtung der Realpräsenz: Die Gabe des Sakraments ist Gabe Christi in seinem Leib und Blut für unser Heil. Die

Leuenberger Konkordie fügt hinzu (19): „Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln.“ Es geht weniger darum, eine Reflexion über die Art der Realpräsenz zu verhindern, als darum, ihr den richtigen Platz in der theologischen Reflexion zuzuweisen. An diesem Punkt mag es verschiedene Auslegungen geben. Diese Unterschiede sind sekundär, wenn sie von dem Konsensus getragen werden, daß Christus sich in den Elementen des Abendmahls denen zum Heil schenkt, die ihn im Glauben empfangen.

In den nationalen wie in den europäischen Dialogen kam die *Rechtfertigung* nicht zur Sprache. Dies kommt daher, daß es im 16. Jahrhundert in dieser Frage keine Verurteilungen zwischen Lutheranern und Reformierten gegeben hat. Beide Kirchen „haben ... die freie und bedingungslose Gnade Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi für jeden, der dieser Verheißung glaubt, bezeugt“ (LK 4). Man wollte zuerst die Divergenzen überwinden, die zur Trennung geführt hatten. Als diese Gegensätze überwunden waren, konnte man daran gehen, die Errichtung der Kirchengemeinschaft anzustreben, was auch das Ziel der Leuenberger Konkordie war. Es ging nicht mehr darum, einen Thesenkomplex zu formulieren, der einen theologischen Konsensus in zuvor kontroversen Fragen darstellt, sondern es ging nun um die Erklärung und die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft zwischen den beiden Traditionen. Die Grundlage einer solchen Kirchengemeinschaft ist es, daß man sich in dem einen Glauben an das Evangelium Jesu Christi vereint weiß. Dafür ist für die reformatorischen Kirchen die gemeinsame Betonung der Rechtfertigungsbotschaft grundlegend. Die Grundlage der Kirchengemeinschaft liegt in dem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums als Botschaft der Rechtfertigung. Diese Botschaft wurde also logischerweise zum Mittelpunkt der Leuenberger Konkordie (Art. 6 bis 12). Eine gemeinsame Formulierung wurde ermöglicht durch die Übereinstimmung im Verständnis von Wort Gottes, das den Menschen im gepredigten Wort und in der Feier der Sakramente geschenkt wird. Darüber waren die verschiedenen Dialoge zu einem Konsensus gelangt.

Die Leuenberger Konkordie spricht von einem „gemeinsamen Verständnis des Evangeliums“ (LK 6). Dies Evangelium wird als „Botschaft von der freien Gnade Gottes“ definiert. Es geht nicht um eine Heilslehre, sondern um das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, das immer die Gabe dieses Heils für den sündigen Menschen mit einbezieht. „Gott ruft durch sein Wort im Heiligen Geist alle Menschen zu Umkehr und Glauben und spricht dem Sünder, der glaubt, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu“ (LK 10). Das Evangelium ist diese Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders in Jesus Christus (LK 9). Die Leuenberger Konkordie vermeidet es, von der Recht-

fertigung als der „Mitte“ der biblischen Botschaft zu sprechen, da Jesus Christus selbst diese Mitte ist, sie betont jedoch, daß die Verkündigung der Rechtfertigung das Heilshandeln Christi völlig wiedergibt und deshalb „Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist“ (LK 12).

Wie konnte diese Aussage von der zentralen Stellung der Verkündigung der Rechtfertigung, die für die lutherische Tradition wesentlich ist, in Leuenberg nicht nur von den Reformierten angenommen, sondern sogar als Ausdruck ihrer eigenen Tradition betrachtet werden? M. Lienhard, einer der Verfasser der Konkordie, notiert in seiner Analyse des Dialogs einige Punkte, die diesen Konsensus ermöglicht haben:⁶¹

1. Aufgrund der Aussage, daß Christus selbst die Mitte der Schrift ist, versteht die Konkordie die Rechtfertigung nicht als eine besondere Lehre, die z. B. von der Heiligung zu unterscheiden sei, sondern als Auslegung des gesamten Heilshandelns in Christus. So verstanden ist die Rechtfertigung als Botschaft von der freien Gnade Gottes für beide Traditionen grundlegend.

2. Wenn das Evangelium aus der Sicht der Rechtfertigung verstanden wird, kann es nicht zum Quietismus oder zu einer Entbindung von ethischer Verpflichtung führen (traditioneller Vorwurf der Reformierten gegenüber den Lutheranern). Die Rechtfertigungsbotschaft hat unbedingt ethische Auswirkungen, sie befreit die Christen zum Eintreten „für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern“ (LK 11).

3. Die Rechtfertigung hat immer auch eine eschatologische Dimension. Jesus wird nicht nur als der Gekreuzigte und Auferstandene bekannt, sondern auch „als der Kommende, der als Richter und Retter die Welt zur Vollendung führt“ (LK 9).

4. Schließlich hat sie auch eine ekklesiologische Dimension, denn der Christ „lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen ... So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit“ (LK 10).

Aufgrund solch eines Verständnisses der Rechtfertigung, das sowohl eine restriktive Auffassung eines Begriffes wie auch seine Beschränkung auf reine Lehre ausschließt, konnten Lutheraner und Reformierte zusammen feststellen, daß die notwendige Grundlage für Kirchengemeinschaft nach mehreren Jahrhunderten der Trennung jetzt gegeben sei: Es besteht Übereinstimmung darin, daß Christus alleiniger Mittler des Heils und alleinige Grundlage des kirchlichen Lehrens und Lebens sei. Dieses Heil ist die Rechtfertigung des Sünders aus dem Glauben, seine Neugeburt. Gemäß Christi Wort wird dieses Heil in der Verkündigung des Wortes und der Feier der Sakramente geschenkt.⁶²

IV. Die Erklärung der Kirchengemeinschaft

Die Verständigung über ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums ist zwar wesentlich, sie reicht jedoch zur Errichtung von Kirchengemeinschaft nicht aus. Gemäß den Thesen über die Kirchengemeinschaft (Leuenberg, 1970) muß als zweites erklärt werden können, „daß die in den Bekenntnisschriften ausgesprochenen Lehrverurteilungen den gegenwärtigen Stand der Lehre des Partners nicht mehr betreffen und daß den noch bestehenden Unterschieden in kirchlicher Lehre, Ordnung und Lebensform keine kirchentrennende Bedeutung mehr zukommt“.⁶³ Auch hier war die Vorarbeit das Werk M. Lienhards. Er beharrte darauf, daß es keinesfalls darum ginge, zu den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts zurückzukehren, um ihre historische Begründung zu studieren oder sie gar als eventuelle Mißverständnisse zu entlarven.⁶⁴ Eine früher als ketzerisch verworfene Lehre kann heute nicht evangeliumsgetreue Wahrheit sein. Vielmehr ging es darum festzustellen, ob diese von den Vätern ausgesprochenen Verwerfungen heute noch die damals betroffene kirchliche Familie angeht. Die Leuenberger Konkordie konnte auf diese Frage mit „Nein“ antworten.

Die Annäherung in bezug auf das Abendmahlsverständnis (vgl. III) erlaubte es der Konkordie festzustellen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts „den Stand der Lehre dieser Kirche“ (LK 20) nicht mehr betreffen. Der Konsens über das Abendmahl bringt auch eine Annäherung im Blick auf die Christologie mit sich, da hier die Divergenzen eben im Anschluß an die Debatten über das Abendmahl aufgetaucht waren. Die Leuenberger Konkordie formuliert die Entäußerung Gottes:

„... Gott [hat sich] selbst zum Heil in die verlorene Menschheit hineingegeben. Im Verheißungswort und Sakrament macht der Heilige Geist und damit Gott selbst uns Jesus als Gekreuzigten und Auferstandenen gegenwärtig“ (LK 21).

Die Betonung liegt auf dem Handeln Gottes und nicht auf der Reflexion über die Verbindung zwischen den beiden Naturen Christi. Die zentrale Aussage ist die Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus, und nicht nur seines Geistes im Sakrament. Dieser Konsensus erlaubt, daß „wir heute die früheren Verwerfungen nicht nachvollziehen“ können (LK 23). Die Verständigung über die Ablehnung des calvinistischen Begriffs von der doppelten Prädestination war am leichtesten zu erzielen. Kein Dialog auf nationaler oder europäischer Ebene hatte diese Frage behandelt, da ja die reformierte Tradition selbst, besonders unter dem Einfluß K. Barths, dieser Lehre Calvins sehr kritisch gegenüberstand. Die Leuenberger Konkordie bestätigt die Berufung aller zum Heil (LK 25) und lehnt die Konzeption, daß bestimmte Menschen definitiv verworfen seien, ab (LK 26).

Auch an diesem Punkt „betreffen die Verwerfungen ... den Stand der Lehre nicht“ (LK 27).

Die Feststellung, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts die Partnerkirchen im Dialog nicht mehr betreffen, bedeutet natürlich nicht Uniformität in der Lehre. Es bleiben zahlreiche Lehrauffassungen, auch im Blick auf das Abendmahl und die Christologie, die die Lutheraner von den Reformierten unterscheiden. Die Leuenberger Konkordie zählt einige dieser Punkte auf: Hermeneutische Fragen im Verständnis von Schrift, Bekenntnis und Kirche, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, die Taufpraxis, Amt und Ordination, die Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi, Kirche und Gesellschaft (LK 39). Diese eindrucksvolle Liste von in zukünftigen Dialogen zu behandelnden Themen kann jedoch nicht den Konsensus im Verständnis des Evangeliums als Grundlage der Kirchengemeinschaft radikal in Frage stellen. Diese Unterschiede werden als nicht kirchentrennend betrachtet. Sie müssen jedoch weiter bearbeitet werden, damit ihr nicht kirchentrennender Charakter deutlich wird und sie zum Ausdruck einer legitimen Vielfalt werden.

V. Die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft

Die gemeinsame Reflexion wurde bald nach der Ausarbeitung und Unterzeichnung der Konkordie wieder aufgenommen. Die erklärte Kirchengemeinschaft (LK 30–34) sollte nun auch verwirklicht werden (LK 35–49). Im Vordergrund stand die theologische Weiterarbeit. Die Fragen nach gemeinsamem Zeugnis und Dienst (LK 36) und nach eventuellen organisatorischen Folgerungen traten zunächst zurück.

Auf die Tagesordnung der theologischen Gespräche kamen die erwähnten Themen, die die Konkordie selbst empfahl (LK 36), Themen, in denen eine totale Übereinstimmung nicht nötig ist für die Kirchengemeinschaft. Doch diese Verschiedenheit muß daraufhin untersucht und bearbeitet werden, daß sie auch wirklich eine legitime Vielfalt ausdrückt und nicht einen Dissens verdeckt, der die Kirchengemeinschaft wieder in Frage stellen würde.

Diese Aufgabe wurde durch regionale Lehrgespräche geleistet. Dabei lud meist eine Kirche rund zehn andere Kirchen aus dem gesamten geographischen Bereich der Signatarkirchen zu Dialogen ein, die sich über mehrere Jahre erstreckten. Hauptsächlich vier solcher Gruppen haben in den letzten zehn Jahren gearbeitet („Amsterdam“, „Kopenhagen“, „Berlin-DDR“ und „Südeuropa“). Drei Vollversammlungen aller Signatarkirchen (Sigtuna 1976, Driebergen 1981, Straßburg 1987) haben die jeweiligen Dialoge eingesetzt und die Ergebnisse rezipiert. Von einer Vollversammlung zur anderen wurde die Arbeit von einem Koordinationsausschuß begleitet.⁶⁵

Die Vollversammlung von Sigtuna beschloß, Gespräche zu führen über das Verhältnis der „Zwei-Reiche-Lehre“ und der „Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi“. Diese Gespräche führten zu Thesen, die 1981 in Driebergen rezipiert wurden.⁶⁶ In den Gesprächen wurde betont, daß beide Lehrkonzeptionen verschiedene Intentionen und unterschiedlich ausgeprägte Antworten bieten für die Bewältigung von Fragen des gesellschaftlichen und politischen Handelns des Christen und der christlichen Gemeinden und Kirchen. Doch stimmen sie in ihrem Ausgangspunkt überein. Das Handeln des Christen ist Antwort auf das Heil Gottes in Jesus Christus. Gott allein ist es, der die Verheißung seines kommenden Reiches erfüllt. Das Heil ist im Dienst am Wohl des Menschen und der Gesellschaft zu bezeugen. Der Auftrag der Gemeinde Jesu Christi, dem sie alles andere unterzuordnen hat, ist die rechte Verkündigung des Evangeliums. Gott hat dieser Gemeinde und auch den Trägern der Macht in der Gesellschaft Mitverantwortung für die Bewahrung und Gestaltung der Welt übertragen, aber nicht den Auftrag gegeben, das Heil des Menschen zu verwirklichen. Beide Lehrkonzeptionen können und sollen nicht harmonisiert werden. In ihnen werden für beide Traditionen unterschiedliche und unaufgebbare Einsichten erkennbar. Grund und Ziel jedoch sind ihnen gemeinsam.

Die Vollversammlung in Sigtuna (1976) empfahl weiterhin Gespräche zum Thema „Amt – Ämter – Dienste – Ordination“. Von diesen Dialogen konnte die Vollversammlung in Driebergen (1981) nur Zwischenergebnisse entgegennehmen. Zum Abschluß dieser Gespräche kam man erst 1987 in Straßburg. Auch in dieser Frage kann das Ziel nicht Uniformität heißen. Lutherische und reformierte Kirchen kennen unterschiedliche kirchliche Formen und dies zeigt sich deutlich in der Strukturierung der Ämter. Doch ist der Grundkonsens deutlich.⁶⁷ Die Kirche Jesu Christi ist nicht auf das „Amt“ gegründet, noch ist das „Amt“ vom Priestertum aller Gläubigen abgeleitet und von der Gemeinde selbst „um der Ordnung willen“ eingerichtet. Das besondere Amt ist vom Herrn eingesetzt und der Kirche gegeben. Es steht nicht über der Kirche, sondern ist im Dienst in ihr. Es steht in der öffentlichen Wortverkündigung und in der Darreichung der Sakramente der Gemeinde gegenüber und ebenso inmitten der Gemeinde, die ihr Priestertum aller Gläubigen in Gebet, Zeugnis und Dienst wahrnimmt. Lutherische und reformierte Kirchen betonen die Notwendigkeit der Ordination als ordnungsgemäße, öffentliche Berufung in das besondere Amt der Kirche. Sie geschieht im Namen Gottes und wird verstanden als Bevollmächtigung durch Gott und Beauftragung der Gemeinde, das Wort Gottes öffentlich zu verkündigen und die Sakramente zu verwalten. Sie ist zu unterscheiden von Beauftragungshandlungen zu anderen Diensten, die auch mit Handauflegung vollzogen werden können.

Die Driebergen-Versammlung beschloß weiterhin, Gespräche aufzunehmen zum Thema „*Gesetz und Evangelium*“ sowie über die *Taufpraxis* der Kirchen.⁶⁸ Zum Thema Taufe wurden in Straßburg Thesen vorgelegt. Diese sollen nochmals leicht überarbeitet und danach den Kirchen vorgelegt werden. Zur Problematik „*Gesetz und Evangelium*“ hingegen konnten bisher nur vorläufige Hinweise, die nun grundlegende Dialoge verlangen, erarbeitet werden.⁶⁹

Das letzte Anliegen der Drieberger Vollversammlung war die Bitte, das *Verhältnis der Leuenberger Gemeinschaft zur weltweiten Ökumene* zu untersuchen. Hier stellte sich insbesondere die Frage nach einem eventuellen reformatorischen Proprium, das die Leuenberger Signatarkirchen gemeinsam zu vertreten hätten. Zu diesem Zweck haben fünf ökumenische Institute (Bensheim, Bern, Kopenhagen, Prag und Straßburg) in Zusammenarbeit mit dem Koordinationsausschuß der Lehrgespräche ein Memorandum erarbeitet und vorgelegt.⁷⁰ Es erinnert an die grundlegenden Erkenntnisse der Reformation über Rechtfertigung allein aus Glauben; Wort Gottes, Schrift und Tradition; das Verständnis von Kirche und Amt; die Notwendigkeit von Bekenntnis und Bekenntnis sowie an die Frage nach dem status confessionis. Darüber hinaus macht es Vorschläge für die künftige lutherisch/reformierte Zusammenarbeit.

Die Straßburger Vollversammlung hat im Frühjahr 1987 über die bisher geschehene Arbeit beraten. Die Ergebnisse der bereits abgeschlossenen Gespräche werden den Kirchen zur Rezeption empfohlen (z. B. Amt, Leuenberger Gemeinschaft und weltweite Ökumene). Besonderer Schwerpunkt der künftigen Lehrgespräche werden jedoch zwei neue Themen: *Das Verständnis der Kirche als Gemeinde Jesu Christi* und die *Frage nach der Freiheit*. Bei diesem letzteren Thema sollen auch die sozialetischen Konsequenzen des christlichen Freiheitsbegriffes erarbeitet und verdeutlicht werden.⁷¹

VI. Aufgaben

Es wäre unangebracht und falsch, diesen ganzen Prozeß mit einigen Sätzen qualifizieren zu wollen. Es handelt sich hier um die komplexe Geschichte der lutherisch/reformierten Beziehungen in Europa in den letzten dreißig Jahren. Man könnte viel Positives und auch viele Schwierigkeiten erwähnen. Dies hängt von Ort und Zeit und auch von der persönlichen Einstellung ab. In diesem letzten Abschnitt sollen vier Problembereiche angesprochen werden, die, zusätzlich zu den theologischen Dialogen, als zukünftige (und zum Teil auch dringende) Aufgaben erscheinen. Die Leuenberger Gemeinschaft war bisher noch nicht in der Lage, sie wahrzunehmen. Von ihrer Bewältigung hängt aber vieles ab.

1. Der verpflichtende Charakter der Gemeinschaft

Es läßt sich feststellen, daß die Erklärung der Kirchengemeinschaft, die zur Unterschrift der Konkordie geführt hat, die Kirchen mobilisiert hat, die Verwirklichung hingegen bleibt weitgehend aus. Die Feststellung mag sehr allgemein klingen, und Nuancen sind sicher angebracht. Die Situation ist eine andere in Deutschland, wo die Konkordie Beziehungen zwischen Landeskirchen regelt und in manchen Kirchen in die Verfassung aufgenommen wurde, und Ländern, wie z. B. Ungarn, Frankreich oder Holland, wo am gleichen geographischen Ort Reformierte und Lutheraner in zwei getrennten Kirchen leben. Die Konkordie erfüllt hier und dort verschiedene Zwecke. Doch muß in all diesen Situationen die Frage nach dem verpflichtenden Charakter der Konkordie gestellt werden. Es kam damals zu einer Unterschrift, doch seither ist wenig von der Kirchengemeinschaft deutlich geworden. Man scheint sich mit dem status quo zufriedenzugeben. Wie läßt sich dies erklären? Gewiß kann man kritisch nach dem Instrumentarium fragen, das sich die Leuenberger Signatarkirchen zur Verwirklichung ihrer Gemeinschaft gegeben haben. Es wurden theologische Gespräche in Regionalgruppen eingesetzt, und ein Koordinierungsausschuß wurde gebeten, sie zu begleiten. Dies war wohl nicht ausreichend. Die Kritik trifft den Koordinierungsausschuß, ohne ihn zu treffen, denn sein Mandat wurde von den Vollversammlungen festgelegt und war beschränkt auf Koordinierung von Lehrgesprächen, die er durchführen ließ und deren Ergebnis er an die Kirchen weitergeleitet hat. Dies haben sie gewiß zur Kenntnis genommen, aber nur in geringem Maße rezipiert. Der verpflichtende Charakter der Gemeinschaft läßt zu wünschen übrig. Bei der Drieberger Vollversammlung schlug Lukas Vischer die Gründung eines kleinen Rates von „Weisen“ vor. Solch ein Rat von fünf bis sieben Persönlichkeiten, die in den beteiligten Kirchen Ansehen genießen, hätte, so L. Vischer, den Auftrag gehabt, die Konkordie zu „personalisieren“ und die Verwirklichung der Gemeinschaft zu fördern.⁷² Der Vorschlag wurde abgelehnt. Der Koordinierungsausschuß koordinierte weiter wie bisher, und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft blieb unzureichend.

Diese Kritik will kein Plädoyer für eine falsche Union oder eine Fusion oder die Gründung einer schwerfälligen Organisation sein. Es ist wesentlich, daß die Besonderheit jeder Tradition in der Gemeinschaft voll zum Tragen kommt und jede Kirche in ihrer Selbständigkeit fortbesteht. Es muß jedoch bedenklich stimmen, daß man sich vielerorts mit der Unterschrift der siebziger Jahre begnügt und nun weiterlebt, als wäre nichts geschehen.

Theologisch muß hier die Frage nach dem Einheitsmodell „Leuenberg“ gestellt werden. Das Augsburger Bekenntnis sagt gewiß, daß zur wahren Ein-

heit der Kirche Übereinstimmung in der rechten Verkündigung des Evangeliums und in der rechten Feier der Sakramente genügt (CA 7). Damit ist aber eine Einheitsdynamik definiert. Diese kann nicht so umgedeutet werden, daß man sich mit einem friedvollen Nebeneinander abfindet und letzten Endes den status quo zementiert. CA 7 kann nicht zum Anwalt der Selbstgenügsamkeit der einzelnen Kirchen mißbraucht werden. Wort- und Sakramentsgemeinschaft verpflichtet. Es gehört zu den dringenden Aufgaben der Leuenberger Signatarkirchen, ihrer Gemeinschaft einen verpflichtenden Charakter zu verleihen. Auch die Straßburger Vollversammlung 1987 war dazu noch nicht in der Lage.

2. Reformatorische Identität

Ein zweiter Problemkreis hat als Mittelpunkt die Frage nach der reformatorischen Identität. Manche Theologen und Vertreter von Kirchen sehen in der Leuenberger Konkordie den Ansatz für eine Definition reformatorischer Identität im Gegensatz zu den anderen Tendenzen, die sich in der ökumenischen Bewegung zu Wort melden, insbesondere die römisch-katholische Identität. Die Leuenberger Konkordie könnte ihres Ermessens nach das protestantische oder, richtiger, das reformatorische Erbe darstellen. Sie sollte grundsätzlich offen sein und in einem nächsten Schritt erweitert werden für andere protestantische Strömungen (z. B. die Baptisten), damit im weltweiten ökumenischen Konzert das reformatorische Anliegen besser zum Tragen käme. Diese Meinung aber wird von anderen Vertretern, vor allem aus dem lutherischen Lager, keineswegs geteilt. In ihren Augen muß Leuenberg auf die lutherisch-reformierte Beziehung begrenzt bleiben, da die Konkordie lediglich die Verurteilungen, die zwischen diesen Kirchen meist ausgesprochen wurden, aufarbeitet. Die Einbeziehung von anderen Kirchen, die auf das 16. Jahrhundert zurückgehen, würde eine neue Konkordie verlangen. Sie wehren sich gegen jegliche Tendenz, die Leuenberger Konkordie als Zement einer reformatorischen (d. h. oft auch antikatholischen) Blockbildung zu mißbrauchen. In ihren Augen ist die Trennung z. B. von den Baptisten qualitativ nicht anders zu bewerten als die Trennung von Rom. Es kann keine Prioritätenskala der ökumenischen Beziehungen aufgestellt werden. Hier liegen zweifelsohne verschiedene Ansätze vor, die nicht ohne weiteres zusammengebracht werden können. Deutlicher Ausdruck dieser Problematik ist die Debatte, die 1984 um das schon erwähnte Memorandum der fünf ökumenischen Institute entstand. Dieser Text wurde von einigen mißverstanden und abgelehnt, sie sahen darin den Ansatz einer evangelischen Blockbildung, einer eventuellen gesamtevangelischen Kirche. Dieses Verständnis wurde wohl auch von anderen bewußt gepflegt, doch handelte es

sich im Blick auf das Memorandum um ein deutliches Mißverständnis. Dort heißt es ausdrücklich: „Die Selbstbesinnung wäre mißverstanden, wenn sie dazu diene, die eigene Tradition durch die Definition irgendwelcher Propria von den anderen Kirchen abzuheben. Die Selbstbesinnung ist vielmehr nötig, um des gemeinsamen Zieles der Einheit willen. Sie ist in gewissem Sinne zu verstehen als ein ‚vor-konziliarer Vorgang‘, der auf die konziliare Gemeinschaft aller Kirchen hinführt“ (Paragraph 6). Das Ziel war, die reformatorischen Grunderkenntnisse, auf die die Leuenberger Konkordie verweist, in größerer Weite zu bedenken und sowohl in Beziehung auf die Fragen der Einheit der Kirche als auch in Beziehung auf Zeugnis und Dienst der Kirche in der Welt neu zum Tragen zu bringen (Paragraph 20).

Die Debatte um das Memorandum hat auf jeden Fall die Grundfrage neu aufgeworfen: Inwiefern kann von einer reformatorischen Identität die Rede sein, und was ist gegebenenfalls damit gemeint? Die Vollversammlungen in Driebergen und in Straßburg haben beide die Fragen angedeutet. Sie muß nun bearbeitet werden.

3. Die Kompatibilität von Lebrgesprächen

Mit dem eben erwähnten Punkt eng verknüpft ist ein anderer Problemkreis. Man könnte ihn mit folgender Frage umschreiben: „Sind die Freunde meiner Freunde meine Freunde?“ Viele Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie führen Gespräche mit anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Einige dieser Gespräche hatten positive Konsequenzen bis hin zur Erklärung von Kirchengemeinschaft. So haben z. B. die EKD mit den Methodisten und den Altkatholiken oder die Waldenser mit den Methodisten Italiens diesen Punkt erreicht. Welche Konsequenzen hat dies z. B. für die Leuenberger Signatarkirchen in Frankreich, wo Lutheraner, Reformierte und Baptisten, aber nicht die Methodisten, in einem Kirchenbund zusammenarbeiten? Ähnliches läßt sich auf Weltebene feststellen. Viele Signatarkirchen gehören dem Lutherischen Weltbund an. Dieser führt Gespräche, die, z. B. wie mit den Anglikanern, in Kürze zur Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft führen könnten (in den USA ist dies bereits der Fall). Man könnte hier viele Beispiele aufzählen. Die Frage ist die gleiche: Welche Bedeutung haben solche Abmachungen für die Gesamtheit der Leuenberger Kirchengemeinschaft?

Die Ausarbeitung des Memorandums der Institute war in hohem Maße von diesem Anliegen getragen. Im Blick hatte man hauptsächlich die kritische Anfrage mancher, die in den Gesprächen zwischen Lutheranern und den Katholiken die Gefahr eines „Auseinanderdriftens“ oder gar einer Infragestellung der Leuenberger Konkordie sahen. Das Memorandum bemühte

sich, die Anliegen der lutherisch/reformierten Kirchengemeinschaft aufzuzeigen. Diese geraten im Gespräch mit Rom keineswegs aus dem Blickwinkel, sondern werden auch dort mit eingebracht.

Die Straßburger Vollversammlung hat im Frühjahr 1987 dieses Problem gesehen und erste Überlegungen angestellt. G. Gaßmann, Direktor von „Glauben und Kirchenverfassung“, hat es in einem Grundsatzreferat aufgezeigt. Er nahm Stellung zur Frage der Kompatibilität (Vereinbarkeit) von Lehrgesprächen und plädierte dafür, die in der Leuenberger Konkordie vorhandene Offenheit nicht einzuschränken, sondern sie in den Dienst der umfassenden ökumenischen Dialoge zu stellen. Er betrachtete die Konkordie als einen Teil der weltweiten ökumenischen Bemühungen. Die Vollversammlung beschloß, diese Problematik der Vereinbarkeit von Lehrgesprächen in allernächster Zeit zu untersuchen und gab dem neuen Exekutivausschuß ein diesbezügliches Mandat.⁷³ Auch diese Frage ist nun gestellt und verlangt nach Klärung.

4. Die sogenannten nicht-lehrmäßigen Faktoren

Abschließend muß nun noch das Problem der sogenannten nicht-lehrmäßigen Faktoren angesprochen werden. Hier handelt es sich um eine oft erwähnte Problematik, mit der die Leuenberger Gemeinschaft ihre Mühe hat. Bekanntlich sind vielerorts Spannungen zwischen Lutheranern und Reformierten auch auf andere Fragen als auf die klassischen Lehrfragen zurückzuführen. Da sind es sprachliche oder kulturelle Unterschiede (z. B. in Elsaß/Lothringen), dort sind es ethnische, soziologische oder wirtschaftliche Gesichtspunkte (z. B. in Ungarn oder in der CSSR). Auch interne kirchenpolitische Probleme eines Landes (z. B. in der BRD oder in der DDR) fallen hier ins (Über-) Gewicht. Wie kann man diese Fragen bewältigen, sofern es sich hier nicht um theologische Unterschiede handelt, die in Lehrgesprächen bearbeitet werden können? Die Regionalgruppe „Amsterdam“ hat sich in den vergangenen sechs Jahren damit beschäftigt. Sie konnte ein erstes Zwischenergebnis vorlegen. Dies reicht aber noch nicht aus.⁷⁴ Diese Faktoren sind von ihrer Natur her ambivalent. Derselbe Faktor (z. B. die Sprache oder die Minderheitssituation) kann an einem Ort die Kirchen auseinanderführen und sie an einem anderen Ort zusammenhalten. Hier müssen wohl situationsspezifische Untersuchungen in den jeweiligen Kirchen geführt werden. Dies ist bis heute zu wenig geschehen.

Hinzu kommt, daß die Grenze zwischen Lehrfragen und Nicht-Lehrfragen oft schwer zu bestimmen ist. So meinte z. B. der Reformierte Bund der Bundesrepublik, in der Friedens- und Abrüstungsdebatte vom status confessionis (also von einer Lehrfrage!) sprechen zu müssen. Die Kirchen im

Süden Europas (z. B. Frankreich, Italien etc.), die zum Teil auch reformiert sind, aber von einem anderen politischen Hintergrund her denken, sehen dies anders. Was hat dies für Konsequenzen für die Leuenberger Gemeinschaft? Hier öffnet sich, von diesem einfachen Beispiel her über die Problematik der nicht-lehrmäßigen Faktoren hinweg, das ganze Problemfeld der ethischen und sozio-politischen Fragen, die augenblicklich in Europa auf der Tagesordnung von Welt und Kirche stehen. Diese Fragen können und sollen hier nicht behandelt werden. Sinn und Ziel dieser abschließenden Überlegung ist die Problemanzeige: Über die klassischen Lehrfragen hinaus drängen sich den Signatarkirchen neue Themen auf. Auf diesem Gebiet muß nun gearbeitet werden. Die Leuenberger Konkordie nennt das Bemühen um gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst in der Gesellschaft den entscheidenden Schritt auf dem Weg der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft.

Die vier in diesem letzten Teil ausgesprochenen Sachbereiche verlangen alle nach einer gründlichen Bearbeitung. An dieser Stelle kann es sich nur um die Anzeige der Problematik handeln. Vielleicht wären noch andere hinzuzufügen. Die Leuenberger Gemeinschaft ist eine junge Gemeinschaft. Sie ist im Augenblick einer der seltenen Orte, wo zwei durch die Geschichte getrennte christliche Familien konkrete Schritte aufeinanderzu getan haben, ohne ihre besondere Identität preiszugeben. Deshalb ist es wichtig, daß sie sich auch durch diese neuen Aufgaben hindurch als tragfähige Kirchengemeinschaft bewährt.

Anmerkungen

- 1 Martin Luther, WA TR 5, 6050.
- 2 Corpus reformatorum 3, S. 73f (zit. CR).
- 3 WA 54, 142, 17.
- 4 CR 35, S. 733ff.
- 5 Johannes Calvin, Institution chrétienne, IV, 17, 10.
- 6 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis; WA 26, 322.
- 7 Siehe Marc Lienhard, Luther témoin de Jésus Christ, Paris 1973, S. 197–257 und 345 ff.
- 8 Karl Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, in: Theologische Studien 14, Zürich 1953. Siehe: J. Calvin, Institution chrétienne IV, 15, 2.
- 9 Roger Mehl, Faut-il continuer à baptiser nos enfants?, in: Foi et Vie 47/1949, S. 51–58, S. 55.
- 10 Vgl. z. B. Institution chrétienne IV, 15, 4. 5. 16, 2.
- 11 CR, Opera Calvini V, 392.
- 12 Für die Verwerfungen in den Glaubensbekenntnissen der reformierten und lutherischen Kirchen vgl. die Studie von M. Lienhard: Die Verwerfungen der Irrlehre und das Verhältnis zwischen lutherischen und reformierten Kirchen. Eine Unter-

- suchung zu den Kondemnationen der Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts; in: Gemeinschaft der Reformatorischen Kirchen, Auf dem Weg II, Zürich 1971, S. 61–152.
- 13 Ebd., S. 90–100.
 - 14 Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirchen, Göttingen 1967, S. 796 ff. und 970 ff. (zit. BSLK).
 - 15 BSLK, S. 804 ff. und 1017 ff.
 - 16 BSLK, S. 816 ff. und 1063 ff.
 - 17 Für die Geschichte der lutherisch-reformierten Beziehungen des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart vgl. die neuere Studie von Y. Congar, De Marbourg 1529 à Leuenberg 1971. Luthériens et Réformés au temps de l'opposition et sur la voie de l'union, in: *Istina* 30/1985, S. 45–65.
 - 18 Für die nationalen Dialoge vgl. M. Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute, Ökumenische Perspektiven 2, Frankfurt 1973.
 - 19 Auf dem Weg I, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft, Polis 33, Zürich 1967, S. 60–65.
 - 20 Auf dem Weg I, S. 66–92.
 - 21 Thèses de Lyon, in: *Recherches Ecclésiales* 4. Information Évangélisation 1/1981.
 - 22 Alle diese Texte sind enthalten in dem hervorragenden Band von E. Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, Paderborn 1983.
 - 23 Schlußbericht von Schauenburg, in: E. Schieffer, A 10–35, besonders A 25.
 - 24 Bericht der Leuenberger Gespräche für die Kirchen, in: E. Schieffer, a. a. O., A 63 ff.
 - 25 M. Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute, S. 40.
 - 26 M. Lienhard (Hrsg.), Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart, Texte der Konferenz von Sigtuna; Ökumenische Perspektiven 8, Frankfurt 1977.
 - 27 André Birmelé (Hrsg.), Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Driebergen. Ökumenische Perspektiven 10, Frankfurt 1982.
 - 28 André Birmelé (Hrsg.), Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg, 18.–24. März 1987, Frankfurt 1988.
 - 29 Alle Dokumente sind veröffentlicht in: J. E. Andrews/J. A. Burgess (Hrsg.), An Invitation to Action, Philadelphia 1984.
 - 30 Ebd., S. 42.
 - 31 Ebd., S. 54–60, S. 56.
 - 32 Ebd., S. 1–36.
 - 33 Sowie W. G. Rusch, *Ecumenism. A Movement towards Church Unity*, Philadelphia 1985, S. 88 ff.
 - 34 Vgl. CA 7 und auch Institution IV, 1,9.
 - 35 Vgl. E. Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg, A 39.
 - 36 Gerhard Ebeling, Die kirchentrennende Bedeutung von Lehرداریenzen, in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1962, S. 167–168.
 - 37 J.-L. Leuba, Um evangelische Freiheit. Beiträge zum Unionsproblem, hrsg. von K. Herbert, Herborn 1967, S. 270–324, zit. nach M. Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute, S. 46.
 - 38 These 1 zu: Wort Gottes – Gegenwart Gottes, Schauenburg 1964, in: E. Schieffer, A 39.

- 39 Ebd., These 3.
- 40 Ebd., These 2.
- 41 Ebd., These 4.
- 42 Ebd., These 3.
- 43 Leuenberger Konkordie 13.
- 44 Schauenburg 1964, These 5, in: E. Schieffer, A 40.
- 45 Thesen zur Taufe, Arnoldshain 1959, in: E. Schieffer, A 1—4.
- 46 Ebd., II 1 und 2, S. A 1 f.; vgl. These von Lyon, II 1, S. 11.
- 47 Ebd., III 1, S. A 2.
- 48 Französische Thesen von Lyon, Taufe II 5.
- 49 Arnoldshain 1959, in: E. Schieffer, A 3 f.
- 50 Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der Evangelischen Kirche in Deutschland; in Gemeinschaft mit H. Gollwitzer, W. Kreck und H. Meyer, erstattet von G. Niemeyer, München ⁶1964.
- 51 Arnoldshainer Thesen 2. 1.
- 52 Ebd., These 2, 2.
- 53 Ebd., Erklärung der These 2; 2.
- 54 Ebd., Erklärung der These 8; 2 und 4; vgl. Lyon, Recherches ecclésiiales, S. 14.
- 55 Ebd., Erklärung der These 4; vgl. Lyon, S. 14.
- 56 Ebd.
- 57 Arnoldshain, Erklärung der These 4.
- 58 Vgl. für diese unterschiedlichen Interpretationen: M. Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute, S. 89—98, wo die verschiedenen Verständnisse der beiden Theologen zitiert werden.
- 59 Ebd., S. 92 und 95.
- 60 Auf dem Liebfrauenberg im März 1960; vgl. E. Schieffer, a. a. O., A 5—9.
- 61 M. Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft, a. a. O., S. 75.
- 62 Thesen zur Kirchengemeinschaft. Leuenberg 1970, Nr. 22; in: E. Schieffer, A 63.
- 63 Vgl. Kap. VII, S. 403 f; E. Schieffer, a. a. O., A 65.
- 64 M. Lienhard, Die Verwerfungen der Irrlehre und das Verhältnis zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, a. a. O., Leuenberg 1970.
- 65 Dokumentation über diese Vollversammlung und die geleistete Arbeit s. o. Anm. 26; 27; 28.
- 66 Vgl.: Zeugnis und Dienst (Anm. 26), S. 145 ff. und: Konkordie und Kirchengemeinschaft (Anm. 27), S. 39—51.
- 67 Konkordie und Kirchengemeinschaft, S. 52—76, und: Konkordie und Ökumene (Anm. 28).
- 68 Konkordie und Kirchengemeinschaft, S. 112 ff.
- 69 All diese vorläufigen Texte sind abgedruckt in: Konkordie und Ökumene. Texte zur Konferenz von Straßburg.
- 70 „Reformatorsche Kirchen und ökumenische Bewegung; EPD Dokumentation 49a/1984, auch abgedruckt in: E. Geldbach, Ökumene in Gegensätzen, Bensheimer Hefte 66, Göttingen 1987.
- 71 Bericht aus Straßburg, siehe: Konkordie und Ökumene.
- 72 Konkordie und Kirchengemeinschaft, S. 92—107, S. 105 f.
- 73 Konkordie und Ökumene. Referat von G. Gaßmann, sowie der Beschluß 7 der Vollversammlung.
- 74 Siehe den Bericht aus Straßburg. Konkordie und Ökumene.

DIE ROLLE DER KIRCHEN IN DEN INTERNATIONALEN BEZIEHUNGEN

I. Einführung

Daß die Kirchen in internationalen Beziehungen eine Rolle spielen, ist keineswegs etwas Neues. Im Lauf der Geschichte hat die Kirche in der Tat viele verschiedene Rollen gespielt. Internationale Dimensionen ihres Zeugnisses sind schon in der frühen Kirche im Blick, als sie die nationalen bzw. ethnischen Grenzen Palästinas überschreitet. Das Konstantinische Zeitalter bringt dann die Kirche dazu, eine neue Rolle als einflußreicher Partner in der europäischen und mediteranen Politik zu spielen. Die Kreuzzüge bedeuten eine besondere Periode der Übereinstimmung der Interessen der weltlichen Herrscher und der geistlichen Leiter der mittelalterlichen Kirche.

Mit dem Zeitalter der Reformation kommen verschiedene Einstellungen hinsichtlich der Rolle der Kirche auf, und heute ist die Perspektive innerhalb der verschiedenen Gemeinschaften und selbst in verschiedenen Bereichen der ökumenischen Bewegung durchaus unterschiedlich. Die offizielle Politik der römisch-katholischen Kirche repräsentiert eine der Positionen. Andere Kirchen sind weder daran interessiert noch auch in der Lage, ihrem Beispiel zu folgen. Aber auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche gibt es einflußreiche Gruppen, deren Handhabung internationaler Angelegenheiten und Einstellung zu Fragen von Frieden und Gerechtigkeit weit entfernt sind von der Sicht und praktischen Politik des Heiligen Stuhls.

Im Protestantismus bestehen grundlegende Unterschiede im Verständnis des Verhältnisses des Evangeliums zum weltlich-politischen Bereich. Viele heute relevante Unterschiede finden sich bereits in der Reformationszeit. Dies ließe sich zum Beispiel bezüglich der Einschätzungen der Befreiungstheologie feststellen und hinsichtlich der Erwartungen, die sich auf den Ausgang nationaler Befreiungskämpfe richten. Hier gibt es unter Protestanten eine weite Spanne des Urteils.

Die Erfahrung der christlichen Mission in Afrika und Asien während der Kolonialzeit bietet viel interessantes Material, um die Beziehungen zwischen der internationalen Mission der Kirche und der internationalen Politik, in der Kolonialregierungen und aufkommende Unabhängigkeitsbewegungen jeweils ihre Rolle spielten, zu untersuchen. Die Zeit ist allemal vorüber, in der man diese Beziehungen mit einfachen Begriffen beschreiben konnte. Im Rückblick allerdings sieht es so aus, darauf machen heute viele führende afri-

kanische Köpfe aufmerksam, daß die christliche Mission – während sie die Kolonialkultur pflegte und sogar von den Kolonialherren als Werkzeug benutzt wurde – nichtsdestoweniger eine humanisierende Rolle spielte und durch ihre erzieherischen Aktivitäten den Grund für das Aufkommen der Unabhängigkeitsbewegungen legte. Sehr häufig gab es eine deutliche Spannung zwischen den Zielen der Mission und denjenigen der Kolonialregierungen.

In den folgenden Überlegungen soll es darum gehen, die internationale Verantwortung der – lutherischen – Kirchen, gesehen aus der Perspektive des Lutherischen Weltbundes, ins Auge zu fassen, ihre theologischen Grundlagen zu untersuchen und die persönlichen Eindrücke eines daran Beteiligten wiederzugeben.

II. Theologische Grundlegung

1. Die Universalität der Kirche

„Ich glaube die Eine, Heilige, Katholische, Apostolische Kirche.“ Dies bekennen auch lutherische Kirchen in der ganzen Welt. Die Confessio Augustana spricht von der gleichen universalen Kirche, wenn sie sagt: Die Kirche ist dort, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente in der richtigen Weise verwaltet werden. Die Kirche Christi ist nicht das Monopol irgendeiner Nation, Kultur, eines geographischen Gebietes oder sozialen Gefüges. Sie ist ihrem Wesen nach übernational. Sie übersteigt die Grenzen von Zeit und Generationen. Die gesamte eucharistische Liturgie ist durchdrungen von dem Geist der Einheit der universalen Kirche. In der Präfation betet die Kirche: „Durch welchen deine Majestät loben die Engel, anbeten die Mächte, fürchten die Mächte, die Himmel und aller Himmel Kräfte samt den seligen Seraphim. Mit ihnen laß auch unsre Stimmen uns vereinen und anbetend ohn Ende lobsing.“ Wir könnten gut ergänzen: „Mit der Kirche in allen Ländern, mit allen Menschen, versammelt aus allen Nationen und Rassen, loben und preisen wir deinen herrlichen Namen.“

Die Geburt dieser universalen Kirche an Pfingsten, ihre Ausbreitung durch die Jahrhunderte inmitten der Unwägbarkeiten der politischen Welt, ihr Lobpreis, ihre Gebete und die Liebe, welche die sie leitende Kraft ist inmitten der Trennungen und Konflikte, haben ihre Spuren in der Welt der internationalen Beziehungen hinterlassen. Ihre Wirkung beruht nicht in erster Linie auf den Zielen, die die Kirche für ihre internationale politische Verantwortung formulieren mag, sondern zuerst und vor allen Dingen auf der eigentlichen Natur der Kirche und auf dem Mysterium des christlichen Glaubens.

Vieles von der Rolle, die die Kirche inmitten der Realitäten der poli-

tischen Welt einnimmt, wird in der historischen Betrachtung deutlich. Der Einfluß christlicher Wertvorstellungen beispielsweise spiegelt sich in den nationalen Gesetzgebungen überall in der Welt und im Verhaltenskodex für die internationalen Beziehungen zwischen Regierungen. Sogar die Satzung der Vereinten Nationen enthält diese Werte. Solcher Einfluß erstreckt sich weit über die sichtbare Präsenz der Kirchen hinaus auf Länder und Regionen, in denen die christliche Kirche nur eine winzige Minderheit unter anderen Religionen ist.

Die Präsenz der universalen Kirche ist deutlich spürbar geworden in Gesellschaftsordnungen mit praktizierter Rassendiskriminierung. Daß sie Menschen verschiedener Rassen sammelt, um gemeinsam das Heilige Abendmahl zu feiern, ist eine Herausforderung an Gesetz und Praxis der Rassendiskriminierung. In solchen Situationen gewinnt der liturgische Friedensgruß aufs neue existentielle Bedeutung.

Es ist evident, daß das Bekennen der Universalität der Kirche heute in vielen Teilen der Welt Spannungen hervorruft, die die Rolle der Kirche in der Gesellschaft und in internationalen Angelegenheiten betreffen. Dies gilt besonders für Situationen, in denen die Gesellschaft auf eigene Werte baut, etwa die Vorherrschaft einer bestimmten Nationalität oder Rasse. Gerade durch ihr Glaubensbekenntnis bekundet die Kirche ihre Einheit über Grenzen hinweg, welche die Völker voneinander trennen, und quer über feindliche Fronten. Dieses Bekenntnis führte viele während des Zweiten Weltkrieges in die Konzentrationslager. Die Universalität der Kirche ist Teil der teuren Gnade, von der Dietrich Bonhoeffer Zeugnis abgelegt hat.

Der Grundsatz der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten des anderen Staates ist eine gesunde Basis für den Abbau von Spannungen und für die Förderung des Friedens in der Staatenwelt. Jedoch ist dieser Grundsatz für die Regelung zwischenkirchlicher Beziehungen in der Sache des Glaubens und des Bekenntnisses ungeeignet. Denn alle Kirchen sind, je in ihrer eigenen Situation, Glieder an dem einen Leib Christi und deshalb einander verantwortlich. Dies ist auch grundlegend für die Rolle der Kirche in der Friedensarbeit.

Die örtliche Gemeinde ist die Grundeinheit der universalen Kirche. Das Gewicht, das eine Kirche im internationalen Leben hat, hängt vom Leben und vom Zeugnis ihrer Gemeinden ab. In ihrem Gottesdienst sind die Christen jeglicher Lebenslage Träger der weltweiten Funktion der Kirche.

2. Die Kontextualität der Kirche

Der Kirche Christi ist aufgetragen, alle Völker zu Christi Jüngern zu machen. Daher muß sie nahe zu den Menschen in ihrem Lebenszusam-

menhang, in ihrer Kultur, in ihrer Gesellschaft und inmitten ihrer besonderen Betroffenheiten und Fragen kommen. Die Kirche will, dem Willen ihres Herrn entsprechend, daß diejenigen in ihr Heimat finden, die diskriminiert, unterdrückt, arm und an den Rand der Gesellschaft gedrängt sind. Die Tatsache, daß einige Gruppen, gesellschaftliche Schichten und sogar einige Nationen die Kirche als einen Fremdkörper und als Außenseiter der Gesellschaft ansehen, ist eine offene Herausforderung an die Kirche und ihre Mission.

Nur eine Kirche, die ein Teil des Gesamtzusammenhanges geworden ist, ist fähig, Gottes Willen für seine Schöpfung überzeugend zu verkündigen und das Geheimnis der Erlösung in Christus in seiner Fülle zu offenbaren. Nur eine Kirche, die *in* ihrem Gesamtzusammenhang lebt, kann ein Lebenszeugnis in dem Sinne ablegen, daß ihre Botschaft nicht an irgendeine besondere Kultur oder politische Ordnung gebunden ist.

Wenn die Kirche in dem sie umgebenden Lebenszusammenhang verwurzelt ist, nimmt sie auch eine bestimmte Form und Struktur an, die die Traditionen und die Kultur der Menschen widerspiegelt. Das gilt heute allgemein für die Kirche in allen Ländern. Ein Besuch bei einer Kirche in einem anderen Kontinent, sei es in Afrika oder Nordamerika, macht dies schlagartig bewußt.

Jedoch ist die notwendige Identifikation der Kirche mit ihrem Lebenszusammenhang nicht ohne Probleme, da die Kirche versucht ist, auch die Schwäche und Verzerrtheit der Gesellschaft, in der sie existiert, widerzuspiegeln. So mußte zum Beispiel die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania einige ihrer Diözesen entlang der Stammesgrenzen abgrenzen, obgleich sowohl die Führer des Landes als auch die der Kirche im Stammesystem eine schwerwiegende Gefahr für das Leben des Landes und für die Einheit der Kirche sehen.

Im Blick auf die internationale Verantwortung der Kirche ist die Einbeziehung der Kirche in den gesamten Lebenszusammenhang sowohl eine Notwendigkeit als auch ein Problem. Eine Kirche, die im nationalen Zusammenhang ihren Dienst tut, muß zwangsläufig nationale Interessen der Menschen vertreten. Aber der grundlegende Maßstab für ihre Verkündigung und ihr Zeugnis ist das Wort Gottes. Alle politischen Entscheidungen sind, vom Standpunkt des Glaubens aus gesehen, Entscheidungen zwischen dem größeren und dem kleineren Übel. Selbst die besten Entscheidungen sind nicht frei von Sünde. Das Element der Ungerechtigkeit gibt es in allen politischen Beziehungen zwischen Völkern. Die Kirche ist zwangsläufig Teil dieser Zweideutigkeit. Folglich trifft das „*simul iustus et peccator*“ – zugleich gerechtfertigt und Sünder – auf die Kirche als ganze zu, auch auf ihre internationale Rolle.

Die Glaubwürdigkeit der Kirche hängt darum letztlich nicht daran, wie weit es ihr gelingt, sich „rein“ zu halten. Ihre Glaubwürdigkeit hängt letzten Endes von ihrer Fähigkeit ab, die uneingeschränkte Gnade zu empfangen und weiterzugeben und ihre Herausforderung zu Buße und Erneuerung anzunehmen. Ausgerüstet mit dieser Gnade kann die Kirche ihr Zeugnis für die Gerechtigkeit und Liebe Gottes ablegen und leben, und sie wird zugleich vor der Versuchung bewahrt, blind zu werden gegenüber den Ungerechtigkeiten der Gesellschaft, selbst wenn sie an der Sündhaftigkeit innerhalb ihres Lebenszusammenhanges teilhat. Die eschatologische Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde, wo Ungerechtigkeit und Sünde weggewischt sein wird, gibt der Kirche Kraft und Geleit inmitten der belastenden Zweideutigkeit der gegenwärtigen Welt. Die Gegenwart des Neuen wird bereits in der unverdienten Gnade Gottes erfahren.

Der Vater der finnischen Außenpolitik nach dem Krieg, der spätere Präsident J. K. Paasikivi, zitierte gewöhnlich die Maxime: „Der Ausgangspunkt für die Außenpolitik ist die Anerkennung der Tatsachen.“ Er tat dies im Blick auf die geopolitische Situation Finnlands als Nachbar der Sowjetunion. Für eine Regierung heißt die Anerkennung der Tatsachen zu allererst die Anerkennung geopolitischer und ideologischer Realitäten. Die gleiche Maxime kann ebenso angewendet werden auf die internationale Verantwortung der Kirche. Die Realitäten, in denen die Kirche lebt, schließen neben ihrer Universalität ihre Situation in dem Gesamtzusammenhang ein, in dem die Politik ein Teilbereich ist. Diese Realitäten, die von der Kirche erkannt werden sollen, dürfen nicht einfach eingeschränkt werden auf die Ungerechtigkeit und das Übel in der Situation, die die Kirche zu bewältigen hat. Auch die positiven ethischen und moralischen Grundsätze, die in der Gesellschaft entwickelt und von den politischen Führern verkündet werden und für die die Kirche kein Monopol hat, müssen gleichermaßen anerkannt werden.

Präsident Paasikivi sagte in einer bedeutsamen Rede in einem kritischen Augenblick der finnischen Nachkriegsgeschichte: „Wir fragen: Werden sich die Augen der Großmächte öffnen, werden sie aufgrund der harten Erfahrung lernen, daß sich die greifbaren Interessen beider, großer und kleiner Nationen, unzweideutig auf die Notwendigkeit beziehen, die Bedeutung von rechtlichen und moralischen Grundsätzen in internationalen Beziehungen anzuerkennen?“

Das Bewußtsein, in den umfassenden Lebenszusammenhang eingebunden zu sein, hilft der Kirche, jede Art von Selbstgerechtigkeit gegenüber den politischen Verantwortlichen – in welchem Lager auch immer sie sind – aus ihrem Zeugnis auszuschließen.

3. Die politische Dimension der Evangeliumsverkündigung

Eines der Charakteristika unserer lutherischen Tradition ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Wir tun dies nach dem Befehl, das Evangelium in seiner Reinheit zu ergreifen und das Auferlegen irgendwelcher Bedingungen zur Erlangung der Gnade Gottes zu vermeiden. Wir wollen uns selbst vor der Neigung, das Evangelium zu einem neuen Gesetz zu machen, und auch vor dem Versuch hüten, es als Instrument sozialen oder politischen Zielen zu unterwerfen oder es für ein politisches Programm nutzbar zu machen. Das Anliegen, daß das Evangelium rein bleiben muß, hat ganz gewiß bis heute nichts von seiner Aktualität verloren.

Dennoch hat die Verkündigung des Evangeliums von der unbedingten Gnade Gottes und ihre Annahme im Glauben politische Dimensionen. Sie entspringen dem Zentrum der Botschaft. Gottes Tat der Versöhnung in Christus brachte ein neues Element in diese Welt und schuf dadurch eine neue Situation. Schon das Neue Testament erzählt vom Beginn des sozialen Wandels unter dem Einfluß des Evangeliums. Es spricht ebenfalls von Reaktionen politischer Führer auf die Botschaft und die Boten der frühen Kirche. Ein Mensch, der durch das Evangelium frei geworden ist von der Macht der Sünde, von Schuld und Tod, ist nach Jesu Wort wirklich frei. Niemand kann ihm seinen Frieden und seine Würde rauben. Dieser Friede ist in der Tat eine Herausforderung an alle, die ihn ausbeuten oder unterdrücken würden. Die Verkündigung des Evangeliums macht die Kirche zur „befreiten Zone“, die einen Vorgeschmack gibt auf die kommende neue Welt. Dieser Friede, gegeben durch das Evangelium, ist eine einzigartige Möglichkeit für die Kirche, Gerechtigkeit voranzutreiben und Menschenrechte zu verteidigen.

Das Evangelium ist eine Botschaft des Friedens. An erster Stelle meint es den Frieden, den Gott mit den Menschen geschlossen hat. Er schafft eine neue Möglichkeit für Frieden unter den Menschen und unter den Nationen. Auch wenn das Evangelium kein politisches Programm zur Lösung von Konflikten, für die Abrüstung und zur Begründung eines Sicherheitssystems anbietet, so liefert es doch ein festes Fundament dafür, Frieden unter den Menschen aufzurichten. Darum hat das Evangelium eine Botschaft für all jene, die in Friedensbewegungen und -organisationen, innerhalb und außerhalb der Grenzen der Kirche für den Frieden arbeiten.

4. Die Kirche als Verkünderin von Gottes Schöpfung und Gerechtigkeit

Die prophetische Aufgabe der Kirche ist in der ökumenischen Bewegung in jüngerer Vergangenheit ausführlich diskutiert und energisch proklamiert

worden. Im Luthertum sprechen wir traditionellerweise von der Kirche als der Hüterin des Gewissens des Volkes. Es ist ihr Auftrag, nicht nur das Evangelium, sondern auch das Gesetz Gottes zu verkündigen. Das heißt Gott als den Schöpfer zu erkennen und die gute Ordnung seiner Schöpfung zu bezeugen. Gottes Gesetz enthüllt und richtet das Böse in der Welt und offenbart seinen Willen für die Schöpfung. Die Verantwortung der Kirche für Gesellschaft und internationale Beziehungen ist ein Ausdruck des Glaubens derer, die durch das Evangelium frei geworden sind. Das Wesen des Glaubens ist, Liebe zu üben und anderen zu dienen. Die Ziele und Programme der kirchlichen Arbeit in sozialen und internationalen Bezügen entspringen aus dieser Antwort.

Sorge für die Schöpfung, Förderung von Frieden und Gerechtigkeit unter den Völkern und das Aufdecken von Ungerechtigkeiten sind Aufgaben, die Gott dem Menschen aufgetragen hat. Die Kirche ist dazu aufgerufen, an diesen Aufgaben in Zusammenarbeit mit allen Menschen und Gemeinschaften, die nach diesen Zielen streben, teilzuhaben.

Das Hauptwerkzeug für diese Arbeit ist außer der Schrift die menschliche Vernunft. Sorgfältige Analyse der Bedrohung des Friedens und der möglichen Schritte zum Abbau von Spannungen sind unerlässlich in der Arbeit für den Frieden, wenn sie überhaupt Bedeutung haben soll.

Der Kirche stehen viele praktische Möglichkeiten offen, an diesen Aufgaben teilzuhaben. Die Erziehung ihrer Glieder zum Glauben, die Bewußtseinsbildung für die Belange des Friedens und seine Bedrohung sowie das Knüpfen von Kontakten zu Christen in anderen Teilen der Welt, besonders in den Unruhegebieten, dies alles sind Beispiele solcher Möglichkeiten.

5. Die Kirche als Dienerin des Nächsten

Gottes Gebot zur Nächstenliebe führt die Kirche zu den von Hunger, Armut und jedem anderen Leid Geplagten. Aufgabe der Kirche ist es, der Not der Menschen durch individuelle oder gemeinsame Aktionen zu begegnen. Die Kirchen haben ihre internationalen Agenturen eingerichtet, um in den entlegenen Weltgegenden, wo die lokalen Hilfsmöglichkeiten nicht mehr zureichen, ihre Beteiligung an der Nothilfe sicherzustellen. Die bekanntesten diesbezüglichen Maßnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Lutherischen Weltbundes sind die Weltdienstprogramme sowie die Programme für Katastrophenhilfe und Entwicklung.

Die Kirchen und ihre internationalen Agenturen sind in ihrer Aufgabe, Not zu lindern und die Entwicklung zu fördern, von dem Prinzip geleitet, daß die menschlichen Bedürfnisse die Antwort bestimmen und daß die Hilfe geleistet wird ohne Rücksicht auf Rasse, Nationalität, Religion oder politi-

sche Überzeugung. Diese Offenheit ist ein Widerhall von Gottes bedingungsloser Liebe. Folglich kann und darf Unterstützung nicht als ein politisches Instrument gebraucht werden – im Gegensatz zu dem, was viele Regierungen praktizieren. Auch wird die Unterstützung nicht mit der Absicht gegeben, die Empfänger in ihrer religiösen Überzeugung zu beeinflussen. Trotzdem: Christliche Hilfe ist eine Möglichkeit, durch die Tat die unverdiente Gnade und Güte Gottes zu bezeugen, so wie die Verkündigung des Evangeliums durch das Wort geschieht.

Es wäre verlockend, eine Veranschaulichung solcher internationalen Aktivitäten zu bieten, wie sie der Lutherische Weltbund seit seiner Gründung 1947 durchgeführt hat. Ein Hinweis auf einige derzeitige Hauptgebiete, in denen der LWB engagiert ist, soll hier genügen. Flüchtlinge aus Südafrika und Namibia, von denen sich die meisten in den sogenannten Frontstaaten – Angola, Botswana, Mosambique, Zimbabwe und Sambia – befinden, und zurückgekehrte Flüchtlinge in Mosambique, wie auch die Opfer der Hungersnöte in Äthiopien und im Sudan und des Bürgerkriegs in Uganda stehen im Brennpunkt der Hilfsaktionen des Lutherischen Weltbundes im heutigen Afrika. Mittelamerika, Palästina, die Armen und Heimatlosen im Nordosten Indiens und in Bangladesh und die jüngst vom Krieg in Kambodscha betroffenen Menschen sind Empfänger von Hilfe in anderen Teilen der Welt.

Streng daran festzuhalten, der menschlichen Not zu begegnen und sich von vordergründigen politischen Überlegungen fernzuhalten, hat sich als solide Basis für die humanitären Aktivitäten der Kirche und auch als das genuine Zeugnis für das Evangelium in einer politisch geteilten Welt erwiesen. Die Bedeutung der kirchlichen humanitären Arbeit als eines effektiven Beitrags zum Frieden darf nicht unterschätzt werden.

III. Entstellungen der Rolle der Kirche

Die Einführung hat bereits einige Hinweise auf Entstellungen gegeben, von denen kein Jahrhundert der Kirchengeschichte frei geblieben ist. Drei Arten scheinen das effektive Zeugnis der Kirche im Bereich der internationalen Beziehungen zu bedrohen.

1. Anpassung

Lutherische Kirchen haben in der ökumenischen Bewegung den Ruf, daß sie schweigen, wenn die Kirche deutlich sprechen sollte, und daß sie dazu neigen, sich als Verteidiger der bestehenden sozialen Systeme zu etablieren ohne Rücksicht darauf, ob es sich um ein gutes oder ein schlechtes System handelt. Man wirft der Lehre von den beiden Reichen vor, daß sie zu einer

unkritischen Haltung gegenüber den weltlichen Autoritäten führt. Es ist nicht allzu schwer, der lutherischen Tradition Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und Beispiele dafür zu finden, daß Anpassung kein Monopol lutherischer Kirchen ist. Problematische Haltungen kann man in dieser Hinsicht in nahezu jeder Kirche finden.

Die Argumente, die für die Anpassung sprechen, sind verständlich. Die Forderung nach Gegenwartsbezug, die Achtung des Gesetzes und der weltlichen Autorität, die Befürchtung, daß die Kirche an den Rand gerate, wenn sie als Keimzelle für eine Opposition angesehen werde, daraus folgend die Angst vor Verfolgung – und natürlich der Wunsch, die Chancen der Kirche zu nutzen, ihre Arbeit unter den Menschen fortzusetzen, auszubauen und sicherzustellen, alles dies sind selbstverständliche Aspekte.

Schwer lassen sich allgemeine Regeln aufstellen dafür, wie die Gefahr der Anpassung, häufig begleitet von Furchtsamkeit und Opportunismus, bewältigt und wie ein theologisch gut fundiertes Zeugnis in einer schwierigen und zweideutigen Situation sichergestellt werden kann. Drei Faktoren jedoch haben sich als wichtig und unaufgebbar erwiesen, wenn die Kirche mit der Versuchung zur Anpassung konfrontiert wird: a) Das Verwurzelte sein in der Schrift, b) Gemeinschaft mit Christen und Kirchen außerhalb der eigenen Situation, und c) das Studium der Kirchengeschichte in früheren Zeiten politischer Konflikte.

2. Die Spiritualisierung der Rolle der Kirche

Jeder Rückenwind im Leben der Kirche bringt neue Möglichkeiten mit sich, vom Evangelium abzuirren. Wege, die der Kirche innere Erneuerung gebracht haben, können sich schnell in unsinnige Wege verwandeln. Das betrifft besonders solche Bewegungen, die sich Formen von Spiritualität zuwenden, welche zum alltäglichen Leben und seinen Gegebenheiten keine Beziehung haben. Indem sie den geistlichen und daher nichtpolitischen Charakter ihres Glaubens hervorheben, werden solche Bewegungen oft kritiklose Werkzeuge politischer Kräfte, welche der christliche Glaube völlig fremd ist.

Beispiele dafür sind nicht schwer zu finden. Sie kommen auf jedem Kontinent vor. Ein Beispiel ist die Gruppe derjenigen Bewegungen, die unter dem Namen der „moralischen Mehrheit“ in den Vereinigten Staaten tätig ist. Lautere Christen mit den besten Absichten werden mit den extremsten Zionisten und mit Vorkämpfern für nukleares Übergewicht in dasselbe Lager gezogen. Es scheint, daß die Spiritualisierung die andere Seite der gleichen Medaille von Anpassung und Politisierung der Christenheit ist. Eine besondere Schwierigkeit der führenden Repräsentanten dieser Gruppierung ist ihr

Unwille, mit denen zu sprechen oder denen zuzuhören, die ihrer Meinung nicht zustimmen.

3. *Triumphalismus*

Der Triumphalismus ist seinem Wesen nach Absage an das Ärgernis des Kreuzes Christi und an die Demut der Jüngerschaft. Er hat viele Gesichter. Er liegt vor, wo Christen meinen, daß die Kirche oder die Christenheit auf alle Fragen der Menschheit Antworten hat. So ist auch die Idee einer christlichen politischen Partei eigentlich triumphalistisch. Einige der Befreiungstheologien stehen vor einer ähnlichen Versuchung, wenn die Unterscheidung zwischen dem von Christus gegebenen Frieden und dem Frieden, der durch politische oder militärische Mittel erreicht werden soll, verwischt wird.

Triumphalismus ist der direkte Gegensatz zur dienenden Existenz der Kirche. Triumphalismus maßt sich an, daß Christen und die Kirche die christliche Botschaft steuern und daß sie, Christen und Kirche, die Botschaft entweder Einzelnen auferlegen zum Zweck der Bekehrung oder der Gesellschaft zur Errichtung eines politischen Systems, gegründet auf das Evangelium. Schließlich tendiert der Triumphalismus dazu, den christlichen Glauben zu einer Ideologie zu machen.

Die Kreuzestheologie zu Luthers Zeit war ein Protest gegen triumphalistische Tendenzen in der Kirche. Sie ist auch heute eine sehr nötige Erinnerung an Gottes Wege mit seiner Kirche und an die Jüngerschaft, die gänzlich abhängig ist von Gottes Gnade und seinem freien Handeln.

IV. Der Lutherische Weltbund und die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa

Während seiner vierzigjährigen Geschichte hat der Lutherische Weltbund die Arbeit für den Frieden als eine Aufgabe von erstrangiger Bedeutung erkannt. Die Schrecken des Zweiten Weltkrieges, die Beschleunigung des Rüstungswettlaufs, die wachsende nukleare Bedrohung, die internationalen Spannungen — Ost—West, Nord—Süd —, alles hat zu dem Verständnis beigetragen, daß dieser Arbeit höchste Priorität zukommt. Gleichzeitig kommt gerade vom Fundament der Kirche der Ruf, Frieden in einer zertrennten Welt zu schaffen. Seit 1970 gilt in der Arbeit des Lutherischen Weltbundes das Engagement zur Unterstützung der „Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“ als ein Brennpunkt. Die Vollversammlung des LWB in Evian 1970 hat bereits eine Resolution über „Dienst und Frieden“ verabschiedet, in der die Idee einer „Konferenz für europäische Sicherheit“ ausdrücklich unterstützt wurde.

Die praktische Aufgabe, Mitgliedskirchen in die Unterstützung dieser Initiative einzubeziehen und die Belange der Kirchen einzubringen, wurde im LWB 1973 mit aller Kraft in Angriff genommen, zur gleichen Zeit, als die „Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“ offiziell ihre Arbeit aufnahm.

Ein wichtiger konkreter Schritt in der Arbeit des LWB war 1974 die Verabschiedung eines Dokuments, das die Anliegen und Positionen der Mitgliedskirchen in den Tagesordnungspunkten der drei Sektionen, das sind die drei „Körbe“ der KSZE, zusammenfaßte. Dieses Dokument wurde den Mitgliedskirchen zugesandt, viele von ihnen legten es ihren jeweiligen Regierungen vor. Zusätzlich unternahmen Vertreter des LWB eine ausführliche Besuchsrunde bei den Leitern der Regierungsdelegationen, die in Genf versammelt waren, und richteten ihre Aufmerksamkeit auf die Vorstellungen der Kirchen.

Grundvoraussetzung für den LWB war von Anfang an, daß die Kirchen die ganze Tagesordnung der KSZE anerkennen und die Integrität des Verhandlungsprozesses geachtet und geschützt werden sollte. Dies schließt ein, daß die Inanspruchnahme des LWB für bestimmte Gruppierungen oder Parteiinteressen zurückgewiesen wird. Der Grund für das Engagement des LWB war eindeutig die Identität der Kirche, gegründet auf ihre eine Botschaft.

Die Schlußakte von 1975 schloß eine Reihe von Punkten ein, die in Übereinstimmung standen mit Belangen, die durch den LWB und andere kirchliche Organisationen zum Ausdruck gebracht worden waren. Fernerhin begannen sich fast unmittelbar nach der Unterzeichnung der Schlußakte in Helsinki die Möglichkeiten für die Arbeit der Kirchen in Osteuropa, ganz besonders in der Sowjetunion, zu verbessern, und die Verbindungen zwischen den Kirchen in Osteuropa und denen in der übrigen Welt verstärkten sich.

1977, vor der Konferenz von Belgrad, veröffentlichte der LWB ein sechzehneitiges Memorandum, das detailliert über die Einbindung der lutherischen Kirchen in die nachfolgenden Aktivitäten der KSZE und über die Erfahrung der lutherischen Kirchen in der Zeit nach Helsinki berichtete. Am Schluß des Dokuments wurden die wichtigsten Anliegen der Kirchen hinsichtlich der Möglichkeiten ihrer internationalen Zusammenarbeit und ihres Austauschs von Informationen folgendermaßen zusammengefaßt:

„(1) Fortgesetzte Klärung und Erweiterung im Verständnis der ‚Meinungsfreiheit, der Gewissensfreiheit, der Religions- und Glaubensfreiheit‘ und die Festschreibung gemeinsamer Regeln für ihre Verwirklichung“ (die Passage in Anführungszeichen stammt aus der Schlußakte von Helsinki 1975);

„(2) Der Zuwachs an Möglichkeiten für osteuropäische Kirchen, bei internationalen Konferenzen und Zusammenkünften Gastgeber zu sein“;

„(3) Ein größerer Beitrag der osteuropäischen Kirchen bei der Bereitstellung von Personal für die internationale kirchliche Arbeit, sowohl in den Zentralen (LWB und Ökumenischer Rat) als auch in Verbindung mit den verschiedenen Projekten und Programmen“;

„(4) Die Beteiligung einer größeren Zahl von kirchlichen Verantwortlichen und von Kirchengliedern, die Jugend eingeschlossen, an den verschiedenen Bereichen internationaler kirchlicher Arbeit“;

„(5) Die Zunahme der Möglichkeiten für die Kirchen (in Osteuropa), finanzielle Verantwortung für die internationale kirchliche Arbeit, in der sie Partner sind, zu übernehmen“;

„(6) Fortschritte beim Austausch kirchlicher Publikationen“.

Es ist ermutigend, heute wahrzunehmen, daß praktisch in jedem aufgeführten Punkt ein sichtbarer Fortschritt zu verzeichnen ist. Die Höhepunkte schließen die Konferenz lutherischer Kirchen in Europa 1980 in Tallin, UdSSR, Besuche internationaler kirchlicher Jugenddelegationen bei Kirchen in Osteuropa, die Öffnung eines regionalen lutherischen Kommunikationsbüros in Budapest und natürlich die 7. Vollversammlung des LWB 1984 in Budapest ein. All diese Entwicklungen haben die Kirchen zu einer engeren Zusammenarbeit über die Grenzen zwischen Ost und West hinweg geführt, in der Folge die Basis der Kontakte erweitert und das Vertrauen zwischen den Menschen, die in verschiedenen sozialen Systemen leben, wachsen lassen. Auf dem langen Weg mag dies von 1970 bis 1984 der lebendigste Beitrag des LWB zur Entwicklung des Friedens gewesen sein.

Schließlich muß der Beitrag des LWB bei einer Reihe von Friedenskonferenzen erwähnt werden, z. B. beim Weltkongreß der Friedenskräfte 1973, der Weltkonferenz religiöser Vertreter „zur Rettung der heiligen Gabe des Lebens“ 1982, bei denen die Russisch-orthodoxe Kirche eine Schlüsselrolle hatte, und bei der ökumenischen Friedenskonferenz 1982 in Uppsala wie auch bei Initiativen der Christlichen Friedenskonferenz. Oft hat sich der LWB, zumeist in großer Einmütigkeit, zu Friedensfragen zu Wort gemeldet. Die deutlichsten Aussagen unter den Friedenserklärungen waren die des Exekutivkomitees 1981 in Turku und die der Budapester Vollversammlung 1984.

Die Arbeit für den Frieden und die Ergebnisse der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa waren ein wertvoller Testfall für die lutherischen Kirchen und den LWB im Blick auf ihre Rolle in internationalen Angelegenheiten und im Blick auf die Grundprinzipien, welche ihren Auftrag und ihr Handeln im Bereich des Öffentlichen bestimmen.

LUTHERISCHES ERBE IM WÜRTTEMBERGISCHEN PIETISMUS

1. Wirkungen des Pietismus

In landeskirchlichen pietistischen Gemeinschaften in Württemberg versammeln sich gegenwärtig in etwa 1 600 Gruppen annähernd 35 000 Mitglieder. Etwa 150 hauptamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen betreuen diese Gruppen neben ungefähr 3 500 ehrenamtlichen in der Wortverkündigung tätigen Männern und Frauen. Hinzu kommen eigenständige christliche Werke und Einrichtungen, die bewusst pietistisch geprägt sind. Bei kirchlichen Wahlen vervielfältigt sich diese Zahl von Kirchengliedern, die sich bewusst hinter pietistische Gruppierungen stellen. Dann erfährt die Öffentlichkeit Überraschendes von der Ausstrahlungskraft des württembergischen Pietismus.¹ Dabei haben die Pietisten zu keiner Zeit über 8 Prozent der evangelischen Bevölkerung Württembergs umfaßt. Die Wirksamkeit pietistischer Frömmigkeit war immer weitreichender als die Zahl der Pietisten. Unter den kirchlichen Mitarbeitern, in den diakonischen und missionarischen Werken, sind Kinder und Nachfahren von Pietisten eindeutig überrepräsentiert. Sie scheinen von Haus aus eine Sensibilität für andere Menschen und den Willen zur Veränderung von Verhältnissen mitbekommen zu haben; in ihnen lebt etwas von dem Drang zur Bekehrung, sie stellen sich zum Dienst für andere zur Verfügung. Dies sind wichtige Impulse in allen Lebensbereichen und Lebensäußerungen von Kirche und Gesellschaft. Selbst dort, wo in der heutigen kirchlichen Presse verantwortliche Sprecher des Pietismus als „arrogant, oft wenig intellektuell, standhaft gegenüber selbstkritischen Anwandlungen und mit viel selbstgefälligem Getöse“ angeprangert werden,² möchte man gerne aufrechte Pietisten als Mitarbeiter in kirchlichen Werken gewinnen. Kirchliche Einrichtungen können also immer noch pietistisch geprägte Menschen gebrauchen, wenn sie sich willig in das eigene Konzept einordnen lassen! So ist es immer schon gewesen.

Vielfalt

Das ehemalige Altwürttemberg kann auf eine ununterbrochene 300jährige pietistische Tradition zurückblicken. Es ist das Stammgebiet der Altpietisten, deren Anfänge seit 1680 nachweisbar sind und die durch Spener,

Bengel, Oetinger, Hedinger, Urlsperger und andere geprägt wurden. Kurz vor 1800 traten ihnen die Hahnsche und die Pregizer Gemeinschaft zur Seite. Von 1729 an gewannen die Herrnhutischen Gemeinschaften für etwa hundert Jahre wichtigen Einfluß in Württemberg. Ende des letzten Jahrhunderts haben Erweckungen aus anderen pietistischen Strömungen und angelsächsischen Evangelisationsbewegungen in Württemberg Fuß fassen können und den Neupietismus hervorgebracht. So hat sich eine Vielfalt von pietistischen Gemeinschaften in Württemberg bis heute lebendig erhalten. Weitgehend leben sie in versöhnter Verschiedenheit. Zu allen Zeiten hat der Pietismus in allen seinen Ausprägungen offene Flanken gehabt; stets mußten Abgrenzungen vorgenommen werden gegen separatistische, mystische, quietistische oder spiritualistische Strömungen. Das waren bis zum heutigen Tage immer schmerzliche Prozesse.³

Die Geschichte des württembergischen Pietismus zeigt, daß diese oft sehr harten Ausscheidungsprozesse den Hauptstrom des Pietismus stets neu belebt haben und ihm wichtige Impulse vermitteln konnten. Das hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß im württembergischen Pietismus die Verbindung zur Brenzischen Form der lutherischen Reformation niemals aufgegeben worden ist, dank der Prägung der Landeskirche durch den auf Brenz und Luther zurückgehenden Katechismus und das Konfirmandenbüchlein. Gerade in Krisenzeiten trat das reformatorische Erbe immer wieder hervor. Der württembergische Prälat Planck konnte um 1920 die Gemeinden ermuntern: „Lest nicht so viel ästhetisches Futter, lest mehr eure Bibel, lest mehr euren Luther.“

Ungewohnt

Die Ausprägung der Frömmigkeit des Pietismus wird allerdings von vielen Kirchengliedern als ungewohnt und vielleicht auch als unnahbar eingeschätzt. Die Sprache des Pietismus wird manchmal als barock und unzeitgemäß empfunden, merkwürdig direkt und unvermittelt. Für viele sind Pietisten eng und überspannt zugleich. Bei einem Dorfseminar in Südoldenburg im Jahre 1958 sagte der Gemeindepfarrer erstaunt: „Ich höre, Sie kommen aus Württemberg. Dort soll es immer noch Pietisten geben. Wissen Sie, ich danke meinem Gott täglich auf den Knien, daß es in meiner Gemeinde keine Pietisten gibt.“ Was diesem Theologen Angst machte vor den Pietisten, war das Wissen aus seinem Kollegheft, das für ihn zu einem Pauschalurteil wurde. Insbesondere die harte Kritik von Karl Barth und seiner Schule über den Subjektivismus der Pietisten hat nach dem Zweiten Weltkrieg vielen Theologen den Zugang zu dieser Art von Frömmigkeit versperrt.

2. Vom lutherischen Grundcharakter

In seinem Aufsatz über den lutherischen Grundcharakter der württembergischen Landeskirche erläuterte Landesbischof Theophil Wurm im Jahre 1938 den Unterschied zwischen dem „Charakter“ und dem „Grundcharakter“ eines lutherischen Kirchentums. Im ersteren Fall müsse er alle „Merkmale des Luthertums“ sehen und beschreiben, „im andern Fall gilt es, eine oder einige Positionen herauszustellen und herauszufinden“.⁴ Dieser zurückhaltende Ton in der Beschreibung des „Lutherischen“ kann in der ganzen württembergischen Kirchengeschichte immer wieder nachgewiesen werden. Martin Brecht kommt zu dem Ergebnis: „Es ist nicht zu verkennen, daß die württembergische Kirche sich in der Tat ihres reformatorischen Erbes begeben hat. Die Väter des Pietismus haben die Reformatoren weit in den Hintergrund gedrängt.“⁵ Von Bengel und Oetinger, von Michael Hahn oder Ludwig Hofacker kann man auch über die pietistischen Kreise hinaus etwas hören.

Nach dem Zweiten Weltkrieg brachte der Altpietistische Gemeinschaftsverband ein Buch mit dem Titel „Vätersegen“ heraus. Dort werden den Gemeinschaftsleuten 130 Lesungen angeboten zu allen wichtigen dogmatischen Loci. Die Verfasser dieser Lesungen sind: Johann Arndt (1555–1621), Johann Albrecht Bengel (1687–1752), Johann Christoph Oetinger (1702–1782), Friedrich Christoph Steinhöfer (1706–1761), Philipp Friedrich Hiller (1699–1769), Georg Konrad Rieger (1687–1743), Karl Heinrich Rieger (1726–1791), Immanuel Gottlieb Brastberger (1716–1764), Magnus Friedrich Roos (1727–1803), Philipp Matthäus Hahn (1739–1790), Karl Friedrich Hartmann (1743–1815), Michael Hahn (1758–1819), Immanuel Gottlob Kolb (1784–1859), Christian Gottlob Pregizer (1751–1824), Johannes Kullen (1787–1842), Gottlob Baumann (1794–1856), Ludwig Hofacker (1798–1828), Alois Henhöfer (1789–1862), Samuel Hebich (1803–1868). Jeder dieser Zeugen – die fast ausnahmslos zu den Vätern der württembergischen Kirche zählen – wird in diesem Buch mit einem kurzen Lebenslauf vorgestellt.⁶ So wird die geistliche Tradition bis heute weitergegeben. Erstaunlich ist, daß eine ganze Reihe der Ausleger sich immer wieder und vor allem auf Luther beziehen. Die anderen Reformatoren – einschließlich des schwäbischen Reformators Johannes Brenz – kommen nicht zu Wort. In den Kreisen des Pietismus wurde Luther in vielen Generationen wohl mehr rezipiert als an der Landesuniversität. Wie weit die Ablehnung dort gehen konnte, zeigt ein Brief von D. F. Strauß an seinen Freund Fr. Vischer: „Was du über Luther und sein Verhältnis zu Hutten schreibst, ist freilich wahr. Hutten besaß die religiöse Ader eigentlich gar nicht. Du schreibst gewissermaßen tadelnd von einem antikisierenden

Tugendbegriff. Aber was haben denn wir? Doch nicht den Lutherischen Glauben? Der ist für das Unternehmen, mich mit Luther einzulassen, ein großes Hindernis. Denn so wie er liegt, ist er etwas rein Irrationales, ja Scheußliches, Ergänzung oder vielmehr Ersetzung der eigenen Gesetzeserfüllung durch die – und obendrein das Leiden – des Andren. Es klingt wie Blödsinn, wenn mit so vielem Pathos die Übertragung des Verdienstes von Heiligen auf uns verworfen wird, ja doch, wenn der Verdienst einmal übertragbar ist, es ja ganz einerlei ist, ob es von einem aus dies ist oder von Hunderten ...“⁷

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde der Bekenntnisstand der württembergischen Landeskirche überhaupt zerstört.⁸ Erst die Kirchenverfassung vom 14. Juni 1920 spricht wieder von dem Erbe der Väter und dem „in den Bekenntnissen der Reformation bezeugten Evangelium von Jesus Christus“.

3. Die lutherische Prägung

Bis ins 18. Jahrhundert hinein galt Johannes Brenz (1499–1570) als einer der großen lutherischen Exegeten. Seine Schriftauslegungen haben nicht nur die Theologen der Orthodoxie benutzt, sondern ebenso führende Pietisten, so August Hermann Francke und Brenzens Nachfahre Johann Albrecht Bengel. In einer Reihe von theologischen Einzelfragen der lutherischen Lehrtradition ist der Einfluß von Brenz spürbar. „Er ist direkter als Luther der überzeugende Architekt des landeskirchlichen Regimentes gewesen.“⁹ Gerade seine „Theologie des Wortes“ in ihrem Zusammenhang mit der Christologie und der Rechtfertigungslehre sind reformatorisches Erbe. Zur Vorlage in Trient schuf er für der württembergischen Herzog Christoph 1551 die „Confessio Virtembergica“, die zusammen mit der Großen Kirchenordnung von 1559 viele Generationen lang die württembergische Kirche geprägt hat und auch dem Pietismus Wirkungsmöglichkeiten eröffnete.¹⁰ Entscheidende Impulse hat der junge Brenz von Martin Luther selber empfangen. Im April 1518 lernte er ihn anlässlich der Heidelberger Disputation persönlich kennen. Sehr beeindruckt zeigte er sich von der Kreuzestheologie Luthers, die er immer wieder neu aufnahm. Auch Luther schätzte Brenz außerordentlich. Von der Coburg schreibt er am 30. Juni 1530 an Brenz in Augsburg unter anderem: „Was rede ich von solchen Dingen [gemeint sind Melanchthons Sorgen] mit dir, der du durch Gottes Güte in allen Dingen größer bist, als ich?“¹¹ Die hohe Einschätzung Luthers kommt auch darin zum Ausdruck, daß er ihn als einen seiner möglichen Nachfolger namentlich nannte. Die Eigenständigkeit, mit der Brenz zu denken vermag, wird besonders deutlich in der Confessio Virtembergica. In diesem Dokument konfessioneller Auseinandersetzungen ist er stets bemüht, in vielen

Artikeln zunächst positiv an der jeweiligen katholischen Position anzuknüpfen, ohne seine reformatorische Erkenntnis zu verleugnen. Im Rechtfertigungsartikel (CV V) beginnt er mit der Tugendlehre. Er bezieht sich auf Glaube, Liebe und Hoffnung und betont, daß der Glaube tätig sei durch die Liebe. Erst dann spricht er vom alleinigen Verdienst Jesu Christi. Hinter dieser Formulierung wird der damalige Osiandersche Streit deutlich. Osiander ging es um die Gerechtersprechung und um die Gerechtmachung. Darum wird der Streit um das Erbe Luthers geführt. Gegner Osianders sind vor allem Melanchthon und die Schule der Gnesiolutheraner. Es geht also nicht um unwesentliche Einzelfragen, vielmehr ist „der Osiandersche Streit ein Streit für sich, er ist so viel wert, wie alle anderen Streitigkeiten zusammen“.¹² Derjenige, der hier eine vermittelnde Position einzunehmen wußte und der für beide Positionen Verständnis aufbrachte, war eben Johannes Brenz.¹³ Bei ihm ist der Glaube eine Lebensmacht, eine Schöpfungskraft, „indem er aus einem fleischlichen Menschen einen geistigen Menschen, aus einem Sünder einen Gerechten macht“.¹⁴ Damit hat Brenz die Melanchthonische Position der imputativen-forensischen Rechtfertigung überwunden und Luthers Wortverständnis besser zur Wirkung gebracht.¹⁵ H. E. Weber gibt den Hinweis auf die Theologie von Brenz, daß das Geheimnis der Christusgemeinschaft durch sein Denken hindurchleuchte.¹⁶ Diese Christusgemeinschaft aber ist die Gottesgemeinschaft und darin die Geistmitteilung. Die Ethik ist das schlichte dankbare Leben der Glaubenden in allen Lebensbezügen. An diesem Beispiel kann vielleicht erkennbar werden, was der Spenersche Pietismus aufgenommen hat. Auf alle Fälle sind Anklänge an die „Pia Desideria“ von 1675 unüberhörbar. Für die spätere Rezeption des Pietismus in Württemberg wurde auch der Artikel von der Heiligen Schrift (CV XXVII) von Bedeutung. Das Württembergische Bekenntnis hat ja darin seine Eigenart, daß es diesem Gegenstand einen eigenen Artikel widmet. Der Artikel schließt mit den Worten: „Der recht Verstand der Schrift ist bei ihr selbs und bei denen, die durch den heiligen Geist erweckt sind, die Schrift durch die Schrift auszulegen, zu suchen.“¹⁷ Damit ist jeglicher Theologenherrschaft im Sinne eines Berufsstandes das Vorrecht genommen, allein für die Auslegung der Heiligen Schrift zuständig zu sein. Das wird der Pietismus später neu aufnehmen. Auf jeden Fall war die württembergische Ehrbarkeit, zu der ja auch die Pfarrerschaft gehörte, auf Gedankengänge eingestimmt, wie sie seit 1675 zur erneuten Verlebendigung der Kirche laut wurden. Gerade die jungen Theologen im Tübinger Stift waren es von 1680 an, die sich den pietistischen Gedankengängen öffneten und sich neues Leben in der Gemeinde davon erhofften.

4. Reichsunmittelbarkeit

Vieles am Aufbruch des Pietismus läßt sich mit der Reformation vergleichen. Die Reformation hatte den einfachen Männern und Frauen im Volke ein tiefes Bewußtsein von der Freiheit eines Christenmenschen vermittelt. Wäre die Reformation eine Theologenbewegung geblieben oder nur eine Angelegenheit der Politiker, d. h. der Fürsten und der Städte, dann wäre ihr Durchbruch bald wieder versandet. Nur weil die evangelische Freiheitsbotschaft zahllose Menschenherzen in allen Ständen wirklich bewegte, war die Reformation zu einer außerordentlichen, anhaltenden, wirksamen Kraft geworden für Kirche, Staat und Gesellschaft. In ähnlicher Weise hat der Pietismus gewirkt. Sein Einfluß auf die einfachen Menschen ist bis zum heutigen Tage nur unzureichend untersucht worden. Dem Pietismus ist es gelungen, neben Theologen und Persönlichkeiten aus der Ehrbarkeit, vor allem einfache Menschen zu erreichen. Hatte die Reformation den Christen das Bewußtsein ihrer christlichen Freiheit vermittelt, so hat der Pietismus vielen Männern und Frauen das Gefühl einer „Reichsunmittelbarkeit“ verliehen.

Das mag ein Beispiel verdeutlichen: Im Remstal sprach ein Bauer mit dem neu eingeführten Pfarrer. Voll Erstaunen berichtete er darüber in der Stunde: „Ich habe mit unserm neuen Pfarrer gesprochen und bin überrascht, daß ein Theologe so viel vom Reiche Gottes versteht.“ Der Pietist weiß, was es um das Reich Gottes ist, aber ob ein Theologe das auch weiß, steht für ihn nicht von vornherein fest.

Bürger im Reiche Gottes

Der Pietist versteht sich unmittelbar zu Gott in Jesus Christus, sein Selbstbewußtsein ist es, Bürger und Erbe des Reiches Gottes zu sein. Dieses Bewußtsein der Reichsunmittelbarkeit macht nicht nur freie Menschen, sondern auch Eifernde und Sanfte, Separatisten, Dränger, Fanatiker und solche, die das Reich Gottes mit Gewalt an sich reißen wollen. Die Reichsunmittelbarkeit kann aber auch – gerade in Zeiten äußerster Bedrängung – Menschen in eine Innerlichkeit führen, die sie von ihren Mitmenschen und ihrer Umgebung isoliert. Die Fragen dieser Welt und des Lebens in dieser Welt können in dieser Reichsunmittelbarkeit auch beiseite geschoben werden. Was sich aber an Reichsunmittelbarkeitsbewußtsein in Württemberg durchgesetzt hat, kam aus der Schule von Johann Albrecht Bengel, Friedrich Oetinger und vielen anderen Kirchenmännern. Das Bewußtsein der Reichsunmittelbarkeit im Pietismus mußte aber auch immer wieder zu Konflikten führen mit der Kirche und mit dem Staat. Ein bloßer Untertanengeist ließ

sich schon immer besser regieren als das Beharren auf der geistlichen Reichsunmittelbarkeit von Menschen, die sich nur der Autorität der biblischen Botschaft beugen wollen und davon leben, daß jeder Mensch Gottes Ebenbild ist, der Glaube aber Gottes Werk, und daß dem Reich Gottes Gegenwart und Zukunft gehören. Die Autorität der Heiligen Schrift, die solche Reichsunmittelbarkeit schenkt, ist das unausgeschöpfte Kraft- und Konfliktpotential des württembergischen Pietismus.

Um 1740 beschreibt diesen Konflikt der Pfarrer Johann Friedrich Flattig (1713–1797) in einer vornehmen württembergischen Gesellschaft: „Was ist ein Pietist? Nichts als ein frommer Christ, auf den der Herzog schlägt, dem man den Beutel fegt, der den Soldat logiert und dabei selber friert. Wen wundert's, daß er gern sucht einen bessern Herrn und find't in Jesus Christ. Das ist ein Pietist.“ Das war eine deutliche Sprache zum herzoglichen Unterdrückungssystem, das insbesondere die Pietisten betraf. Für sie waren ja weltliche und kirchliche Würdenträger im besten Falle „Brüder“, in keinem Fall höhere Wesen. Wenn sie regierten, achtete man sie als Obrigkeit, aber sonst hielt man sie auch für elende, erlösungsbedürftige Sünder!

5. Das Pietistenreskript von 1743¹⁸

Ein hervorragender, weitgereister und hochgebildeter Lutheraner war Johann Valentin Andreae (1586–1654). Sein Großvater, Jakob Andreae, ist der Erstunterzeichner des abschließenden lutherischen Lehrbekenntnisses, der Konkordienformel von 1577. Der Enkel wird 1620 mit 34 Jahren Dekan in Calw und widmet sich intensiv der Besserung der sittlichen und sozialen Verhältnisse der Stadt, die in den Kriegswirren von 1634 untergeht. Der sonst eher melancholisch veranlagte Dekan widmet sich mit aller Kraft dem Wiederaufbau unter dem Hinweis: „Die himmlische Stadt soll aber das Ziel unserer Wünsche sein.“ Was ihm schon lange vorschwebte, hatte er 1619 beschrieben unter dem Titel „Christianopolis“¹⁹. Das Büchlein ist Johann Arndt gewidmet, damals Generalsuperintendent in Celle. Er will dessen Impuls zur geistlichen Erneuerung umsetzen in eine neue Gesellschaft, die nach christlichen Regeln und Gesetzen das Wohl und Heil aller Bewohner im Auge hat. Die Ehre des Regierens aber gehört allein Jesus Christus, alle andern dienen einander! Bisher gültige Privilegien und Stellungen sind aufgehoben. Als lutherischer Theologe fordert er die klare Trennung von Kirche und Staat mit der Behauptung, daß das herrschende Staatskirchentum gegen die Absichten Luthers sprechen würde. Von 1639 wirkte Andreae als Mitglied der Kirchenleitung am Wiederaufbau des Kirchenwesens mit. Es sind ihm noch sieben Jahre voller Mitarbeit gegönnt. Seine Gedanken, Vorschläge

und Entwürfe bleiben lebendig und erleichtern es dem späteren Pietismus, auch von der Kirchenleitung verstanden zu werden.

Im Jahre 1662 kommt Ph. J. Spener zum ersten Mal nach Württemberg und schließt Bekanntschaften, die nach dem Erscheinen der „Pia Desideria“ 1675 seine Bemühungen lebhaft unterstützen. Wie er wollen sie weniger Kopfchristentum und mehr Herzchristentum, weniger Streitschriften und mehr Bibelbetrachtung. Sie wollen nicht nur von der Rechtfertigung reden, sie wollen praxis pietatis, d. h. durch einen geheiligten Wandel in der Nachfolge Christi dankbare Menschen sein. Als notwendig wurden erbauliche Zusammenkünfte gehalten — als dritte Form des Gottesdienstes nach Luthers Schrift von der Deutschen Messe von 1523 —, um Glaubenserfahrungen auszutauschen und die Schrift auszulegen durch Pfarrer und Laien. Vom Tübinger Stift aus gingen die Anregungen ins Land. Zunächst reagierte die Kirchenleitung scharf: Die Konventikel wurden verboten, einzelne Pfarrer aus dem Kirchendienst entlassen. Es gab aber auch Befürworter dieser ungewohnten Praxis. Hier ist insbesondere die herzogliche Witwe Magdalene Sibylle zu nennen, durch deren Einfluß z. B. die Stuttgarter Hofpredigerstelle nacheinander mit pietistisch gesinnten Männern besetzt wurde. Die Seele der von Spener angeregten Reformbestrebungen war in der Kirchenleitung Johann Andreas Hochstetter (1637–1720),²⁰ kurz der „schwäbische Spener“ genannt.

Ein Edikt von 1694 zeigte ein vorsichtig sich anbahnendes Verständnis für den Pietismus. Noch war viel Mißtrauen zu überwinden, aber bei aller strengen Wahrung der kirchlichen Autorität wurden langsam die doch im Pietismus schlummernden erzieherischen Werte erkannt. Der Pietismus war ja ständig von separatistischen Strömungen begleitet, die der Sache sehr schaden. So kommt es 1706 zu einem strikten Verbot aller separatistischen Konventikel, fünf Jahre später schon zu einem Modell vernünftiger Regelungen für die Stadt Stuttgart. Auf den Einfluß des Pietismus geht die Umgestaltung der katechetischen Unterweisung und 1722/23 die Einführung der Konfirmation zurück. Zwei Rechtsgutachten von 1734 unterstreichen die positiven Möglichkeiten der pietistischen Bewegung. Kirchenleitende Prediger wie Johann Reinhardt Hedinger (1664–1704) und Samuel Urlsperger (1685–1772)²¹ und vor allem das Wirken von Johann Albrecht Bengel und Friedrich Oetinger hatten wichtige Grundlagen gefestigt. Aber erst dem Schüler des Aufklärungsphilosophen Christian Wolf aus Halle, dem Philosophieprofessor in Tübingen, Mathematikprofessor in Petersburg und Präsidenten des Konsistoriums, Georg Bernhard Bilfinger (1693–1750) gelang es in einem „General-Reskript, betr. die Privatversammlungen der Pietisten vom 10. Okt. 1743“, nach einem halben Jahrhundert rechtlicher Unsicherheit dem Pietismus lutherischer Prägung in Württemberg Heimat-

recht zu gewähren. Die Verordnung ist in einem wohlmeinend-freundlichen, seelsorgerlich-pädagogischen Ton verfaßt. Das zentrale Anliegen besteht darin, die landeskirchliche Ordnung zu wahren, Spaltungen zu verhindern und das Gewicht des Predigtamtes und der kirchlichen Unterweisung herauszustellen. Da schon damals in pietistischen Dörfern mehr Bücher vorhanden waren als sonst üblich, wurde in dem Reskript auch darauf Bezug genommen. Neben der Bibel wurde die Lesung anderer erbaulicher Schriften, „die von der Kirche geprüft und gebilligt sind“, ebenfalls gestattet. Diese Schriften bilden den Grundstock des „Vätersegens“, der bis zum heutigen Tage für die Traditionsbildung der pietistischen Gemeinschaften eine unerläßliche Grundlage darstellt. Zum ersten Mal in der deutschen Geschichte wird Privatpersonen amtlich erlaubt, in ihren Häusern Versammlungen zu leiten. Allerdings sollen sie „sich ernstlich selbst erforschen, in welcher Absicht solches geschehe“. Auch sollen die Hausversammlungen dem zuständigen Geistlichen gemeldet werden. Nicht erlaubt sind Zusammenkünfte solcher Personen, die dem Gottesdienst fernbleiben und den Gebrauch der Sakramente ablehnen! Liebesgaben an Bedürftige sind eine dem Christenberuf gemäße und löbliche Sache. Allerdings darf dem öffentlichen Armenwesen dadurch kein Abbruch geschehen. Liebesmahle seien schon in der Urkirche mancherlei Mißbrauch unterworfen gewesen, daher sollen sie strikt unterbleiben. Neu hervorbrechende „Gläublein“ und „Favoritenmeinungen einiger wahrhaft oder nur zum Schein frommer Leute“ gehören nicht in die Versammlungen. Alles ist wohlbedacht zur „Erbauung begieriger Seelen“, alle Abwege aber sollen nach Möglichkeit verhütet werden. So wurde dem Pietismus ein verantwortungsbewußtes Eigenleben innerhalb der Kirche ermöglicht.²²

6. Einbrüche und Bewährungen nach 1780

a) Das kritische Denken

Etwa um 1780 war in ganz Deutschland der Einfluß des Pietismus als kirchliche, wissenschaftliche und gesellschaftliche Reformbewegung erloschen, Aufklärung und Rationalismus hatten sich durchgesetzt. Auch der milde Rationalismus hatte Württemberg nicht vor schweren und tiefgreifenden Erschütterungen verschont. Das zeigt sich z. B. bei der Einführung eines neuen Gesangbuches, das auf supranaturalistischer Grundlage 1791 von oben her verordnet wurde. In diesem Gesangbuch stand z. B. (Nr. 366, Str. 1): „Ich sterb' im Tode nicht, mich überzeugen Gründe, die ich, je mehr ich forsch, in meinem Wesen finde! Erstaunt und froh ruf ich: Die Ewigkeit ist mein, die Wahrheit liegt in mir, es kann nicht anders sein.“ Hier mußte ein biblisch gegründeter Pietismus seinen unterschiedenen Widerstand

anmelden und tat es auch. Unbeeindruckt durch den Widerstand, den der württembergische Pietismus und die noch sehr lebendige Rechtgläubigkeit vieler Pfarrer und Gemeinden gemeinsam dem Rationalismus der Obrigkeit leisteten, befahl der König mit dem 17. August 1808 die Einführung einer neuen Liturgie. In der Verordnung hieß es: „Sie will eine bessere, dem Zweck der reinen christlichen Belehrung und Erbauung und der Bildung des gegenwärtigen Zeitalters angemessene Liturgie sein.“ Das Kirchenjahr begann nach der neuen Liturgie mit dem Neujahrstag, d. h. dem Gedenktag der Verleihung der Königswürde an das Haus Württemberg vom Jahre 1806! Schon allein diese Veränderung macht deutlich, daß die neue Liturgie ein Willkürakt des aufgeklärten Herrscherhauses war, unter Verachtung aller kirchlicher Traditionen und Rechte. Zum entscheidenden Streitpunkt entwickelte sich aber in der Liturgie die Weglassung der Formel zur Teufelsausreibung in der Tauf- und Konfirmationsliturgie. Auch dies ging zurück auf eine direkte Anweisung von König Friedrich I. (1797–1816), der sich verpflichtet hatte, „die Pest des Pietismus mit allen Mitteln zu reprimieren, welche die Vorsehung in seine Hand gelegt“. Kein geringerer als Michael Hahn sah in der Weglassung des Teufels in gewissen Stücken der Liturgie gleichzeitig auch dem Aberglauben gewehrt, der mit den alten Formulierungen getrieben worden war. Er hat darum dieses Stück der Liturgie nicht verurteilt. In weiten Kreisen des Pietismus regte sich, angesichts der deutlich werdenden Reprimierung durch den König, der starke Wunsch zur Auswanderung aus Württemberg, dorthin, wo man um seines Glaubens willen nicht verfolgt und drangsaliert wurde. Dazu kam die wachsende Verarmung der Bevölkerung nach den napoleonischen Kriegen, die im Jahre 1816 ihren Höhepunkt erreichte. Nach dem Tod des Königs im gleichen Jahr machten sich umgehend siebentausend Zioniten auf, das Land auf Donaukähnen zu verlassen und nach Rußland zu gehen.

b) Laien und Theologen

Seit Beginn des Pietismus um 1680 waren viele einfache Leute tief in die Bibel hineingewachsen und hatten die Erbauungsstunden zusammengehalten. Das gemeinsame Bibellesen, das Studium der Schriften von Glaubensvätern, das gemeinsame Gebet und das einfache Leben waren der Rückhalt für das Überleben des Pietismus in Württemberg. Viele am Denken der Bibel geschulte und mündig gewordene Christen sahen sich in der Lage, das Anliegen des Pietismus zu bewahren und weiterzuführen. So kam es, daß gerade Laien von 1780 an den Pietismus in Württemberg am Leben erhalten haben. Eine wichtige Persönlichkeit in diesem Zusammenhang bleibt der Bauer Michael Hahn (1758–1819)²³ aus Altdorf bei Böblingen. Mit 17 Jahren

erlebte er den ersten entscheidenden Bruch seines Lebens im Karfreitagsgottesdienst der Kirchengemeinde unter dem Lied: „Der am Kreuz ist meine Liebe und sonst nichts auf dieser Welt.“ Nach seiner Zentralschau, die er bei der Arbeit auf dem Felde gewann, erhielt er ein vertieftes Verständnis der Dreieinigkeit und von daher auch ein neues, mitleidendes Verhältnis zur Natur. Bei einem Lehrgespräch im Konsistorium in Stuttgart stellte Konsistorialrat Rieger fest, daß Michael Hahn eines der Originale sei, wie sie nur Jahrhunderte hervorzubringen pflegten. Der Zusammenstoß mit weltlicher und kirchlicher Obrigkeit war daher in seinem Leben unvermeidlich. Vielen Pfarrern — „gnädigst angestellte Religionsdiener“ des Königs — war ein Gespür für wahres geistliches Leben nie abgegangen, auch wenn sie keine Pietisten waren. Das zeigte sich z. B. bei der Begegnung zwischen Michael Hahn und seinem Dekan, der ihm das Stundenhalten auf Befehl der Obrigkeit verbieten mußte. Hahn darauf: „Gut, Herr Spezial, ich werde mich fügen, aber erlauben Sie mir noch eine Frage: Wie kommt es, daß unsere Pfarrer immer predigen, wir sollen uns bekehren, und wenn es einer tut, so können sie es nicht leiden?“ Der Dekan war sehr nachdenklich geworden und fand, daß Hahn nicht ganz unrecht habe. Aber auch an Theologen hat es dem Pietismus nie ganz gefehlt. Wichtig war in diesem Zusammenhang zweifellos auch die „Stunde“ im Tübinger Stift, die die Erweckten unter den angehenden Theologen sammelte. Eine zentrale Gestalt für die Theologen jener Zeit war Christian Adam Dann (1758–1837). Als Stiftsrepetent hatte er die Bibelstunden gehalten, wurde dann Stadtpfarrer in Stuttgart, aber strafversetzt wegen einer Leichenpredigt, die die Lüge des Hoflebens öffentlich rügte. Erst 1824 kam er nach Stuttgart zurück. Sein umfangreicher Briefwechsel galt auch weit entfernten, aber auch geistesverwandten Persönlichkeiten, sein lebhaftes Interesse an Schule und Pädagogik und an allen christlichen Werken wiesen ihn als guten Pietisten aus. Vor allem aber ist er Seelsorger für seine Gemeinden und insbesondere für die Studenten der Theologie gewesen. Gerade das Letztere hat sich für die kommende Erweckungszeit als sehr bedeutsam erwiesen. Schließlich braucht jede Erweckungsbewegung auch dafür begabte Theologen und Prediger. Neben den örtlichen Gemeinschaften und ihren Stundenhaltern und neben einigen erweckten Theologen darf in dieser Zeit der geringe Einfluß der Brüdergemeinde auf den Pietismus nicht unterschätzt werden. Seit 1797 war in pietistischen Kreisen das Losungsbuch in Gebrauch, das Gesangbuch und die Liturgie der Brüdergemeinde schon etwa sechzig Jahre vorher. Es wurde ein „evangelisches“ Christentum der Brüdergemeinde gepflegt und oft dem „gesetzlichen“ Christentum des überlieferten Pietismus entgegengesetzt. Das sprach vor allem die junge Generation an, auch unter den Theologen.

c) *Der Zustand des Pietismus*

Über den Zustand des Pietismus vor der Erweckung liegt uns ein Bericht von Ludwig Hofacker (1798–1828)²⁴ an die Brüdergemeinde in Herrnhut vom 18. März 1828 vor. In diesem Bericht heißt es unter anderem: „Unser Vaterland ist, was den protestantischen und besonders den altwürttembergischen Theil desselben betrifft, ein Land, das in religiöser Hinsicht vielleicht mit keinem andern deutschen Lande verglichen werden kann. Hier ist ein Boden, der schon von alten Zeiten her durch treue und geschickte Arbeiter bebaut wurde.

Pflanzschulen der Wahrheit

Es findet sich daher unter unserem Volke viel Empfänglichkeit für die Wahrheit, es ist, wozu die Not der Zeit auch das Ihrige beytragen mag, viel Fragens darnach, und sie haben im Allgemeinen eine gute Unterscheidungs-gabe zwischen Wahrheit und Halbwahrheit, zwischen Geistes- und Fleisches-, Gottes- und Menschen-Wort, zwischen Waizen und Spreu. Die Anerkennung des Evangeliums ist so allgemein, daß es im protestantischen Alt-Württemberg wenige Gemeinden geben möchte, in welchen nicht eine oder mehrere Gemeinschaften von sogenannten Pietisten anzutreffen wären, die des Gebetes und der Schrift wegen sich versammeln und ihres Glaubens halber wenig oder nichts zu leiden haben. In diesen sogenannten Gemeinschaften liegt viel Segen. Nicht nur geht die Bibel- und Missions-Sache hauptsächlich auf sie gestützt, einen schönen gesegneten Gang in unserem Vaterlande, sondern sie sind auch die Pflanzschulen und Träger der Wahrheit, welche dieselbe nicht so bald aus unserm Volk werden vertilgen lassen, sie sind Mißionsstellen, in welchen jegliche Seele, die zum Leben aus Gott erweckt wird, eine Unterkunft und Pflege finden kann, und eben deßwegen um so schätzbarer, weil auf vielen Predigtstühlen das Wort der Buße und des Glaubens an Jesus rar geworden ist.

Sektierer

Dieß Alles ist nun sehr schön und zum Dank gegen den Herrn erweckend, aber es sind einige Dinge da, welche die Aussicht sehr trüben. Hieher möchten wir vor Allem rechnen die verschiedenen Sekten, in welche der gläubige Teil unseres Volkes zertrennt ist. Wir haben allerlei Gesinntheiten in unserem Vaterlande, und bey der religiösen Erregbarkeit unseres Volkes möchte es nicht leicht einen Unsinn geben, der, wenn er nur im Gewand des Glaubens und mit der gehörigen Unverschämtheit auftritt, nicht seine Anhänger fände.

Ein weiterer Übelstand ist der schlechte Zustand mancher im eigentlichen Sinne pietistischen Gemeinschaften. Es ist zu wenig Organisation da, zu wenig Kirchengleichheit, die Gemeinschaften sind häufig eigentliche Kirchen, die Jedermann offen stehen, wo Niemand auch der offenbare Sünder nicht hinausgewiesen wird. Man hat an manchen Orten den eigentlichen Zweck der Gemeinschaften, daß sie nämlich Gemeinschaften von Kindern Gottes oder doch von ernstlich suchenden Seelen seyn sollen, ganz aus dem Auge verloren, und eigentliche Mißionsplätze oder, um es beßer zu sagen, offene Versammlungen daraus gemacht. Die Sachen sind zu alt zu alltäglich bey uns. Die Form haben wir wohl aber die Kraft fehlt oft. Die Lehre von der Gnade haben wir, aber wir sind zum Theil darauf eingeschlafen, und Manche brauchen wohl diese Lehre selbst als einen Schlaftrunk ihres Gewissens.

Dieß führt uns auf etwas, das wir als das größte Uebel rechnen müssen, nämlich auf den Geist der Trägheit und Schläfrigkeit, der je mehr und mehr mächtig wird. Es ist eine große und gemeyne Klage bey uns unter rechtschaffenen Seelen, daß es gegenwärtig besonders schwer sey, die Augen offen zu halten und zu wachen. Es ist viel Laufens und Rennens bey uns, die Menschen lassen sich Entfernungen von mehreren Meilen nicht zu weit seyn, um eine gute Nahung für ihr Herz zu bekommen, die Gemeinschaften werden auch an den meisten Orten zahlreicher besucht als jemals, die geistige Aufregung ist groß. Aber zu einem völligen Abtreten von der Ungerechtigkeit, zu einem Durchbruch ins Licht, zu einem Wandel im Licht will es bey Wenigen trotz allem Hunger und trotz allem äußerlichen Werke nicht kommen.“²⁵

7. Erweckung in Württemberg nach 1815

Zunächst traten nach dem Tode von König Friedrich I. im Jahre 1816 mit König Wilhelm I. (1781–1864) im gleichen Jahre noch Erleichterungen für die Pietisten ein. Die Herrnhuter Diasporaarbeiter hatten geholfen, den wuchernden Chiliasmus in Württemberg zurückzudrängen. Der zur Erweckung sich wandelnde Pietismus wurde vom König akzeptiert, auch deshalb, weil Pietisten keine politischen Revolutionäre waren.

Der Pietismus konnte sich jetzt endlich in vielfachen Liebeswerken entfalten. Der angestaute Wille zur Tat fand reiche Betätigungsfelder, ausgehend von den Zentren im Remstal. Die Gründung einer Missionsgesellschaft in Württemberg wurde immer noch verwehrt. Basel wurde daher auch für den württembergischen Pietismus zum Missionszentrum und ist es lange geblieben. Der Pietismus konnte sich einen vorher ungeahnten Freiraum auch im Staate selber erobern.

Dem Pietismus gewährte der König etwas, was allen evangelischen Kirchen in ganz Deutschland beständig verweigert wurde, nämlich ein Stück Selbstverwaltung.²⁶ Dem energischen und im königlichen Dienst bewährten Notar und Bürgermeister Gottlieb Wilhelm Hoffmann (1771–1846) gelang es, den König zu gewinnen, zur Gründung von Korntal (1819) und Wilhelmsdorf (1825) die Genehmigung zu geben. Beide Gründungen sind namhafte Kulturleistungen des württembergischen Pietismus geworden. Der König verpflichtete seinerseits die Brüdergemeinde in Korntal zur Übernahme der Augsburgischen Konfession. Damit war die reichsrechtliche Frage nach seiner königlichen Oberherrschaft über Korntal gesichert. Doch auch hier wurde Korntal gewährt, was für die Kirche undenkbar war. Die Brüdergemeinde übernahm zwar die Augsburgische Konfession, lehnte aber die Annahme der Verdammungsurteile im Augsburger Bekenntnis ausdrücklich ab mit dem Hinweis auf § 29 der eigenen Satzung. Dort heißt es: „Allen Religionshaß wird die Gemeinde, als dem Sinne Christi schlechterdings zuwider verabscheuen, und alle Kinder Gottes, sie seyen in welcher christlichen Religionsverfassung sie wollen, für ihre Brüder erkennen, solche besuchen und sich gerne von ihnen besuchen lassen, ja alle Menschen als Miterlöste aufrichtig lieben.“²⁷

Der König beließ es bei der Streichung der Verdammungsurteile und rührte die Eingabe der Korntaler Brüdergemeinde nicht an. Dieses wäre für die Kirche undenkbar gewesen. Hier kam man erst 150 Jahre später zu der Einsicht und dem geistlichen Weitblick der Korntaler Brüdergemeinde in der sogenannten Leuenberger Konkordie von 1975, die diese Verdammungsurteile endgültig aufgehoben hat.

Bekenntnisbindung

Die neue Stellung des Pietismus zeigte sich aber auch an einer Eingabe an die Regierung im Jahre 1819, in der gefordert wurde, der Staat möge in der Kirche für die Geltung des Augsburgischen Bekenntnisses eintreten. Die Kirche sollte – wie im Pietismus der einzelne – dem Unglauben und der Verwirrung der Zeit entgegentreten durch das Festhalten am Bekenntnis.²⁸ Der Pietismus forderte die „Bekenntniskirche“! Der Rechtsbegriff der Aufklärung, in dem die Kirche ein Verein mit eigenen Statuten ist, erhielt jetzt seinen religiösen Sinn. Der Pfarrer – nicht die Gemeinde – wird von jetzt an am Bekenntnis gemessen. Der Pietismus verlangte, daß der Bekenntnisstand der Gemeinde geschützt werde durch den Staat! Vom unveränderten Festhalten am Bekenntnis durch die Pfarrer wurde die Lösung der kirchlichen Schwierigkeiten erwartet.

In ganz Deutschland hatte der geistliche Aufbruch in und nach den Befreiungskriegen den Landeskirchen keine größere Bewegungsfreiheit gegeben. Es kam vielmehr zu einem neuen Machtzuwachs des landesherrlichen Kirchenregimentes. Die Landesherren entwickelten ein selbstherrliches Verfügungsrecht über ihre Kirche wie nie zuvor! Während der napoleonischen Besatzung waren politische Predigten erwünscht, ja die Freiheitskriege waren geradezu die Geburtsstunde der patriotischen nationalen Predigt geworden. Jetzt, nachdem die Fürsten das Heft wieder fest in der Hand hatten, wurde in allen deutschen Landeskirchen ein öffentliches Handeln der Kirche strikt verboten. Die Predigt mußte weltfremd werden! Sie durfte nur fromme Gesinnungen pflegen. Die Mitarbeit von nichtbeamteten Religionsdienern, d. h. von Laien in der Kirche, wurde schon zu Beginn der Erweckungszeit überall bewußt zurückgedrängt. Die Oberherren als Notbischöfe ihrer Kirche befürchteten, daß Laien sich der staatlichen Aufsichtsfunktion besser entziehen könnten als beamtete Pfarrer. Die Erweckungsbewegung in den Kirchen nach den Befreiungskriegen war in kaum zehn Jahren buchstäblich von oben zertreten worden, ausgelöscht vom landesherrlichen Regiment.

8. Erweckungsprediger in Württemberg

a) Ludwig Hofacker (1798–1828)²⁹

Kein anderer Theologe hat den Pietismus des 19. Jahrhunderts in Württemberg und weit darüber hinaus so sehr geprägt wie Ludwig Hofacker, der keine 31 Jahre alt geworden ist. Sein persönliches Wirken und die Nachdrucke seiner Predigten haben die Frömmigkeit in Generationen beeinflußt. Seine Predigtweise wird uns folgendermaßen beschrieben: Ein ruhiger, freundlicher Anfang im stillen Zug, dann aber ein Wetterleuchten, aus dem Macht und Würde sprach, und schließlich ein mächtiges Dahinströmen und Rauschen mit einer außerordentlichen drastischen Technik, die Zuhörer zu packen und ihnen mit aller Kraft einen Keil ins Herz hineinzuschlagen. Das Thema, das er von einer Predigt zur anderen entfaltete, hatte immer nur einen einzigen Grundton, nämlich den der Versöhnung: Gottes Erbarmen in Jesus Christus. Er war ein Prediger der radikalen Armut. Sich selbst und seine eigene Gerechtigkeit wollte er völlig aufgeben, den Glauben nicht erzwingen, sich aber als unwürdig erkennen und völlig hineinfallen lassen in das freie Erbarmen Gottes, das in Jesus Christus in seinem Leiden offenbar geworden ist. Hofackers Predigten waren ein gewaltiger Ruf zur Buße, besonders an die Frommen, die meinten, sich schon längst bekehrt zu haben. In einem Brief an die Freunde schreibt er: „Weg mit den Lumpen der eigenen Gerechtigkeit und des selbsteigenen Eifers und Frommseinwollens!“

Heraus aus dem Lumpenzeug und als freie Sünder in die Gnade hinein! Wagen muß man; wagen muß man seine Seligkeit ... ach, ein rechtes Wagestück für das trotzige und verzagte Menschenherz!“ Hofackers Verständnis des Neuen Testaments orientierte sich an Martin Luther, nachdem er bis zum März 1823 andere Möglichkeiten versucht hatte. Mit Luther aber wurde er Erweckungsprediger. Er wollte einen reformatorisch gereinigten Pietismus, aber es mußte eben Pietismus sein, d. h. Bruch mit sich selbst und Bruch mit dieser Welt. Wird aber der Bruch so betont wie bei Hofacker, dann beschäftigt sich der Gebrochene intensiv mit sich selber und mit seiner neuen Gefühlswelt. Daher verschwindet bei Hofacker z. B. die Bedeutung der Sakramente fast völlig, ebenso wie die von den Vätern überkommenen Bekenntnisse der Kirche. Als Gnadenmittel bleibt Hofacker allein das Wort und das Gebet. Er las viel Luther, aber einseitig von der Gefühlswelt und dem Glaubenswagnis des Pietismus her. Er war sich seiner Einseitigkeit durchaus auch bewußt, ihm war klar, daß er nur einen besonderen Schrei, wie er es nannte, tun könne. Seine Mutter erkannte mit scharfem Auge die Gefahr seiner Predigtweise und meinte, sie taue nicht auf die Länge an einem Ort und in einem beschränkten Wirkungskreis.

*b) Johann Christoph Blumhardt (1805–1880)*³⁰

Wie Ludwig Hofacker hat auch er die normale württembergische Pfarrerausbildung durchlaufen. Gegenüber Hofacker erweckte er den Eindruck, ein stiller, frommer und ergebener Mann zu sein. In einem Lebenslauf an die Missionsgesellschaft in Basel schrieb er 1830: „Von einem besonderen Momente, der meine Bekehrung eigentlich herbeiführte, kann ich nicht reden; sondern ich hatte die Gnade, seit meiner Kindheit von der reinen evangelischen Wahrheit Eindrücke empfangen zu dürfen, die in meiner Seele unauslöschlich blieben. Ich hatte immer einen Zug zu Jesus hin ...“ Nach sechseinhalb Jahren als theologischer Lehrer am Missionsseminar in Basel wurde er von 1838 an für 14 Jahre Pfarrer in Möttlingen bei Calw. Dort erfuhr er den Durchbruch der Gemeinde zum lebendigen Glauben „mit den jedermann bekannten Hebeln der Katechismuslehre“, wie er es selber beschreibt. Aber er durchforschte seine Bibel als Zeugnis des Aufbruchs Gottes zum Sieg gegen alle Mächte der Finsternis und als Buch der Verheißung von dem schon angebrochenen und machtvoll vorwärtsschreitenden Kommen des Reiches Gottes. So wurde er ein Mann der Hoffnung im Kampf gegen die Dämonien. Im Jahre 1853 erwarb er auf die Zusage Gottes hin, ohne finanzielle Sicherung, das Bad Boll, von wo aus er in weltweiten Verbindungen als Seelsorger und Prediger wirkte. Ihm war klar, daß er über die dogmatische Grundlage der Reformation hinausgeführt worden war. So

sehr die Bekehrung des einzelnen ihm die unerläßliche Voraussetzung der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Gemeinde war, so betonte er doch stets die Erwartung der Verheißungen Gottes. Mit dem Hinweis auf 2. Petrus 3,12f. konnte er sagen: „Der Herr fährt nicht fort, wider den Satan zu streiten, wenn niemand auf Erden ihn darum bittet.“ Er rang um die Befreiung der gesamten Menschheit aus den Banden der Finsternis. Er wollte keine „Stubenchristen, die nach aller Welt nichts fragen“. Eine dreifache Hoffnung bewegte ihn:

- a) Die erneute Ausgießung des Heiligen Geistes;
- b) die Bildung eines Zions des Volkes Gottes als Zufluchtsort aller Völker und Nationen und
- c) das Verschlingenwerden des Todes und das siegreiche Hervorbrechen des Lebens Gottes durch Jesus Christus.

9. Evangelisation nach 1875

Ludwig Hofackers Wirken war das eines Evangelisten, wenn es auch ortsgebunden geschah. Seine Predigten wirkten weit über Württemberg hinaus und waren Wegbereiter für die nach 1875 einsetzende Erweckungsbewegung. Die Evangelisation war seit den Zeiten der mittelalterlichen Kirche kein Instrument kirchlicher Verkündigung mehr gewesen. Anstöße von außen waren daher nötig, um den Hofackerschen Vorstoß aufnehmen zu können. Das geschah durch den Methodismus, der seine Wirkung aber erst nach der allgemeinen Religionsfreiheit im Jahre 1848 in Deutschland entfalten konnte. In Heilbronn, das sich neben Ulm und Biberach lange und erfolgreich gegen jeglichen Einfluß des Pietismus gewehrt hatte, wurde 1851 die erste bischöfliche Methodistengemeinde gegründet. 1857 entstand die Gemeinde in Ludwigsburg. Auch die Baptisten begannen mit der Werbung, allerdings aggressiv gegen die Kirche gerichtet. Sie erhielten 1852 die Duldung als besondere Religionsgemeinschaft. Es kam in den sechziger Jahren zu einem erbitterten Kampf zwischen der Landeskirche, den methodistischen und baptistischen Gemeinden.

Zuerst das Seelenheil

Die Herrnhuter Predigerkonferenz, die Pfarrerstand und pietistische Kreise miteinander verband, verhandelte im Mai 1862 in Ludwigsburg über diese Kämpfe durch die neuen Gemeindegründungen. Merkwürdigerweise waren es jüngere Pfarrer, die gegen die neuen Gemeindegründungen die Polizei einsetzen wollten. Die ältere Generation, insbesondere vertreten durch den Ludwigsburger Dekan Christlieb, rühmten dagegen die segens-

reiche und nicht übertriebene Arbeit einiger dieser Prediger, zu denen sie ein persönliches Verhältnis hatten. In einem gemeinsamen Beschluß wurde dann von der Predigerkonferenz die Losung herausgegeben: „Zuerst das Seelenheil, dann die Kirche!“³¹ Diese Formulierung blieb für das Verhältnis des Pietismus zu Kirche und Freikirchen von prägender Bedeutung. Es war nicht nur ein Hinweis auf eine kritische Haltung zur Kirche, es war gleichzeitig ein klares Ja zu vielfältigen Ausprägungen der Frömmigkeit, wenn nur der biblische Grund bewahrt bleibe. In der Volkszählung von 1890 wurden für die in Württemberg ansässigen methodistischen Gruppen (Wesleyaner, Bischöfliche Methodisten, Evangelische Gemeinschaft) insgesamt 3 282 Mitglieder angegeben.

a) Anglo-amerikanischer Einfluß³²

Der Einfluß der amerikanischen Erweckungs- und Heiligungsbewegung in Deutschland war um 1875 nicht mehr aufzuhalten. Immer mehr drängten ehemalige Auswanderer, ihre geistlichen Erfahrungen auf dem neuen Kontinent in die alte Heimat zu verpflanzen. So sammelte sich auch in Stuttgart ein Kreis von Freunden biblischer Weissagung, die mit der Oxford-Bewegung Kontakt aufnahmen. An der Oxford-Konferenz 1874, die aus Europa und Amerika evangelisationswillige Menschen zusammenführte, nahm der Württemberger Pfarrer Otto Stockmayer (1838–1917) teil. Er brachte von dort tiefe Eindrücke mit über die Heilung des Einzelnen, nicht über die Evangelisation der Massen! Vertreter der Oxfordbewegung wie der amerikanische Fabrikant Pearsal Smith, Otto Stockmayer, Inspektor Rappard, Doktor Baedecker und andere hielten von 1875 an in Stuttgart weckende und stärkende Vorträge. Diese Impulse wurden aufgenommen von Rektor Christian Dietrich (1844–1919),³³ der die Altpietistische Gemeinschaft in Stuttgart neu belebt hatte. Um die Evangelisation in geistlich gesunde Bahnen zu lenken, veranstaltete er von 1886 an in gewissen Abständen Großevangelisationen mit Elias Schrenk (1831–1913), dem entscheidenden Bahnbrecher einer innerkirchlichen Evangelisation in Deutschland.

b) Neupietismus³⁴

Durch die Evangelisationsbewegung entstanden im Lande erneut erweckte und gemeinschaftsähnliche Hauskreise. Eine Integration in die pietistischen Stunden war von dem beiderseitigen Selbstverständnis her nur selten möglich. Auch gab es schmerzliche Auseinandersetzungen und Risse, mitten durch Familien hindurch. Die erwecklichen Lieder und das offene Bekennen persönlich erfahrener Gnade und Gottesbegegnung war für die alt-

württembergische pietistische Tradition zumindest ungewohnt. Besondere Zurückhaltung wurde in den alten Gemeinschaften geübt gegenüber dem öffentlichen Bekennen junger Menschen. Es galt als Regel: „Laß 's Pfröpfle drauf, 's verriecht sonst.“ Das Verhältnis zwischen den drei Gruppen des Pietismus zur Landeskirche war eingespielt. Die neu entstandenen Gruppen gerieten in die Gefahr, ins kirchliche Abseits gedrängt zu werden. So kam es zu Neugründungen von Gemeinschaftsvereinigungen, um den Gruppen gesunde biblische Linien zu erhalten und durch den Zusammenschluß bruderschaftliche Korrekturen zu ermöglichen.

Die neuen Gemeinschaften wollten auch nur Gemeinschaften innerhalb der Landeskirche sein. Die starke geistliche Gefährdung sogenannter freier christlicher Gruppen stand ihnen deutlich genug vor Augen. Unter diesen Voraussetzungen wurde 1910 die „Süddeutsche Vereinigung für Evangelisation und Gemeinschaftspflege“ gegründet, begleitet von dem Gründer der Liebenzeller Mission, Pfarrer Heinrich Coerper (1863–1936). Er war für den deutschen Zweig der China-Inland-Mission 1902 nach Bad Liebenzell gekommen. Trotz aller Warnungen, z. B. auch von Elias Schrenk, gründete er neue Gemeinschaften im Süden Deutschlands. Durch Coerper wurde die Süddeutsche Vereinigung von Anfang an an ein Werk der Mission gebunden und hat von daher immer wieder wichtige geistliche Impulse erhalten. Aber auch die Zeltmission, die 1902 gegründet worden war, wurde dieser Gruppe zur wichtigen volkskirchlichen Aufgabe. Im Gegensatz zu den vorfindlichen Gemeinschaften war die Süddeutsche Vereinigung von Anfang an stark auf das zahlenmäßige Wachstum angelegt. Die Liebenzeller Gemeinschaften, die seit 1902 durch das Wirken der Liebenzeller Mission entstanden waren, schlossen sich erst 1933 zu einem eigenen Verband zusammen. Die Pilgermission St. Chrischona übernahm 1909 die Villa Seckendorff in Cannstatt. Von dort hatte sich schon seit vierzig Jahren geistliches Leben ausgebreitet. Der Württembergische Brüderbund, der von Johannes Seitz inspiriert war und ganz Deutschland umfassen sollte, trat nach 1900 im altwürttembergischen Gebiet auf. 1915 kamen die Aidlinger Diakonieschwestern. Diese und andere Gruppierungen faßte man bald zusammen unter dem Namen „Neupietisten“. Sie stellten und stellen bis zum heutigen Tage einen großen Teil des Nachwuchses für Mission, Diakonie und Evangelisation in der Landeskirche. In der wachsenden Spannung zwischen der Pfingstbewegung und dem Gnadauer Verband versuchten u. a. Pfarrer Coerper und andere Väter der Süddeutschen Vereinigung zwischen beiden zu vermitteln. Den Neupietisten lag daran, daß die Frage nach der Heiligung im Gnadauer Verband nicht untergehe. Zu den führenden Persönlichkeiten, die zur Abweisung der Pfingstbewegung drängten, gehörte Rektor Dietrich. So ergaben sich von vornherein zwar unterschiedliche Standpunkte zwischen

Altpietisten und Neupietisten, aber zu größeren Mißstimmungen ist es nicht gekommen.

10. Bindung an die Kirche

Der württembergische Pietismus umfaßt heute eine Fülle von geistlichen Traditionen, seine Wurzeln liegen aber eindeutig in der Kirche und ihrer Geschichte. Die Pietisten gehören zu den württembergischen Kirchenvätern! Rektor Dietrich hat diese Verbindung 1881 folgendermaßen beschrieben und ist dabei ein Leben lang geblieben: „Unsere Gemeinschaften sind uns so, wie sie auf uns gekommen sind, mit ihrer ausdrücklichen Hervorhebung des persönlichen Christentums, der subjektiven Heilsaneignung und Heilsgewißheit, sie sind uns als christliche Glaubens-, Lebens-, Liebes-, und Erziehungsgemeinschaft innerhalb der Landeskirche, von welcher sie mit Dank und Überzeugung die kirchliche Lehre und die Sakramente annehmen, sie sind uns so gerade recht. Nur möchten wir dazu beitragen, daß sie das auch wirklich seien.“³⁵ Unterstützung fand er darin bei vielen Pfarrern, auch wenn sie keiner pietistischen Gruppe angehörten.

Wegbereiter

So wurde der kirchlich gebundene Pietismus Wegbereiter von Aufgaben, die stellvertretend für die Landeskirche wahrgenommen wurden. Erst die Lösung der Landeskirchen vom Staat konfrontierte die Volkskirche mit Problemen, an denen sich der Pietismus mit seinen Mitteln in Diakonie, Mission, Evangelisation und Ökumene bereits erprobt hatte. Gemessen an den Mitteln und Zahlen der Kirche blieb der Pietismus immer sehr viel kleiner und bescheidener, aber auch beweglicher. Der Berliner Kirchenhistoriker Karl Kupisch hat das im Jahre 1960 in einem Plädoyer für den Pietismus folgendermaßen ausgedrückt: „Man lächelte über die sogenannte Sprache Kanaans der nur mit einem biblizistischen Lendenschurz bekleideten Gemeinschaftsleute, brachte es jedoch in der eigenen theologisch korrekten Vollpanzerung meist auch nur zu einem ekklesiastischen Esperanto, dessen barocke Syntax selbst furchtlosen Hörern und Lesern ein Gruseln über den Rücken laufen ließ.“

Von der theologischen Entwicklung der letzten fünfzig Jahre sagt Kupisch: „Was man in Bewegung setzte, waren die Druckpumpen eines theologischen Intellektualismus, der keine Erweckung erzeugte.“³⁶ Soweit der Pietismus selber nicht innerlich verhärtet ist, wird seine Leidenschaft immer die Erweckung, Veränderung und Neuwerdung in Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi sein.

Martin Kähler und sein Schüler Julius Schniewind, die beide als Lehrer der Heiligen Schrift den Pietismus dankbar begleiteten, kamen zu der Einsicht: „Der Pietismus hat die reformatorische Frage nach dem gnädigen Gott wachgehalten, an uns ist es, die biblisch-reformatorische Antwort auf diese Frage neu zu hören.“³⁷

Anmerkungen

- 1 Joachim Trautwein, Übersicht über die pietistischen Gemeinschaften in Württemberg, BWKG 77/1977, S. 167 ff.
- 2 Dienste in Übersee, Heft 4/1965.
- 3 Martin Schmidt, Pietismus, 1972 (UBT 145).
- 4 Theophil Wurm, Der lutherische Grundcharakter der württembergischen Landeskirche, BWKG 1938, Sonderheft 6, S. 57.
- 5 Martin Brecht, Die frühe Theologie des Johannes Brenz, Tübingen 1977; S.4f.
- 6 Landesbrüdererrat des Altpietistischen Gemeinschaftsverbandes in Württemberg, „Vätersegen“, Stuttgart 1951.
- 7 Adolf Rapp, Briefwechsel zwischen Strauß und Vischer, Bd. II, Stuttgart 1953, S. 131.
- 8 Friedrich Fritz, Das Erlöschen des lutherischen Bewußtseins in Württemberg, Allgemeine Lutherische Kirchenzeitung 1938, Nr. 42–46.
- 9 Martin Brecht, Art. „Brenz, Johannes“, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. VII, S. 180, Berlin-New York 1981.
- 10 Ernst Bizer, Confessio Virtembergica, Stuttgart 1952. — Konrad Gottschick/Wolfgang Metzger, Württembergisches Glaubensbekenntnis 1551, Stuttgart 1952; Johannes Hasselhorn, Württembergisches Glaubensbekenntnis 1552, Missionarische Dienste Württemberg 1984, Heft 117.
- 11 Zitiert bei Th. Wurm, a. a. O., S. 35.
- 12 Hanns Rückert, Vorlesung vom 4. 2. 1949, Nachschrift Johannes Hasselhorn.
- 13 M. Brecht, Art. „Brenz“ TRE, a. a. O., S. 177.
- 14 Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, Gütersloh 1937, S. 313.
- 15 Hans Joachim Iwand, Luthers Theologie, NW 5, München 1974, S. 206 ff.
- 16 H. E. Weber, a. a. O., S. 312.
- 17 E. Bizer, a. a. O., S. 180.
- 18 Alfred Brecht, Das Württembergische Pietistenreskript von 1743, herausgegeben vom Oberkirchenrat Stuttgart, 1977.
- 19 Johann Valentin Andreae, Christianopolis, Stuttgart 1975, Reclam 9786.
- 20 Fr. Fritz, Altwürttembergische Pietisten, Stuttgart 1950, S. 5–17.
- 21 Fr. Fritz, a. a. O., S. 18–32. — Erich Schick, Geistliche Vorgeschichte der Baseler Mission, Stuttgart 1937, S. 11 ff.
- 22 Nach A. Brecht, s. Anm. 18.
- 23 J. Trautwein, Die Theosophie Michael Hahns und ihre Quellen, Stuttgart 1969; Adolf Köberle, Das Glaubensvermächtnis der Schwäbischen Väter, Hamburg 1959, S. 22–42.
- 24 Albert Knapp, Das Leben von Ludwig Hofacker, Stuttgart⁷1923.
- 25 Karl Müller, Die religiöse Erweckung in Württemberg, Tübingen 1925, S. 45–49.

- 26 Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. III, Tübingen 1928, S. 378 Anm. 1.
- 27 Johannes Hesse, Korntal einst und jetzt, Stuttgart 1910, S. 212.
- 28 Württembergische Kirchengeschichte, herausgegeben vom Calwer Verlagsverein, Calw 1893, S. 612 und 626.
- 29 S. Anm. 24.
- 30 Friedrich Zündel, Pfarrer Johann Christoph Blumhardt, Heilbronn 1880.
- 31 K. Müller, a. a. O., S. 27.
- 32 Paulus Scharpff, Geschichte der Evangelisation, ²1980; S. 220–259.
- 33 Gotthold Schmidt, Von Kraft zu Kraft. Rektor Dietrich, Stuttgart 1919.
- 34 Dietrich/Brockes, Die Privat-Erbauungsgemeinschaften, Stuttgart 1903; Dieter Lange, Eine Bewegung bricht sich Bahn, Berlin 1979; Wilhelm Steinhilber, Der feuerspeiende Berg, Bad Liebenzell ³1979.
- 35 G. Schmidt, a. a. O., S. 66 f.
- 36 K. Kupisch, in: Zeichen der Zeit, Berlin 1960, S. 42–46.
- 37 Ernst Kähler (Hrsg.), Julius Schniewind, Nachgelassene Reden und Aufsätze, Berlin 1952, S. 171 f.

Das sind die rechten Gebete, welche Gott angreifen und mit seiner Gerechtigkeit und Wahrheit und nicht allein mit unserer Not und Anliegen bedrängen. Wo will er hin? Was will er tun? Seine eigene Gerechtigkeit und Wahrheit bittet, zwingt, bedrängt ihn. Martin Luther

KIRCHE UND RECHT

Ein historisches Dokument – heute wichtig

Der Gegenstand dieser Untersuchung macht eine Vorbemerkung nötig: Nicht nur, um ein Stück dramatischer Geschichte bekanntzumachen, nicht nur, um die Vergangenheit bewältigen zu können, erst recht nicht, um alte Schuld aufzudecken und neu zu beleben, lege ich sie vor. Sondern vor allem, um den Ertrag der Vergangenheit für die Gegenwart und für die Zukunft als teure gewonnene Erkenntnisse unter dem Thema Kirche und Recht weiterzugeben.

An einem konkreten, historischen Dokument aus der dänischen Kirche vom Februar 1944 möchte ich zeigen, wie der Ruf, bekennende Kirche zu sein, unter anderen Bedingungen als denen der Bekennenden Kirche zur selben Zeit in Deutschland, nämlich unter militärischer Okkupation und unter dem willkürlichen Terror und der zunehmenden Rechtlosigkeit in Dänemark, doch durch den vorangegangenen Kirchenkampf in Deutschland trotz aller Verschiedenheiten als derselbe Ruf gehört wurde. Ich hoffe, daß man verstehen wird, wie durch die theologische Vorarbeit im deutschen Kirchenkampf den kämpfenden dänischen Pfarrern und Theologen so viel zur Verfügung stand, daß man mit Recht sagen kann: es handelte sich um *eine* Geschichte und um *einen* Kampf der Kirche, dem Auftrag ihres Herren treu zu bleiben, nämlich die eine Geschichte, die in der Gegenwart und in der Zukunft dieselbe eine Geschichte bleibt, wo derselbe Ruf gehört wird.

Ich möchte aber zugleich zeigen, wie das skandinavische Luthertum, besonders in seinem Denken über das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Obrigkeit, andere Akzente als das deutsche Luthertum gesetzt hat, vor allem dadurch, daß alles auf den Nenner *Kirche und Recht* gebracht wurde. Der Kampf der dänischen Kirche war nicht nur eine Teilnahme an dem Freiheitskampf des Volkes, sondern vor allem ein Kampf um die Erhaltung des Rechtsbewußtseins und um die Wiederherstellung des Rechtes, wobei beides in einem engen Zusammenhang steht, weil die Freiheit als Rechtszustand und zugleich als Sache der Barmherzigkeit verstanden wurde.

Das Dokument hat die Überschrift: „*Die Kirche und das Recht in der aktuellen Situation*“.

Zunächst zur allgemeinen Lage in Dänemark in der Zeit der militärischen Besetzung 1940–1945.

Nach einem nur wenigen Stunden dauernden Kampf an der Grenze mit Gefallenen auf beiden Seiten kapitulierte die dänische Regierung, und die Lage wurde dabei auf der Grundlage der Haager Konvention vom 18. Oktober 1907 (im Falle eines Landkrieges), insbesondere der Artikel 42–56 geregelt. Es wurde von der deutschen Wehrmacht zugesichert, daß die dänische Verfassung, d. h. König, Parlament, Administration, Gesetzgebung, Gerichtswesen, Armee, Flotte usw. unangetastet bleiben sollten. So bekam Dänemark einen Status, wonach alle Beziehungen zwischen dänischen Behörden und Deutschland prinzipiell über das dänische Auswärtige Amt laufen sollten. Dänemark hatte nie einen Quisling.

Die Zeit vom 9. April 1940 bis zum 29. August 1943, die sogenannte Ära der Verhandlungspolitik, verlief aber als ein Crescendo der deutschen Forderungen, vor allem in der Judenfrage und in der Forderung der Bekämpfung der zunehmenden Sabotagehandlungen. Als es im Sommer 1943 zu großen Volksstreiks in vielen Provinzstädten kam, die im großen Volksstreik in der Hauptstadt Kopenhagen gipfelten, kam vom Führerquartier die Forderung radikaler Maßnahmen, zunächst gegen Sabotage, aber nach dem Rücktritt der Regierung und der Proklamation des Ausnahmezustandes auch zur Verfolgung der Juden. Der König wurde in seiner Residenz Amalienborg unter Arrest gestellt, und eine Art Staatsführung wurde durch die Departmentchefs übernommen. Die Ära der Verhandlungspolitik war damit auf dänischer Seite zu Ende. Auf deutscher Seite lag die Macht in den Händen der Wehrmacht und ihres Oberbefehlshabers von Hannecken, des Reichsbevollmächtigten Dr. Werner Best und des Polizeiführers Pancke.

Dank des heroischen Verrats der Pläne für die Juden-Razzia durch den deutschen Marineattaché Duckwitz gelang es, etwa siebentausend Juden über den Öresund nach Schweden zu retten, eine Aktion, die später das „kleine Dünkirchen“ genannt wurde. Nur 464 Juden wurden verhaftet und in das KZ Theresienstadt bei Prag geschickt.

Damit war die Ära der Terrorpolitik eingeleitet, die – sich stets steigend – bis zur Kapitulation am 4. Mai 1945 anhielt. Aber als der Ausnahmezustand am 29. August 1943 proklamiert wurde, wurden harte Maßregeln (einschließlich Standgericht und Todesstrafe) auf Grund der Haager Konvention von 1907 Artikel 42–56 wieder als Rechtsgrundlage bestätigt. Diese Konvention war also durch die ganze Besatzungszeit 1941–45 die offizielle Rechtsbasis. – Soviel zur allgemeinen Rechtslage.

Die Vorgeschichte

Wie kam es nun zu diesem Dokument vom Februar 1944: „Die Kirche und das Recht in der aktuellen Situation“?

Die ersten Impulse zu diesem Dokument kamen lange vor der Judenverfolgung und der Terror-Politik im Herbst 1943. Sie kamen aus dem Kampf der norwegischen Kirche.

In Norwegen verlief die Okkupation von Anfang an mit großer Härte. König und Regierung siedelten nach England über, und es wurde ein Militärregime errichtet. Als Quisling durch einen Staatsakt am 1. Februar 1942 zum norwegischen Staatsführer gemacht worden war, brach der norwegische Kirchenkampf aus. Sämtliche Bischöfe und kurz nachher fast sämtliche Pfarrer legten ihre staatlichen Ämter nieder, beharrten aber auf ihrem eigentlichen Amt, das sie durch die Ordination als Prediger des Wortes und Seelsorger innehatten. Sie erklärten unter anderem: „Die administrative Zusammenarbeit mit einem Staat, der Vergewaltigung gegen die Kirche übt, hieße das Allerheiligste preiszugeben.“¹ Der Bruch mit dem Staat wurde durch die gewaltsame Entlassung von Dompropst Fjellbu in Drontheim ausgelöst. Der eigentliche Grund war aber das Gesetz vom 5. Februar 1942 über den zwangsweisen Jugenddienst und über die staatliche Erziehung der Kinder. Der norwegische Kirchenkampf war somit ein Abwehrkampf gegen die Verletzung elementarer Rechtsprinzipien.

Als Quisling den Bischof von Oslo, Eidvind Berggrav, internierte, wurde das in dänischen kirchlichen Kreisen als eine Symbolhandlung – ähnlich wie die Inhaftierung von Martin Niemöller 1937 durch einen Führerbefehl – angesehen. Der wahre Charakter des Quisling-Regimes war damit evident.

Als die dänischen Pfarrer in ihrer kirchlichen Presse über die Entwicklungen in der norwegischen Kirche informierten, bekamen sie von den dänischen Behörden ein Verbot, dies Thema zu erwähnen. Die Reaktion auf dieses Verbot war eine Reihe von Protesterklärungen aus Pfarrerkreisen, in denen man bereits Formulierungen findet, wie sie im Dokument „Die Kirche und das Recht in der aktuellen Situation“ später wieder auftauchen.

Aus dieser Vorgeschichte greifen wir hier nur ein paar Beispiele heraus: Veranlaßt durch eine Darstellung des norwegischen Kirchenkampfes in einem Gemeindeblatt richtete das dänische Auswärtige Amt am 6. 3. 1943 über das Kirchenministerium seinen Tadel nicht nur an die betreffenden Pfarrer, sondern an sämtliche dänischen Pfarrer. Die Bischöfe, der Kopenhagener Bischof ausgenommen, hatten dieses Schreiben loyal weitergeleitet. Die Pfarrer aber protestierten massenweise. Der Dichter und Pfarrer Kaj Munk verfaßte eine Antwort in einer Mischung von Beamtenkorrektheit, Wut und überschwenglichem Humor. Sie lautete:

„An das Kirchenministerium, Kopenhagen.

Heute erreichte mich ein Rundschreiben betreffs der Stellung der dänischen Pfarrer zur Lage in Norwegen.

Ich möchte mir hiermit allerehrerbietigst erlauben, dem hohen Ministerium mitzuteilen, daß ich nicht nur nicht gedenke, ihm Gehorsam zu leisten, sondern ganz im Gegenteil, dagegen zu handeln.

Anstatt dem Auswärtigen Amt vorzuhalten, seine Angelegenheiten wahrzunehmen, und der Kirche, ihre Angelegenheiten wahrzunehmen (wofür Herr Scavenius, [der Außenminister] kaum der ganz geeignete Mann sein dürfte), hat das Kirchenministerium in der entgegengesetzten Richtung Front gemacht.

Dänische Pfarrer schwören auf die symbolischen Bücher und sehr viel Gutes mehr, aber noch nicht auf den hochwürdigen Herrn Außenminister.

Gerade auf mein Pfarrergelöbniß berufe ich mich hier. Ich fühle mich aufs engste mit meinen norwegischen Glaubensbrüdern verbunden, sowohl weil sie norwegisch sind, als auch weil sie Glaubensbrüder sind. Sie kämpfen einen Kampf für dieselben Ideale, für welche ich auch zu kämpfen geschworen habe. Wenn ich aus Menschenfurcht mich als passiver Zuschauer hinstellen würde, müßte ich mich als Abtrünniger gegen meinen christlichen Glauben, gegen meine dänische (d. h. nordische) Gesinnung und gegen meinen Eid als Pfarrer fühlen.

Es ist besser, Dänemark in seinem Verhältnis zu Deutschland [eine stehende Formel in den offiziellen Verlautbarungen; d. Verf.] als in seinem Verhältnis zum Herrn Jesus zu schädigen.

Vielleicht müßte man einen Prozeß gegen das Ministerium einleiten. Recht besehen liegt ja hier der Fall vor, daß ein vorgesetzter Beamter seine Untergebenen zum Mißbrauch ihres Amtes verführen will.

Denn wir Pfarrer sind dazu gesetzt, das Wort zu verkündigen und nicht zu schweigen.

Sich mit dem Unrecht abzufinden — das allein würde die schwersten Folgen für Land und Volk nach sich ziehen. [Der Ausdruck spielt auf eine offizielle Formel von damals an; d. Verf.]. Das hat Christus uns gelehrt.

Wenn das Kirchenministerium nicht sofort Schritte einleitet, dieses unbedachte Schreiben zu widerrufen, bin ich dazu verpflichtet, mich an sämtliche Amtsbrüder zu wenden betreffs der Festlegung eines Sonntages für eine christliche gemeinsame Demonstration in unseren Kirchen zu Gunsten unserer lieben und tapferen Schwesterkirche in Norwegen.

Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Denn es ist nicht geraten, etwas gegen das Gewissen zu tun.

Allerehrerbietigst

K. H. L. Munk, Gemeindepfarrer“.²

Wir sehen hier, wie Kaj Munk sich auf die Rechtsbasis als Pfarrer in der evangelisch-lutherischen Volkskirche, in der Bindung an die symbolischen Bücher der Reformation und an das Gelöbnis der Ordination beruft. Als Pfarrer sei er gegen das Unrecht zu sprechen und zu kämpfen verpflichtet. Sollte man es etwas zu pathetisch finden, daß er Luthers Worte in Worms zitiert, so muß man sich daran erinnern, daß er mit Gefängnis und Tod rechnen mußte, was zuletzt durch eine Terroraktion, einen sogenannten clearing-Mord, am 4. Januar 1944 auch geschah.

Ein Kreis von Pfarrern, der sogenannte Viborg-Kreis, erklärte, daß „wir loyal dem Befehl des Königs uns verpflichtet wissen, weder mündlich noch schriftlich unnötige Schwierigkeiten für unser Volk hervorzurufen, aber wir müssen aus gegebener Veranlassung dem hohen Ministerium gegenüber betonen:

1. daß wir in Fragen, die das Gewissen betreffen, allein an Wahrheit und Recht gebunden sein können,
2. daß wir als Diener in der evangelisch-lutherischen Volkskirche in Dänemark durch das Band des Lebens und der Lehre mit dem norwegischen Kirchenvolk innig verknüpft sind,
3. daß wir in Bezug auf unser Gelöbnis verpflichtet sind, jede Irrlehre zu bekämpfen, die die Zeit mit sich bringt,
4. daß wir von der Staatsmacht keine Direktive in Fragen des inneren Lebens der Kirche annehmen können.

Wir müssen uns das Recht vorbehalten – wenn nötig – gegenüber unseren Gemeinden den norwegischen Kirchenkampf zu erwähnen“.³

Wieder finden wir die Betonung von Gewissensfragen als die höchste Verpflichtung, die Betonung von Leben und Lehre der dänischen evangelisch-lutherischen Volkskirche, die Betonung des Gelöbnisses, das zur Bekämpfung der Irrlehre verpflichtet, und schließlich die Betonung dessen, daß der Staat sich in das innere Leben der Kirche nicht einmischen darf. Dies alles taucht in dem Dokument „Die Kirche und das Recht in der aktuellen Situation“ ein Jahr später auf.

Das Kriterium: Die Judenfrage

Inzwischen diskutierte man in Pfarrerkreisen mehr und mehr, welcher Umstand zu einem Bruch mit dem Staat und damit mit der Besatzungsmacht berechtigen könne. Hier wurde die Judenfrage „der Wetterhahn“. Ein Vorgehen gegen die Juden würde es evident machen, daß die Besatzungsmacht ihre Versprechungen, das Völkerrecht einzuhalten, gebrochen und so den Bruch mit dem Staat zu einer Bekenntnisfrage gemacht hätte, wenn der Staat oder die Reste des Staates mit dem Täter des Unrechts zusammenarbeitete.

Ein besonderer Fall aktualisierte die Frage nach dem Kriterium. Am gleichen Tage, als vom Oberbefehlshaber der deutschen Truppen in Dänemark der Ausnahmezustand proklamiert wurde, passierte es, daß ein über-eifriger Kommandant in der Stadt Aalborg den höheren Beamten, einschließlich dem Bischof, eine Loyalitätserklärung abforderte. Wohl hatte der Bischof den Vorbehalt gemacht, er würde sein Amt gemäß seiner Amtsverpflichtungen weiterführen, er hatte aber auch unterschrieben, der Wehrmacht nicht entgegenzuarbeiten. Das alarmierte viele Pfarrer. Er hätte eine große Dummheit begangen. Er hätte sich vergewissern müssen, ob man seinen Kollegen auch ähnliche Loyalitätserklärungen abfordern würde, was nämlich nicht der Fall war. Aber der Fall machte die Frage akut: Wie erhält man sich das gute Gewissen, wenn ein Loyalitätserklärung abgefordert werden sollte? Hier waren die bisherigen Verlautbarungen der Bischöfe weder ausreichend noch befriedigend.

Wohl hatten die Bischöfe, besonders der Bischof zu Kopenhagen, Fuglsang-Damgaard, hinter den Kulissen viel Gutes getan, so z. B. die Fürbitte für die Juden im Rundfunkgottesdienst u. a. mit Artikel 46 der Haager Konvention verteidigt, aber doch das war alles nicht öffentlich. So fühlten viele Pfarrer, daß die Glaubwürdigkeit der Kirche im Volke auf dem Spiele stand.

Wohl hatte der Kopenhagener Bischof am Tage der Proklamation des Ausnahmezustandes in ganz Dänemark einen ausführlichen Hirtenbrief veröffentlicht. Er enthielt u. a. einen Abschnitt über die Fürbitte für die unter dem Unrecht Leidenden, für die Verwundeten, für die Trauernden, für die ihrer Freiheit Beraubten, für den König, für die Juden als das alte Volk des Eigentums des Herrn und schließlich für die Obrigkeit, daß sie Recht und Gerechtigkeit fördere. Solche guten Worte wurden aber fragwürdig, weil der Hirtenbrief mit großem Ernst die Katastrophe des Ausnahmezustandes als einen Ruf zur Buße und Umkehr für das ganze dänische Volk deutete, aber kein Wort gegen die Verantwortlichen sprach. Die Anwendung von Ausdrücken wie „nicht zu provozieren“, „Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten“, „der Vergiftung der Volksseele durch Haß entgegenzuwirken“, und zwar mit dem Appell, nicht ein Tütel vom Bekenntnis der Kirche aufzugeben oder auch nur einen Schritt von der Wahrheit, dem Recht und der Wahrhaftigkeit abzuweichen, das alles konnte nicht verbergen, daß etwas Entscheidendes verschwiegen war.

Wohl hatten die Bischöfe einen gewichtigen Hirtenbrief anlässlich der großen Judenrazzia Anfang Oktober 1943 in den Kirchen verlesen lassen, in dem sie drei Begründungen für die Pflicht der Kirche zu protestieren aufgezählt hatten: 1. Eine heilsgeschichtlich-dogmatische Begründung durch den Hinweis auf die Geburt Jesu als Erfüllung der Verheißungen Gottes gegen-

über seinem Volk Israel, 2. eine ethische Begründung durch den Hinweis auf die christliche Nächstenliebe und die gleiche Würde aller vor Gott und 3. eine juristische Begründung durch den Hinweis auf den Rechtsstand der Juden als gesetzestreue Staatsbürger und gute dänische Landsleute.

Wohl hatten die Bischöfe viel Mutiges getan, aber die Lage spitzte sich immer mehr zu. Es kam vielen Pfarrern unwürdig vor, daß die Rundfunkprediger unter Selbstzensur predigen sollten, als wären die Judenrazzia und andere Rechtsverletzungen nicht geschehen. Sie drängten auf weitere Aktionen der Bischöfe, auch wenn es sogenannte „norwegische Verhältnisse“ bedeuten sollte.

Die Pfarrer organisierten sich allmählich im sogenannten PUF, d. h. dem inoffiziellen Pfarrerverein. Ihre Forderungen waren eigentlich nicht als Angriff auf die Bischöfe, sondern eher als deren Unterstützung gedacht. So versuchte man, Verhandlungen aufzunehmen, aber die erwünschte Klarheit in der öffentlichen Haltung der Bischöfe war nicht zu erreichen.

Da wurde am 4. Januar 1944 Kaj Munk ermordet. Die Pressemeldung war eine schamlose, alle ethischen Begriffe entstellende Gleichsetzung des Mordes mit der Tötung eines dänischen Denunzianten durch die Freiheitsbewegung. Das ethische Chaos, auch in Erklärungen bekannter Politiker der sogenannten alten demokratischen Parteien, drohte jetzt das Rechtsbewußtsein und das grundsätzliche Vertrauen des Volkes zu seinen Repräsentanten aufzulösen.

Schließlich ließen sich die Bischöfe doch dazu bewegen, im Februar 1944 einen Hirtenbrief herauszugeben. Wohl wurden hier wieder klare und harte Worte ausgesprochen, aber sie waren für viele Pfarrer nicht befriedigend. In diesem Hirtenbrief hieß es unter anderem: „Wir verurteilen, daß Rechtsprinzipien, die das Christentum in unserem Volk fest verankert hat, beiseite geschoben werden ... Lasset uns beten für das alte Volk des Eigentums Gottes, daß Gott dort helfen werde, wo wir keinen Weg erblicken. Lasset uns für diejenigen beten, die unter Vergewaltigung und Unrecht leiden, für alle diejenigen, die ihre Freiheit verloren haben, für unsere entführten Landsleute ... Lasset uns für unsere Obrigkeit beten, daß sie Erfolg habe, Wahrheit und Recht zu fördern ... Gott führe das Recht zum Sieg und lasse den Geist der Versöhnung herrschen.“

Warum war dieser Hirtenbrief in der aktuellen Situation unbefriedigend? Antwort: Weil er doch an entscheidenden Dingen vorbeiredete.

Nachdem Hitler in der Führerbesprechung am 7. Dezember 1943 die Politik „Terror gegen Terror“ befohlen hatte, waren auch die Gewissensfragen schärfer gestellt. Darf der Christ vom passiven zum aktiven Widerstand übergehen? Was war die Gewissensbasis, wenn solche Fragen beant-

wortet werden sollten? Hier hatten die Hirtenbriefe bisher das Entscheidende nicht gesagt.

So kam es zu einer Besprechung ohne die Bischöfe in einem Pfarrhof auf Fünen mit Vertretern des inoffiziellen Pfarrervereins. Hier wurde deutlich, daß eine Gewissensbelehrung dringend nötig war. Das Thema *Kirche und Recht in der aktuellen Situation* war unausweichlich gestellt.

Man beauftragte den anwesenden Lutherforscher und designierten Professor für Dogmatik in Aarhus, Regin Prenter, eine „Darstellung“ zur Klärung der Begriffe herzustellen. Allerdings mußte das Dokument vorher von K. E. Løgstrup, Professor für Ethik in Aarhus, gutgeheißen werden. So kam „das bedeutendste kirchliche Dokument aus diesen Jahren“ zustande und wurde Anfang März 1944 in 20 000 Exemplaren illegal und ohne Verfasserangabe hinausgeschickt.

Der Inhalt des Textes

Nach dieser ziemlich umfangreichen Darstellung der Vorgeschichte wollen wir uns dem Inhalt des Dokumentes zuwenden. In Zeiten mit besonders zugespitzten Fragestellungen entstehen gelegentlich Erkenntnisse, die wohl primär für die aktuelle Situation unmittelbar gedacht waren, die jedoch in späteren Zeiten nicht rückgängig gemacht werden können, sondern im Gegenteil in Zeiten mit unklaren Fragestellungen zur Klärung um so hilfreicher sind.

Das Dokument enthält keineswegs die Gedanken eines Privatmannes, sondern ist die Zusammenfassung vieler Auseinandersetzungen und Stellungnahmen in der Kirche während eines Zeitraums von mehr als zwei Jahren. Es ist aber gleichzeitig eine theologische Überprüfung der Verkündigung der Kirche im Lichte der Bekenntnisgrundlage. Letzteres ist ohne Zweifel der besondere Beitrag Regin Prenters. Wir sehen in diesem Dokument, wie die Theologie im Dienste der Kirche für die Existenz der Kirche fruchtbar wird.

Das Dokument nennt sich bescheiden „Darstellung ... zur Klärung“, ist aber ein theologisches Manifest der kämpfenden Kirche, dem später im September 1944 ein Hirtenbrief gleichen Inhalts, veranlaßt durch die Deportation der dänischen Polizei (am 19. September 1944) folgte. Dieser Hirtenbrief ging auch nicht von der offiziellen Kirche aus, wurde aber faktisch als die Stimme der Kirche rezipiert.⁴

Die „Darstellung“ nimmt als Ausgangspunkt das mündliche Gelöbnis, das jeder dänische Pfarrer bei der Ordination vor dem Altar des Herrn ablegt. Hier liegt die Gewissensbasis und zugleich die Rechtsbasis vor, die nach der Haager Konvention von 1907 über den Landkrieg während einer Besetzung feindlichen Territoriums nicht verletzt werden darf. Mit diesem Gelöbnis muß der Pfarrer in der dänischen Volkskirche stehen und fallen. In Däne-

mark hat der Ordinand zwei Gelöbnisse abzulegen. Das mündliche in der Ordinationshandlung und danach das schriftliche, in dem sein Verhältnis zum Staat geregelt wird. Das erste bindet ihn an das Amt der universalen, apostolischen Kirche. Das andere spiegelt die besondere Regelung wider, der die universale Kirche im Königreich Dänemark als Volkskirche unterworfen ist. Hier geht es also, wie auch im vorher zitierten Brief von Kaj Munk, um das kirchliche Ordinationsgelöbnis. Unter Umständen kann das Pfarrergelöbnis oder Amtsgelöbnis durch Eingreifen des Staates verändert werden. Dann kann, wie in Norwegen, eine Situation entstehen, in der die Bischöfe und Pfarrer ihre Staatsämter niederlegen müßten. Aber das eigentliche, das geistliche, apostolische Amt niederzulegen, wäre undenkbar. Es wäre Fahnenflucht.

Die Verkündigung der Kirche wird nun im Ordinationsgelöbnis in drei Punkte gefaßt. Die Zuhörer sollen ermahnt werden 1. zu einer wahrhaftigen und ernsthaften Bekehrung, 2. zum Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit und 3. zur Barmherzigkeit gegen die Elenden und zur Liebe zu ihrem Mitchristen und Nächsten.

Mit „Ermahnung“ ist der ganze Inhalt der Verkündigung „von Jesus Christus und der Erlösung in ihm“ gemeint mit dem Ziel, „Menschen in allen Schickungen des Lebens einen festen Glauben an Gott zu schenken“. Die Ermahnung ist die aktuelle Anwendung (Applikation) des Verkündigten, der Inhalt des Evangeliums aktualisiert in einer bestimmten Situation. So ist die Ermahnung etwas über die Predigt des Evangeliums Hinausgehendes. Demnach kann es nicht in Übereinstimmung mit dem Ordinationsgelöbnis sein, über die Not der Zeit zu schweigen oder die Verkündigung der eigentlichen Heilsbotschaft zugunsten „einer Kommentierung aktueller Ereignisse“ zu suspendieren. Eine solche Verkündigung würde „bestenfalls eine Verkündigung des Gesetzes und der Gerechtigkeit aus den Werken“ und nicht die Verkündigung von der „Gerechtigkeit Christi“ sein.

In diesen Sätzen klingen die theologische Sprache und Fragestellung der von Karl Barth beeinflussten Generation und der deutschen Bekennenden Kirche durch. Die Verkündigung der Kirche als „Verkündigung des Evangeliums“ ist hier kennzeichnend für die theologische Besinnung, die in der Theologischen Erklärung von Barmen 1934 schon längst ihren Niederschlag gefunden hatte.

Die ganze Fragestellung in Dänemark wie in Deutschland pendelte zwischen dem ausgesprochenen Unwillen, im Namen des Evangeliums in der Predigt der Kirche sich überhaupt mit den aktuellen Fragen zu befassen, und dem Gegenteiligen. In dänischen Pfarrkonventen hat man ganz bestimmt öfter die berühmten Worte Adolf Hitlers an Martin Niemöller beim be-

rühmten Kanzlerempfang am 25. Januar 1934 diskutiert: „Die Sorge um das Dritte Reich überlassen Sie mir und sorgen Sie für die Kirche!“⁵ Regin Prenter hat selber mitgeteilt, daß die kleine Schrift von Karl Barth, „Die Kirche und die politische Frage von heute“, von 1939 ein inspirierender Impuls gewesen ist. Viele dänische „Barthianer“ waren sehr eifrig tätig in der Widerstandsbewegung. Aber die Zeit, in der man die Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus begründen mußte, wie in Karl Barths Schrift, war für die dänischen Pfarrer 1944 längst vorüber. Im Winter 1943/44 war die Frage nach der Gewissensbasis für den äußeren Kampf die aktuelle Frage.

So heißt es weiter in der „Darstellung“: Wer in seiner Verkündigung zum Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit ermahnen soll, muß 1. sagen können, wer die rechte Obrigkeit ist, und 2. der Ermahnung im Blick auf konkrete, aktuelle Gewissensnöte einen konkreten Inhalt geben können. Das Ordinationsgelöbnis bringt den Pfarrer in Gewissensschwierigkeiten, wenn es unklar ist, wer die rechte Obrigkeit ist.

Das Dokument stellt aber fest, daß die rechte Obrigkeit im vorliegenden Fall durch die Besetzung und den Ausnahmezustand seit dem 29. 8. 1943 die deutschen, militärischen Befehlshaber seien. Wohl war die dänische Administration auf niedrigeren Stufen noch da, aber gemäß der Haager Konvention vom 18. Oktober 1907, Sektion III, auf die sich der deutsche militärische Befehlshaber wiederholt berufen hatte, mußte Dänemark „als ein besetztes, feindliches Gebiet“ im Sinne des Völkerrechts betrachtet werden, und zwar „ungeachtet, ob die Besatzungsmacht dies festhält oder nicht“, d. h. ungeachtet, ob die deutsche Wehrmacht die Haager Konvention anders auslegte, als die noch erhaltene dänische Administration sie auslegte. Nachdem die Armee und Flotte am 29. August 1943 aufgelöst waren, übte die deutsche Wehrmacht die faktische Obrigkeitsgewalt über das dänische Gebiet aus. Demnach konnte man keine völkerrechtlichen Argumente gegen die Todesstrafe für Saboteure und Denunzianten vorbringen, denn hier handelte es sich um Soldaten im Dienste der Alliierten oder der Deutschen. Sie mußten sich auf alles gefaßt machen. Aber die Verantwortung für die Rechts- und Gesetzeslosigkeit mußte der deutschen Wehrmacht angelastet werden. „Daß es absolut unmöglich wäre, die Verletzung des dänischen Gesetzes, wie es in der Judenrazzia geschah, zu vermeiden, ist nicht einzusehen“, heißt es mit akademischer Präzision. Es geht hier wie in der kleinen Schrift von Karl Barth um die prinzipielle Auflösung des Rechtsstaates.

Wer sich mit der beschränkten Dauer der Gesetzeslosigkeit – die deutsche Niederlage war Februar/März 1944 allen Dänen gewiß – trösten will, soll wissen, was die Kirche gegen diesen falschen Trost sagt: „Die Kirche

kann nicht schweigender Zuschauer bei der Auflösung der Rechtsordnung sein, und zwar um derentwillen nicht, die unter der Gesetzeslosigkeit leiden müssen.“

Die Kirche muß daher in ihrer Verkündigung vor der Gemeinde mit klaren Gedanken über die rechte Stellungnahme zum Recht beitragen. „Nur wenn die Kirche diesen Dienst tut, bekommt ihre Ermahnung, die Gefühle der Rache und des Hasses nicht überhand nehmen zu lassen, Vollmacht.“ Darum geht es in der Verkündigung der Kirche, daß sie Vollmacht hat.

Um diese Vollmacht zu erreichen, heißt es dann zum Schluß als Gipfelpunkt und Ziel der ganzen „Darstellung“: Denn die Rache und der Haß sollen nicht bloß durch Barmherzigkeit ausgelöscht werden, sondern durch Recht. Die Erhaltung einer festen Rechtsordnung muß der Hintergrund der Ermahnungen zu Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit sein. Wenn das Bekenntnis zum Recht ausbleibt, werden diese Ermahnungen leicht „eine in der Luft schwebende Schwärmerei“.

Versuchen wir nun nach diesem Überblick über das Dokument von 1944 den Inhalt in allgemeine Erkenntnisse umzusetzen, können wir etwa folgende Thesen aufstellen:

Die Kirche und das Recht

I. Die Verkündigung in der Kirche und die Vorgänge in der Zeit.

1. Der Auftrag der Kirche besteht in der aktuellen Lage – wie immer – vor allem in der klaren Verkündigung des Evangeliums.

2. Die Verkündigung der Kirche soll nicht in der Kommentierung der aktuellen Vorgänge und so in der Verkündigung des Gesetzes und der Gerechtigkeit der Werke bestehen, sondern in der Ermahnung zu einer wahrhaftigen und ernsthaften Bekehrung, zum Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit und zur Barmherzigkeit gegen die Elenden, zur Liebe zu den Mitchristen und den Nächsten.

3. Das Evangelium wirft sein Licht auf sämtliche menschlichen Lebensbereiche.

4. Das Evangelium bringt den Frieden in alle menschlichen Nöte hinein.

5. Das wahre Evangelium vereinigt uns durch den Glauben mit Gott, der der Herr aller Dinge ist und dem kein Bereich des Daseins verschlossen werden darf.

6. An Gott glauben heißt daher, als Werkzeug zur Ausübung seines Regiments auf Erden in seine Hand gegeben zu sein.

7. Wo man meint, von der Bekehrung reden zu können, ohne die irdischen Dinge miteinzubeziehen, ist man im Begriff, das Evangelium durch Religion zu ersetzen.

II. Die Tätigkeit der Kirche auf dem Hintergrund zunehmender Rechtsunsicherheit.

8. Wo Rechtsunsicherheit herrscht oder zunimmt, muß die Kirche in ihrer Verkündigung konkret über die Ursachen dieser Entwicklung und über den Weg zur Wiederherstellung bzw. Veränderung der Rechtsordnung als die wirkliche Hilfe in dieser konkreten Angst und Not reden.

9. Die Verkündigung vom ewigen Trost des Evangeliums entbindet nicht von der Verpflichtung, wo immer es möglich ist, konkrete „zeitliche“ Hilfe zu leisten.

10. Die Kirche darf nicht zum Gehorsam gegen die Obrigkeit ermahnen, die es entweder verhindert, am Recht festzuhalten, oder selbst direkt Willkür in der Rechtspflege fördert.

III. Die Kirche und die positive Rechtslage.

11. Die Verkündigung der Kirche muß im Völkerrecht, zu dem auch das Kriegerrecht gehört, eine gute Gabe Gottes sehen.

12. Wenn auch das Kriegerrecht durch Willkür ersetzt wird, werden die Zustände unerträglich.

IV. Die Kirche und der Staat.

13. Nach lutherischer reformatorischer Lehre haben die Kirche und der Staat je ihre eigene gottbefohlene Funktion, vgl. Confessio Augustana Art. XXVIII: „Auf diese Weise unterscheiden wir die Funktionen beider Mächte und befehlen, beide als Gottes Gabe und Wohltat zu ehren und anzuerkennen.“

14. Wenn die Staatsmacht die Rechtsgrundlage zu verlassen und sich selbst in eine Despotie der Willkür aufzulösen droht, ist es die Pflicht der Kirche, für den Schutz des Rechtes einzutreten.

15. Die Kirche mischt sich nicht in der Weise in das Regiment des Staates, daß sie wünscht, eine bestimmte Staatsform als die allein christliche zu autorisieren.

16. Die Kirche kann unter jeder Staatsform leben, ausgenommen einer solchen, die Gesetzlosigkeit zu ihrer Grundlage macht.

17. Wenn die Staatsmacht „zu sündigen befiehlt“, dann soll man „Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (C. A. XVI).

18. Die Kirche ist leidenschaftlich daran interessiert, daß das Recht Geltung hat. Denn das Recht ist Gottes gute Gabe (C. A. XVI).

19. Durch das Recht verhindert Gott, daß böse Kräfte in der Welt das Leben völlig zerstören.

20. Durch das Recht schafft Gott den äußeren Frieden, unter dem das Evangelium in Freiheit verkündigt werden kann.

21. Durch ihr leidenschaftliches Interesse für das Recht ist und soll die Kirche das Gewissen jeder Staatsmacht sein.

22. Die Kirche schützt das Recht durch die Aufrechterhaltung des Rechtsbewußtseins und des Rechtswillens.

23. Die Kirche soll verkündigen, daß Rache und Haß nicht allein durch Barmherzigkeit, sondern auch durch das Recht ausgelöscht werden sollen.

24. Wenn die Kirche nicht Liebe zum Mitchristen und Nächsten verkündigt, so daß die Liebe den Einsatz für sein Recht und seine Freiheit einschließt, bleiben die Ermahnungen ohne Vollmacht und eine in der Luft schwebende Schwärmerei.

25. Wenn die Gesetzlosigkeit siegt, kommt es auf die Geduld und den Glauben der Heiligen an (Offb. 13,10).

26. Die Kirche darf sich nicht selbst in diese Lage bringen, bevor sie von ihrem Herrn dorthin gestellt wird.

27. Bis zu diesem Zeitpunkt soll die Kirche sich mit dem Volk in der Forderung nach dem Recht als der guten Gabe und Wohltat Gottes solidarisieren.

Anmerkungen

1 Torleiv Austad, Kirkens Grunn, Oslo 1974.

2 Niels Nøjgaard, Ordets dyst og daad. Kaj Munk zu Verdersø, Kopenhagen 1946, S. 384 f.

3 Den danske Kirke under Besættelsen, Kopenhagen 1945, S. 59.

4 Der vom inoffiziellen Pfarrerverein aus Anlaß der Beseitigung der dänischen Polizei am 19. September 1944 herausgegebene inoffizielle Hirtenbrief hat folgenden Wortlaut:

„An die Pfarrer Dänemarks.

In der Erwartung, daß viele Pfarrer das Bedürfnis haben, am Sonntag, dem 24. September [1944] einige Gedanken und Gefühle zum Ausdruck zu bringen, die uns in diesen Tagen erfüllen, schicken wir Ihnen einen Vorschlag zu einer Erklärung, die wir Sie bitten, im Gottesdienst zu verlesen:

Die ersten Ereignisse der letzten Tage in unserem Volk veranlassen die Kirche, ihr Entsetzen über die völlige Aufhebung der Rechtssicherheit, die durch die Beseitigung der dänischen Polizei geschaffen worden ist, und die Entrüstung und den Schmerz über das Schicksal, das hunderte von Landsleuten betroffen hat, die mit Gewalt aus ihrem Vaterland weggeführt sind, zum Ausdruck zu bringen.

In unserer Ohnmacht gegenüber der Waffenmacht ist es unsere Pflicht, festzuhalten, daß Macht an sich nie Recht ist, und unseren Feinden dies vorzuhalten; und wir müssen, jeder auf seinem Platz, auch unter den schwierigsten Verhält-

nissen, die Wahrheit suchen und das Recht geltend machen.

Als Christen müssen wir unter diesen Umständen einander daran erinnern, daß unser Herr und Meister durch sein Leben und durch sein Wort uns gelehrt hat, daß wir jeder des anderen Last tragen und einander mit Hilfe und Schutz beistehen sollen.

Gott stärke und tröste alle Betroffenen!

Gott bewahre unseren König, unser Volk und unser Vaterland!“

5. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 15, S. 62.

*

DIE KIRCHE UND DAS RECHT IN DER AKTUELLEN SITUATION

I. Die Verkündigung der Kirche und die Vorgänge in der Zeit

In dem Ordinationsgelöbniß, das alle dänischen Pfarrer abgelegt haben, geloben wir, daß wir unsere Zuhörer fleißig zu einer wahrhaftigen und ernsthaften Bekehrung, zum Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit, zur Barmherzigkeit gegen die Elenden und zur Liebe zu ihren Mitchristen und Nächsten ermahnen wollen. Der Inhalt der christlichen Verkündigung ist hier auf eine sehr einfache, aber klare und ausreichende Weise umschrieben.

Die Kirche soll vor allem zu einer wahrhaftigen und ernsthaften Bekehrung ermahnen, d. h. die Kirche soll das Evangelium von Jesus Christus und von der Erlösung in ihm verkündigen und dadurch den Menschen einen festen Glauben an Gott in allen Wechselfällen des Lebens schenken. Dies ist die erste und vornehmste Tätigkeit der Kirche. Diese Tätigkeit kann nicht aus Rücksicht auf irgendwelche aktuellen Vorgänge, auch nicht auf die größten und umwälzendsten, zurückgedrängt werden. Das wäre für die Kirche eine sehr unangemessene Art, der Not der Zeit zu begegnen, wenn sie unter dem Eindruck von gewaltsamen Vorgängen sich zeitweilig dazu verleiten ließe, die Verkündi-

gung ihrer eigentlichen Botschaft zu suspendieren, einschließlich der Ermahnung zu einer wahrhaftigen und ernsthaften Bekehrung, zugunsten einer mehr oder weniger wohlgelungenen Kommentierung der aktuellen Vorgänge, einer Kommentierung, die bestenfalls eine Verkündigung des Gesetzes und der Gerechtigkeit der Werke sein würde. Deshalb: *Die Tätigkeit der Kirche heute besteht — wie immer — vor allem in der klaren Verkündigung des Evangeliums.*

Dies kann aber in einer Weise gesagt werden, die das Ganze zu einer Unwahrheit macht. Der Satz: „Die Kirche soll sich mit der Verkündigung des Evangeliums begnügen“ kann so gesagt werden, daß es die Wahrheit ist. Nämlich wenn er sagen will, daß *das Evangelium selbst sein Licht über sämtliche menschlichen Verhältnisse wirft und Frieden in alle menschlichen Nöte bringt.* Deshalb können wir uns wirklich damit in allen Verhältnissen begnügen und sollen uns nicht darauf einlassen, nach Licht und Trost anderswo zu suchen. Aber wenn der Satz bedeutet, daß die Verkündigung der Kirche im strengsten Sinne und ausschließlich sich innerhalb des Bereiches des religiösen Seelenlebens halten soll und sich jedes Hinweises auf das irdische Menschenleben dänischer Landsleute unter den augenblicklichen Um-

ständen, mit Angst und Not, die dieses irdische Menschenleben nun einmal in sich schließt, enthalten soll, *dann* ist der ganze Satz falsch. Wenn dieser so gesagt wird, daß gewisse Bereiche des Menschenlebens dadurch von der Ermahnung und dem Trost des Gotteswortes ausgeschlossen werden, dann sagt er ohne Zweifel die Unwahrheit, aus welchen Motiven er auch immer hervorgebracht wird. Das wahre Evangelium vereint uns durch den Glauben mit dem Gott, der der Herr *aller* Dinge ist und dem kein Bereich des Daseins versperrt sein kann. Der Gott des Evangeliums ist keine bloße Befriedigung für den Bedarf des religiösen Seelenlebens, sondern der souveräne Herr des irdischen Menschenlebens. An ihn zu glauben heißt daher, als ein Werkzeug zur Ausübung seines Regiments auf Erden in seine Hand gegeben zu sein.

Dies kommt im Ordinationsgelöbnis dadurch zum Ausdruck, daß unmittelbar nach der Ermahnung zur wahrhaften und ernsthaften Bekehrung die Ermahnung zum Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit, zur Barmherzigkeit gegen die Elenden und zur Liebe zum Mitchristen und Nächsten erwähnt wird. Diese Ermahnung betreffs des Verhältnisses des Christenmenschen zum Staat und seiner Rechtsordnung und zur irdischen Not ihrer Landsleute gehört nach unserem Ordinationsgelöbnis in die Verkündigung des Evangeliums. Gerade dort, wo die Kirche das Evangelium zur wahrhaften und ernsthaften Bekehrung und zum Glauben verkündigt, kann sie nicht vermeiden, auch über die Obrigkeit und über die Not des Nächsten zu reden. Denn durch die Bekehrung zu Gott werden wir in ein dienendes Verhältnis zu unseren Mitmenschen gerufen: In der Arbeit des Berufes, in der Familie, in Volk und Staat. Wo man meint, von der Bekehrung zu reden, ohne diese irdischen Dinge mit hineinzunehmen, ist man im Begriff, das Evangelium durch Religion zu ersetzen. Gerade dort, wo

die Kirche *sich* mit der Verkündigung des Evangeliums „begnügt“, bekommt sie etwas über die Obrigkeit und über die Not des Nächsten, kurz: über die Vorgänge der Zeit zu sagen.

II. Die zunehmende Rechtsunsicherheit als Hintergrund der Tätigkeit der Kirche heute

Wenn die Kirche heute dem Ordinationsgelöbnis folgen soll und zum Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit, zur Barmherzigkeit gegen die Elenden und zur Nächstenliebe ermahnen soll, ist sie in einer sehr schwierigen Lage. Die Rechtsverhältnisse in unserem Land haben sich in den letzten Monaten in eine Richtung entwickelt, die es für die Kirche schwierig macht, sowohl über den Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit als auch über die Barmherzigkeit zum Nächsten konkret zu reden. *Die Rechtslage ist im Augenblick so, daß es schwierig ist zu entscheiden, ob wir wirklich eine rechte Obrigkeit haben, der wir zu gehorchen haben.* Und in der Angst und Not, die die zunehmende Rechtsunsicherheit bei unseren Gemeindegliedern und unseren Landsleuten heute hervorruft, ist es uns in den allermeisten Fällen unmöglich, Hilfe zu leisten, weil die einzige wirkliche Hilfe in *dieser* Not in der Veränderung des Rechtszustandes besteht.

Wir erleben, daß gute Männer ermordet werden, und zwar allem Anschein nach bloß wegen ihrer dänischen Gesinnung. Und wir haben noch nicht gesehen, daß es der Polizei gelungen wäre, die Täter festzunehmen und daß dänische Gerichtshöfe sie verurteilt und bestraft hätten, um so Wiederholungen zu verhindern. Hier ist nicht von denen die Rede, die aktiv in den Dienst einer kriegführenden Macht eingetreten sind und bei der Ausübung ihres Auftrages um das Leben kommen. *Wenn z. B. ein Denunziant im deutschen Dienst oder ein Saboteur im alliierten Dienst hier in*

diesem Lande von seinen respektiven Feinden getötet wird, ist von einem Kampf an der Front zu sprechen. Beide Parteien üben einen aktiven Dienst an der Front aus und laufen Gefahr, vom Feinde getötet zu werden. Aber hier ist die Rede von schuldlosen dänischen Männern und Frauen, die, ohne in diesem Sinne aktiv am Frontkampf teilgenommen zu haben, überfallen und getötet worden sind. Wenn im Rundfunk oder in der Presse Mordanschläge dieser Art in Verbindung gebracht worden sind z. B. mit der Tötung von aktiv tätigen Denunzianten im Dienste einer kriegführenden Macht, kann das nur zum Verderben des Rechtsbewußtseins im Volke dienen.

Und wir erleben es, daß dänische Männer und Frauen ohne Anklage und Urteil bloß wegen ihrer nationalen Gesinnung oder Rasse deportiert werden. Wir erleben es, daß bei Polizeivernehmungen Verhaftungs- und Vernehmungsmethoden angewendet werden, die im Widerstreit zum dänischen Gesetz und nordischen Sitten und Gebräuchen stehen. Es ist auch peinlich zu erfahren, daß die Pflicht und das Recht des dänischen Volkskirchenpfarrers, Besuche bei dänischen Gefangenen zu machen, nicht respektiert wird. In vielen Fällen ist es sehr schwierig und oft ganz unmöglich gewesen, dänischen Gefangenen den Beistand eines dänischen Pfarrers zu sichern.

Und wir erleben es, daß dänischen Bürgern Loyalitätserklärungen gegenüber der Besatzungsmacht abgefordert werden.

Solche Dinge, die im Widerspruch zur Rechtsgrundlage stehen, auf die das Leben des dänischen Volkes und sein Verhältnis zur Besatzungsmacht im Augenblick gegründet ist, tragen dazu bei, im Volk und in der christlichen Gemeinde in Dänemark den Eindruck hervorzu-rufen und zu befestigen, daß sich Gesetz und Recht in schnell fortschreitender Auflösung befinden, um allmählich

durch Gesetzlosigkeit und Chaos ersetzt zu werden. Wenn die Kirche in dieser Situation über die Obrigkeit und über den Gehorsam gegen sie spricht, nützt es nicht, abstrakte Worte des Bedauerns über die zunehmende Gesetzlosigkeit oder verschwommene adressierte Ermahnungen zur „Ruhe und Ordnung“ vorzutragen, sondern es muß konkret über die Ursache gesprochen werden, warum die dänische Rechtsordnung sich in Auflösung befindet, und über den Weg zu ihrer Wiederherstellung. Wir sollen ständig den ewigen Trost des Evangeliums auch den vielen verkündigen, die von der besonderen Angst und Not betroffen sind, die eine Folge der Rechtsauflösung ist, aber das entbindet uns nicht von der Verpflichtung, wenn möglich, unserem Nächsten auch zeitlich in dieser Not zu helfen. Wir können als Kirche die Frage nach der Ursache zunehmender Rechtslosigkeit und nach dem Ausweg nicht als etwas uns nicht Angehendes abweisen. Das würde bedeuten, daß das Ordinationsgelöbnis und die Ermahnung zum Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit und zur Barmherzigkeit gegen den Nächsten uns nicht angehe.

III. Die gegenwärtig geltende Rechtsordnung in Dänemark

Laut der Proklamation des deutschen Oberbefehlshabers bei der Inkraftsetzung des Ausnahmezustandes am 29. August 1943 wurden die darin enthaltenen Bestimmungen in Bezug auf Abschnitt III der Haager Konvention vom 18. Oktober 1907 getroffen. Hiernach ist Dänemark als ein okkupiertes feindliches Territorium zu betrachten.

Ungeachtet, ob dieser Gesichtspunkt noch von der Besatzungsmacht festgehalten wird oder nicht, ist das die im Augenblick einzig annehmbare Auffassung vom Verhältnis zwischen Deutschland und Dänemark. Im Artikel 42 der Haager Konvention heißt es: „Ein Gebiet gilt als besetzt, wenn es sich

tatsächlich in der Gewalt des feindlichen Heeres befindet.“ Daß Dänemark faktisch der Gewalt der deutschen Armee unterworfen ist, kann nicht bezweifelt werden, und daß es als feindliches Territorium gelten muß, ergibt sich u. a. aus der Auflösung der dänischen Armee und Flotte. Die Bestimmung der Haager Konvention über militärische Gewalt auf dem Territorium des feindlichen Staates muß daher die Rechtsgrundlage sein, worauf wir uns stellen, wenn wir die zunehmende Rechtlosigkeit beurteilen sollen.

Von den Bestimmungen der Haager Konvention sind besonders zu beachten:

Art. 43: Nachdem die gesetzmäßige Gewalt tatsächlich in die Hände des Besetzenden übergegangen ist, hat dieser alle von ihm abhängigen Vorkehrungen zu treffen, um nach Möglichkeit *die öffentliche Ordnung und das öffentliche Leben wiederherzustellen und aufrechtzuerhalten, und zwar, soweit kein zwingendes Hindernis besteht, unter Beachtung der Landesgesetze.*

Art. 45: Es ist untersagt, die Bevölkerung eines besetzten Gebietes zu zwingen, der feindlichen Macht den Treueid zu leisten.

Art. 46: Die Ehre und die Rechte der Familie, das Leben der Bürger und das Privateigentum sowie die religiösen Überzeugungen und gottesdienstlichen Handlungen sollen geachtet werden. Das Privateigentum darf nicht eingezogen werden.

Art. 50: Keine Strafe in Geld oder anderer Art darf über eine ganze Bevölkerung wegen der Handlungen einzelner verhängt werden, für welche die Bevölkerung nicht als mitverantwortlich angesehen werden kann.

Art. 52: Naturalleistungen und Dienstleistungen können von Gemeinden oder Einwohnern nur für die Bedürfnisse des Besatzungsheeres gefordert werden. Sie müssen im Verhältnis zu den Hilfsquellen des Landes stehen und solcher Art sein, daß sie nicht für die Bevölke-

rung die Verpflichtung enthalten, an Kriegsunternehmungen gegen ihr Vaterland teilzunehmen.

Art. 56: Das Eigentum der Gemeinden und der dem Gottesdienste, der Wohltätigkeit, dem Unterricht, der Kunst und der Wissenschaft gewidmeten Anstalten, auch wenn diese dem Staate gehören, ist als Privateigentum zu behandeln. Jede Beschlagnahme, jede absichtliche Zerstörung oder Beschädigung von derartigen Anlagen, von geschichtlichen Denkmälern oder von Werken der Kunst und Wissenschaft ist untersagt und soll geahndet werden.

Mehrere dieser Bestimmungen können selbstverständlich von den zwei Parteien verschieden ausgelegt werden. Aber dennoch kann nicht bezweifelt werden, daß das genaue Einhalten der Bestimmungen durch die Besatzungsarmee sehr viel größere Möglichkeiten für die Aufrechterhaltung von geordneten Rechtszuständen in Dänemark geschaffen hätte.

Der Hauptpunkt muß hier sein, daß allein die *militärischen* deutschen Behörden die oberste Gewalt haben und daß diese so weit wie möglich in Übereinstimmung mit geltendem dänischen Gesetz ausgeübt wird. Daß z. B. eine nichtmilitärische Instanz wie die zivile deutsche Sicherheitspolizei eine Gewalt neben und unabhängig von der des deutschen Militärs ausübt, ist nicht in Übereinstimmung mit der Haager Konvention Art. 43. Das ist eine sehr wesentliche Ursache zur herrschenden Rechtsunsicherheit. Ferner dürfte dänisches Gesetz in sehr viel größerem Umfang respektiert werden können. Daß es z. B. unmöglich (Art. 43) sein sollte, den Verstoß gegen dänisches Gesetz zu vermeiden, den die Judendeportationen in sich schlossen, ist nicht einzusehen. Loyalitätserklärungen abzufordern, stimmt nicht gut mit dem Art. 45 überein. Den Zutritt dänischer Pfarrer zu dänischen Gefangenen zu verwehren, ist kaum in Übereinstimmung mit Art. 46.

Beschlagnahme von Schulen, Volkshochschulen, Missionshäusern usw. steht in Widerspruch zu Art. 56.

Daß diese Rechtsgrundlage von seiten der Besatzungsmacht nicht respektiert worden ist, hat mehr als alles andere dazu beigetragen, daß die Empfindung von Gesetzlosigkeit und Chaos sich verbreitet hat. Nachdem die Regierung und der König zu amtieren aufgehört haben, trägt die Besatzungsmacht, und das heißt die militärische Macht, die oberste Verantwortung dafür, daß die öffentliche Ordnung aufrechterhalten und gesichert wird (Art. 43). Wenn die Rechtsgrundlage beiseite geschoben und durch Willkür ersetzt wird, wird es für die verbliebene dänische Obrigkeit unmöglich, ihren Auftrag auszuüben, und für die Kirche unmöglich, zum Gehorsam gegen die Obrigkeit zu ermahnen. Daß die Besatzungsmacht Attentate auf sich selbst nach dem Recht des Krieges bestraft, kann nicht zu Recht kritisiert werden. Daß dagegen dänische Bürger, die nicht eines Verstoßes gegen dänisches Gesetz oder gegen die deutsche Wehrmacht überführt worden sind, bloß um ihrer Gesinnung willen im Gefängnis oder Straflager eingesperrt gehalten werden, um vielleicht schließlich deportiert zu werden, hat mit dem Recht, auch mit dem Recht des Krieges, nichts zu tun. Daß das Recht des Krieges härter als das Recht der Friedenszeit ist, weiß jedermann. *Wenn aber auch das Recht des Krieges durch Willkür ersetzt wird, werden die Zustände unerträglich.*

IV. Die Kirche und der Staat

Nach der reformatorischen Lehre haben die Kirche und der Staat je ihre eigene Funktion. „Weltlich Gewalt schützt nicht die Seele, sondern Leib und Gut wider äußerlichen Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Peinen“, d. h.: „Der Staat schützt nicht die Seelen, sondern die Leiber und die leiblichen Dinge gegen offenes Unrecht

und zügelt die Menschen mit dem Schwert und leiblichen Bestrafungen.“ Die Aufgabe der Kirche dagegen ist es, „das Evangelium zu predigen, die Sünden zu vergeben und zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu handeln“. „Diesergestalt unterscheiden die Unseren beider Regiment und Gewalt Amte und heißen sie beide als die höchsten Gaben Gottes auf Erden in Ehren zu halten“, d. h.: „Auf diese Weise unterscheiden wir die Funktionen beider Mächte und befehlen beide als Gottes Gabe und Wohltat zu ehren und anzuerkennen“ (Confessio Augustana Art. XXVIII.)

Die Kirche hat nicht den Wunsch, sich in die Angelegenheiten des Staates einzumischen, aber gerade den Staat in seiner Souveränität als den Diener Gottes, der er ist (Röm. 13,4), zu respektieren. *Das bedeutet jedoch nicht, daß die Kirche der Staatsmacht nichts zu sagen hat.* In dem Augenblick, in dem die Staatsmacht die Rechtsgrundlage zu verlassen und sich selbst in eine Despotie aufzulösen droht, ist es die Pflicht der Kirche, zum Schutz des Rechtes aufzurufen. Die Kirche mischt sich nicht auf die Weise in die Angelegenheiten der Staatsmacht, daß sie eine bestimmte Staatsform als die einzig christliche zu autorisieren wünscht. Die Kirche kann ihr Leben unter jeder Staatsform leben, ausgenommen die, die sich mit der Gesetzlosigkeit eins macht: Wenn die faktische Staatsmacht „zu sündigen befiehlt, soll man Gott mehr gehorsam sein denn den Menschen“ (Confessio Augustana Art. XVI).

Die Kirche ist leidenschaftlich daran interessiert, daß das Recht bestehen bleibt. Denn das Recht ist das gute Werk Gottes (C. A. Art. XVI). Durch das Recht verhindert Gott, daß böse Kräfte das Leben der Welt völlig zugrunde richten. Durch das Recht schafft Gott zugleich den äußeren Frieden, unter dem das Evangelium in Freiheit gepredigt werden kann. Wo das Recht aufgelöst

wird, werden die bösen Kräfte triumphieren, und die Freiheit des Evangeliums ist bedroht. Durch ihr leidenschaftliches Interesse für das Recht ist *die Kirche* — und das muß sie sein — *das Gewissen jeder Staatsmacht*.

Die Kirche hat wohl auch dem Volke etwas zu sagen. Sie soll zum Gehorsam gegen die rechte Obrigkeit ermahnen, und sie soll versuchen, dem Haß und der Vergiftung der Gemüter entgegenzuwirken. Aber solche Ermahnungen haben keinen Sinn, wenn die Kirche nicht gleichzeitig das Gewissen der Obrigkeit ist. Die Obrigkeit in Dänemark ist heute das, was von den dänischen Behörden übrig geblieben ist, und über ihr als die oberste Instanz die Besatzungsmacht. Es wäre Unrecht, wenn die Kirche sich heute damit begnügen würde, dem dänischen Volke aufzuerlegen, Ruhe und Ordnung einzuhalten und sich von Rache und Haß nicht vergiften zu lassen, das soll die Kirche auch sagen, und gleichzeitig schweigen würde, wenn die Rechtsgrundlage für das Leben des ganzen dänischen Volkes während der Okkupation beiseite geschoben wird, ob es durch dänische oder deutsche Behörden geschieht.

Soll die Kirche zu den Rechtszuständen heute Stellung nehmen, dann darf sie sich nicht damit begnügen, in abstrakten Wendungen über den traurigen Zustand der Gesetzlosigkeit zu reden, sondern sie muß die Verantwortung für diese Gesetzlosigkeit konkret aufzeigen. Wenn zuweilen gesagt wird, daß die Kirche früher gegen die Rechtlosigkeit zu reden versäumt habe, muß man sich daran erinnern, daß es heute nicht um vereinzelte Verletzungen der bestehenden Rechtsordnung geht, sondern um Verletzung der bestehenden Rechtsgrundlage selber, und daß es um die Frage geht, inwiefern überhaupt irgendeine Rechtsordnung im Volke bestehen soll. Und wenn jemand sich damit trösten will, daß eine solche Periode der Gesetzlosigkeit und der Willkür auf alle Fälle nur von beschränkter Dauer sein

kann, muß der Betreffende sich an die vielen Einzelnen erinnern, die in dieser begrenzten Periode leiden mußten.

Die Kirche kann daher der Auflösung der Rechtsordnung nicht schweigend zusehen.

Der Pfarrer ist in seiner Predigt, und wo er sonst mit Menschen über die Zeitfragen redet, ein Wortführer der Kirche. Und er muß in der Gemeinde dazu beitragen, die Gedanken zu klären, so daß die Gemeinde ihre eigene Stellung zum Recht versteht. Auf diese Weise trägt die Kirche zum Schutz des Rechtes bei, nämlich dadurch, daß sie das Rechtsbewußtsein und den Willen zum Recht am Leben hält. Nur wenn die Kirche dieses tut, wird ihre Ermahnung, daß die Gefühle der Rache und des Hasses nicht überhandnehmen dürfen, Vollmacht haben. Denn *die Rache und der Haß sollen nicht durch Barmherzigkeit allein, sondern auch durch das Recht ausgelöscht werden*. Die Aufrechterhaltung einer festen Rechtsordnung muß den Hintergrund der Ermahnung zur Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit sein. Bleibt das Bekenntnis zum Recht aus, werden die Ermahnungen leicht zu einer in der Luft schwebenden Schwärmerei.

Diese Darstellung ist als eine Hilfe, die Gedanken in wichtigen Fragen zu klären, gedacht, damit nicht viel Unklarheit darin herrschen soll, was seitens der Kirche in diesen Wochen und Monaten von christlicher Seite über die Kirche und das Recht gesagt und gedacht wird.

Wenn die Gesetzlosigkeit sich als siegreich zeigt, weiß die Kirche wohl, daß es auf die Geduld und den Glauben der Heiligen ankommt (Offenbarung 13,10). Aber auf diesen Platz kann die Kirche sich selber nicht freiwillig hinstellen, bevor sie von ihrem Herrn dort hingestellt wird. Bis dahin muß sich die Kirche mit dem Volke in der Forderung nach Recht solidarisieren. Denn für die Kirche ist das Recht eine Gabe und Wohltat Gottes.

40 JAHRE JAHRBUCH DES MARTIN-LUTHER-BUNDES

Register für die Folgen 23–34, 1976–1986

Das Jahrbuch „Lutherische Kirche in der Welt“ hat viele regelmäßige Leser, die diese Publikation als eine Quelle theologischer und kirchlicher Information benutzen, welche über den Zeitpunkt des Erscheinens hinaus Aktualität besitzt.

Das nachfolgende Register soll dazu helfen, das Auffinden von Artikeln vergangener Jahrgänge zu erleichtern. Zugleich sei auf das in Jahrgang 1976 enthaltene Register für die Bände 1–22 hingewiesen, das die Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes – ebenso wie noch vorhandene ältere Jahrgänge – auf Anforderung gerne zusendet.

Die Zahlen bezeichnen den Jahrgang und die Seite.

Wir hoffen, daß sich das Jahrbuch „Lutherische Kirche in der Welt“ auch in Zukunft in seinen Themenbereichen Theologie, Diaspora und Ökumene als ein unersetzliches Arbeitsmittel erweist.

A. Sachregister

1. *Biblische Auslegung*

Bo Giertz:

Von den Ochsen im Heiligtum
Predigt über 1. Könige 7,23–25;
1987, 9

Bo Reicke:

Christus und die Seinen als Fremde
in der Welt; 1979, 57

2. *Theologische Besinnung*

Walter Altmann:

Am Fuße des Kreuzes – die Krise

Volker Stolle:

Ein armer Jesus – Eine Predigt
Wilhelm Löhes über Markus 8,1–9;
1979, 37

Hans-Joachim Tetzlaff:

„Herr, daß ich sehen möge“
(Lukas 18,31–43); 1984, 11

ekklesialer Identität und die Non-
konformität Christi; 1977, 82

- André Birmelé:
Die Verbindlichkeit des Glaubensbekenntnisses; 1981, 33
- René Blanc:
Wie kann das Evangelium in einer säkularisierten und religionslosen Welt verkündigt werden?; 1976, 9
- Dietrich Blaufuß:
Luthers Kleiner Katechismus als Begleiter des gefährdeten Glaubens; 1985; 54
- Johannes Pieter Boendermaker:
Das Alte Testament im christlichen Gottesdienst; 1978, 10
- Helge Brattgaard:
Gottesdienst als Verkündigung; 1982, 11
- Hermann Dietzfelbinger:
Die Freiheit der Kirche inmitten der Mächte der Zeit; 1981, 19
- Werner Elert:
Philologie als Heimsuchung; 1985, 33
- Friedemann Hebart:
Luthers Großer Katechismus als Weg des Glaubens; 1986, 63
- Joachim Heubach:
Das Theologiestudium als Vorbereitung auf das Amt der Kirche; 1986, 85
- Rudolf Keller:
Das Augsburgische Bekenntnis im heutigen Protestantismus – Gedanken über das Wesen der evangelisch-lutherischen Kirche im Gespräch mit römisch-katholischen Christen; 1981, 141
- Gottfried Klapper:
Die ökumenische Bedeutung der Augsburgischer Konfession; 1979, 148
- Kurt Klein:
Lutherische Predigt heute; 1977, 102
- Adolf Köberle:
Warum wir die lutherische Kirche lieben; 1977, 10
Rechtfertigung und Gericht nach den Werken; 1982, 29
Warum die Kirche ein Bekenntnis braucht; 1985, 24
Gottes Offenbarung in Niedrigkeit – ein Wesensmerkmal der lutherischen Theologie; 1987, 12
- Christian Kröning:
Gedanken zur Betrachtung der Lutherrose; 1985, 16
- Wenzel Lohff:
Identität des Luthertums nach der Konkordienformel; 1978, 23
- Werner Möller:
Evangelische Katholizität; 1980, 140
- Daniel Olivier:
Der verborgene und gekreuzigte Gott – Das epistemologische Grundgesetz der Theologie nach Luther; 1984, 55

Albrecht Peters:
Karl Barth gegen Martin Luther?;
1980, 12

Die Spiritualität der lutherischen
Reformation; 1984, 18

Hermann Sasse:
Vom Wunder der Erhaltung der
Kirche; 1979, 66

Theodor Schober:
Die Freiheit eines Christenmen-
schen und ihre verpflichtenden Fol-
gen; 1984, 42

Hans Schwarz:
Die Kirche als Herausforderung der
Zukunft; 1982, 71

3. *Geschichtlicher Rückblick*

Armin-Ernst Buchrucker:
Wesen und Grenzen der klassischen
Religionskritik; 1979, 27

Hermann Dietzfelbinger:
Dein Wort ist die Wahrheit – Zum
25. Todestag von Landesbischof
D. Meiser (1881–1956); 1986, 47

Ernst Eberhard:
30 Jahre Weltbund – 25 Jahre
Weltdienst; 1977, 173

Evangelischer Glaube zwischen Ver-
nichtung und Duldung – 400 Jahre
lutherische Kirche in Rußland;
1979, 101

In memoriam Johannes Schulze
D. D.; 1981, 9

Oberkirchenrat Gottfried Klapper
D. D. zum 65. Geburtstag; 1983, 10

Reinhard Slenczka:
Zeichen der Zeit und Zeitgeist –
Zur Gegenwartsverantwortung lu-
therischer Theologie; 1986, 13

Martin Wittenberg:
Geistliches Leben nach Martin Lu-
ther und Wilhelm Löhe; 1977, 37

Eberhard Wölfel:
Toleranz und Bekenntnis – Systematische Überlegungen zu einem
bleibenden Problem; 1982, 43

Albert Greiner:
Luther und das Politische; 1985, 39

Andrej Hajduk:
Die Confessio Pentapolitana;
1982, 139

Wilhelm Kahle:
Bemerkungen zur Historie und Pra-
xis des kirchlichen Ost-West-Dialogs;
1987, 84

Rudolf Keller:
Erinnerung an Werner Elert;
1979, 9
In memoriam D. Wilhelm Maurer;
1983, 13

Gerhard Müller:
Um die Einheit des deutschen Lu-

thertums – die Konkordienformel von 1577; 1977, 16

Reinhard Mumm:

Wilhelm Stählin – Ein Leben für die eine heilige Kirche – Zu seinem 100. Geburtstag am 24. September 1983; 1983, 56

Klaus Petzold:

Mein Lehrer Hermann Sasse; 1980, 50

Karl Dieterich Pfisterer:

Hin zu Gott – hin zu den Menschen – Gedanken zur Rolle der „doppelten Bekehrung“ für die religiöse Erfahrung im nordamerikanischen Luthertum und in der Theologie Franz Hermann Reinhold Franks; 1981, 49

Hans-Jörg Reese:

Konsensus und Dissensus – Die theologische Erklärung von Barmen 1934; 1984, 61

Peter Schellenberg:

In memoriam Joachim Meyer; 1985, 14

4. Zur kirchlichen Lage

Hermann Dietzfelbinger:

Einheit der Christen – Motive, Modelle, Maßstäbe; 1978, 117

Ernst Eberhard:

Lutherische Kirche in Aktion – Abschlußbericht des Beauftragten für den Hauptausschuß „Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst“ im

Eberhard Schendel:

Martin Luther und die Juden – ein Plädoyer für Fairness; 1987, 183

Theodor Schober:

Ernst Eberhard zum 70. Geburtstag; 1984, 9

Jürgen Seidel:

Moritz Mitzenheim – Bischof und Landesvater; 1985, 69

Max Tratz:

Noch unter Tränen Psalmen singen – Die evangelisch-lutherische Kirche der Ukrainer in Ostgalizien (1925–1944); 1982, 95

Wolfgang Trillhaas:

Konservative Theologie und moderne Welt – Erinnerung an Werner Elert; 1986, 35

Martin Wittenberg:

Dein Stimm hör ich zu jeder Frist – Beiträge zum Bilde Nikolaus Selneckers (1530–1592); 1982, 57

Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes 1960–1980; 1983, 166

Günther Gaßmann:

Der ökumenische Auftrag der evangelisch-lutherischen Kirche heute; 1983, 157

Albert Greiner:
Die Ökumene — unser Schicksal;
1976, 125

Friedrich Hauschildt:
Evangelisch und lutherisch 1986 —
das Miteinander der Konfessionen
im deutschen Protestantismus;
1987, 144

Siegfried Hebart:
Auf dem Wege zur klassischen Theo-
logie? — Zur Theologie des Luth-
erischen Weltbundes; 1980, 124

Friedrich Hübner:
Um die Deutlichkeit des Zeugnis-
ses — Die „neue Gemeinschaft“
in der afrikanischen Bewährungs-
probe; 1978, 145

Matti Järveläinen:
Die Diakonie auf der Suche nach
ihrer Identität — Überlegungen zur
Situation der kirchlichen Diakonie
in Finnland; 1977, 204

Gottfried Klapper:
Sie suchen Heimat in der Kirche —
Zur kirchlichen Eingliederung von
Umsiedlern und Vertriebenen;
1981, 121

Konrad Kreßel:
Ideologie und Theologie im 20.
Jahrhundert — eine Bestandsauf-
nahme als Orientierungshilfe;
1987, 38

Siegfried Krügel:
Lebensraum für den Glauben —

Theologische Versuche zur Deutung
des Verhältnisses der Kirche zu Staat
und Gesellschaft in der DDR;
1980, 81

Eckehard Lorenz:
Soll ich meines Bruders Hüter
sein? — Arbeitslosigkeit in der
Perspektive christlicher Ethik;
1986, 171

Ingetraut Ludolph:
Von der Schwierigkeit, Luther zu
feiern; 1983, 48

Bernhard Maurer:
Der ökumenische Luther — Revi-
sion des katholischen Lutherbildes;
1987, 164

Wilhelm Maurer:
Zur kirchlichen Lage heute; 1983,
16

Harding Meyer:
Ämter und Dienste der Kirche in
ökumenischer Sicht; 1984, 197
Schwerpunkte der heutigen ökume-
nischen Amtsdebatte; 1986, 157

Gerhard Müller:
Die Reformation und die gegen-
wärtige Christenheit; 1982, 151

Reinhard Mumm:
Sie blieben beständig in der Gemein-
schaft — Bruderschaften in der Kir-
che Skandinaviens; 1977, 187

Horst Reller:
Der Evangelische Erwachsenenkate-

chismus als theologische Vergewisserung in unserer Zeit; 1976, 20

Hans Roser:

Die europäische Integration und die lutherische Kirche; 1983, 183

Reinhard Slenczka:

Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit – Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis; 1984, 87

5. *Lutherische Kirche in der Diaspora*

a) Standortbestimmung

André Appel:

Diaspora – Alte Herausforderungen – neue Dynamik?; 1987, 59

Peter F. Barton:

Martin Luther, die Diaspora, Österreich und der Südosten – Reformation: Epoche oder Episode?; 1985, 132

René Blanc:

Diasporakirchen in der säkularisierten Welt; 1984, 118

Uwe-Peter Heidingsfeld:

Zwischen Konfrontation und Dialog – Zur kirchlichen Lage in Osteuropa; 1986, 93

Gottfried Klapper:

Das ärgerliche Wort „Diaspora“; 1976, 55
Kirche als Volkskirche und Diaspora; 1977, 108

Hermann Vorländer:

Der Exodus der Christen aus dem Nahen Osten; 1977, 214

Hans-Otto Wölber:

Luthertum und Säkularismus; 1983, 36

Helmut Zeddies:

Vom Kirchenbund zur Bundeskirche – die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für die evangelischen Kirchen in der DDR; 1987, 126

Die Bedeutung der evangelischen Diaspora für unseren Glauben; 1984, 104

Dieter Knall:

Unsere Verantwortung für die Kirchen und Christen in Osteuropa; 1985, 180

Die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation; 1987, 75

George Pósfay:

Diaspora, Diakonie und Mission – Überlegungen zu ihrem Zusammenhang, dargelegt anhand lateinamerikanischer Beispiele; 1978, 32

Diaspora: Nachteil oder Gewinn? – Überlegungen am Beispiel Brasiliens; 1982, 79

Peter Schellenberg:

Dienst an der Diaspora – Dienst für die Kirche – Die deutschen Diasporawerke in anderthalb Jahrhunderten; 1983, 139

Diaspora und Konfession; 1987, 116

Mathias Schuster:
Wie wir in Österreich Heimat fanden – Ein Modell kirchlicher Eingliederung; 1985, 167

Richard Wernicke:
Geschichte und Wirken des Hamburger Missionsvereins „Diaspora“ in Südbrasilien; 1984, 167

b) Länder

Afrika

Hans-Gernot Kleefeld:
Christen in Afrika – Chancen und Grenzen des Diasporaexistenz; 1982; 169

Australien

John Kleinig, Gerhard Rieß:
Australiens Lutheraner in der ökumenischen Herausforderung; 1979, 156

Maurice Schild:
Luthertum im Spannungsfeld des australischen Pluralismus; 1978, 130

Frankreich

André Birmelé:
Staatskirche in der Diaspora – die Kirche Augsburgerischen Bekenntnisses in Elsaß-Lothringen; 1979, 78

Jacques Fischer:
Christen für die Menschen in der Megalopolis – Die Innere Mission in Paris; 1986, 127

Jean Kaltenmark:
Luthers Wirkung auf das katholische Frankreich; 1984, 186

Hans-Helmut Peters:
Die Anfänge lutherischer Kirche in Frankreich; 1977, 135

Großbritannien und Irland

Kurt Prüßmann:
Lutherische Identität in der Diaspora – Beispiel: Irland; 1986, 137

Edmund Ratz:
Lutherische Existenz im ökumenischen Kontext. Beispiel: Der Lutherische Rat von Großbritannien; 1976, 134

Ökumene und Diaspora – Erfahrungen in Großbritannien; 1981, 133

Israel

L. G. Terray:
Auf dem Wege zur Selbständigkeit – Lutherische Gemeinden in Israel; 1981, 109

Italien

Gerhard Reinke:
Es begann mit der Bibel – Erinnerungen an die Angliederung der evangelischen Gemeinden zu Torre del Greco, Torre Annunziata und S. Maria La Bruna an die Evangelisch-lutherische Kirche in Italien; 1981, 65

Jugoslawien

Ondrej Petkovský:
Lutherische Kirche der Slowaken in Jugoslawien; 1979, 90

Lateinamerika

Gottfried Brakemeier:
Rechtfertigung aus Gnade und
Theologie der Befreiung — eine
vergleichende Betrachtung;
1987, 25

Hermann Brandt:

„Erde Gottes — Land für alle“ —
Land und Erde in lateinamerikani-
schen Gebeten, Liturgien und Bibel-
auslegungen; 1985, 217

Hans Roser:

Die Kirche der Wandernden — Das
Werden der lutherischen Kirche Bra-
siliens und ihre Gegenwart;
1985, 203

Niederlande

Theodorus Arnoldus Fafie:

Die Buße in der lutherischen
Kirche der Niederlande;
1984, 148

Jan A. Roskam:

Zwischen Katholizismus, Calvinis-
mus und Ökumenismus — Luther-
tum in den Niederlanden;
1977, 155

Nordamerika

William H. Weiblen:

Wer sind wir Lutheraner? — Über-
legungen zur konfessionellen identi-
tät; 1980, 61

Österreich

Hans Grössing:

20 Jahre Martin-Luther-Bund in
Österreich; 1980, 112

Gustav Reingrabner:

Glaube und Bekenntnis in der Ge-
schichte des österreichischen Pro-
testantismus; 1983, 71

Karl Schwarz:

Zum 200-Jahr-Jubiläum des josefi-
nischen Toleranzpatents (13. Okto-
ber 1781); 1981, 75

Polen

Janusz Narzýnski:

Luther und Polen; 1978, 43

Carsten Nicolaisen:

Diaspora zwischen Kommunismus
und Katholizismus — die lutheri-
sche Kirche in Polen;
1979, 116

Noch einmal: Die lutherische Kirche
in Polen; 1980, 161

Oskar Wagner:

Die evangelische Kirche im Teschen-
Bielitzer Schlesien 1545–1918/20;
1981, 87
Der Protestantismus in der Repu-
blik Polen 1918–1939;
1986, 109

Rumänien

Ludwig Binder:

Aus Geschichte und Gegenwart der
Evangelischen Kirche A. B. in der
Sozialistischen Republik Rumänien;
1978, 98

Christoph Klein:

Die evangelisch-sächsische Kirche in
Siebenbürgen zwischen Bewahrung
und Erneuerung; 1983, 116

Die Siebenbürger Sachsen — Lutheraner zwischen volkkirchlicher Tradition und sozialistischer Gesellschaft; 1984, 125

Paul Szedressy:
Probleme, Möglichkeiten, Freude im Leben einer Diasporakirche — Aus der Synodal-Presbyterialen Kirche A. B. Rumäniens; 1984, 137

Schweiz

Peter Wepfer:
Der Bund Evangelisch-lutherischer Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein; 1980, 104

Sowjetunion

Claus von Aderkas:
Gemeinschaft des Schicksals und des Glaubens — Die evangelisch-lutherische Kirche Lettlands; 1985, 95

Arthur Hermann:
In Schwachheit stark — Die evangelisch-lutherische Kirche im sowjetischen Litauen; 1985, 121

Wilhelm Kahle:
Diplomatie als Diasporahilfe — eine Denkschrift Theodosius Harnacks im Zusammenhang preußischer Bemühungen für die lutherische Kirche in Rußland; 1978, 66
Die theologische Fakultät in Dorpat — Geschichte und Folgegeschichte — Zum 350. Jahrestag ihrer Gründung am 30. 6. 1632; 1982, 107

Burchard Lieberg:
Spes mea Christus — Die evangelisch-lutherische Kirche Estlands; 1985, 82

Kauko Pirinen:
Lutherische Gemeinden der Finnen in der Sowjetunion; 1983, 130

Elmárs Ernsts Rozitis:
Die lettische evangelisch-lutherische Exilkirche und ihr Friedensdienst; 1976, 79

Albert Soosar:
Die Mitverantwortung der Laien in der lutherischen Kirche Estlands; 1986, 101

Heinrich Wittram:
Baltisches Luthertum heute; 1980, 72

Ungarn

Tibor Fabiny:
Luthers Wirkungen in Südosteuropa; 1983, 94
Die lutherische Kirche Ungarns — Stadien auf dem Wege zur Diaspora-Situation; 1987, 103

Adalbert Hudak:
Martin Luther und die Ungarn; 1977, 165

Zoltán Káldy:
Lutherische Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft; 1983, 107

Agoston Karner:
Leben und Dienst der Evangelisch-
Lutherischen Kirche in Ungarn;
1976, 93

Bela Verö:
Martin Luthers Testament in Un-
garn; 1984, 161

*c) Aus der Arbeit des
Martin-Luther-Bundes*

Klaus Hensel, Peter Schellenberg:
40 Jahre Auslands- und Diaspora-
theologenheim in Erlangen;
1976, 104

B. Verfasser

Aderkas, Claus von; 1985, 95

Altmann, Walter; 1977, 82

Appel, André; 1987, 59

Barton, Peter F.; 1985, 32

Binder, Ludwig; 1978, 98

Birmelé, André; 1979, 78; 1981,
33

Blanc, René; 1976, 9; 1984, 118

Blaufuß, Dietrich; 1985, 54

Boendermaker, Johannes Pieter;
1978, 10

Brakemeier, Gottfried; 1987, 25

Brandt, Hermann; 1985, 217

Brattgaard, Helge; 1982, 11

Buchrucker, Armin-Ernst; 1979, 27

Dietzfelbinger, Hermann; 1978, 117;
1981, 19; 1986, 47

Eberhard, Ernst; 1977, 173; 1979,
101; 1981, 9; 1983, 10, 166

Ulrich Reymann:
Das Erbe in die Zukunft tragen –
125 Jahre lutherische Diasporaar-
beit in Hannover; 1979, 134

Peter Schellenberg:
Vom schwierigen Umgang mit dem
anvertrauten Geld; 1978, 105

Gottfried Werner:
Friedrich Ulmer – Vater des Mar-
tin-Luther-Bundes und seiner Werke;
1985, 188

Elert, Werner; 1985, 33

Fabiny, Tibor; 1983, 94; 1987, 103
Fafié, Theodorus Arnoldus; 1984,
148

Fischer, Jacques; 1986, 127

Gaßmann, Günther; 1983, 157

Giertz, Bo; 1987, 9

Greiner, Albert; 1976, 125; 1985,
39

Grössing, Hans; 1980, 112

Hajduk, Andrej; 1982, 139

Hauschildt, Friedrich; 1987, 144

Hebart, Friedemann; 1986, 63

Hebart, Siegfried; 1980, 124

Heidingsfeld, Uwe-Peter; 1986, 93

Hensel, Klaus; 1976, 104

Hermann, Arthur; 1985, 121

Heubach, Joachim; 1986, 85

Hudak, Adalbert; 1977, 165

- Hübner, Friedrich; 1978, 145
- Järveläinen, Matti; 1977, 204
- Kahle, Wilhelm; 1978, 66; 1982, 107; 1987, 84
- Kaldy, Zoltan; 1983, 107
- Kaltenmark, Jean; 1984, 186
- Karner, Agoston; 1976, 93
- Keller, Rudolf; 1979, 9; 1981, 141; 1983, 13
- Klapper, Gottfried; 1976, 55; 1977, 108; 1979, 148; 1981, 121; 1984, 104
- Kleefeld, Hans-Gernot; 1982, 169
- Klein, Christoph; 1983, 116; 1984, 125
- Klein, Kurt; 1977, 102
- Kleinig, John; 1979, 156
- Knall, Dieter; 1985, 180; 1987, 75
- Köberle, Adolf; 1977, 10; 1982, 29; 1985, 24; 1987, 12
- Kreßel, Konrad; 1987, 38
- Kröning, Christian; 1985, 16
- Krügel, Siegfried; 1980, 81
- Lieberg, Burchard; 1985, 82
- Lohff, Wenzel; 1978, 23
- Lorenz, Eckehard; 1986, 71
- Ludolph, Ingetraut; 1983, 48
- Maurer, Bernhard; 1987, 164
- Maurer, Wilhelm; 1983, 16
- Meyer, Harding; 1984, 197; 1986, 157
- Möller, Werner; 1980, 140
- Müller, Gerhard; 1977, 16; 1982, 151
- Mumm, Reinhard; 1977, 187; 1983, 56
- Narzynski, Janusz; 1978, 43
- Nicolaisen, Carsten; 1979, 116; 1980, 161
- Olivier, Daniel; 1984, 55
- Peters, Albrecht; 1980, 12; 1984, 18
- Peters, Hans-Helmut; 1977, 135
- Petkovský, Ondrej; 1979, 90
- Petzold, Klaus; 1980, 50
- Pfisterer, Karl-Dieterich; 1981, 49
- Pirinen, Kauko; 1983, 130
- Pósfay, George; 1978, 32; 1982, 79
- Prüßmann, Kurt; 1986, 137
- Ratz, Edmund; 1976, 134; 1981, 133
- Reese, Hans-Jörg; 1984, 61
- Reicke, Bo; 1979, 57
- Reingrabner, Gustav; 1983, 71
- Reinke, Gerhard; 1981, 65
- Reller, Horst; 1976, 20
- Reymann, Ulrich; 1979, 134
- Rieß, Gerhard; 1979, 156
- Roser, Hans; 1983, 183; 1985, 203
- Roskam, Jan A.; 1977, 155
- Rozitis, Elmárs Ernsts; 1976, 79
- Sasse, Hermann; 1979, 66
- Schellenberg, Peter; 1976, 104; 1978, 105; 1983, 139; 1985, 14; 1987, 116
- Schendel, Eberhard; 1987, 183
- Schild, Maurice; 1978, 130
- Schober, Theodor; 1984, 9, 42
- Schuster, Mathias; 1985, 167
- Schwarz, Karl; 1981, 75; 1982, 71
- Seidel, Jürgen; 1985, 69
- Slenczka, Reinhard; 1984, 87; 1986, 13
- Soosar, Albert; 1986, 101

Stolle, Volker; 1979, 37
 Szedressy, Paul; 1984, 137
 Terray, L. G.; 1981, 109
 Tetzlaff, Hans-Joachim; 1984, 11
 Tratz, Max; 1982, 95
 Trillhaas, Wolfgang; 1986, 35

Vetö, Bela; 1984, 161
 Vorländer, Hermann; 1977, 214
 Wagner, Oskar; 1981, 87; 1986, 109

Weiblen, William H.; 1980, 61
 Wepfer, Peter; 1980, 104
 Werner, Gottfried; 1985, 188
 Wernicke, Richard; 1984, 167
 Wittenberg, Martin; 1977, 37; 1980, 72; 1982, 57
 Wölber, Hans-Otto; 1983, 36
 Wölfel, Eberhard; 1982, 43

Zeddies, Helmut; 1987, 126

Das Gebot der Liebe ist ein kurzes Gebot und ein langes Gebot, ein einziges Gebot und viele Gebote, es ist kein Gebot und alle Gebote.

Martin Luther

GLIEDERUNG DES MARTIN-LUTHER-BUNDES

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand

1. Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg 1, Tel. (0 57 22) 2 50 21/22;
2. Stellv. Präsident: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D. D., D. D.,
Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81; Tel. (0511) 83 70 40;
3. Schatzmeister: Oberlandeskirchenrat Jürgen Kaulitz,
Neuer Weg 88/90, 3340 Wolfenbüttel; Tel. (0 53 31) 80 20 23;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39.

Weitere Mitglieder

5. Barbara Blomeyer,
Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 14 70;
6. Architekt Otto Diener,
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6, Schweiz; Tel. (1) 362 11 62;
7. Universitätsdirektor a. D. Hans O. Finn,
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 1 41 55;
8. Oberkirchenrat Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (0222) 22 21 40;
9. Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;
10. Propst Hans-Peter Hartig,
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel. (0 53 81) 12 00, privat 708 08;
11. Pastor Siegfried Peleikis,
Steinmernerstr. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (0 47 21) 4 84 71;
12. Kirchenrat Edmund Ratz,
Diemersaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 2159-363;
13. Pfarrer Hans Roser,
Kirchplatz 3, 8542 Roth; Tel. (0 91 71) 40 81;
14. Oberkirchenrat Karlheinz Schmale D. D.,
Terrassenstr. 16, 1000 Berlin 38 Tel. (030) 801 80 01;
15. Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 41 39;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Pfarrer Walter Hirschmann,
Friedhofring 2, 8485 Floß/Opf.; Tel. (09603) 732;

Superintendent Dr. Werner Monselewski,
Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser; Tel. (0 50 21) 34 73.

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Postfach 2669; Tel. (0 91 31) 2 90 39;
An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.

Postgiro Nürnberg 405 55-852 (BLZ 760 100 85);
Bankkonten: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304 (BLZ 763 500 00);
Commerzbank Erlangen Nr. 82 15527-00 (BLZ 763 400 61).

II. Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39; Studentenheim: 2 34 22.

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 41 39;

Studienleiter: stud. theol. Thomas Arens,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich 150,- bis 190,- DM für Unterkunft und Frühstück; einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen kein Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die Abendmahlfeier, die in jedem Monat gehalten wird. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis zu 15 Personen). Regelmäßig werden in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund Sprachkurse für evangelische Theologen aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39; Studentenheim: 2 17 90;

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 41 39;

Studienleiter: stud. theol. Thomas Arens, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen;

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD
Exekutivsekret.: Pfr. Heinz Ohme, Ahornweg 28, 8520 Erlangen, Tel. (0 91 31) 6 73 99.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 26 Studenten aller Fachbereiche. Die Plätze werden vorzugsweise an Studenten aus Asien und Afrika vergeben; die Kosten betragen augenblicklich 188,- DM pro Monat. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin-Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er Nichttheologen aus den Entwicklungsländern eine Unterkunft bereitstellt. Seit 1982 dient das Haus zugleich orthodoxen Stipendiaten, die die für ihre Studien notwendigen Kenntnisse der deutschen Sprache erwerben und sich mit den Arbeitsverhältnissen an deutschen Universitäten vertraut machen sollen. Dieses Programm wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchlichen Außenamt der EKD, dem Hauptausschuß im Deutschen Nationalkomitee des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt.

Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft beider Heime bietet eine gute Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

3. Brasilienwerk

Leiter: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 3, 8542 Roth; Tel. (0 91 71) 40 81;
Geschäftsstelle: Haager Str. 10, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 92 71;
Konten: Sparkasse Neuendettelsau Nr. 760 700 914, (BLZ 765 516 50);
Postgiro Nürnberg 8826-856; Gewerbebank Neuendettelsau 516 007 (BLZ 765 600 65);
alle unter: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau; mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahre 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt insbesondere begabten Schülern und Studenten zugute, die sich für den kirchlichen Dienst entschieden haben. Der Martin-Luther-Bund hat mit Aufnahme dieser Aktion eine Aufgabe angefangen, von der für die Zukunft noch viel erwartet werden kann.

Das vom Martin-Luther-Verein in Bayern getragene „Collegium Oecumenicum“ nimmt Stipendiaten auf, die an der Theologischen Fakultät München studieren (Collegium Oecumenicum, Sondermeierstr. 86, 8000 München 45; Tel. 089/32 60 97; Studienleiter: Pfarrer Peter Weigand).

4. Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle: Wiebke Stange, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 290 39.

Postgiro Berlin 56 341-106 (BLZ 10010010).

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahre 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der *Bibelmission* ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes (Bibelmission)

gebildet worden. Diese Arbeit steht unter der besonderen Obhut des württembergischen Gliedvereins des Martin-Luther-Bundes. In jüngerer Zeit hat man sich besonders der Beschaffung von Bibeln für rußlanddeutsche Gemeinden in der Sowjetunion sowie für Übersiedler gewidmet.

Leiter: Pfarrer Dr. Karl Dieterich Pfisterer, Rosenbergstr. 40, 7000 Stuttgart 1;
Tel. (0711) 6670/App. 402;

Kto: Bibelmission des Martin-Luther-Bundes, Postgiro Stuttgart 105 (BLZ 600 100 70).

5. Martin-Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 290 39;
Auslieferung für den Buchhandel durch den Freimund-Verlag,
Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 700.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1. Martin-Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

Vors.: Valentin Koerner,

Hermann-Sielcken-Straße 36, 7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 22423;

Stellv. Vors.: Pfarrer Gunter Neukirch,

Bismarckstr. 1, 7500 Karlsruhe 1; Tel. (0721) 24803;

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub,

Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 25476;

Kassenf.: Helmut Lützen, Postfach 1765, 7800 Freiburg; Tel. (0761) 131832;

Postgiro Karlsruhe 288 04-754 (BLZ 660 100 75).

2. Martin-Luther-Verein, Evang.-luth. Diasporadienst in Bayern e. V. (gegr. 1860)

Vors.: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 3, 8542 Roth; Tel. (09171) 4081 od. 4082;

Stellv. Vors.: Dekan Heinrich Herrmanns,
Zangmeisterstr. 13, 8940 Memmingen; Tel. (08331) 3020;

Schriftf.: Pfarrer Wolfgang Reinsberg,
Kirchahorn Nr. 1, 8581 Ahorntal; Tel. (09202) 321;

Kassenf.: Diakon Claus Schleeback,
Bahnhofstr. 5, 8540 Schwabach; Tel. (0 91 22) 8 41 93;

Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 516 007 (BLZ 765 600 65);
Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 760 700 914 (BLZ 765 516 50);
Postgiro Nürnberg, 8826-856 (BLZ 760 100 85);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Haager Str. 10, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 92 71;

Leiter: Pfarrer Gottfried Hupfer,
Föhrenstr. 13, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 92 91.

3. Martin-Luther-Verein Braunschweig (gegr. 1898)

1. Vors.: Propst Hans-Peter Hartig,
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel. (0 53 81) 7 09 37/38, privat 7 08 08;

2. Vors.: Pastor Adolf Runge,
Heidehöhe 28, 3300 Braunschweig; Tel. (05 31) 69 14 53;

Schriftf.: Pastor Alfred Drung,
Am Erzberg I, 3305 Sickinge-Hötzum; Tel. (0 53 05) 16 89;

Kassenf.: Justizamtman Max Brüninghaus,
Hinter dem Salze 15, 3320 Salzgitter 51; Tel. (0 53 41) 3 59 38;

Beisitzer:

Propst Wolfgang Boetcher,
An der Kirche 3, 3307 Schöppenstedt; Tel. (0 53 32) 5 66;

Pastor Hermann Brinker,
Kapellenstr. 14, 3300 Braunschweig; Tel. (05 31) 7 43 98;

Landeskirchenrat Ulrich Hampel,
Postfach 1420, 3340 Wolfenbüttel; Tel. (0 53 31) 80 21 20;

Pastor i. R. Siegfried Reetz,
Turmstr. 2, 3384 Liebenburg 3; Tel. (0 53 46) 13 22;

Pastor Friedrich Wagnitz,
Steinweg 10, 3425 Walkenried; Tel. (0 55 25) 800.

Postgiro Hannover 205 15-307 (BLZ 250 100 30).

4. Martin-Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Johannes Nordhoff,
Bergedorfer Schloßstr. 2, 2050 Hamburg 80; Tel. (040) 7 21 38 87;

2. Vors.: Pastor Dr. Hans-Jörg Reese,
Reembroden 28, 2000 Hamburg 63; Tel. (040) 5 38 52 76;

1. Kassenf.: Elisabeth Günther,
Fiefstücken 17, 2000 Hamburg 60; Tel. (040) 51 66 81;

2. Kassenf.: Martha Sellhorn,
Heußweg 6, 2000 Hamburg 20; Tel. (040) 49 50 70;

1. Schriftf.: Pastor Horst Tetzlaff,
Heilholtkamp 78, 2000 Hamburg 60; Tel. (040) 51 88 09;

2. Schriftf.: Pastor Christian Kühn,
Nußkamp 6, 2000 Hamburg 63; Tel. (040) 59 70 24;

Beratende Mitglieder:

Prof. Dr. Horst Greiner, Grasredder 51, 2050 Hamburg 80; Tel. (040) 7 21 81 01;
Vikar Rüdiger Lutz, Gustav-Falke-Str. 6, 2000 Hamburg 13; Tel. (040) 44 86 37;
Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 2 90 39;

Postgiro Hamburg 163 97-201 (BLZ 200 100 20);
Bankkonto: Deutsche Bank Hamburg Nr. 49/30293 (BLZ 200 700 00).

5. Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vors.: Superintendent Dr. Werner Monselewski,
Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser, Tel. (0 50 21) 34 73;
Stellvertr. Vors.: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,
Völkener Str. 4, 3257 Springe 1, Tel. (0 50 41) 20 14;
Geschäftsf.: Pastor Siegfried Peleikis,
Steinmarrer Str. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (0 47 21) 4 84 71;
Stellv. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,
Lehrterstr. 11, 3000 Hannover; Tel. (0511) 52 36 66;
Kassenf.: Kirchenamtsrat Friedrich Korden,
Badenstedter Str. 15; 3000 Hannover 91; Tel. (0511) 44 69 69;
Stellv. Kassenf.: Pastor Michael Münter,
Dollberger Str. 4, 3155 Edemissen 4, Tel. (0 51 76) 297;
Beratendes Vorstandsmitglied: Pastor Gerhard Straakholder,
Händelstr. 18, 2950 Leer-Loga; Tel. (0491) 76 71;

Postgiro Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30);
Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473
(BLZ 250 500 00).

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

1. Vors.: Pfarrer Winfried Müller,
Kirchgasse 13, 3550 Marburg 9; Tel. (0 64 20) 75 95;
Stellv. Vors.: Dekan Rudolf Jockel,
Auf der Burg 9, 3558 Frankenberg; Tel. (0 64 51) 87 79;

Beisitzer:

Pfarrer Henning Gebhardt,
Sandweg 8, 3557 Ebstorfer Grund, OT Ebstorf; Tel. (0 64 24) 13 96;
Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 3577 Neustadt; Tel. (0 66 92) 420;
Dekan Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf,
Graf-Bernadotte-Platz 5, 3500 Kassel; Tel. (0561) 30 22 29;

Konto: Evang. Gemeindeamt Marburg/Lahn;
Postgiro Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60),
z. G. Martin-Luther-Bund in Hessen.

7. Martin-Luther-Bund Lauenburg (Lauenb. Gotteskasten, gegr. 1857)

Vors.: Pastor Alfred Bruhn,
Niedernstr. 2, 2401 Krummesse; Tel. (0 45 08) 420;
1. Schriftf.: Pastor Hans Heinrich Lopau,
Kanalstr. 3, 2059 Siebeneichen; Tel. (0 41 58) 424;

2. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
Feldstr. 15, 2410 Mölln; Tel. (0 45 42) 43 77;
Kassenf.: Margarethe Goebel, Schulstr. 1, 2410 Mölln; Tel. (0 45 42) 60 97;
Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. Nr. 2003 708 (BLZ 230 527 50).

8. Martin-Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vors.: Pastor Günther Pechel,
Molinder Grasweg 10, 4920 Lemgo; Tel. (0 52 61) 7 12 40;
Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Uwe Wiemann,
Bergkirchen 54 a, 4902 Bad Salzuflen 1; Tel. (05266) 18 50;
Bankkonto: Sparkasse Lemgo Nr. 30 100 150 (BLZ 482 501 10).

9. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vors.: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 2845 Damme; Tel. (0 54 91) 21 11;
Pfarrerin Dr. Evelin Albrecht,
Grothstr. 9, 2940 Wilhelmshaven; Tel. (0 44 21) 6 91 09;
Pfarrer Martin Meyer,
Franziskus-Str. 13, 2842 Lohne; Tel. (0 44 42) 13 78;
Kassenf.: Pastor Martin Frebel;
Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme, Nr. 071-405 674,
(BLZ 280 501 00).

10. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe

Vors.: Superintendent Hans-Wilhelm Rieke,
Pfarweg 8, 3062 Bückeburg-Evesen; Tel. (05722) 44 65;
Stellv. Vors.: Pastor coll. Josef Kalkusch,
Holztrift 1, 3051 Sachshagen; Tel. (05725) 333;
Schatzmeister: Kircheninspektor Wilhelm Schönbeck,
Landeskirchenamt, Herderstr. 27, 3062 Bückeburg;
Beisitzer:
Superintendent Friedrich Strottmann,
Hauptstr. 10, 3061 Meerbeck; Tel. (05721) 18 54;
Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg 1; Tel. (05722) 2 50 21/22;
Landeskirchenkasse, Sparkasse Bückeburg Nr. 20 48 76 (BLZ 255 514 80).

11. Martin-Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vors.: Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;
Stellv. Vors.: Pastor Gunnar Berg,
Dorfstr. 7, 2213 Krummendiek; Tel. (0 48 23) 317;
Schriftf.: Pastorin Birgit Mahn, Am Markt 22, 2212 Brunsbüttel; Tel. (0 48 52) 63 33;
Kassenf.: Pastor i. R. Wolfgang Puls,
Hohenzollernring 72 I., 2000 Hamburg 50; Tel. (040) 39 79 66;
Postgiro Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);
Bankkonten: Hamburger Sparkasse Nr. 1042/24 00 59 (BLZ 200 505 50);
Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 24570 (BLZ 210 602 37).

12. Martin-Luther-Bund in Württemberg (gegr. 1879)

Vors.: Oberlandeskirchenrat Pfarrer Johannes Hasselhorn,
Weilstetter Weg 17 B, 7000 Stuttgart 80; Tel. (0711) 206 82 68, priv. 71 7374;
Stellv. Vors.: Pfarrer Lothar Bertsch,
Burgstr. 2, 7022 Echterdingen; Tel. (0711) 79 2757;
Geschäftsf.: Landesjugendpfarrer Hartmut Ellinger,
Engstlatte Weg 19, 7000 Stuttgart 80; Tel. (0711) 780 33 77;
Kassenf.: Willi Michler, Abelsbergstr. 78, 7000 Stuttgart 13; Tel. (0711) 26 44 74;
Postgiro Stuttgart 138 00-701 (BLZ 600 10070);
Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 60050101);
Postgirokonto f. d. Bibelmission: PSA Stuttgart 1 05 (BLZ 600 10070);
Evang. Kreditgen. Stuttgart 416 118 (BLZ 600 606 06).

In Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund:

13. Martin-Luther-Bund in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche

Der Martin-Luther-Bund in der NEK ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche tätigen Gliedvereine des MLB.

Geschäftsführer: Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;
Rechnungsführer: Pastor i. R. Wolfgang Puls,
Hohenzollernring 72 I, 2000 Hamburg 50; Tel. (040) 39 79 66;
Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 11045 (BLZ 210 602 37).

Diasporawerk in der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche – Gotteskasten – e. V.

Vors.: Prof. Dr. Manfred Roensch,
Altkönigstr. 150, 6370 Oberursel/Ts.; Tel. (0 61 71) 2 53 72;
Stellv. Vors.: Pastor Volker Fuhrmann,
Junkerburg 34, 2900 Oldenburg; Tel. (0441) 3 13 06;
Geschäftsf.: Superintendent Rudolf Eles,
Bergstege 4, 4430 Steinfurt-Burghorst; Tel. (0 25 52) 30 28;
Stellv. Geschäftsf.: Sonderschuldirektor Johannes Mittelstädt,
Am Brenchen 9; 5810 Witten-Bommern; Tel. (0 23 02) 309 27;
Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche,
Am Hilgenbaum 12, 4600 Dortmund 30; Tel. (0 23 1) 45 51 73;
Kassenführer: Werner Förster, Finkengasse 8, 4355 Waltrop; Tel. (0 23 09) 25 38;
Postgiro Dortmund 1092 50-467 (BLZ 440 100 46).

IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V., Neuendettelsau (gegr. 1849)

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost,
Johann-Flierl-Str. 18, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 9 27 5;

2. Obmann: Pfarrer Konrad Kreßel,
Johann-Sebastian-Bach-Platz 5 I., 8800 Ansbach; Tel. (0981) 26 81;

3. Obmann: Hans Betz,
Fliederstr. 14, 8806 Neundettelsau; Tel. (098 14) 53 09.

2. Martin Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

1. Bundesleitung:

Bundesobmann: Oberkirchenrat Pfarrer Mag. Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (02 22) 22 21 40;

Bundesobmannstellv.: Senior u. Pfarrer i. R. Ekkehard Lebouton,
Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel. (0662) 84 57 02;

Bundesschatzmeister: Oberst Ing. Johann Kaltenbacher,
Sevcikgasse 23c, A-1232 Wien; Tel. (02 22) 6 75 08 14;

Bundesgeschäftsf.: Pfarrer Gerhard Hoffleit,
Kainachgasse 21–37/41/1/4, A-1210 Wien; Tel. (02 22) 394 76 62.

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof D. Dieter Knall,
Severin Schreiberergasse 3, A-1880 Wien; Tel. (02 22) 47 15 23 Kl 26;

Generalsekretär Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, D-8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39;

und die Diözesanobmänner:

Burgenland: Pfarrer Mag. Johann Holzkorn,
St. Rochus Gasse 1, A-7000 Eisenstadt; Tel. (0 26 82) 24 51;

Kärnten: Pfarrer Mag. Karl-Heinz Nagl,
Adalbert-Stifter-Str. 21, A-9600 Villach-Nord; Tel. (0 42 42) 2 3795;

Niederösterreich: Amtsrat Heimo Sahlender,
Marc-Aurel-Str. 1, A-2410 Hainburg; Tel. (0 21 65) 3 41 95;

Oberösterreich: Pfarrer Mag. Hans Hubmer, A-4845 Rutzenmoos, Tel. (0 76 72) 33 14;

Salzburg und Tirol: Senior u. Pfarrer i. R. Ekkehard Lebouton,
Carl-Maager-Str. 15; A-5020 Salzburg; Tel. (0662) 84 57 02;

Stellvertr.: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
Bruneckerstr. 4, A-6020 Innsbruck; Tel. (0 52 22) 32 52 42;

Steiermark: Pfarrer Mag. Gerhard Böhm,
Stefan-Seedoch-Allee 25, A-8230 Hartberg; Tel. (0 33 32) 23 76;

Wien: Oberkirchenrat Pfarrer Mag. Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (02 22) 22 21 40;

Ehrenmitglieder:

Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstr. 51, A-7332 Kobersdorf; Tel. (02618) 82 44;

Pfarrer i. R. Zoltan Szüts, Austr. 1, A-2542 Kottlingbrunn; Tel. (02252) 7 83 86;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel. (02 22) 93 82 64;

Postcheckkonto: PSA Wien, Nr. 824 10.

3. Martin Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident: N. N.

Vizepräsident u. Schriftf.: Architekt Otto Diener,
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel. (1) 362 11 62;

Kassenf.: Horst Seifert, Eigenwasenstr. 14, CH-8052 Zürich; Tel. (1) 302 53 22.

Beisitzer:

H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein;

Ludwig Brunner, Birrbach, CH-3326 Krauchthal; Tel. (034) 51 12 83;

Postscheckkonto: PSA Zürich Nr. 80-5805.

4. Luther-Akademie e. V. Ratzeburg

Geschäftsstelle: Domhof 34, Postfach 1404, 2418 Ratzeburg; Tel. (0 45 41) 37 57;

Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg; Tel. (0 57 22) 2 50 21/22;

Sekretär: N. N.

5. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

1. Vors.: Pastor Siegfried Springer,

Prof.-Mohrman-Weg 1, 3380 Goslar 2 – Hahnenklee; Tel. (05325) 23 78;

2. Vors.: Reinhold Otto, Dr.-Rörig-Damm 6, 4790 Paderborn;

Schriftf.: Eduard Lippert, Mecklenburger Str. 6, 3171 Calberlah;

Beisitzer:

Lilly Riebeling, Westerbürgstr. 2, 3437 Bad Sooden-Allendorf;

Robert Seiler, Mannheimer Str. 10, 7100 Heilbronn;

Heinrich Steinhauer, Oderstr. 79, 7070 Schwäb. Gmünd;

Otto Zellmer, Kinzigstr. 37, 7220 Schweningen;

Postgiro Stuttgart 28037-705 (BLZ 600 10070).

6. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine

Präs.: Inspecteur Ecclesiastique Marc Wehrung, F-67330 Bouxwiller, Tel. (88) 70 72 06.

7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Jean Wendling,

6, allée des Acacias, F-94170 Le Perreux/Seine; Tel. (1) 48 72 10 07;

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer,

9, Avenue du General de Gaulle, F-93160 Noisy-Le Grand; Tel. (14) 303 38 05;

Büro: 22, rue des Archives, F-75004 Paris; Tel. (1) 42 72 49 84.

8. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg

Anschrift: 26, rue Major René Dubreucq, B-1050 Bruxelles; Tel. (02) 511 42 97;

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus,

50 rue paloke, B-1080 Bruxelles; Tel. (02) 521 75 68.

9. Lutheran Church in Ireland

Pastor Paul G. Fritz,
21 Merlyn Park, Ballsbridge, Dublin 4, Irland, Tel. 69 25 29.

10. Lutherstichting (Niederlande)

Anschrift: Mecklenburglaan 35, NL-1404 BG Bussum; Tel. (02159) 484 69;

Vors.: Ds. J. A. Roskam,
Sirtemastraat 262, NL-2513 SW Den Haag; Tel. (070) 45 17 83;

Sekretär: Ds. W. J. H. Boon,
Mecklenburglaan 35, NL-1404 BG Bussum; Tel. (021 59) 484 69;

Beisitzer:

Dr. P. Estié,
Wynand Nieuwenkampstraat 29, NL-1132 XE Volendam; Tel. (0 29 93) 6 86 07;

Giro-Nr.: 2 650 968 t. n. v. Lutherstichting, s'Gravenhage.

11. Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika

Landespropst W. J. Blank,
POB 2 33, Windhoek 9000, Südwestafrika/Namibia.

Anschriften der Verfasser

Dr. André Birmelé,
8, rue Gustave Klotz,
F-67000 Strasbourg

Barbara Blomeyer,
Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen

Oberkirchenrat Heinrich Foerster,
Redder 18, 2419 Mustin

Hauptpastor Jørgen Glenthøj,
Borum, Dk-8471 Sabro

Oberkirchenrat Johannes Hasselhorn,
Weilstetter Weg 17 B, 7000 Stuttgart 80

Pastor Dr. Martin Hennig,
Laurembergstieg 3, 2000 Hamburg 65

Arthur Hermann,
Carl-Maria-von-Weber-Str. 14,
6919 Bammental

Landesbischof Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg

Professor Dr. Wilhelm Kahle,
Zur Philippsburg 72, 5560 Wittlich

Pfarrer Dr. Risto Lehtonen,
Satamakatu 11, SF-00161 Helsinki 16

Bischof Dr. Gyula Nagy,
Üllői ut 24, H-1085 Budapest VIII

Pastor Dr. Hans-Jörg Reese,
Reembroden 28, 2000 Hamburg 63

Ingalisa Reicke,
Spalenterweg 24, CH-4003 Basel

Ds. J. A. Roskam,
Sirtemastraat 262,
NL-2513 SW Den Haag

Pastor Dr. h.c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen

Bischof D. Karlheinz Stoll,
Plessenstr. 5 a, 2380 Schleswig

Quellennachweis

Der Aufsatz von Johannes Hasselhorn stellt die teilweise veränderte Fassung eines Beitrages in der Zeitschrift „Missionarische Dienste“ (Heft 120, Juli 1986) dar. Dem Baltischen Jahrbuch 1986 entstammt der Aufsatz von Arthur Hermann, hier um ein Kapitel erweitert. Das China-Reisetagebuch von Bischof D. Gyula Nagy entnehmen wir der in Budapest erscheinenden Zeitschrift „Diakonia“ (Nr. 2/1986). Wir danken für die jeweils freundlicherweise erteilte Nachdruckgenehmigung.

Einige Beiträge beruhen auf überarbeiteten Manuskripten, die als Vortrag auf einer der Theologischen Tagungen des Martin-Luther-Bundes gehalten wurden (S. 15 ff. und S. 145 ff.: Liebfrauenberg/Elsaß 1986; S. 35 ff. und S. 105 ff.: Bad Segeberg 1987).

Die Luther-Zitate auf den Seiten 11, 14, 34, 52, 63, 95, 104, 115, 136, 144, 202 und 234 sind dem 1985 im Martin-Luther-Verlag erschienenen Werk entnommen: Horst Beitker, Leben mit dem Wort. Handbuch zur Schriftauslegung Martin Luthers.

