



N12<522854707 021



UBTÜBINGEN



24-26

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes

Folge 24 • 1977

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1977

Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen

Lutherische Kirche in der Welt

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Ernst Eberhard

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



Folge 24 · 1977

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin Luther Bundes



Folge 24 · 1977

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



© by Martin Luther-Verlag, Erlangen
Herausgegeben im Auftrag des Martin Luther-Bundes
von Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Stuttgart
Redaktion: Pastor Peter Schellenberg, Erlangen
Umschlagzeichnung: Verena von Hugo, Berlin
Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

gl 5225 bb.

Inhaltsverzeichnis

Ernst Eberhard: Geleitwort	7
I. THEOLOGIE	
Adolf Köberle: Warum wir die Lutherische Kirche liebhaben	10
Gerhard Müller: Um die Einheit des deutschen Luthertums — die Konkordienformel von 1577	16
Martin Wittenberg: Geistliches Leben nach Martin Luther und Wilhelm Löhe	37
Walter Altmann: Am Fuße des Kreuzes — die Krise ekklesialer Identität und die Nonkonformität Christi	82
Kurt Klein: Lutherische Predigt heute	102
II. DIASPORA	
Gottfried Klapper: Kirche als Volkskirche und Diaspora	108
Hans-Helmut Peters: Die Anfänge lutherischer Kirche in Frankreich	135
Jan A. Roskam: Zwischen Katholizismus, Calvinismus und Ökumenismus — Luthertum in den Niederlanden	155
Adalbert Hudak: Martin Luther und Ungarn	165
III. ÖKUMENE	
Ernst Eberhard: Aktives Luthertum: 30 Jahre Weltbund — 25 Jahre Weltdienst	173
Reinhard Mumm: Sie blieben beständig in der Gemeinschaft — Bruderschaften in den Kirchen Skandinaviens	187
Matti Järveläinen: Die Diakonie auf der Suche nach ihrer Identität — Überlegungen zur Situation der kirchlichen Diakonie in Finnland	204
Hermann Vorländer: Der Exodus der Christen aus dem Nahen Osten	214
Gliederung des Martin Luther-Bundes	220
Anschriften der Verfasser	236

Geleitwort

Das Jahrbuch eines Diaspora-Werkes, das sich in Sonderheit den lutherischen Minderheitskirchen verpflichtet weiß, wird sich stets des Zusammenhangs mit der lutherischen Kirche in ihrer Gesamtheit und mit ihrer Theologie bewußt sein. Ihr Verhältnis zur Kirche oder gar ihre Bindung an eine Konfessionskirche ist heute heftiger umstritten als in früheren Zeiten der Kirchengeschichte. Wenn jedoch die theologische Reflektion nicht eingebettet ist in die Liebe zur lutherischen Kirche, kann sie ihren Auftrag jedenfalls nicht im evangelischen Sinn erfüllen. In einem Beitrag zur Festschrift für den beim kirchlichen Wiederaufbau in unserem Land verdienstvollen lutherischen Amerikaner Prof. Julius Bodensieck macht darauf Professor Adolf Köberle aufmerksam, für dessen freundliche Druckgenehmigung besonders gedankt wird. Die lutherischen Väter kommen zweimal zu Wort: der Ephorus des Auslands- und Diaspora-Theologenheims des Martin Luther-Bundes in Erlangen, Prof. Gerhard Müller, geht — aus Anlaß des 400jährigen Jubiläums der Konkordienformel — der Frage nach der „Einheit des deutschen Luthertums“ nach, während Prof. Martin Wittenberg (viele Jahre Vorsitzender des bayerischen MLV) mit einem Vortrag im Theologenheim an das „geistliche Leben nach Martin Luther und Wilhelm Löhe“ erinnert. Einen interessanten — vielleicht auch brisanten und wegweisenden — Versuch, den Pluralismus in der Theologie neu zu deuten, unternimmt Prof. Walter Altmann in seiner Antrittsvorlesung als Rektor der Theologischen Fakultät der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in São Leopoldo, Brasilien. Überlegungen zur „lutherischen Predigt heute“ hat Dekan Kurt Klein, Traunstein/Obb., der letzten Bundesversammlung des Martin Luther-Bundes in Karlsruhe vorangestellt.

Die Situation der Diaspora-Kirchen wird immer auch von nationalen und sozialen Aspekten begleitet und beeinflußt sein. Diese Gegebenheiten erfordern ein hohes Maß an seelsorgerlichem Einsatz. Sie werden z. B. im Bereich der Jungen Kirchen mit Recht gebührend berücksichtigt, im Blick auf die genuine Diaspora-Arbeit, aber merkwürdigerweise häufig bestritten oder mißachtet. Nach einer grundsätzlichen Untersuchung über das Verhältnis von Volkskirche und Diaspora (vom stellvertretenden Bundesleiter Gottfried Klapper DD) soll darum den geschichtlichen Anfängen einiger nationaler Diasporakirchen nach-

gegangen werden: Prof. Adalbert Hudak, ein besonderer Kenner der südosteuropäischen Reformationsgeschichte, richtet den Blick nach Ungarn, Landessuperintendent H.-H. Peters, langjähriger Leiter der deutsch-französischen Theologentagungen des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, nach Frankreich. Beide Diasporakirchen sind mit dem Martin Luther-Bund seit langem in enger Verbindung. Am Beispiel der lutherischen Kirche in den Niederlanden wird deutlich, welchen Herausforderungen gerade westeuropäische Minoritätskirchen in ihren Industriegesellschaften in theologischer und sozialer Hinsicht zu begegnen haben und welchen Gefährdungen ihre kirchliche bzw. christliche Substanz ausgesetzt ist. Der Verfasser, Pfarrer Jan Roskam, ist einer der Gründer und Vorsitzender der Lutherstiftung, die — seit fünf Jahren bestehend — das jüngste angeschlossene kirchliche Werk des Martin Luther-Bundes ist.

Auch für die lutherischen Kirchen gibt es in der Gegenwart keine von den anderen christlichen Kirchen isolierte Existenz mehr. Sie sind auf die Ökumene, die Christenheit, angelegt und angewiesen. Die ökumenische Bewegung — und mit ihr der Weltrat der Kirchen — ist keine Sache einer christlichen Konfession, und deshalb ist die Rede von der „lutherischen Ökumene“ ein Widerspruch in sich und sollte nicht in Gebrauch kommen. Aber die Verbundenheit und der Zusammenhang der lutherischen Kirche mit der Ökumene ist eindeutig und unaufgebar und sollte nicht länger in Frage gestellt werden. Die Geschichte, Auftrag und Arbeitsweise des Lutherischen Weltbundes (zu dessen „Vätern“ in mancher Hinsicht auch der Martin Luther-Bund gerechnet werden muß) ist dafür besonders signifikant. Sie werden zusammenfassend dargestellt als Ausdruck „aktiven Luthertums“. Gebotene Anlässe hierzu sind das 30jährige Bestehen des Lutherischen Weltbundes (seit 1947), die vor 25 Jahren erfolgte Gründung seiner Abteilung Weltdienst (1952 in Hannover) und die bevorstehende VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Dar es Salaam, Tansania, im Juni 1977 mit dem Thema „In Christus — eine neue Gemeinschaft“. Ein zweifacher Blick in den skandinavischen Raum macht die geistlichen und diakonischen Kräfte dieser Kirchen im ökumenischen Kontext deutlich: Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm (München) zeigt den Dienst der Bruderschaften auf, die im letzten Jahrzehnt erneut in unser Gesichtsfeld getreten sind, womit sich z. B. auch die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in ihrer letzten Klausurtagung intensiv beschäftigt hat. Der finnische Pfarrer Matti Järveläinen,

Stipendiat der bayerischen Landeskirche und des Deutschen Nationalkomitees, faßt den Ertrag seines Erlanger Studienaufenthaltes in Überlegungen zur „Diakonie auf der Suche nach ihrer Identität“ zusammen. Schließlich gibt der bayerische Pfarrer und Dozent Dr. Hermann Vorländer (Erlangen), ein früherer Bewohner des Theologenheimes, einen aus persönlicher Erfahrung geschöpften Einblick in die Hintergründe des blutigen Dramas im Libanon mit seinem Beitrag über den „Exodus der Christen aus dem Nahen Osten“.

Auch diese reichen Erkenntnisse und Zeugnisse wollen dazu dienen, daß die Verantwortung für die Diaspora im besonderen und für die lutherische Kirche in ihrer Gesamtheit unter uns gestärkt werde.

Erlangen, August 1976

Ernst Eberhard

Warum wir die Lutherische Kirche liebhaben?¹⁾

Wenn man ein Kind fragen würde: Warum hast du deine Mutter lieb?, so würde das Kind darauf vermutlich antworten: Einfach darum, weil es meine Mutter ist, und sicher wäre das nicht die schlechteste Antwort. So könnten auch wir auf die Frage, warum wir die Lutherische Kirche liebhaben, schlicht antworten: Einfach darum, weil es die Kirche ist, durch die wir das Leben des Glaubens empfangen haben. Eine Mutter rühmt man nicht mit lautstarken Worten. Aber wenn die Kinder als erwachsene Menschen gelegentlich wieder zusammenkommen und anfangen, miteinander von der Mutter zu sprechen, dann bringt wohl jedes den einen oder anderen Zug herbei, der ihm am Bild der Mutter besonders lieb und wichtig geworden ist. In dem gleichen Sinn soll jetzt von der mater ecclesia die Rede sein. Auf die Frage, warum wir die Lutherische Kirche liebhaben, seien vier Wesenszüge herausgestellt. Wir lieben diese Kirche, denn

sie ist die Kirche des lebendigen Wortes,
sie ist die Kirche, die die von Jesus gestifteten Sakramente hoch in Ehren hält,
sie ist die Kirche der geheiligten Natürlichkeit,
sie ist die Kirche, die ohne den Willen zur Macht auf den wehrlosen Sieg Gottes vertraut.

1.

Für Martin Luther war das erste und vornehmste Zeichen der Kirche die öffentliche Verkündigung des Evangeliums. „Dabei soll man die christliche Kirche gewiß erkennen, wo das lautere Evangelium gepredigt wird.“

Man hört heutzutage oft die Klage, unsere Zeit sei predigtmüde geworden. Die Pfarrer seien überfordert durch die sonntäglich wieder-

¹⁾ Dieser Beitrag ist der 1975 zusammengestellten und bisher ungedruckten Festschrift zum 80. Geburtstag von Professor D. Julius Bodenseck entnommen.

kehrende Pflicht der Verkündigung und die Hörer, durch die Bilderflut der Massenmedien verwöhnt und zerstreut, seien gleich gar nicht mehr imstande, einer gediegenen Schriftauslegung zu folgen. Und doch wird diese auf beiden Seiten vorhandene Not nicht dadurch überwunden, daß man die Predigt abschafft und durch andersartige Elemente im Gottesdienst ersetzt, sondern allein dadurch, daß in der Kirche um neue Freudigkeit zum Reden und zum Hören gebetet wird.

Luther war von der Überzeugung durchdrungen: Wo die biblische Botschaft ungeteilt und lebensnah verkündigt wird, indem man „den Leuten aufs Maul schaut“, da trägt dieses Wort über alle Zeiten hinweg die Verheißung in sich, daß es nicht leer zurückkommen wird. Luther hat tief gelitten unter der Erfahrung menschlicher Schuld und Sündennot, nicht weil er ein grober Sünder war, sondern weil sein Gewissen unbestechlich wach reagierte auf die Stimme des lebendigen Gottes in seinem Gesetz und Gebot. Aus dieser Trauer, aus diesem heiligen Erschrecken heraus hat der Reformator das Wunder der Menschwerdung Gottes und das Geschenk seiner Versöhnung, im Kreuz Christi uns angeboten, nicht hoch genug rühmen können. Gott hat sich nicht zu erhaben gedünkt. Er ist in dem Mysterium der Inkarnation in unser Fleisch und Blut eingegangen. Die Heiligkeit hat sich mit dem menschlichen Elend vermählt und unsere Last auf sich genommen. An dieser Stelle kann man recht eigentlich den Herzschlag der lutherischen Glaubensfrömmigkeit vernehmen. Wir bestreiten nicht, daß Gott auch anderen Kirchen manche große und herrliche Erkenntnis anvertraut hat. Das Kleinod, das die Lutherische Kirche wie einen Augapfel hüten sollte, ist und bleibt das Wort von der Vergebung als der Grundlage der Heilsgewißheit.

2.

Für Martin Luther war die Tatsache, daß sich die göttliche Majestät mit uns unwürdigen Menschen einläßt und uns zur Kindschaft in seinem Reich beruft, etwas so Unfaßliches, Unbegreifliches, daß er danach verlangte, dieses Wunder in Taufe und Abendmahl persönlich und sichtbar-sinnhaft versiegelt zu bekommen. Von Anfang an stand für ihn fest: Die beiden von Jesus Christus selbst gestifteten Sakramente sind nicht nur Sinnbilder geschichtlicher Erinnerung, es sind nicht nur Zeichen kirchlicher Zugehörigkeit und Verbundenheit der Gläubigen untereinander. Das alles war ihm nicht genug. Die Worte der Heiligen

Schrift waren zu stark, wenn es 1. Korinther 10 heißt: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi! Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi!“ Bekannt ist, wie hoch Luther die Taufe, gerade in der Gestalt der Kindertaufe, geschätzt hat. Es waren vor allem zwei Gründe, die ihn bestimmten, in der Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern an der Säuglingstaufe festzuhalten. Die Kindertaufe ist ein antipelagianisches Bekenntnis. Der Mensch wird nicht in engelhafter Unschuld und Reinheit geboren, um dann im Lauf der Zeit durch schlechte Einflüsse angesteckt und verführt zu werden. Es gilt vielmehr: „Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch.“ Auch das Kleinkind, mag es noch so holdselig lächelnd in der Wiege liegen, gehört mit hinein in den unseligen, adamtischen Zusammenhang und bedarf darum der Versöhnung und der Neugeburt aus dem Geist Christi. Und zum anderen war für Luther die Kindertaufe ein besonders herrlicher, trefflicher Ausdruck vom Wesen der Gnade als gratia praeveniens²⁾, als gratia gratis data³⁾. Zu einer Zeit, da wir noch nicht nach Gott fragten und fragen konnten, hat Gott bereits an uns gedacht und uns in seine Hände gezeichnet. Die Gnade ist nicht das Echo auf unseren Glauben, auf unseren Entschluß, sich taufen zu lassen, sondern unser Glaube ist das Echo auf das Gnadenangebot Gottes. Dieses Verhältnis kann und darf niemals umgekehrt werden. Freilich, darauf hat die Lutherische Kirche immer höchsten Wert gelegt: Zur Taufgabe muß mit dem heranwachsenden Lebensalter der Taufglaube kommen, und dieser Taufglaube muß geübt werden und wachsen, sonst geht der Taufsegens verloren. Es ist nicht zu verantworten, Kinder zur Taufe zu bringen und sie dann sich selbst zu überlassen, als wären sie damit schon für Zeit und Ewigkeit versorgt.

3.

Luther hat in den Jahren seiner Klosterkämpfe ein abgründiges Sterben durchgemacht. Wo war die Welt, wo waren Weib, Ehe, Freundschaft, Spiel, Gesang, Scherz und Freude? Das alles lag weit dahinten, war vergangen, vergessen und begraben in der Angst und Verzweiflung der Seele, im Ringen um das eine Ziel, der Gerechtigkeit vor Gott

²⁾ Die dem menschlichen Willen zuvorkommende Gnade

³⁾ Die umsonst geschenkte Gnade

teilhaftig zu werden. Es zeugt von innerer Größe, mit welcher Konzentration der junge Luther diesen entsagungsvollen Weg gegangen ist. Aber es bleibt noch bedeutsamer, wie er von da aus den Weg gefunden hat zu einer gottgeheiligten Natürlichkeit.

Der zum Reformator gereifte Mann steht vor uns als ein fröhliches Gotteskind, frei von Richtgeist und gesetzlichem Wesen, weit geöffnet für allen Reichtum, der in Gottes Garten blüht. Man kann diese neu gewonnene Haltung nicht psychologisch erklären mit Schlagworten wie deutsches Gemüt, Thüringer Bauernsohn, künstlerische Begabung. Das alles reicht nicht aus. Der tiefste Grund dieser inneren Freiheit und Freudigkeit kann nur so bestimmt werden: Hat Gott uns in Jesus Christus alles zuvor gegeben, dann kann die Antwort unseres Lebens darauf nur heißen: Lieben, Loben und Danken. Das Luthertum hat von daher einen kindhaften Zug bekommen, der sich von der asketischen Zucht und Strenge des genuinen Calvinismus wesentlich unterscheidet. Es gehört dazu auch die Liebe zu Volk und Heimat, zur Muttersprache, zu Musik und Gesang. In dieser Luft konnte keine Bilderstürmerei gedeihen. Der Gottesdienst darf in heiligem Schmuck gefeiert werden, er steht unter dem Auftrag des 150. Psalms: Alles, was Odem hat, lobe den Herrn!

Der gesunde Blick für die natürlichen Gegebenheiten hat Martin Luther zugleich bestimmt, sich um alle praktischen Nöte des Daseins tatkräftig zu kümmern. Der Reformator hat in die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen seiner Zeit erstaunlich klar blickend und weitschauend eingegriffen. In seinem Geist haben dann im 19. Jahrhundert Männer wie Wichern, Stoecker, Bodelschwingh, Fließner und Löhner Werke der Liebestätigkeit ins Leben gerufen, die zum Anstoß für weltweite Verantwortung in unseren Tagen geworden sind.

4.

Wenn Luther an Weihnachten und Karfreitag denkt, dann überwältigt ihn die Empfindung, in welcher Niedrigkeit und Wehrlosigkeit Gott sich in seiner Offenbarung der Menschheit kundgemacht hat. Krippe und Kreuz sind der Verzicht Gottes auf die Gewalt. Der ewige Herr bittet und wirbt um unser Vertrauen, um unsere Gegenliebe durch ein Kind, durch einen Dulder, der vom Kreuz her einladende Hände nach uns ausstreckt. Die Jünger wollen im Zorn Feuer vom Himmel fallen lassen, als man ihrem Meister im samaritanischen Land die Herberge verwei-

gert. Jesus aber weist ihre Aggressionen zurück mit den Worten: „Ihr wißt nicht, wes Geistes Kinder Ihr seid.“ Petrus möchte den Menschensohn mit der Waffe verteidigen. Der Herr aber ruft ihm zu: „Stecke dein Schwert in die Scheide.“ Luther stand zeitlebens anbetend vor dem Geheimnis, wie Gott sub contrario⁴⁾, sub cruce tecta⁵⁾ seine größten Siege erringt, ohne Waffen, ohne weltliche Macht und Gewaltmittel. Die Kirche Christi aber soll ihrem Haupt auf diesem Weg folgen. Sie soll für Gott und sein Reich kämpfen durch Glauben, Lieben und Hoffen, und wenn es sein muß, durch Dulden und Leiden. Preces et lacrimae sunt arma ecclesiae⁶⁾, heißt das Vermächtnis, das Luther der Kirche, die sich nach seinem Namen nennt, hinterlassen hat. Eine Theologie der Revolution kann von daher nicht aufgebaut werden. Die Jünger Calvins kämpften wie Löwen in blutigen Schlachten um die Freiheit ihres Glaubens. Die Salzburger Bauern, vom Geist der lutherischen Kirche geprägt, wanderten aus, als die Gegenreformation ihnen die Bibel und die Kinder wegnahm.

Die Liebe zur Kirche kann zu einem **L e i d e n** an der Kirche werden, wenn sie die ihr gemäße Gestalt zu verlieren droht unter der Einwirkung zeitgeschichtlich bedingter Fremdeinflüsse. Dieser erschreckende Tatbestand ist heute weithin gegeben. Die Treue zum Bekenntnis wird als musealer Konservatismus bespöttelt. Es gibt lutherische Pfarrer, die, ihres Ordinationsgelübdes nicht mehr eingedenk, den eigenen Kindern die Taufe vorenthalten. Der Lebensstil droht in Gesetzlichkeit oder Gesetzlosigkeit zu entarten, in beiden Fällen gleich weit entfernt von der Freiheit eines Christenmenschen, wie sie Martin Luther seine Kirche gelehrt und ihr vorgelebt hat. Es werden als „liturgische Nacht“ Tanzfeste gefeiert, bei denen man füglich fragen kann, ob Dionysos oder Christus den durch die Reihen wandernden Kelch darreicht. Kollektengelder, zum Gemeindeaufbau aus dem Evangelium bestimmt, gehen an Sammelstellen, die einem aggressiven Antirassismus-Programm dienen.

Die Versuchung ist groß, angesichts all dieser Entstellungen aus der Kirche auszuwandern, in der Hoffnung, anderwärts die vera ecclesia⁷⁾ zu finden. Und doch sollte solches Leiden an der Kirche niemals dazu

⁴⁾ Unter Gegensätzlichem verborgen

⁵⁾ Unter dem Kreuz verborgen

⁶⁾ Gebet und Tränen sind die Waffen der Kirche.

⁷⁾ Die wahre Kirche

führen, die Liebe zu der Kirche fahren zu lassen, die uns in die Gemeinschaft mit Christus, mit seinem Wort und Sakrament, gebracht hat. Je mehr die Lutherische Kirche in unseren Tagen ihre genuine Morphologie zu verlieren droht, um so mehr gilt es, im Blick auf ihre Zerstörer zu beten: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun.“ Um so mehr gilt es, die Liebe zu erwecken, die sich nicht erbittern läßt, die alles duldet und hofft.

Von der Liebe zur eigenen Mutter spricht man nicht prahlend, sondern dankbar verbunden. So liegt es auch der Lutherischen Kirche fern, sich ihrer geprägten Art stolz zu rühmen. Wohl aber darf sie festhalten, daß die Treue zu Wort und Sakrament, die Freiheit und Verantwortung im Umgang mit den Gütern und Gaben der Welt und der Verzicht auf die Anwendung politischer Gewalt ihre spezifischen Kennzeichen sind, die man der gesamten Christenheit wünschen möchte.

Das ist die Ursache, woher die Kirche so große Gaben hat, nämlich weil Gott selbst, Christus, ihr König und Lehrer ist. Wie könnte aber nicht alles Gute dort sein, wo Gott ist und regiert, wo Tod und Sünde nicht herrschen, sondern Christus und das Heil selbst. Martin Luther

Um die Einheit des deutschen Luthertums*)

Die Konkordienformel von 1577

Die lutherischen Bekenntnisschriften

Im Luthertum haben einige Bekenntnisse eine besonders hervorragende Bedeutung erlangt. Es handelt sich dabei neben drei altkirchlichen Bekenntnissen – das Apostolikum, das Nicäno-Konstantinopolitanum und das Athanasianum – um das Augsburger Bekenntnis von 1530 und dessen Verteidigung („Apologie“), Luthers Schmalkaldische Artikel, Melanchthons Abhandlung über den Primat und die Macht des Papstes, Luthers Kleinen und Großen Katechismus sowie die Konkordienformel. Während die Schriften Luthers und Melanchthons, von dem ja auch das Augsburger Bekenntnis und dessen Apologie stammen, in den Jahren zwischen 1528 und 1537 entstanden waren, gehört die 40 Jahre jüngere Konkordienformel einer Zeit an, in der die erste Generation der reformatorischen Theologen bereits nicht mehr am Leben war. Mit ihr sollten aber keine theologischen Neuerungen geäußert werden, sondern man wollte lediglich einige Artikel der reformatorischen Theologie wiederholen und klären, weil es über sie zu Streitigkeiten gekommen war. Sie sollte dazu dienen, das Luthertum wieder zu einigen. Die Konkordienformel ist für ein Bekenntnis sehr lang und lehrhaft geraten. Sie besteht aus zwei Teilen mit jeweils einer Einleitung und 12 Artikeln, wobei den ersten Teil ein Auszug (Epitome) aus der Gesamtdarstellung (Solida Declaratio) bildet, die den zweiten Teil der Konkordienformel umfaßt. In den Artikeln wird nach demselben Schema vorgegangen: Zunächst wird die strittige Frage mitgeteilt, bevor dann die rechte Lehre festgestellt und schließlich in einem dritten Teil die falsche Lehre verworfen wird. Das Ganze wirkt sehr lehrhaft, so daß man hier eher von einer theologischen Lehrschrift als von einem Bekenntnis zu sprechen hat, an das die einzelnen Gemeindeglieder sich halten, das

*) Gerhard Krause zum 65. Geburtstag gewidmet.

sie vielleicht sogar – wie einige der altkirchlichen Bekenntnisse – auswendig lernen können. Bevor zum Inhalt der Konkordienformel Stellung genommen werden kann, müssen wir uns zunächst den Anlaß für ihre Entstehung vergegenwärtigen.

Streitigkeiten nach Luthers Tod

Als Luther am 18. Februar 1546 gestorben war, brach über den deutschen Protestantismus durch den Schmalkaldischen Krieg eine so große Katastrophe herein, daß man annehmen mußte, die Reformation werde nun mit Waffengewalt vernichtet. Kaiser Karl V. konnte die Anführer des deutschen Protestantismus, Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, gefangennehmen. Auf dem Augsburger Reichstag von 1548 wurde aber nicht die sofortige Unterdrückung des Protestantismus gefordert, sondern es wurde ein „Interim“ gewährt, das für die Zeit bis zur Beilegung der theologischen Streitigkeiten gelten sollte, die auf dem vorgesehenen allgemeinen Konzil der gesamten Christenheit erreicht werden sollte. In diesem Interim wurde den Protestanten zwar zugestanden, daß die Laien weiterhin den Kelch beim Abendmahl gereicht bekommen und daß die evangelischen Pfarrer verheiratet sein durften. Sonst wurde aber in den Gottesdienstformen eine Angleichung an die Bräuche der Alten Kirche gefordert. Die Reaktion hierauf war unterschiedlich. Philipp Melanchthon, Luthers Mitarbeiter in Wittenberg und nach dessen Tod unbestrittener Sprecher der deutschen Theologen, meinte, man könne dieses Interim annehmen. Andere dagegen wie Andreas Osiander in Nürnberg lehnten es scharf ab und forderten, daß man im Bekenntnisfall auch in äußerlichen Dingen nicht nachgeben dürfe, die man gewöhnlich als unwichtig (Adiaphora) ansehen konnte. Der Streit um das Interim bzw. die Adiaphora wurde zur ersten großen Belastungsprobe für den deutschen Protestantismus. Es gelang Melanchthon nicht, seine Gegner von der Wahrheit seiner Lehre zu überzeugen. Was Luther zu seinen Lebzeiten immer vermocht hatte, nämlich sich im Bereich des deutschen Luthertums mit seiner Lehre durchzusetzen – man denke nur an das Abendmahl oder an die Geltung des Gesetzes –, das erreichte Melanchthon nicht. Damit deutete sich an, daß seine Autorität begrenzter als diejenige Luthers war. Deswegen bestand bei neuen Streitigkeiten die Gefahr, daß sich das deutsche Luthertum nicht auf eine Meinung zu einigen vermochte.

Gelegenheiten zu solchen Streitigkeiten sollten nicht auf sich warten lassen. Osiander, der von Nürnberg nach Königsberg gegangen war, trug dort seine Rechtfertigungslehre vor, in der er auf die Einwohnung Jesu Christi im Gläubigen Nachdruck legte. Die Schüler Melanchthons, die dies in Ostpreußen hörten, nahmen daran Anstoß, denn sie hatten bei ihrem Lehrer gelernt, daß die Rechtfertigung sich vor dem Gericht Gottes vollzieht, der den Gläubigen trotz seiner Sünden gerecht spricht. Man stritt sich in Königsberg mit Schriften und Predigten, ja man bekriegte sich mit Kampfliedern. Auch jetzt gelang es Melanchthon nicht, eine Formel zu finden, durch die der Streit hätte beigelegt werden können. Selbst nach Osianders Tod im Jahr 1552 konnten die Differenzen nicht beigelegt werden. Der deutsche Protestantismus vermochte nicht mehr in derjenigen Frage mit einer Zunge zu sprechen, die Luther für die entscheidende Zentrallehre des Christentums gehalten hatte!

Bereits im Jahr 1551 trat eine neue Streitfrage auf. Einige Schüler Melanchthons waren gewohnt zu lehren, daß gute Werke nötig seien zur Seligkeit. Sie wollten dadurch zwar nicht die Rechtfertigung des Gottlosen durch Gottes Gericht bestreiten, wollten aber darauf hinweisen, daß das Leben des Christen gut zu sein habe. Hiergegen wendeten sich Theologen, die Osiander bekämpft hatten und die nun Melanchthons Schüler und damit indirekt ihn selber angriffen, wenn sie – wie Nikolaus von Amsdorf es tat – erklärten, gute Werke seien schädlich zur Seligkeit. Damit sollte angedeutet werden, daß jeder, der gute Werke tut und darauf vertraut, die Seligkeit verliert.

Die Streitigkeiten im deutschen Luthertum wurden außerdem dadurch gefördert, daß Melanchthon, der nach wie vor an der Wittenberger Universität lehrte, jetzt zum Albertinischen Sachsen gehörte, dem die Kurfürstenwürde nach dem Schmalkaldischen Krieg zuerkannt worden war. Das Ernestinische Sachsen, das bisher dieses Amt wahrgenommen hatte, gründete in Jena eine neue Universität mit einer theologischen Fakultät, wo man sich je länger desto mehr als die wahren Vertreter des lutherischen Erbes fühlte. Man nannte sich „Gnesiolutheraner“.

Dazu mochte man sich noch um so mehr berechtigt fühlen, als ab 1552 die Diskussion über das Abendmahl von neuem begann. Es stellte sich heraus, daß die Schweizer Auffassung vom Abendmahl – das Abendmahl als reines Gedächtnismahl – auch in Deutschland Anhänger gefunden hatte. Besonders unter Theologen, die man von Melanchthon

beeinflusst glaubte, ließ sich eine gewisse Hinneigung zur Schweizer Abendmahlsauffassung und zwar besonders zu derjenigen Johannes Calvins feststellen. Melanchthon wurde von den Gnesiolutheranern aufgefordert, sich zu den Streitfragen zu äußern, was er aber beharrlich vermied. Dadurch mußte das Mißtrauen gegen den großen Humanisten in Wittenberg um so größer werden.

Aber nicht genug damit. Im Jahr 1556 traten zwei neue Probleme auf, die von diesen beiden Hauptgruppen im deutschen Protestantismus unterschiedlich beantwortet wurden. Die Schüler Melanchthons neigten dazu, eine gewisse Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung anzuerkennen. Dieser „Synergismus“ wurde von den Gnesiolutheranern dagegen scharf abgelehnt. Sie griffen auch die Lehre vom „dritten Brauch des Gesetzes“ an, die Melanchthon entwickelt hatte. Luther hatte vom politischen und vom theologischen Brauch des Gesetzes gesprochen, worunter er verstanden hatte, daß Gott durch das Gesetz die Vorgänge in der Welt zu regeln hilft und daß das Gesetz unsere Sünde offenbart. Melanchthon war darüber hinaus der Meinung, daß das Gesetz auch noch für den Christen in seinem Christenstand wichtig sei, weil es ihn anleite, vor Gott recht zu handeln. Dieser dritte Brauch des Gesetzes wurde aber von seinen Gegnern abgelehnt, weil sie der Meinung waren, daß dadurch Gesetz und Evangelium nicht mehr recht unterschieden, sondern vermischt würden.

Melanchthon selber legte sich in den Streitfragen nicht fest, versuchte zu beschwichtigen oder zu vermitteln, vermochte aber nicht, das klärende und alle überzeugende Wort zu finden. Angesichts dieser vielen Differenzen läßt es sich verstehen, daß der alternde Reformator hoffte, bald durch den Tod von der Streitsucht der Theologen erlöst zu werden. Als er im Jahr 1560 starb, hinterließ er ein Luthertum in Deutschland, das theologisch tief zerrissen war.

Nach seinem Tod wurden die Spannungen aber nicht geringer. Im Gegenteil. Die Streitigkeiten erreichten einen Höhepunkt, als der wichtigste Sprecher der Gnesiolutheraner, der aus Illyrien stammende Matthias Flacius, sich dazu hinreißen ließ, die Erbsünde als zur Natur des Menschen gehörig zu bezeichnen. Er wollte dadurch einer Abwertung der Erbsündenlehre wehren, die ja auch Luther als einen entscheidenden Ausgangspunkt der reformatorischen Theologie angesehen hatte. Indem Flacius aber die Erbsünde als zur Natur des Menschen gehörig erklärte, überschritt er die Grenzen, die seine Freunde gesetzt hatten. Denn wenn man annimmt, daß die Erbsünde ein Teil der

Natur des Menschen ist, dann bedeutet dies, daß man ein Menschenbild vertritt, zu dem die völlige Auslieferung an die Sünde gehört. Außerdem wäre Gott als der Schöpfer in einen direkten Zusammenhang mit der Sünde gebracht worden.

Es sollten bald neue Probleme auftauchen, die zu den bisherigen, ungelösten noch hinzutreten. So stritt man sich bald in Straßburg über die Vorherbestimmung Gottes. Sieht Gott nur voraus, was mit den einzelnen Menschen geschieht? Oder bestimmt er, wer erlöst werden soll? Oder legt er sogar fest, wer auch verdammt werden wird?

Hinzu kommt, daß diese Streitigkeiten nicht nur Privatmeinungen von Theologen waren, sondern zugleich die Frage stellten, wer denn überhaupt lutherisch sei? Denn nur die Anhänger der Confessio Augustana waren durch den Religionsfrieden von 1555 anerkannt worden. Waren dies die Gnesiolutheraner? Oder Melanchthon mit seinen Schülern? In welchen Territorien war demnach das Luthertum wirklich bewahrt worden? Es konnte deswegen nicht ausbleiben, daß auch Fürsten und Obrigkeiten sich mit diesen theologischen Streitfragen auseinandersetzten. Sie versuchten zu klären, welches der echte Text des Augsburger Bekenntnisses sei, und stritten sich darüber, ob die veränderte Fassung dieses Bekenntnisses von 1540 als theologisch legitim anerkannt werden könne. Aber bei diesen Differenzen mußten die Gegner der Reformation schließlich die Übermacht gewinnen. Deswegen bemühte man sich um eine Einigung der Streitenden.

Verständigungsbemühungen

Die Fürsten jener Länder waren es, die einen Versuch zur Überwindung der Differenzen unternahmen, die schon seit einigen Jahren für die Einigung des deutschen Protestantismus gewirkt hatten: Hessen und Württemberg. Im Jahr 1567 beschlossen die Herzöge dieser beiden Territorien, ein Konkordienwerk in die Wege zu leiten. Dabei hatte man zunächst sehr umfassende Pläne im Sinne. Man wollte sich auch mit den außerdeutschen Protestanten einigen, um politisch ein Gegengewicht gegen die katholischen Länder bilden zu können, die durch die Gegenreformation an Stärke erheblich gewonnen hatten. Solche Pläne wurden vor allem von der englischen Königin Elisabeth I. unterstützt. Aber es stellte sich sehr bald heraus, daß es nicht einmal gelingen wollte, die deutschen Protestanten zu einigen, viel weniger die europäischen. Der wichtigste Theologe, dessen sich die Herzöge von

Württemberg und Hessen für ihr Einigungswerk bedienten, war Jakob Andreae. Er stellte fest, daß die Melanchthonschüler, die in Kursachsen die Theologie bestimmten, an einer theologischen Einigung uninteressiert waren, die die Zustimmung der übrigen deutschen Lutheraner hätte finden können. Da diese Melanchthonschüler zunächst von ihrem Kurfürsten, August, geschützt wurden, mußte sich Andreae auf Einigungsbemühungen unter den übrigen deutschen Lutheranern beschränken. Als August von Sachsen dann klar wurde, daß seine Theologen doch von Luther abgewichen waren – man nannte sie „Kryptocalvinisten“ –, schwenkte er um und förderte von 1574 an die Einigung der deutschen Lutheraner. Aber auch dies sollte sich sehr bald als schwierig herausstellen. Denn in Hessen war man nicht gewillt, scharfe Worte gegen Philipp Melancthon hinzunehmen. Als sich immer mehr abzeichnete, daß die Einigung nur im Sinne einer Berufung auf Luther möglich schien, scherten darum die Hessen aus den Konkordienbemühungen aus. Neben Andreae traten Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker, die zusammen mit anderen Theologen diejenigen Streitfragen behandelten, die einer Lösung zugeführt werden mußten.

Es würde zu weit führen, die komplizierte Geschichte dieser Bemühungen zu schildern. Damit hängt die diffizile Entstehung der Konkordienformel zusammen. Auch hier mögen Einzelheiten auf sich beruhen. Es genügt festzuhalten, daß es den Verfassern der Konkordienformel darum ging, durch Berufung auf die unverfälschte protestantische Tradition die alte Lehre zu wiederholen, Neuerungen abzulehnen und Mißverständnisse auszuräumen. Man tat dies, indem man zunächst nach der „Norm“ fragte, die für die theologischen Entscheidungen gültig sein sollte, um dann in den genannten zwölf Artikeln die aufgebrochenen Streitfragen zu entscheiden. Diesen Festlegungen wenden wir uns nun zu, wobei es möglich ist, einige theologische Sachfragen zusammenhängend zu behandeln.

Die Norm der Lehre

Die Verfasser stellen fest, „daß die einzige Regel und Richtschnur“, nach der alle theologischen „Lehren und Lehrer“ beurteilt werden sollen, die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes bilden. Der Kanon dieser Schriften, der nicht genau definiert wird, steht über allen anderen Zeugnissen. Das bedeutet, daß die Lehre, die in der Christenheit verkündigt worden ist, nach den Aussagen der Bibel beur-

teilt werden soll. Da in der Geschichte der Christenheit Irrlehrer auftraten, wurden gegen sie Glaubensbekenntnisse aufgestellt. Es werden namentlich jene drei altkirchlichen Bekenntnisse genannt, die in die Zusammenstellung der lutherischen Bekenntnisschriften aufgenommen worden sind. Man erklärt aber auch, daß man sich gegen die falschen katholischen Lehren der eigenen Zeit wendet, besonders gegen das Papsttum „und dessen falschen Gottesdienst“, aber auch gegen andere Gruppen, wie sie vom Augsburger Bekenntnis abgelehnt werden. Aber auch dieses Dokument muß ebenso wie alle anderen Lehrverlautbarungen der Reformation dem Urteil der Heiligen Schrift untergeordnet werden. Sie „sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens“.

Hier wird die Konzentration der reformatorischen Lehre auf die biblische Botschaft also übernommen. Man macht sich das „sola scriptura“ – „allein die Schrift“ – der Reformation zu eigen. Da vom katholischen Konzil von Trient diese Formel abgelehnt und mit der Gegenthese von der Offenbarung durch die Bibel und die Tradition beantwortet worden war, legte man sich also gegen diese Lehre fest und grenzte sich dadurch vom Katholizismus sofort deutlich ab. Damit war die grundsätzliche Entscheidung festgelegt worden. Es handelt sich bei der Konkordienformel nicht um ein Dokument, das die Einheit der Lehre in einem möglichst weiten Bereich festzulegen versucht, sondern um eine Schrift, der es um die deutliche Definition dessen geht, was man für wahr hält. Denn auch innerhalb des protestantischen Bereiches versucht man nicht, möglichst weitgefaßte Kompromißformeln zu finden, unter denen sich ganz unterschiedliche Theologien bergen können, sondern man erklärt deutlich, was man für recht hält. Es geht hier nicht um eine Konkordie um jeden Preis, sondern um eine Einigung auf dem Boden der lutherischen Theologie.

Der Mensch

Bereits im Augsburger Bekenntnis war das Verständnis des Menschen und zwar speziell am Problem der Erbsünde gleich zu Eingang, nämlich im zweiten Artikel, erörtert worden. Da man zum ersten Artikel jenes Bekenntnisses, in dem von der Trinität gesprochen wird, keine Hinzufügungen zu machen sich genötigt sah, griff man im ersten Artikel der Konkordienformel die Frage nach der Erbsünde auf. Hervorgerufen durch den schon erwähnten Streit, den Matthias Flacius verur-

sacht hatte, ob die Erbsünde zur Natur des Menschen gehöre, wird dieses Problem nun aufgegriffen und entschieden, daß zwischen der Natur des gefallen Menschen und der Erbsünde durchaus ein Unterschied besteht. Denn die Natur geht auf Gottes Schöpfung zurück – auch beim gefallen Menschen. Allerdings stellt man fest, daß die menschliche Natur durch die Erbsünde nicht nur oberflächlich berührt, sondern tief verderbt wurde. Die Natur bleibt durch die Erbsünde belastet, bis Gott letztere in der Auferstehung hinwegnimmt.

Demnach ist die Erbsünde nicht nur ein Anklagezustand, sondern sie bewirkt böse Lüste und ist damit tatsächlich Sünde. Mit diesen Aussagen schließen sich die Verfasser der Konkordienformel an die Lutherische Theologie an, lehnen die mildere Sicht der Erbsünde durch die katholischen Theologen ab, anerkennen aber auch nicht die These des Flacius, daß die Erbsünde zur Natur des Menschen gehöre. Es werden also die Extreme einer Überbewertung wie einer Unterbewertung der Erbsünde abgelehnt. Deutlich wird einerseits gesagt, daß die Natur nicht mit der Erbsünde gleichgesetzt werden kann, daß andererseits aber ein großes Verderben durch den Sündenfall eingetreten ist.

Die Frage ist, ob die so durch den Teufel, aber nicht durch Gott verdorbene Natur des Menschen noch einen freien Willen hat. Dieses Problem war bereits in der früheren Reformationszeit zwischen dem Humanisten Erasmus von Rotterdam und Luther umstritten gewesen. Während der große Humanist die Freiheit des Willens vertrat, lehnte Luther sie in bezug auf das Heil rigoros ab. Unter dem Einfluß Melanchthons war aber, wie wir gesehen haben, diese Frage von neuem diskutiert worden. Da sie nicht geklärt werden konnte, wird sie hier wiederholt: Was vermag der menschliche Wille in geistlichen Dingen? Kann der von der Erbsünde belastete Mensch sich auf die Gnade Gottes vorbereiten? Kann er sie annehmen? Eine Bejahung dieser Frage hätte ein Zusammenwirken – „Synergismus“ – von Gott und Mensch im Heilsgeschehen ermöglicht.

Die Verfasser der Konkordienformel lehnen aber diese Sicht ab. Sie behaupten, der Mensch sei in geistlichen Dingen unfähig. Der natürliche Mensch ist Gott gegenüber blind. Sein Wille ist gegen Gott, aber zum Bösen geneigt. Er ist geistlich tot und vermag sich nicht selber geistlich lebendig zu machen. Das Heil wirkt Gott allein, indem er durch die Predigt uns zu sich ruft und durch den Heiligen Geist unsere Herzen öffnet. Das heißt aber, daß alles von Gottes Gnade abhängt –

auch das „sola gratia“ der Reformation wird aufrechterhalten. In geistlichen Dingen hat der Mensch keine eigenen Fähigkeiten.

Es wird aber nicht behauptet, daß es gar keinen freien Willen gäbe. Vielmehr läßt Gott den Menschen in dem Bereich der nichtgeistlichen Dinge Freiheit. Lediglich in den Fragen des Heils bleiben wir von Gott abhängig. Wir vermögen auch nicht einen Anfang unserer Erlösung zu setzen, den Gott dann aufgreift und zur Vollendung bringt.

Aber natürlich muß auch die Frage gestellt werden, ob durch die Bekehrung durch Gott nicht eine völlig andere Lage eintritt. Die Wiedergeburt, die sich ereignet, hat ja Folgen. Die Verfasser der Konkordienformel meinen, man müsse einerseits sehen, daß auch der bekehrte Mensch ein Mensch bleibe – Luther hatte dies mit den Worten zum Ausdruck gebracht, daß der Glaubende zugleich gerecht und Sünder sei. Andererseits aber bleibt der Bekehrte nicht müßig. Er wirkt bei allen Werken mit, die der Heilige Geist durch uns tut. Er widersetzt sich auch nicht der Bekehrung, weil Gottes Geist aus den Unwilligen Willige macht. Wo sich Bekehrung vollzogen hat, wird der menschliche Wille allein durch Gott geändert und erneuert. Es ereignet sich also tatsächlich eine „Wiedergeburt“. Aber es bleibt dabei, daß allein durch die Gnade Gottes der Mensch zum Glauben kommt.

Dies hat seine Folgen im Hinblick auf die Ethik. Kann der Wiedergeborene gute Werke tun? Sind solche guten Werke notwendig oder schädlich zur Seligkeit? Sind sie freiwillig oder erforderlich? Auch diese Streitfragen, die seit den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts ungelöst anstanden, wurden im Sinne einer lutherischen Theologie von der Konkordienformel beantwortet. Man erklärt, daß gute Werke dem lebendigen Glauben folgen, wie der gute Baum gute Früchte bringt. Jenes Bild des Neuen Testaments, auf das sich schon Luther berufen hatte, wird hier also wiederholt. Zugleich aber wird festgehalten, daß der Mensch sich nicht selber erlösen kann. Seligkeit und Rechtfertigung können durch keine noch so guten Werke erreicht werden. Aber wer gerechtfertigt, wer seliggesprochen wurde durch Gott, ist nun schuldig, gute Werke zu tun. Diese Schuldigkeit ist kein Zwang, sondern ein freiwilliger Gehorsam, denn – wie wir sahen – macht ja der Heilige Geist den Menschen willig zum Guten. Darum wird der Wiedergeborene Gutes nicht unterlassen, er wird auch nicht vorsätzlich in Sünden beharren. Man sieht zwar, daß häufig gute Werke aus Schwachheit der Christen fehlen. Das führt aber nicht dazu, die Wirklichkeit der Rechtfertigung in Frage zu stellen, sondern es wird um-

gekehrt jedes gute Werk als ein Zeugnis der Gegenwart des göttlichen Geistes hingestellt.

Auch hiermit werden alle extremen Formulierungen abgewehrt. Gute Werke sind weder nötig, noch gar schädlich zur Seligkeit. Die Seligkeit ist vielmehr Gottes Tun, das Werk lediglich die Folge dieses Handelns. Wer als Christ aber meint, in Sünden beharren zu können, mißverstehet die Lehre von der Rechtfertigung. Wo Gott wirkt, schafft er Neues. Dieses Neue ist nicht Begründung, aber Ausdruck des Glaubens. Damit wird ein Menschenbild skizziert, das die Lehre Luthers vom Gewicht der Sünde und vom neuen Gehorsam des Christen aufzunehmen sich bemüht. Es gelingt aber nicht, dies in kurze und faßliche Sätze zu pressen. Die Aussagen wirken häufig formalistisch, teilweise kommt es zu überstarken Ausdrücken und Formulierungen. Der Formalismus geht auf Melanchthons Pädagogik zurück, der die Reformation viel verdankt. Hatte Luther doch recht impulsiv auf die verschiedenen theologischen Probleme, die sich ihm in den Weg stellten, Bezug genommen. Melanchthon blieb es vorbehalten, dies alles zu ordnen und zu systematisieren. Insofern ist dann der Einfluß Melanchthons stärker in der Konkordienformel, als er nach Meinung von deren Verfassern sein sollte. Aber man wird andererseits zugestehen, daß sie sich bemühten, extreme Formulierungen zu vermeiden und an das anzuknüpfen, was durch Luther selber verkündigt worden war.

Die Rechtfertigung

Hier ging es nun um ein Problem, das nach Luther ja entscheidend für die gesamte Theologie und für die ganze Kirche ist. Aber auch darin vermochte man sich nicht nach seinem Tod zu einigen. Andreas Oslander hatte behauptet, Christus sei nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit. Er rechtfertigt uns, weil er Gott ist. Er erneuert uns, indem er in uns Wohnung nimmt und uns zu neuen Werken befähigt.

Gegen diese Lehre hatte man einerseits eingewendet, man könne nicht von einer so realen Rechtfertigung reden, durch die Rechtfertigung und Wiedergeburt gleichgesetzt würden. Andererseits hatte man behauptet, daß Christus nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, das heißt, er hat als Mensch für uns gelitten, so daß sein Werk uns zugerechnet werden kann.

Die Verfasser der Konkordienformel lehnen nun dieses Entweder-Oder ab. Sie erklären, Christus sei weder nur nach seiner göttlichen noch

nur nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit. Vielmehr habe er als Person Gott Gehorsam geleistet, als Person aber sei er wahrer Gott und wahrer Mensch. Dieser Gehorsam Christi wird uns angerechnet, wobei wir allein durch den Glauben die Gerechtigkeit ergreifen. Glaube aber ist nicht ein bloßes Wissen von Christus, sondern Vertrauen zu ihm und die getroste Zuversicht, daß Gott uns für gerecht hält. Trotz der noch vorhandenen Sünden darf man an der Rechtsprechung durch Gott nicht zweifeln.

Ausdrücklich verworfen wird, daß man sich nicht mit dem Gehorsam Christi begnügt, sondern seine Einwohnung in uns betont, von der Osiander gesprochen hatte. Das soll zwar nicht heißen, daß nur die Gaben Gottes im Gläubigen sind, während er selber fern ist, aber es soll doch zugleich seine Einwohnung nicht zur Bedingung der Rechtfertigung gemacht werden. Es soll auch nicht unsere Rechtfertigung von unserem Tun und dem Grad unserer Erneuerung abhängig gemacht werden. Wo Gott rechtfertigt, tut er dies ganz und gar. Der neue Gehorsam des bekehrten Christen darf nicht zu einem Bestandteil der Rechtfertigung gemacht werden. Man grenzt sich hier also gegen Osiander und auch gegen die Betonung der guten Werke in der römisch-katholischen Kirche ab. Es wird versucht, die Rechtfertigung als mit dem Glauben und mit Christus zusammenhängend zu begreifen. Dies geschieht aber häufig mit Formeln, die mehr auf Melancthon als auf Luther zurückgehen. Für ihn war ein Widerspruch zwischen der Gerechtersprechung durch Gott und der Gerechtmachung des Sünders durch ihn nicht denkbar. Die Formalisierung, die auch in diesem Punkte Platz griff, konnte leicht aus der Rechtfertigungslehre eine theologische Aussage neben anderen machen, während Luther sie ja als das tragende Moment der Verkündigung angesehen hatte, weil uns durch sie die Gnade und Liebe Gottes so stark deutlich wird, daß wir im Vertrauen zu Gott bleiben können.

Gesetz und Evangelium

Während Luther gefordert hatte, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, hatte Melancthon Gesetz und Evangelium einander angenähert. Gegen seine Lehre hatte sich Matthias Flacius gewandt und erklärt, die Predigt des Evangeliums sei nur eine Gnadenpredigt, nicht aber zugleich auch eine Bußpredigt, wie Melancthon wollte. Die Konkordienformel bringt nun die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evan-

gelium zum Ausdruck. Das Gesetz straft alles, was gegen Gottes Willen ist. Die Gesetzespredigt ist also Strafpredigt. Das Evangelium dagegen lehrt die Gnade, die Zuwendung Gottes zum Sünder. Insofern ist die Predigt des Evangeliums Gnadenpredigt. Wer aber nun meint, daß man an dieser Stelle Flacius und nicht Melanchthon gefolgt sei, der irrt. Denn man stellt fest, daß auch die gesamte Lehre Jesu als „Evangelium“ bezeichnet werden könne. In diesem Sinne dürfe dann gesagt werden, daß das Evangelium „eine Predigt von der Buße und Vergebung der Sünden“ sei. Es wird der Streit zwischen Flacius und Melanchthon also als ein Streit um Worte hingestellt. Versteht man das Wort Evangelium eng, dann hat Flacius recht, versteht man es weit, dann kann auch Melanchthons Lehre gelten. Obwohl man festhält, daß das Evangelium nicht nur eine Predigt der Buße ist, weil es dadurch ja zum Gesetz gemacht würde, gelingt es doch nicht, die Unterscheidung aufrecht zu erhalten, die Luther gefordert hatte. Denn wenn unter Evangelium die gesamte Lehre Jesu verstanden wird, dann wird ja auch das Gesetz gewissermaßen in das Evangelium hineingezogen. Daß dies nicht nur ein Streit um Worte ist, wird deutlich, wenn man die Aussagen über den dritten Brauch des Gesetzes bedenkt, die in der Konkordienformel gemacht werden.

Hier wird zunächst berichtet, es sei unumstritten, daß das Gesetz gewisse äußere Dinge im Leben der Menschen ordne und daß es darüber hinaus die Erkenntnis der Sünde bewirke. Umstritten aber sei, ob das Gesetz auch für die Christen noch als eine Regel gilt, nach der sie leben sollen.

Als rechte Lehre wird festgestellt, daß die Bekehrten zwar vom Fluch des Gesetzes befreit sind, aber nicht vom Gesetz selbst. Vielmehr sollen sie sich in ihm „Tag und Nacht üben“! Hier wird also der alttestamentliche Gesetzesbegriff plötzlich aufgegriffen, der dort ja als Weg zum Heil interpretiert wird. Die Äußerungen des Apostels Paulus über das Ende des Gesetzes als Heilsweg werden hier beiseite getan. Man betont, daß das Gesetz auch bei den Gläubigen gepredigt werden müsse, weil auch sie noch Sünder seien. Allerdings gäbe es einen Unterschied zwischen den Werken des Gesetzes und den Früchten des Geistes. Während die Werke des Gesetzes aus Angst vor Gottes Zorn getan werden, sind die Früchte des Geistes jene Werke, die Gott selber wirkt. Es wird also einerseits das Gesetz für die Gläubigen als wesentlich aufrechterhalten, andererseits aber ihr gutes Werk doch als Frucht des Geistes Gottes hingestellt. Es führt auch nicht weiter, wenn

es heißt, daß der Bußfertige Gott willig gehorcht, während der Unbußfertige höchstens aus Zwang das Gesetz erfüllt. Grundsätzlich wird aufrechterhalten, daß das Gesetz auch für den Gläubigen gilt. Es soll nicht nur bei den Ungläubigen verkündigt werden.

An dieser Stelle hat man sich am deutlichsten von Luthers Auffassung entfernt. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sollte nach dessen Meinung dazu beitragen, sowohl das Eine wie auch das Andere ernst zu nehmen. Indem jetzt ein dritter Brauch des Gesetzes faktisch für die Gläubigen anerkannt wird, folgt man dem Pädagogen Melancthon, der nicht müde geworden war, darauf hinzuweisen, daß auch das Gesetz für die Gläubigen von großer Wichtigkeit ist. Wir werden also schon an dieser Stelle festhalten müssen, daß die Verfasser der Konkordienformel trotz ihres Bemühens, sich nicht von den frühen theologischen Äußerungen der Reformationszeit zu unterscheiden, sehr stark auf Melancthons Interpretation der reformatorischen Theologie zurückgreifen. Dies mußte nun besonders wichtig werden, wenn man zum Abendmahl Stellung nahm, weil hierüber ja schon lange im Bereich des Protestantismus diskutiert worden war.

Abendmahlslehre und Christologie

Was das Verständnis des Abendmahls angeht, so wird sofort klargestellt, daß man sich grundsätzlich von den Zwinglianern unterscheidet, von denen man sich ja schon zu Lebzeiten Luthers in dieser Frage getrennt hatte. Ein Problem, so heißt es, sei aber dadurch entstanden, daß sich unter dem Vorwand, man sei ein Anhänger des Augsburger Bekenntnisses, Vertreter der Zwinglischen Abendmahlslehre verbergen. Sie bestreiten, daß Leib und Blut Jesu Christi im Abendmahl wahrhaft und seiner Substanz nach gegenwärtig sind. Die leibliche Gegenwart Jesus Christi wird klar von ihnen abgelehnt, nur eine geistliche wird anerkannt. Dies wird damit begründet, daß der Leib Christi nur im Himmel, aber nicht im Abendmahl sei.

Dem wird entgegengehalten, daß die Einsetzungsworte des Abendmahls buchstäblich aufzufassen seien. Jesu Leib und Blut sind demnach im Abendmahl gegenwärtig. Zur Begründung beruft man sich auf Luthers Bekenntnis „Vom Abendmahl“ vom Jahr 1528. Dort hatte der Reformator herausgestellt, daß der Gottessohn wahrhaft Gott und Mensch sei und daß diese beiden Naturen nicht getrennt werden dürf-

ten. Demnach sei Christus auch seiner menschlichen Natur nach dort gegenwärtig, wo er dies zusage. Das hat zur Folge, daß auch Unwürdige und Ungläubige Leib und Blut Christi im Abendmahl empfangen. Sie tun dies sich zum Gericht. Wer aber bußfertig zum Tisch des Herrn geht, auch wer nur schwachen Glauben besitzt, empfängt den Leib und das Blut Jesu Christi zu seinem Trost und zur Stärkung seines Gewissens. Denn die Würdigkeit der Abendmahlsgäste beruht nicht auf ihrer eigenen Tugend, sondern auf dem Gehorsam Christi, den wir uns im Glauben aneignen. Auf den Glauben kommt es also auch beim Abendmahl an. Wer ohne Glauben kommuniziert, der verachtet dadurch das Sakrament, das Jesus Christus eingesetzt hat. Wer aber Gott ehrt, und mag sein Glaube noch so gering sein, der wird durch das Abendmahl gestärkt.

Gegenüber dieser „reinen Lehre“ grenzt man sich gegen „falsche Lehren“ ab. Man begnügt sich jetzt nicht, sich nur gegen die Kryptocalvinisten zu wenden, sondern distanziert sich zunächst von der römisch-katholischen Anschauung von der Verwandlung der Brot- und Weinsubstanzen in Leib und Blut Christi sowie von dem Gedanken einer Opfermesse. Auch wird die Kommunion unter nur einer Gestalt, nämlich der des Brotes, abgelehnt. Zugleich aber werden die kritisiert, die die Einsetzungsworte nicht so nehmen, wie sie lauten, und die behaupten, daß der Leib Christi im Abendmahl nur geistlich, nämlich durch den Glauben empfangen werde. Brot und Wein sind nämlich nicht nur Zeichen, daran sich die Christen erkennen, oder nur Symbole des abwesenden, nämlich im Himmel lebenden Leibes und Blutes Christi. Es genügt den Verfassern der Konkordienformel auch nicht, wenn man sagt, daß im Abendmahl nur die Kraft des abwesenden Leibes Christi ausgeteilt wird – nein, der Leib selber wird hier gespendet. All jenen christologischen Aussagen, denen zufolge Christus als Mensch nur im Himmel sein könne, weil seine menschliche Natur unmöglich an mehreren Orten gegenwärtig sein könne, wird die Zusage Jesu entgegengehalten, daß er in Leib und Brot im Abendmahl gegenwärtig sei. Man betont auch, daß nicht etwa der Glaube die Gegenwart Christi im Abendmahl bewirkt, sondern weist darauf hin, daß durch die Einsetzungsworte und damit durch die allmächtige Kraft Jesu unter Brot und Wein Leib und Blut Jesu Christi gegenwärtig sind.

Auch hier werden also die Extreme abgelehnt. Einerseits wendet man sich gegen die Anbetung der Elemente, die nur Leib und Blut Jesu Christi sein sollen, und andererseits lehnt man ab, daß Brot und Wein

nur Zeichen für den Leib und das Blut Jesu Christi sind, der sich zur Rechten Gottes im Himmel befindet. Man behauptet, daß man selber ein wahrhaftiges, aber übernatürliches Essen im Abendmahl lehre.

Dies hängt nun eng mit dem Verständnis der Person Jesu Christi zusammen. Es wird in der Konkordienformel mitgeteilt, daß aus dem Streit über das Abendmahl auch einer über Jesus Christus entstanden ist. Man vermag sich nicht darüber zu einigen, ob die göttliche und die menschliche Natur in Jesus real in seiner Person Gemeinschaft aufnehmen und wie weit diese Gemeinschaft vor allem in bezug auf die Eigenschaften der verschiedenen Naturen geht. Die Verfasser der Konkordienformel behaupten, ihre Gegner seien der Meinung, daß die beiden Naturen keine Gemeinschaft miteinander haben. Demgegenüber behaupten sie selber, daß die göttliche und die menschliche Natur eine einzige Person bilden, in der die beiden Naturen aber selbständig bleiben. Jede Natur behält ihre Eigenschaften so, daß sie nicht zu Eigenschaften der anderen werden. Dennoch ist die Vereinigung in der Person eine nicht nur äußerliche. Man greift das alte Bild auf, daß Gott und Mensch in Jesus so zu einer Einheit werden, wie feuriges Eisen eine Einheit bildet. Demnach kann man, so heißt es, sagen, daß Gott Mensch und daß Mensch Gott ist. Es wird betont, daß Maria nicht einen reinen Menschen, sondern den wahrhaftigen Sohn Gottes empfangen und geboren habe. Das hatte zur Folge, daß Christus am Kreuz nicht nur als Mensch litt, sondern als Person, obwohl man nur zuzugeben vermochte, daß er „nach seiner menschlichen Natur“ litt, weil man sich ein Leiden Gottes nicht vorzustellen wagte. Nachdem Christus sich im Stand der Erniedrigung – das heißt auf der Erde – seiner göttlichen Majestät entäußerte, hat er nach der Auferstehung die Knechtsgestalt abgelegt und die göttliche Majestät angenommen, so daß er nun auch als Mensch alles vermag. Demnach kann er auch als Mensch im Abendmahl gegenwärtig sein.

Die Verfasser der Konkordienformel behaupten, daß sie damit die rechte Lehre von Jesus Christus wiedergeben, wie sie schon in der Alten Kirche gegen die verschiedenen abweichenden Meinungen definiert worden sei. Es werden die wichtigsten Irrlehrer der Alten Kirche genannt, von denen man sich unterscheidet. Man lehnt auch Übersteigerungen der Art ab, denen zufolge die menschliche Natur wie die göttliche unendlich geworden sei, so daß sie also der göttlichen ganz gleich geworden sei. Es gelte vielmehr, nach wie vor zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu zu unterscheiden. Wenn

Christus uns aber im Abendmahl verheißt, gegenwärtig zu sein, dann darf man darauf vertrauen, da seine Macht nicht geringer ist als die Gott des Vaters.

Im Anschluß daran wird noch kurz eine weitere, offene Frage behandelt. Man machte sich nämlich Gedanken darüber, was unter der Höllenfahrt Christi zu verstehen sei. Wann fuhr Christus zur Hölle? Tat er dies nur nach seiner Gottheit? Oder auch nach seiner menschlichen Natur, das heißt mit Leib und Seele? Man fragte auch, ob diese Höllenfahrt die letzte Leidensstufe gewesen sei oder ob sie bereits zum Triumph Christi gehöre. Auf alle diese Fragen wagte man aber keine Antwort zu geben. Man erklärte, daß hierüber nichts aussagbar sei, da wir erst in der anderen Welt Fragen dieser Art beantworten könnten. Damit wendete man den Maßstab an, den man für theologische Aussagen ja als Ausgangspunkt angegeben hatte, nämlich die Bibel, wo über die Höllenfahrt Jesu keine genauen Angaben gemacht werden (als Beleg gilt 1. Petr. 3, 19). Vielleicht wäre es angebracht gewesen, auch schon bei anderen Fragen zurückhaltender auf Grund der Norm der Lehre zu sein!

Die Erwählung zum Heil

Mit diesem Thema greifen die Anhänger der Confessio Augustana ein Problem auf, das, wie sie sagen, bei ihnen nicht umstritten ist. Da aber außerhalb ihrer Kirche Lehren geäußert werden, die Menschen des Trostes berauben, wollen sie auch hierzu Stellung nehmen. Man erklärt, daß man zwischen dem Vorherwissen Gottes und einer Vorherbestimmung durch ihn unterscheiden müsse. Gottes Vorherwissen ist absolut. Wenn Gott vorher weiß, daß einer sündigt, so darf man dies aber nun, so heißt es, nicht als eine Vorherbestimmung durch Gott ansehen. Die Vorherbestimmung Gottes bezieht sich lediglich auf die Erwählten. Wen Gott zum Heil bestimmt hat, der kann dies nicht mehr verlieren.

Auf die Frage nun, wo man denn etwas über die Vorherbestimmung Gottes erfahren könne, wird auf Gottes Wort verwiesen. Wer den geheimen Plan Gottes zu ergründen sucht, gerate auf einen falschen Weg. Das Wort Gottes dagegen führe uns zu Christus, durch den Gott uns erwählt hat. Christus aber ruft alle Sünder zu sich, er will allen Menschen helfen. Darum kann also der Mensch, der nach dem Heil

fragt, die rechte Antwort nur aus dem Evangelium erhalten. Dieses tröstet ihn und macht ihn der Zuwendung Gottes gewiß. Wer dagegen aus der Vernunft oder aus dem Gesetz über die Vorherbestimmung Gottes urteilen will, wird zu falschen Folgerungen verleitet. Wer sich an Christi Zusage hält, wer die Lehren der Buße, der Sünde, des Glaubens und des Gehorsams bedenkt, dem ist die Frage nach dem Heil von Nutzen.

Eine Vorherbestimmung zum Unheil wird abgelehnt. Ins Unheil gerät der Mensch nicht durch Gottes Ratschluß, sondern durch seinen eigenen Willen. Wer Gottes Wort verachtet, wer „dem Heiligen Geist den ordentlichen Weg“ verstellt, der hat sich selber aus dem Heil ausgeschlossen und kann dann auch als ein Nichterwählter bezeichnet werden. Die anderen dagegen, die das Heil suchen, trösten sich dessen, daß Gott die Erwählung zugesagt hat, daß er sie eidlich beteuerte und mit den Sakramenten versiegelte, die uns in Anfechtungen trösten.

Die doppelte Prädestination, der zufolge Gott nicht nur zum Heil erwählt, sondern auch zu Unheil verdammt, wird als eine falsche Lehre bezeichnet. Denn Gott wolle doch, daß alle Menschen Buße tun und daß alle zu ihm kommen. Wer behauptet, daß ein Mensch nur durch Gottes Vorherbestimmung verdammt werde, trage keine biblische Lehre vor. Umgekehrt werden auch die abgelehnt, die behaupten, daß der Mensch das Heil durch sich selber erreichen könne. Alle diese Lehren nehmen den Christen den Trost. Die Besinnung auf die Erwählung durch Gott, auf seine Zuwendung zu allen Menschen tröste sie dagegen.

Hier wird also die strenge Erwählungslehre, die Johannes Calvin entfaltet hatte, abgelehnt. Auch Luther hatte sich so äußern können, daß die doppelte Prädestination von ihm vertreten zu werden schien. Aber ihm war es wie den Verfassern der Konkordienformel darum gegangen, den Christen nicht mit einer Lehre zu beschweren, die in Gottes Ratschluß verborgen ist. Luther verwies auf den für uns gekreuzigten Gottessohn, um sich der Erwählung zu getrösten. Ähnlich tun dies die Verfasser der Konkordienformel, indem sie die Erwählungslehre vom Evangelium her bestimmen und nicht aus einer logischen Konsequenzmacherei oder aus dem Gesetz Gottes ableiten. Aber sie wagten es nicht – was Luther getan hatte –, die doppelte Prädestinationslehre als letzten Hintergrund christlicher Verkündigung zu bezeichnen.

Das Bekenntnis in Verfolgungszeiten

Damit griff man ein ganz heikles Thema auf, denn es mußte darum gehen zu entscheiden, ob Melanchthon sich nach dem Erlaß des kaiserlichen Interims recht verhalten habe. Hier ging es um eine Streitfrage, in die das persönliche Verhalten dieses bei vielen nach wie vor hochgeschätzten Mannes verwickelt war. Dennoch konnte man dieses Problem schlecht umgehen, da die strengen Lutheraner Wert darauf legten zu entscheiden, ob man in Verfolgungszeiten unwichtige Dinge aufgeben dürfe.

Die Verfasser der Konkordienformel erklären nun, daß diese unwesentlichen Dinge – die Adiaphora – nicht zum wichtigen Glaubensbereich gehören. Es handelt sich dabei um äußerliche Dinge wie gottesdienstliche Ordnungen, die geändert werden dürfen, ja die geändert werden sollen, wenn sie nützlicher und erbaulicher durchgeführt werden können. Allerdings sollen dabei die Schwachen im Glauben geschont werden – ein Gedanke des Apostels Paulus, auf den auch schon Luther bei der Einführung der Reformation Wert gelegt hatte. In Verfolgungszeiten aber dürfe man nicht nachgeben, denn dann gehe es immer um die Wahrheit des Evangeliums, für das wir erleiden sollen, was Gott uns auferlegt. Demnach hat Melanchthon sich damals falsch verhalten. Er hat nicht den Eindruck vermieden, daß die Protestanten dem politischen Druck nachgeben, wenn es um Glaubensfragen geht. Aber sein Name wird nicht genannt, so daß eine offizielle Verurteilung unterbleibt.

Gegen Irrlehrer

Nachdem man sich schon in dem Artikel über die Erwählung mit reformierten Theologen auseinandergesetzt und sich von ihnen abgegrenzt hatte, distanzierte man sich jetzt von allen, die unter der Bezeichnung „Wiedertäufer“, Schwenckfelder und Antitrinitarier zusammengefaßt zu werden pflegten. Hier handelte es sich um Gruppen, von denen sich die Lutheraner schon lange abgesondert hatten. Hätte man das Programm, von dem man ausgegangen war, streng durchgehalten, dann wäre dieser Artikel überflüssig gewesen. Denn es ging ja eigentlich nur um eine Definition jener Lehren, die im eigenen Bereich umstritten waren. Man wollte ja zeigen, daß man nach wie vor auf dem Boden des Augsburger Bekenntnisses steht, wo alle häretischen Sondergruppen bereits abgelehnt worden waren. Indem man hier über den Bereich der

eigenen Kirche hinausschaute, machte man nochmals deutlich, daß nur in der eigenen Kirche das rechte Verständnis der Botschaft Jesu Christi vorhanden sei.

Die Bedeutung der Konkordienformel

Bei dem Versuch, die Streitfragen zu klären, hatte man kein Problem umgangen. Während Melanchthon im Augsburger Bekenntnis es unterlassen hatte, vom Papsttum und dem Fegfeuer zu reden, weil man sich hier deutlich von der römisch-katholischen Kirche hätte abgrenzen müssen, vermied man es jetzt nicht, sich von all denen zu distanzieren, die man theologisch für Irrlehrer hielt. Man verzichtete gleichzeitig darauf, ein umfassendes theologisches Bekenntnis vorzutragen. Dies war im ersten Teil der Confessio Augustana in kurzen Artikeln geschehen. Eine Wiederholung, die die Ergebnisse der letzten 45 Jahre berücksichtigt hätte, hielt man offenbar nicht für erforderlich, sicher auch für untunlich, weil ja der alte Text des Bekenntnisses von 1530 die Rechtsgrundlage für die Anerkennung des Luthertums in Deutschland bildete. Man darf also die Konkordienformel nur von dem her beurteilen wollen, was sie zu leisten versuchte: Sie ist kein umfassendes Bekenntnis, sondern lediglich ein Dokument, in dem die im Luthertum umstrittenen Fragen geklärt wurden. Dabei ging man an einigen Punkten über dieses Programm hinaus, man unterdrückte aber auch keines der unge lösten Probleme.

Der Versuch, sich dabei an die Bibel zu halten, ist sicher nicht immer so konsequent durchgehalten worden, wie dies dem theologischen Programm der Konkordienformel entsprochen hätte. Es gelang aber auch nicht, sich nur an Luthers Aussagen zu halten, zumal diese – etwa bei dem Problem der Höllenfahrt Christi – nicht immer einheitlich waren. Statt dessen war es häufig das theologische Werk Melanchthons, auf das man zurückgriff, obwohl Melanchthon selber in die meisten der Streitigkeiten aufs Tiefste verwickelt war. Dadurch sind die Streitfragen häufig zu formalistisch und auch viel zu weitschweifig beantwortet worden. Das hat der Konkordienformel viel Kritik eingetragen. Man darf aber auch nicht die Schwierigkeiten übersehen, unter denen sie entstanden ist. Die verschiedensten Gruppen im deutschen Luthertum wirkten mit und verlangten Änderungen. Daß trotzdem ein Kompromiß zustande kam, den etwa zwei Drittel der deutschen lutherischen Obrigkeiten akzeptierten, ist erstaunlich. Denn nicht nur heute,

sondern auch damals war die Gesprächsbereitschaft gering, der Wille, sich selber durchzusetzen, dagegen groß. Wo man die Konkordienformel annahm, wurden die Theologen und die Lehrer, ja häufig auch die staatlichen Beamten zu deren Anerkennung gezwungen. Man wollte ein Territorium haben, in dem nur eine Lehre vertreten würde, nämlich die lutherische, wie sie in der Konkordienformel und den ihr beigegebenen anderen lutherischen Bekenntnisschriften festgehalten worden war. Eine Glaubensfreiheit in unserem Sinne gab es damals nicht. Daß es dadurch zu Verfolgungen kam, mag man bedauern. Aber es mindert die theologische Leistung der Verfasser der Konkordienformel nicht, denen es gelang, zu allen umstrittenen Problemen des Glaubens Stellung zu nehmen.

In der Folgezeit hat die Konkordienformel große Bedeutung gehabt. Sie ist in der Zeit um 1600 und im 17. Jahrhundert das entscheidende theologische Dokument geworden, nach dem man sich im deutschen Luthertum richtete. Manche, wie Johann Arndt und Paul Gerhardt, gaben lieber ihren Arbeitsplatz auf, als daß sie die Theologie der Konkordienformel preisgegeben hätten. Auch über Deutschland hinaus – etwa in Schweden – hat diese Lehrschrift Anerkennung gefunden. Seit dem Pietismus und der Aufklärung stieß sie dagegen auf mehr Kritik. Auch in der Neuzeit hat sie nicht viele Verteidiger gefunden, obwohl im Luthertum des 19. Jahrhunderts doch auch auf die theologische Leistung rühmend hingewiesen wurde, der wir in ihr begegnen.

Die theologischen Probleme, in denen wir heute stehen, lassen sich nur begrenzt mit denen der Konkordienformel vergleichen. In der Frage nach Gott etwa geht die Konkordienformel ganz selbstverständlich von dem wirkenden Schöpfer und Erlöser aus, der für viele unserer Zeitgenossen nur noch ein Wort oder nicht einmal das ist. Auch in der Frage einer Berufung auf die Bibel können wir heute nicht mehr so einlinig von der Heiligen Schrift als Norm reden, von der alles andere beurteilt werden soll. Denn es gibt viele Fragen, die in der Bibel nicht beantwortet, ja häufig nicht einmal angeschnitten werden.

Dagegen könnte das heutige Menschenbild von der Konkordienformel her in Frage gestellt werden. Die Autonomie des modernen Menschen, die den großen Leistungsdruck zur Folge hat, unter dem wir leiden, begegnet in der Konkordienformel einem von Gott geschaffenen, gerufenen und erlösten Menschen. Leistungen zum Heil werden dort strikt abgelehnt. An ihre Stelle tritt das Vertrauen auf Jesus Christus. Solches Vertrauen ermächtigt zu neuen Taten. Diesen Trost, der nicht auf

Menschliches baut und der auch nicht vom Gesetz begründet wird, sondern der auf der erlösenden Heilstat Jesu Christi beruht, sollte wohl auch heute das Luthertum deutlich zum Ausdruck bringen.

Das Wort und die Lehre sollen christliche Einigkeit und Gemeinschaft machen; wo die gleich und einig sind, da wird das andere wohl folgen; wo nicht, so bleibt doch keine Einigkeit. Martin Luther

Geistliches Leben nach Martin Luther und Wilhelm Löhe*)

1.

Wenn wir von geistlichem Leben reden,¹⁾ entsinnen wir uns des allenthalben erhobenen Rufes nach einer „neuen Spiritualität“. Der Ausdruck, schillernd genug, ist aus dem römisch-katholischen Bereich in weiteste Kreise der Christenheit gedungen. Unsere Rede von geistlichem Leben möchte nicht vergessen, daß echte Spiritualität es mit dem Spiritus Sanctus²⁾ zu tun hat, dem Deus Spiritus Sanctus,³⁾ der Kyrios⁴⁾ ist und lebendig macht. Und: sie möchte nicht vergessen, daß es dabei um mehr und anderes geht als um das Entstehen und Sichdurchsetzen eines Selbstbildes, wie es ein jeder Mensch sich schafft und nach dem er sich selbst zu verwirklichen strebt; um mehr und anderes als um die Darstellung einer Rolle, die uns zur „zweiten Natur“ werden könnte. Unsere an Luther und Löhe sich ausrichtende Rede von geistlichem Leben kann es mit keiner anderen Spiritualität zu tun haben, als einer solchen, deren Subjekt, Träger und Bürge der Deus Creator Spiritus⁵⁾ ist – und der dürfte schwerlich mit „kreativer Geistigkeit“ verwechselt sein wollen – so wahr auch Luthers Wort bleibt, daß wir die „Gotterei“ nicht lassen können. Diese Voraussetzung unserer Rede aber, daß wir zwischen „geistig“ und „geistlich“ unterscheiden und alle geistliche Wirklichkeit auf Gott den Heiligen Geist zurückführen, gilt von Luther wie von Löhe.

Ein Wort zum zweiten Teil unseres Themas! Luther und Löhe zusammen zu nennen, hat eine gewisse Tradition für sich. Die Missionsanstalt Neuendettelsau vereinte in einem ihrer Säle unter dem Kreuzifix die Bilder dieser beiden Zeugen zur Rechten und zur Linken: das Bild

*) Gewidmet meinem in Treue bewährten Freunde, dem lutherischen Pfarrer und Missionsmann, dem Kenner und Künder des Erbes Luthers und Löhes, Friedrich Wilhelm Hopf. D.D., in Bleckmar.

des Lehrers der Heiligen Schrift, des Richtmanns der Kirche unseres Bekenntnisses, und das Bild des „seligen Herrn Pfarrers“, der Wert darauf legte, sich nicht als „königlichen“, sondern als „lutherischen“ Pfarrer zu bezeichnen, eingedenk der Mahnung Luthers, daß man im Streit um das rechte Verständnis und die rechte Verkündigung der Christus-Botschaft sich des Namens Luthers ebensowenig schämen dürfe, wie einst Timotheus vergessen sollte, von wem er gelernt hatte, und sich um Paulus nicht herumdrücken, sondern mit ihm leiden.⁶⁾ – Nun kann man diese Dettelsauer Tradition, Luther und Löhe zusammenschauen, selbstredend d a d u r c h hinterfragen, daß man sowohl auf den geistesgeschichtlichen Graben zwischen Luther und Löhe hinweist, als auch auf die Entwicklung von Löhes Luthertum selbst. Geistesgeschichtlich: liegen zwischen Luther und Löhe nicht Orthodoxie und Rationalismus, Pietismus, Idealismus, Romantik? Löhe ist ein Kind der Erweckungsbewegung gewesen; hat sie nicht viele Wurzeln, auch außer-lutherische, unlutherische, gegenlutherische? Gewiß ist Löhe tief eingedrungen in die Art, wie die lutherische Orthodoxie das Erbe Luthers zu wahren versucht hat. Aber hat er, der zeitweilig davon reden konnte, daß die lutherische Kirche vollendet sei in der Feststellung der rechten Lehre, sich nicht später zum Entsetzen mancher Freunde an der Weiterbildung der kirchlichen Lehre zu beteiligen versucht? Ist Löhe nicht, in mannigfachem Sinne des Wortes, Neu-Lutheraner?

Er ist es gewiß. Aber auch sein Neu-Luthertum ist so in erstaunlicher Weise L u t h e r t u m , wie es für manche Menschen des heutigen Neupietismus erstaunlich bleibt, wie stark etwa die (von ihnen mehr verehrten als gekannten) Philipp Jakob Spener und Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf sich in manchen Fragen christlicher Lehre und Praxis als Lutheraner erweisen – beide übrigens Löhe wohlvertraut. Wir wagen die These, Löhe habe (an seinem Orte und in seiner Art) gewiß in einer markanten, ihm auch innerhalb der deutschen Erweckungsbewegung des vorigen Jahrhunderts einen besonderen Platz sichernden Weise aufgenommen, was uns Luther zum Thema „Geistliches Leben“ zu sagen hat.

2.

„Geistliches Leben“, sahen wir, ist für Luther vom Heiligen Geist gewecktes, getragenes, durchgehaltenes Leben, vom Deus Creator et Sanctificator Spiritus.⁷⁾ Vom „geistlichen“ Leben gilt, was Leonhard

Fendt seinerzeit von „Luthers Schule der Heiligung“ geschrieben hat.⁸⁾ „Er trat ein für den Heiligen Geist als den Bewirker der Heiligung“, und das gegenüber einer Theologie, für die es feststand, daß der Begnadete allein kraft der ihm geschenkten Gnade seine Heiligung wirken könne. Um das zu erfahren, brauchten wir allerdings nicht die Studie Fendts, sondern einfach unser Gesangbuch: was wir über Gott Heiligen Geist als Träger geistlichen Lebens sagen, ist schlicht eine Katechismus-Wahrheit, aus Luthers Auslegung des Dritten Glaubensartikels, des Artikels von der Heiligung:

„Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft und Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu Ihm kommen kann. Sondern der Heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit Seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten.“

„Ich nicht – sondern der Heilige Geist!“ Der Geist allerdings, der auch verstocken und verblenden kann! Aber eben doch auch der Geist, der als „inquietus actor“⁹⁾ mein geistliches Leben nicht nur initiiert, als immerdar Wirkender es nicht nur irgendwie in Gang bringt und dann zur Fortführung mir überläßt, sondern – so gewiß Er nicht nur durch Aufschlüsse und Zusagen, sondern auch durch Aufträge an und in mir wirkt – es durchträgt, fördert und vollendet. Ohne Ihn fehlte mir nicht nur Kraft und Mut; ohne Ihn vielmehr gäbe es nicht, was die Schrift¹⁰⁾ die „Frucht“ des Geistes (oder des Lichtes) nennt: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Gütigkeit, Vertrauen, Sanftmut, Selbstbeherrschung.

Es liegt viel daran, dies klar zu fassen, damit nicht unser Reden vom Leben im Heiligen Geiste Luther zum Kronzeugen für irgendwelche religiös oder tiefenpsychologisch sich verstehende Praktiken, für irgendwelche das dürre Holz mit schönem Christbaumschmuck spirituell organisierten Lebensstils zierende Machenschaften, für irgendwelche Rühmbarkeiten umzufälschen sich bemühe – oder aber ihn die Gottesgemeinschaft verwechseln lasse mit ihren Erträgen. Ganz gewiß ist dabei nicht ausgeschlossen, daß der Heilige Geist uns hineinführen kann in eine gewisse Disziplin geistlichen Lebens. Zumindest – noch? – der Luther der Römerbriefvorlesung¹¹⁾ kennt sogar das Wort von der Agricultura Sui Ipsius, der Arbeit auf und an Gottes Acker, der wir selber sind, dies Wort, das dem an Christus Gewiesenen den Ernst der Selbstzucht nicht ersparen will.¹²⁾ Wie solche „Agricultura Sui Ipsius“ nach Luther aussehen kann, mag man bei Fendt nachlesen, noch besser bei Luther selbst: in den Sakra-

ments-Sermonen von 1519,¹³⁾ im Sermon von den Guten Werken von 1520, und so fort.¹⁴⁾ Aber man möge dabei nicht die Feststellung Fendts übersehen, daß diese Agricultura vom Menschen betrieben wird „unter der Wucht des vom Heiligen Geiste in ihm gewirkten Glaubens“, und daß auch im Blick auf die vielzitierte Cooperatio zwischen Gott und Mensch¹⁵⁾ die Regel gilt: „Wirkt der Heilige Geist, so wirken wir auch (nicht umgekehrt!)“. So wird es dabei bleiben: Träger meines geistlichen Lebens bin nicht ich, etwa aufgrund meiner Schöpfungsmitgift, meiner meditativen Freistellung verborgener Seelenkräfte, meiner Entscheidungsentschlossenheit, meiner Treue, sondern Er, Gott Heiliger Geist, Schöpfer, Erhalter, Vollender des nach ihm benannten Lebens.

Weitergehend ist daran zu erinnern, daß es für Luther feststeht: Gott Heiliger Geist ist nicht zu haben und kommt nicht zu uns ohne Gottes heiliges Wort und Seine Sakramente.¹⁶⁾ Im Dritten Teil der Schmalkaldischen Artikel macht Luther zu Sünde und Buße, Gesetz und Evangelium, Taufe, Altarsakrament und Schlüsselamt die auf sie alle bezogene Bemerkung,¹⁷⁾ es sei fest darauf zu bleiben, „daß Gott niemandem Seinen Geist oder Gnade gibt außer durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort“. Und sofort schließt sich jene Verwahrung gegen allen „Enthusiasmus“ an, die einem Georg Merz¹⁸⁾ zu den zentralen Aussagen der Theologie des reifen Luthers zu gehören schien: theologiegeschichtlich ja mit unzweifelbarem Recht, und pastoraltheologisch bis heute von unabsehbarer Bedeutung.

3.

An dieser Stelle haben wir zu bedenken, daß Martin Luther seit den Tagen, da ihm kirchliche Verantwortung zuwuchs, den Heiligen Geist nicht wirken sieht ohne die heilige Kirche. Auch das ist eine Katechismuswahrheit, diesmal des Großen Katechismus. Dort geht es bei der Auslegung des Dritten Artikels um mehr als um das möglicherweise etwas flach zu verstehende „gleichwie“ zwischen „mir“ und der „ganzen Christenheit“, das wir vom Kleinen Katechismus her kennen:¹⁹⁾

So lerne nun diesen Artikel aufs deutlichste verstehen, daß du, wenn man fragt: „Was meinst du mit den Worten: Ich glaube an den Heiligen Geist?“ — könntest antworten: „Ich glaube, daß mich der Hei-

„Ihr Heiliger Geist heilig machet, wie Sein Name ist.“ Womit tuet Er aber solchs, oder was ist Seine Weise und Mittel dazu? Antwort: „Durch die christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben.“ Denn zum ersten hat Er eine sonderliche Gemeinde in der Welt, welche ist die Mutter, so ein'n jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes ... Denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein Heiliger Geist, welcher die christliche Kirche machet, berufet und zusammenbringet, außer welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann. Und ähnlich noch einmal: Es sind sonst mancherlei Geist in der Schrift (genannt, aufgewiesen), als Menscheng Geist, himmlische Geister und böser Geist. Aber Gottes Geist heißet allein ein Heiliger Geist, das ist: der uns geheiligt hat und noch heiliget. ... Wie aber gehet solch Heiligen zu? Antwort: ... also richtet der Heilige Geist die Heiligung aus durch ... die Gemeinde der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben; das ist, daß Er uns erstlich führet in Seine heilige Gemeinde und in der Kirchen Schoß legt, dadurch Er uns predigt und zu Christo bringt.

Solche Worte machen deutlich, daß es für Luther in dem Sinne kein „persönliches“, „individuelles“ Christentum gibt, als könne man Christ sein ohne die *Communio Sanctorum*,²⁰⁾ in deren Mitte das Wort und die Sakramente im Schwange gehen; ohne die „heilige Gemeinde“, „dadurch Er“, der Heilige Geist, „alles redet und tuet“. Und, machtvoll getröstet: „Derselben bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den Heiligen Geist dahingebracht und eingeleibet dadurch, daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre.“ Wenn nun Luther unmittelbar vor der letztzitierten Stelle diese Kirche dahin charakterisiert, sie sei „ein heiliges Häuflein und Gemeinde auf Erden, von lauter Heiligen unter Einem Haupt, Christo, durch den Heiligen Geist zusammenberufen, in Einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn' Rotten und Spaltung“ – und wenn er das niederschreibt im Marburg-Jahre 1529, acht Jahre nach dem Reichstag zu Worms, von dem er sein „*Tunc ego eram ecclesia*“²¹⁾ gesprochen, acht Jahre vor den Schmalkaldischen Artikeln mit ihrem „Wir gestehen(s) ihnen nicht (zu), daß sie die Kirche seien, und (sie) sind's auch nicht“: –²²⁾ dann ist allerdings klar, daß „Kirchlichkeit“ für Luther

keineswegs eine unproblematische Sache ist. Daß die Kirche Ecclesia Docens²³⁾ ist und sein muß, stellt die Frage nach der recht lehrenden, nach der in Lehrakt, Lehrgehalt, Lehrgestalt treuen Kirche. Lehre ist ja Lebensmacht, und wirre und verrottete Lehre führt Menschen dem Satan zu! Und die Aversion gegen gesunde Lehre liefert den Glauben und die Glaubenden an Stimmungen und Moden aus und führt am Ende die Gleichsetzung von moralisiertem Christsein und guter Zeitgenossenschaft herauf, für die Christi Weg und Werk und alle Gaben des Heiligen Geistes verblassen. Und so gewiß Luther die Bitte an den Heiligen Geist gesungen hat „Gib Dein'm Volk ein'rlei Sinn auf Erd!“, so gewiß geht es ihm hier nicht um eine platte und blasse Einmütigkeit, sondern um das Hinfinden aller zur Wahrheit. Bekenntnis zur Kirche schließt also Entscheidung, Kampf, u. U. auch Einsamkeit in sich, so wahr das Wort von der Doctrina Christiana²⁴⁾ mehr ist als Intellektualisierung des Glaubenswunders. Aber das schließt nicht aus, daß mein Christsein mir in der Kirche gegeben wird.

Luther kann neben das Bild von der Mater Ecclesia in der gleichen Auslegung das Bild vom „Häuflein“ stellen, von der „Gemeine“ als Zusammenkunft. Das bedeutet aber nicht, daß Kirche erst je und je entstünde, indem Freude Mitfreude suche, indem den Glauben nach Genossen verlange. Daß Luther in seinen Invokavitpredigten 1522 die Unverantwortlichkeit des in Wittenberg ausgebrochenen Massenrausches da d u r c h ernücherte, daß er jeden als Einzelnen vor die hereinbrechende Wirklichkeit des je eigenen Todes stellte,²⁵⁾ bedeutet nicht, daß der Gnadeweg zur Christenfreiheit und Christusfreude ein zunächst prinzipiell e i n s a m e s Tun sei, und die Communio Sanctorum die Frucht menschlichen Genossenschaftsbedürfnisses. Hans Preuß formuliert:²⁶⁾ „Der Glaube führt nicht bloß zur Kirche; er s t a m m t auch aus ihr. Sein Weg ist der Weg, den ihn die Kirche lehrte“ – wir fügen hinzu: auf den Gott Heiliger Geist ihn stellte in der Kirche und durch ihren Dienst. Gewiß mag e i n A s p e k t der Kirchen-E r f a h r u n g Luthers als der der „Weggenossenschaft“ bezeichnet werden.

Noch ein paar kurze Bemerkungen zu Luthers Sicht der Kirche! Zunächst: Luther hielt es für möglich, daß in der Kirche Bruderschaften, Lebensgemeinschaften, sich bilden und intensiver das Kirch-Sein leben. Er ist sogar bereit, sie in Schutz zu nehmen. Hier sei beispielhaft einerseits an sein Eintreten für die Fraterherren in Herford gedacht, andererseits an seinen Gedanken von der Sammlung derer, die

mit Ernst Christen sein wollen. Allerdings dürften gelegentlich beide Aussagen bzw. Maßnahmen Luthers, was ihren Stellenwert angeht, überschätzt werden.

Zum andern: Luther würde kaum zustimmen, wenn die Kirche als Institution mit „Amt“ und „Leitung“, mit Bekenntnis und Dogma als solche bereits als im Widerspruch zum Heiligen Geist befindlich betrachtet würde. Der Gedanke, daß „Recht“ und „Liebe“ sich ausschließen, dürfte trotz aller Proteste Luthers gegen die Blindheit so mancher Juristen gegenüber geistlichen Realitäten ebensowenig genuin lutherisch sein, wie die romantische Gegenüberstellung von Geist und Ordnung, von pneumatischer Spontaneität und kirchlicher Unterweisung.

Letztens: Luther würde es als ein Mißverständnis betrachten, der Kirche als „Amtskirche“ die Kirche des allgemeinen Priestertums gegenüberzustellen. Auch geistliche Gemeinschaften sind Kirche und sind, sofern sie geistliche Gemeinschaften sind, nicht gefragt, ob sie „in“ der Kirche oder „mit der Kirche“ leben wollen. Die ihnen gestellte und von ihnen zu stellende Frage scheint im Sinne Luthers vielmehr die zu sein, wie weit sie sich ihrem (Orts- oder Regional-) Bischof zuordnen wollen und können und aus welchen Gründen sie das nicht können bzw. nicht wollen.

4.

Luthers Hohes Lied auf die Kirche redet von dem, was in der heiligen Gemeinde geschieht, wozu man sich da versammelt, wodurch der Heilige Geist dort wirkt. An dieser Stelle nun müssen wir von der heiligen Taufe handeln. Sie ist für Luther ja nicht die Erstlingsfrucht der gläubigen Hinwendung zu Jesus (das ist sie in baptistischer Sicht), auch nicht das Mittel, uns selbst im Berufen- und Erfasstsein vom Heiligen Geiste fest zu machen (was sie in manchen „Erweckungs“-Gemeinschaften heute sein dürfte), auch nicht die sichtbare Voraugenführung eines uns im Raume etwa eines christlichen Elternhauses oder Freundeskreises oder aber senkrecht von obenher bereits Mitgeteilten (was einer irgendwie „reformierten“ Lehrtradition entsprechen dürfte). Die heilige Taufe, in der Alten Kirche als Erwachsenentaufe das Ende eines oft sehr langen Weges, ist für Martin Luther als Kindertaufe Einbruch Christi, Einbruch des Heiligen Geistes, in Satans Reich, machtvoller Einbruch (wie man es besonders im Taufbüchlein von 1526

studieren kann).²⁷⁾ Auch für die heilige Taufe gilt nach Luther, daß sie Widerfahrnis und Beschenkung ist, nicht Menschen-, sondern Geisteswerk. Nun aber darf nicht übersehen werden, daß für Luther einerseits der Tauf-Akt fundamentale und unumstößliche Bedeutung hat (das hat Luther wohl je länger desto stärker herausgestellt) und deshalb auch, soweit es in unsrer Macht steht, unerläßlich ist; daß Luther aber andererseits den Satz von 1519 nie zurückgenommen hat,²⁸⁾ wonach die Bedeutung der Taufe, die Ersäufung unsrer Sünde und Sündhaftigkeit und die geistliche Geburt und das Bekleidetwerden mit unsterblichem Leben, „währet, dieweil wir leben“, bzw. bis an den Jüngsten Tag währet. Mag sein, daß Luther 1529 im Kleinen Katechismus die „Bedeutung“ des „Wassertaufens“ in einer Weise unter das „... soll ...“ stellt, die es übersehen lassen kann, daß es sich dabei um Erneuerung von seiten des Heiligen Geistes handelt. Mag sein auch, daß die Formulierung des Kinderkatechismus die eschatologische Zielsetzung der Taufe blasser als die des Taufsermons von 1519 zeichnet. Beide wissen jedoch von einer Lebenslänglichkeit des Taufgeschehens. Und diese „Lebenslänglichkeit“ hat nicht nur Bedeutung im Blick auf Vergebung, Todesüberwindung, Ewigkeit, sondern enthält und bietet auch Hilfen zur Bewältigung des Alltags. Ganz gewiß ist es eine Geisteswirkung, daß Er uns dies von Schwaden und Gifthauch der Sünde umgebene Leben trotz alledem als Schöpfung sehen läßt. Ebenso gewiß jedoch ist die Taufe aufschlußreich für den Sinn des Abbaus, der Destruktion, der Enttäuschungen in unserm Leben. Wir sind gewöhnt, uns von Luther sagen zu lassen, daß es dem Christen geschenkt wird, all seine Arbeit – im Hauswesen oder in der Werkstatt, auf dem Felde oder im Rathaus – wissen zu dürfen als Hülle für Gottes eigenes Tun, der Seine Schöpfung segnen und mehren, gebaut und bewahrt wissen will durch unse r Tun. Wir sind gewöhnt, uns von Luther sagen zu lassen, in unserm Beruf sei Gottes Berufung und Auftrag am Werk. Und es mag schön sein, durch Luther sich anleiten zu lassen zu Vater- oder Mutterschaft („weil ich gewiß bin, daß Du ... von meinem Leib das Kind gezeuget hast“²⁹⁾). Wir haben gern gehört, was Luther etwa zum Evangelium von der Hochzeit zu Kana über Schmuck, Gäste, Fröhlichkeit, Speise, Trank, Tanz, Musik gesagt hat. Aber wie, wenn in Stand und Beruf eine Last nach der andern über uns hereinbricht? Wenn es nicht nur um die unumgänglichen Kehrseiten des Glücks, um Anstrengung und Belastung geht, sondern um unverschuldeten Mißerfolg und fremdbedingtes Scheitern? Da leitet Luthers

frühe Tauflehre³⁰⁾ an, in alledem „der Tauf Folge (zu) tun“; das auf-sässige Fleisch ans Sterben zu gewöhnen und durch das Übernehmen des auferlegten (!) Kreuzes dem Adamsleben das Rückgrat zu brechen – aber auch zu wissen, daß unser Gott solch S e i n Töten benutzt, dem Christusleben Raum in uns zu machen.

Die Frage, wie sich das Erhaltungs-, Bewahrungs-, Segnungswerk des Schöpfers zur Tötung des alten Adams verhalten, kann hier nur angedeutet werden; das abgründige Problem des Verhältnisses von „Schöpfung“ und „Sünde“ steht ja dahinter. Zur anderen Frage, wie der Kampf gegen Unfall und Leiden sich reime zur Übernahme des „Kreuzes“, also zur Akzeptierung des Lebens- und Weltleides als Ort und Ingrediens der Nachfolge, darf zunächst auf Fendts Urteil³¹⁾ verwiesen werden, man habe Luther falsch aufgefaßt, wenn man meine, er wolle an Lebenshinderung und Leiden nicht weggeschafft sehen, was man wegschaffen könne, mit Fendt aber auch an die uns unübersteigbaren Grenzen aller „Machbarkeit“ erinnert werden. An i h n e n kann der Taufglaube noch Sinn und Überwindung finden, wo andre resignieren, verzweifeln, Gott absagen. Und Fendts Frage ist zu bejahen, ob nicht dies Wissen und Annehmen des Kreuzes „dem Geheimnis der Wirklichkeit größere Reichtümer zu entnehmen vermag als alles Streiten und Kämpfen, alles Protestieren und Agitieren“.

Wenn ein Kind schon, eben zur Taufe gebracht, von Gott zum Tode verurteilt wird, ist die Taufe keine rührende Familienszene mehr. Wohl aber sind das Leid des Kindes, die Enttäuschungen des Jünglings, das Scheitern der Ehe, die Rückschläge im Beruf, der Abbau der äußeren Existenz, die Mühsalen des Alterns, ja sogar die Niederlagen im geistlichen Leben, bis hin zum Heimatloswerden im angestammten oder erwählten Kirchentum, keine selbstmorderzwingenden Katastrophen mehr, sondern eingeordnet in Gottes Plan und g u t e n Willen über meinem Leben. Daß das Taufgeschehen den Menschen nicht nur als alten Adam zum Tode verurteilt, sondern ihm auch den Sinn von Gottes Unheils-Handeln mit ihm aufschließt, gehört wohl zum bleibenden Erbe Luthers des Seelsorgers. Daß er auch in der Frühzeit uns das Auferstehungsziel von Gottes Handeln (anhand der Erhebung aus dem Taufwasser) aufweist, sei nicht verschwiegen, ebensowenig seine Unterstreichung der von der Taufe gestellten Aufgabe. Jedenfalls vermag sich Luther, sobald er im Bereich der Seelsorge redet, geistliches Leben ohne Ernstnahme der heiligen Taufe nicht vorzustellen.³²⁾

Zum Leben in der Kirche und in der Taufe gehört für Luther das Leben in der Buße. Hier aber steht wie ein unverrückbarer Grenzstein, das „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“³³⁾ der Thesen von 1517,³⁴⁾ dies Wort, das in der Buße nicht nur so etwas wie die einstigen oft so bitter engen Bahnsteigsperrungen sieht, durch die man zwecks Fahrkartenkontrolle hindurchmußte, ehe man den weiten Raum etwa einer Bahnhofshalle betreten durfte. Buße ist für Luther kein prinzipiell hinter uns zu bringendes, durch die Heilsfreude abgelöstes und nur vielleicht in besonders traurigen Fällen wieder notwendig werdendes Erleben oder Tun, sondern das bleibende, vom Nein zu mir als dem Bilde Adams, vom Verlangen nach der Ausgestaltung des Bildes Christi in mir bestimmte Werden des in der Taufe grundgelegten Lebens „usque ad introitum regni celorum“.³⁵⁾ Es wäre schon bedenkenswert, was aus diesem Bußgedanken Luthers geworden ist und ob er unter uns noch verstanden oder vielleicht wegen der Gleichsetzung von Penitentia Vera³⁶⁾ mit Odium Sui³⁷⁾ unter Abschuß psychotherapeutischer Argumente abgelehnt wird. Ablehnung könnte resultieren auch aus falschem Verständnis des lutherischen Simul,³⁸⁾ das zu verachten freilich keine geistliche Hilfe, sondern deren Zurückweisung wäre.³⁹⁾ Nun hat der Luther der Allerheiligenthesen in These zwei die Penitentia⁴⁰⁾ von These eins als nichtidentisch mit der Penitentia Sacramentalis⁴¹⁾ bezeichnet, „que sacerdotum ministerio celebratur“,⁴²⁾ in These fünf aber sichergestellt, daß die Remissio Culpa⁴³⁾ die von Schuld uns lösende Vergebung, ohne die jene Lebensbuße ja nicht denkbar ist, von Gott niemandem gewährt wird, „quin simul eum subiciat humiliatum in omnibus sacerdoti suo vicario“⁴⁴⁾ – was ja wohl eindeutig vom Buß-Sakrament, anders gesagt: von Beichte, Absolution, Schlüsselamt (nicht nur der Funktion des Vergebungs-Zuspruchs!) redet. Leben in der Buße bedarf ihrer; und der Luther der Schmalkaldener Artikel redet zwanzig Jahre nach den Thesen nicht nur von der „falschen Buße der Papisten“, sondern will auch, man solle „die Beichte oder Absolution beileibe nicht lassen abkommen in der Kirche“, vielmehr die „Absolutio Privata“ nicht verachten, sondern hoch im Wert halten.⁴⁵⁾ So stellt dann zwischen 1517 und 1537, anno 1529, der Große Katechismus in seiner Vermahnung zur Beichte⁴⁶⁾ neben das Beichten, das „ohn' Unterlaß“ geschehen soll und muß, „solang wir leben“ (wie der Vollzug der Taufe,

wie das Leben in der Buße!), die besondere „heimliche Beichte“. (Sehen wir einmal von der Frage ab, wer denn die Schlüssel zu führen habe, die Christus „Seiner Christenheit in (den) Mund gelegt und befohlen“ hat!) Der Schlußabsatz der Vermahnung beginnt mit den Worten: „Darum, wenn ich zur Beichte vermahne, so tue ich nichts andres, denn daß ich vermahne, ein Christ zu sein. Wenn ich dich dahin bringe, so habe ich dich auch wohl zur Beicht gebracht“. Und kurz davor steht Luthers Diagnose, wer „ungebeichtet“ hingehen wolle, der sei kein Christ und solle auch das (Altar-) Sakrament nicht genießen. Geistliches Leben ist Leben mit der Beichte, so wahr ich darauf angewiesen bin, das befreiende und reinigende Wort Gottes autoritär durch einen Menschen gesagt zu bekommen.

Nun kann Luther jene „lebenslängliche“ Beichte „gefaßt“ sehen in die fünfte Bitte des heiligen Vaterunsers; ja das ganze Vaterunser sei „nicht(s) anders denn ein(e) solche Beichte“. Das führt auf den Zusammenhang von Beichte und Gebet.⁴⁷⁾ Wenn das ganze Erdenleben des aufgrund der Taufe gläubigen Volkes Buße sein, das heißt aber: durch Gottes Rechtfertigung des Sünders – bei gänzlicher Unausrottbarkeit der Sünde bis zu unserm Abscheiden – bestimmt sein soll, so kann Leben in der Buße nur geschehen als Leben im Gebet um die Vollendung der Gerechtigkeit, und in einem diesem Gebete gemäßen Verhalten. Nicht verwunderlich daher, daß jenem „lebenslänglich“ das „täglich“ des Betens entspricht, so in Luthers Auslegung des zweiten Gebots im Großen Katechismus,⁴⁸⁾ und daß die dortige Auslegung des heiligen Vaterunsers das Christsein ähnlich wie ans Beichten ans Beten bindet (wir „sollen und müssen beten, wollen wir Christen sein“), wie sie denn auch das Gebet sogar der vierten Bitte „gestellet“ sieht gegen den Satan. Hierhin gehören denn all die bekannten Worte etwa davon, daß das Handwerk des Christen das Beten sei (wirklich: sein Handwerk, weil er ja betend die Probleme des Lebens angeht!); hierhin die berühmte Gebetsanweisung für Meister Peter, den „Balbierer“. Hier kann es ein Gebet über dem Arbeiten geben, kann nicht nur ein Gebet um Arbeitserfolg, sondern ein Beten während der Arbeit und ein arbeitendes Zu-Gott-Gerichtet-sein. (Luther kann ja selbst den Kinderwindeln auswaschenden Ehemann dabei beten lassen; er hat bekanntlich auch ein Soldatengebet formuliert.) Oder: Luthers Vaterunser-Auslegungen, nicht zuletzt in seinem Vaterunserlied, in dem so viel Seelsorge, oft in kleinen Wendungen, steckt! Auch hält Luther (trotz allen Abscheus vor schlimmen Erfahrungen als Mönch) das Psalmge-

bet hoch; das Wort vom Psalterlein, mit dem er in die Kammer oder noch besser in die Kirche laufe, hat er ja nicht nur seinem Barbier geschrieben, sondern selbst praktiziert: wobei sein Einstimmen in den Chor der biblischen Beter ja auch ein Weg zur Erwärmung eines erkalteten Herzens, zur Wiederentzündung des eignen kleinen Gebetslebens am die Jahrhunderte durchklingenden geistgezeugten Erbe des Gottesvolkes ist. Und ein Psalmenwort, nebenbei aus der Komplet, betete ja noch der Sterbende, sogar lateinisch: In manus tuas commendo spiritum meum.⁴⁹⁾ Hier gibt es die Bedeutung des „Amen“, nicht nur die eines verlegenen Schlußzeichens, sondern eines Glaubenszeugnisses von besonderer Dignität (wie schon aus Gesangbuch und Katechismus hervorgeht); oder die Bedeutung, die dem Dankgebet zukommt!

Zweierlei noch! Einmal das Gewicht, das Luther dem gesungenen Gebet zumißt: er kennt ja nicht nur das Verkündigungs-Singen, sondern auch das Gebets-Singen, und das sicher nicht nur, weil er selber gerne musizierte und sang, Melodist und Komponist war. (M. W. ist der einzige für ihn gesicherte mehrstimmige Satz die Motette „Non moriar, sed vivam“ aus Psalm 118: was steckt an geistlicher Erfahrung, Anfechtungs-Erfahrung, dahinter!). Luther hat es vielmehr aus der Schrift!

Endlich erleuchtend für uns, wenn wir um das rechte Gebet so mancher Psalmen ringen:⁵⁰⁾ daß das Gebet eine Waffe in den Kriegen des Herrn ist, im Kampf mit Satan und seiner Macht, bedeutet auch, daß Luther neben die Für-Bitte das Gegenan-Beten stellt, das Gebet gegen die dezidierten Feinde des Evangeliums – nicht nur um ihre Bekehrung. Das „Ich hab Herzog Georgen zu Tode gebetet“ steht nicht allein, sondern ist begleitet von dem Wissen, daß dem „Geheiligt werde Dein Name“ notwendig der Fluch gegen die Entheiliger des göttlichen Namens sich verbindet.

Solches Beten aber ist für Luther nicht Sache des Einzelfrommen allein, oder seines Kreises: es ist vielmehr Kennzeichen der Kirche. Das heilige Vaterunser, der Psalter, die geistgeschenkten Lieder sind ihre Gebete. In ihr lernt man beten, mit ihr und für sie soll man beten.

6.

Diese Kirche nun aber sah Luther in unerhörter Weise gefährdet im Kampfe ums Nachtmahl. Leben in der Kirche, mit der Kirche, durch die Kirche ist für den zur Verantwortung für die Kirche und zum Mannes-

alter des Glaubens gereiften Luther Leben aus und mit dem Sakrament des Altars. Auch hier sei zur Lektüre des Großen Katechismus ermuntert, in dessen fünftem Hauptstück dogmatische wie pastorale Kostbarkeiten sich finden.⁵¹⁾ Luther stellt dort den Empfang des Herrenmahls neben Beichte und Gebet: „... das soll man ... wissen, daß solche Leute für keine Christen zu halten sind, die sich ... lange Zeit des Sakraments (ent-)äußern und entziehen“. Ungeachtet der Probleme all derer, die in ihrer Umgebung das recht gefeierte Sakrament nicht erreichen könnten, stellt er den Empfang des Herrenmahls als ein konstitutives Element des Christenstandes hin.

Im Blick auf Martin Luthers großen Krieg ums Abendmahl⁵²⁾ (den er ja als Kampf gegen die Schwarmgeisterei, den „Enthusiasmus“, durchgefochten hat) sei zunächst darauf hingewiesen, daß ein gut Teil seines literarischen Ertrages in die letzte unserer Bekenntnisschriften eingegangen ist, in die Konkordienformel.⁵³⁾ Aber heben wir Einzelheiten hervor!⁵⁴⁾

Die innere Verfassung Luthers im elfjährigen, auch durch die Wittenberger Konkordie 1536 nicht eigentlich beendeten Streit, wie sie aus seiner schmerzvollen Klage in „Daß diese Worte Christi ... noch feststehen“ spricht, zeigt seine Einschätzung dessen an, was diese Auseinandersetzung grundsätzlich bedeutet:⁵⁵⁾ „... die Schwärmer erwürgen mir Christum, meinen Herrn, dazu meine Mutter, die Christenheit, samt meinen Brüdern, wollen mich auch tot haben – und sagen danach, ich solle Frieden haben, sie wollen der Liebe mit mir pflegen.“ Deutlich, daß Luther den Angriff auf den Vollgehalt des Sakramentsglaubens als Angriff auf die Kirche betrachtet und damit als Angriff auf das geistliche Leben, das Leben mit Christo, überhaupt.

Luther hat besonders unter den Angriff Ökolampads gelitten, von dem er sich eines besseren versehen hatte. Ökolampad hat den Glauben an die Sündenvergebung, die „geistliche Nießung“ von Christi Kreuz und Tod, als „Summe des Glaubens“ bezeichnet. E r a l l e i n sei nötig für die Einheit der Kirche, und daher zu unterscheiden von allen anderen Lehrpunkten, bei denen Differenzen möglich und tragbar seien. Rechtfertigung „durch den Glauben allein“ aber bedeutet für den Basler Theologen wie für den Züricher, daß jeder Glaubensgedanke zurückzuweisen sei, der nicht aus jener „geistlichen Nießung“ abgeleitet werden kann. Und: „Wenn wir das geistliche Nießen haben, was bedarf's des leiblichen?“ Der Rechtfertigungsgedanke als systematisches Zwangsprinzip wird benutzt, um die U n n ö t i g k e i t dessen zu be-

haupten, daß unser Herr Seinen Leib und Sein Blut uns als Speise und Trank zum Heile gebe. Systematik erfordert Entwertung der Einsetzungsworte, und das rettende Gepackttsein vom Wort muß sich aufgrund hermeneutischer Erwägungen irremachen lassen; mehr als das Hangen – über dem Abgrund des Elends – an Jesu Wort ist der selbstgewisse Tritt des wohlgeschulten Gnostikers (der sogar, wie Zwingli, zuzugeben bereit war, daß Gott einen Leib an verschiedenen Orten zugleich sein lassen könne – und nur den Beweis dafür verlangte, daß Er diese Unnötigkeit beim rechtverstandenen Abendmahl vollbringe); des wohlgeschulten Gnostikers, der einen solchen Psychiker (ja eigentlich Hyliker!) wie Luther zu tolerieren bereit ist, aber keineswegs gewillt, ihn als Lehrer geistlichen Lebens und Lehrer der Kirche anzuerkennen. Für Luther liegt nicht nur die Frage nach der Notwendigkeit der Abendmahlsgabe auf dem Tisch (wie könnte, was Jesus so feierlich stiftet, unnötig sein? Wir sind dazu da, es anzunehmen!). Für Luther geht es vielmehr um das konkrete Stehen in der Rechtfertigung, das ein Empfangen der konkret gestalteten Gnade und eine Begegnung mit dem Gott im Fleische als dem Gott der Gnade ist.

Davon die Gegner zu überführen ist Luther nicht gelungen. Insofern gilt er als der Unterlegene von Marburg, der offenbar in nicht nur paradoxem, sondern einfach unvernünftigem Biblizismus und halsstarrigem Positivismus Gefangene – und doch eigentliche Sieger: der existentiell weiß, nicht nur, was System, sondern, was Gnade und Glaube ist. (Daß jene Verabsolutierung des „Fides sola iustificat“⁵⁶) auch dazu führen könne, das Sühnewerk Christi für unnötig zu erklären, ja dem Vater vorzuwerfen, daß Er den Sohn in solch greuliches Leiden und Sterben hineinsandte, hatte Luther schon vor Marburg gesehen. Ein Wort hätte ja genügt, um Sünde und Tod zu tilgen und der Menschheit das rechte Gottesverständnis zu geben! Für Luther ist es Hoffahrt und Undank, die Frage „Warum denn so und nicht anders?“ zu stellen.) Der Luther, der nicht den „Triumph des Glaubens“, weder das Hochfest der Orthodoxie noch die Feier der eigenen Gewißheit beim Herrenmahl begehen will, sondern immer wieder Tröstung empfangen und Dank sagen: diesen Luther als Lehrer geistlichen Lebens hinzustellen, scheint wahrhaftig wesentlich und nötig.

Ein dritter, vierter und fünfter Hinweis seien wieder an den Großen Katechismus geknüpft!

Zunächst: Luther lehrt uns, das heilige Mahl sei uns „gegeben zur täglichen Weide und Fütterung“⁵⁷⁾; die gewählten Bilder lassen Jesus so den Seine Schar versorgenden Guten Hirten sein, daß Er uns Sein Sakrament darbietet. Dies „täglich“ Luthers ist mit Recht jenem „Luthertum“ entgegengesetzt worden, das einem Satz wie dem, daß man den „großen Schatz“ des Sakraments „täglich unter den Christen handelt und austeilet“, nur mit der Warnung entweder vor Rückfall ins Papsttum oder vor Leichtfertigkeit im Umgang mit dem Herrenmahl gegenüberzutreten kann. Luther hat sein „täglich“ und „oft“ entwickelt in der Entgegensetzung zum einmal jährlich gefeierten Passamahl mit seiner Bindung an einen einzigen Tag; er hat dem Papsttum vorgeworfen, es habe aus Jesu Mahl „wieder ein Judenfest ... gemacht“. (Ob schon das Vierte Lateran-Konzil ja ein Mindestmaß setzen wollte, wurde das Mindestmaß praktisch die Norm!) Den Satz der Vorrede zum Kleinen Katechismus,⁵⁸⁾ wer das Sakrament nicht suche noch begehre – u. U. so, daß er seinen Pfarrer geradezu nötige, ihm das Sakrament zu reichen! –, „zum wenigsten ein Mal oder vier des Jahres“, bei dem sei die Besorgnis angebracht, daß er das Sakrament verachte und kein Christ sei, hat, wie es scheint, die Praxis dahin mißgedeutet, daß er sich mit der einmaligen „Jahreskommunion“ ganz zufrieden gebe, während er in Wirklichkeit den vierteljährlichen Abendmahlsgang als Minimum ansieht. Diese Normsetzungen Luthers wollen aber nicht als volksliturgische Pädagogik, erst recht freilich nicht als Mittel zur Herausfilterung einer Kerngemeinde, verstanden sein,⁵⁹⁾ sondern sind zutiefst bestimmt von seiner Sicht allen geistlichen Lebens als eines täglich und stündlich mit letztem Ernst bedrohten Lebens. Mahnung zum Sakramentsgang ist also nicht Dressur und Aufzwingung, sondern Hinweis auf Gewissenstrost und Glaubenshilfe!

Hier sei der zweite Hinweis aus dem Großen Katechismus angeschlossen: der Hinweis,⁶⁰⁾ daß Christi Leib und Blut, Jesu Gabe an uns, keineswegs ein „unfruchtbar, vergeblich Ding“ sein kann, „das nichts schaffe noch nutze“. Der Hinweis also darauf, daß Jesu Gabe schon in sich, abgesehen von ihrem Wert als Trost und Siegel, Eigenwert hat – besser gesagt: über diese Funktion hinaus.⁶¹⁾ „Das Sakrament“, also nach der Definition des Kleinen Katechismus Jesu Christi Leib und Blut, ist „eitel heilsame, tröstliche Arznei“, die uns hilft und das Leben gibt, „beide, an Seele und Leib“, als „ein köstlich Thyriak wider die Gift“, die wir in uns tragen, das Sakrament ist der Schatz, „durch den und in dem wir Vergebung der Sünde überkommen“. Daß dieser

Wert dem Leibe und Blute Christi deshalb eignet, weil sie nicht einfach Materie, auch nicht etwa nur beseelte und insofern „verklärte“ Materie, sondern Träger und Gefäße des Heiligen Geistes sind, nötigt zu klarer Unterscheidung zwischen der Gegenwart der Person und derjenigen des Fleisches und Blutes Jesu Christi. Endlich darf vom Großen Katechismus her⁶²⁾ nicht zu der Frage rechter Abendmahlszulassung geschwiegen werden, auch, wenn sie heute, zumal im ekklesiologischen Aspekt, alles andere als beliebt ist.⁶³⁾ An dieser Stelle soll nur der Hinweis darauf stehen, allerdings nicht ohne die von Luther gegebene Begründung,⁶⁴⁾ deren Ernstnahme wahrhaftig auch zum geistlichen Leben gehört: weil Christi Leib und Blut keine res otiosa⁶⁵⁾ ist, nehmen diejenigen Kommunikanten, die das Sakrament verachten und unchristlich leben, es sich zum Schaden und zur Verdammnis – wobei Luther „die alleine“ als „unwürdig“ bezeichnet, „die ihr Gebrechen nicht fühlen noch wollen Sünder sein“, d. h. ihr Sündersein leugnen. Gerade um diesen Typus aber ist's eine ernste Sache! „Denn die Natur wollt gerne so handeln, daß sie gewiß auf sich selbst möcht fußen und stehen“; wir möchten stets „mehr auf uns selbst, denn auf Christi Wort und Mund sehen“. Rechter Sakramentsempfang ist Werk des Deus Spiritus Sanctus, ist geistliches Leben.

7.

Wenn wir an dieser Stelle unsern Gang durch Luthers Erbe abbrechen und uns dem zuwenden, was „Geistliches Leben“ bei Wilhelm Löhe⁶⁶⁾ bedeutet, so läge es nahe, an Luthers Denken vom heiligen Mahl anzuschließen und das „sakramentale Luthertum“ Löhes in seiner Bedeutung für unser geistliches Leben zu umreißen. Aber es dient wohl besser der Herausarbeitung der Parallelität zwischen Löhe und Luther, Löhe zunächst mit einem seiner frühen Traktate das Wort geben: mit der 1835 zuerst, in vierter Auflage dann 1858 herauskommenen, bis in die Gegenwart immer wieder aufgelegten Schrift⁶⁷⁾ „Von dem göttlichen Wort, als dem Lichte, welches zum Frieden führt“, erwachsen aus Löhes eigenen inneren Kämpfen und aus seiner schon 1835 reichen Seelsorgeerfahrung. Von sich selber hatte er 1828 geschrieben: „Das ‚aus Gnaden selig werden‘ kommt mich oft hart an: durch Buße selig werden, wäre meinem unglückseligen Herzen schon leichter und bequemer“. Aber er erfuhr, daß man so nicht zum Frieden

Gottes kommt, sondern zum immer neuen Hin- und Hergerissensein durch das eigene Herz. Und auf die ihm als Seelsorger vorgebrachte Klage, Gott habe immer noch nicht im Herzen seiner Korrespondentin Wohnung genommen, antwortet er mit dem Hinweis, daß Gott das Inkognito liebe, und verweist auf Luthers Wort: Der Mensch glaubt nur so viel, als er um seinen Unglauben weiß. Er fährt fort: „... das glaube ich nicht, daß Du über Mangel an süßen Gefühlen klagen wollest. Diese machen es nicht und sind für den Menschen im Fleisch gefährlich.“ – Natürlich steht nun die Frage auf, wie man dann der Gnade gewiß werden könne. An sie knüpft Löhe im Traktat an. Oft habe man erweckten Seelen vorgehalten:⁶⁸⁾

„Suche Jesum und Sein Licht!
Alles andre hilft dir nicht“.

Das sei gewiß nicht verkehrt; verkehrt sei dagegen die Weiterführung, wenn es darum gehe, Vers und Bild in die Wirklichkeit umzusetzen: „Aber wo man Christum suchen solle, davon wird in der Regel eine schlechte Anweisung gegeben. Meistens weist man den Fragenden an, auf seinen Knien den Herrn zu suchen, mit Sehnsucht und Verlangen des Geistes nach ihm zu rufen; so werde er . . . erscheinen – zu seiner Zeit, zur beschlossenen Stunde. Die armen Seelen versuchen nun alles; sie schreien; sie lassen den Allgegenwärtigen nicht, er segne sie denn; und der Allgegenwärtige, welcher das Schreien der jungen Raben hört, segnet sie auch mit freudigem Bewußtsein seiner Nähe. Wonnevoll steht der Erweckte auf von seinen Knien und glaubt – glaubt, daß er seinen Heiland nun gefunden habe; . . . er habe Gottes Heil erfahren. – Aber ach, das ist vorübergehend; dem Kinde, dem Jüngling in Christo werden solche Stunden oft gegeben; je älter man im Christentum wird, desto seltener empfängt man solche Freudenregungen; und hat man nach ihnen sein Christentum gemessen, so fällt's dahin . . .“. Gerade unter dem Einfluß der mystischen Überlieferungen, die der Pietismus in sich aufgenommen und begierig eingesogen,⁶⁹⁾ hatten sich ja die Erweckten gewöhnt, auf den Schlag des eigenen Herzens zu lauschen, immer wieder sich selber den Puls zu fühlen, die persönliche Heilands-Erfahrung in den Mittelpunkt zu rücken – eine nur zu oft in den Farben der Erotik gemalte Erfahrung. Wenn nun aber die Erfahrungen täuschten? Wenn mein Vertrauen auf meine Herzenerlebnisse wie der Lauf hinter einem Irrlicht her ist? „Wir wechseln insgemein den Glauben mit dem Gefühle, während der

Glaube, gerade in der ihm eigenen Größe, unserm Gefühle widerspricht, der Gegensatz des Gefühls und in Abwesenheit des süßen Gefühls, unter dem schwülen Drucke trauriger Gefühle, unser ... besserer Ersatz ... sein soll. Wenn jemand erweckt ist, sollte es daher mit unser erstes Geschäft sein, ihm zu sagen, daß die Aufregung seines Gemüts und seine etwa vorhandene Freude nicht das Bleibende und Große bei der Sache sei; er solle ... keinen so großen Wert auf dies Gefühl legen, daß er bei dessen Ermangelung in den Grundsäulen seines Wesens wanken würde und beben; vielmehr solle er – und das ist die Hauptsache, welche wir raten – vom Anfang bis zum Ende seines geistlichen Lebens nicht auf das Veränderliche in ihm selber sehen, sondern auf die unveränderlichen Verheißungen des Wortes Gottes ... Ja, wir sollten diese Verheißungen Gottes den neuerweckten Christen noch größer und wichtiger hinstellen als ihren Glauben.“

Löhe hat zwölf Jahre nach der Schrift „Von dem göttlichen Worte“, also 1847, in die vierte Auflage desjenigen seiner Gebetbücher, das die meiste Verbreitung gefunden hat, in die „Samenkörner des Gebets“,⁷⁰⁾ unter die Dienstagsmorgen-Gebete eingefügt das Stück „Kurzer und guter Rat, von denen oftmals zu erwägen, welche im Kampf und in hoher Anfechtung sind“. (Der unvergessene Pfarrer Christian Brennhäuser hat diesen Abschnitt durch seelsorgerliche Erläuterungen zu einem selbständigen, von vielen geliebten Schriftchen ausgebaut.⁷¹⁾ Es entspricht ganz jenem Traktat von 1835, wenn der erste Rat lautet: „Stehe nicht auf dir selbst und richte dich selbst nicht nach deinem Fühlen. Denn wer sich auf sein Herz verläßt, der ist ein Narr“ – und der zweite: „Hänge deinen Gedanken nicht nach; vertiefe und verwirre dich nicht in sie; sonst rammelst du dem Feinde, der deine Seele belagert, selbst und eigenhändig die Pfähle ein.“ Der vierte: „An die Worte, die dir in Gottes Namen vorgehalten werden, hänge dich, bewege sie in deinem Herzen, wiederhole sie immer aufs neue und weise alle deine Gedanken und das Fühlen deines Herzens auf sie.“ Der fünfte Rat gibt Bibelworte an, die man sich „durch nichts aus dem Gedächtnis rücken oder zweifelhaft machen lassen“ soll: nicht einprägsam formulierte Sentenzen eines Psychagogen, auch nicht besonders schöne Strophen, sondern ganz schlicht und recht Bibelworte. (Beim siebten Rat spricht Löhe dann freilich auch vom Singen, und empfiehlt den Angefochtenen „insonderheit“ Loblieder!).

Im Traktat von 1835 rückt Löhe den Weg der Gefühlsfrömmigkeit zusammen mit dem der Werke; „man geht ihn auf Krücken und unversehens ist einem das selige Evangelium . . . zu einem werkheiligen eigensinnigen Mystizismus umgeschlagen⁷²⁾“ – ein seelsorgerlich sehr reifes Urteil dessen, den seine „vernünftigen“ Gegner unter den Theologen gern als „Mystiker“ beschimpfen. Rühmt⁷³⁾ aber der Löhe der Frühzeit, daß die unveränderlichen Verheißungen des Wortes Gottes „außer uns, von unseren Gefühlen unangetastet stehen, eine göttliche Bürgschaft und Gewißheit“, so erläutert der Löhe der Reifezeit seine Rede vom „Worte Gottes“ 1858 dahin, „daß sie nicht nur das hörbare, sondern ebenso das sichtbare“ Wort meine, die heiligen Sakramente, „auf welche alles paßt und auch angewendet werden muß, was in diesem Traktate vom Worte Gottes steht“. „Die Sakramente sind des Wortes Siegel, göttliche Siegel für ein göttliches Wort. Wer des Siegels Kraft und Deutung kennt, faßt um so leichter und lieber das Wort. Wort und Sakrament dienen der Seele vereint auf dem Wege zum sichern Frieden.“ Diese für Löhe offenbar wichtige Fußnote führt unsre Überlegungen weiter zu seiner Darstellung der Bedeutung der Sakramente für das geistliche Leben. Zuvor aber ein Stück aus dem Schluß dieses vielleicht besten von Löhes Traktaten.

„Von unsern Predigern und Seelsorgern sind hundert mystisch und Werkprediger, bis einer in selbstverleugnender Liebe zu Gottes Wort nichts zu sagen begehrt mit allem, was er sagt, als was Gott sagt; bis einer sich seine größte Ehre daraus macht, Gottes Worte triumphieren zu lassen über sich und seine Gabe, anstatt mit seiner Gabe über Gottes Wort und Text zu schreiten und an ihnen zum Ritter werden zu wollen. Hätten mehr Prediger ihren Frieden in Gottes Worten gefunden, so gäbe es weniger gelehrte Schwätzer auf den Kanzeln, unter denselben mehr befriedigte Gemüter, die da wüßten in Gewißheit, an welchen sie glauben . . .“

Auch, wenn Löhe nicht das Beisammen von Wort und Geist in der Weise geltend macht wie Luther, so hat er doch Luther ganz darin verstanden und wiederaufgenommen, inwiefern Hangen am Wort und Rechtfertigungsgewißheit zusammengehört. Dies ließe sich noch mannigfach ausführen.

Am Abschluß der ersten Bemühungen Löhes um Traktatmission steht die 1839 erfolgte Herausgabe des Büchleins „Dr. Martin Luthers Worte von der heiligen Taufe“.74) Was Löhe hier wohlgeordnet als ein „nutzbares Lesebuch“ für solche zusammenstellt, „welche Wahrheit zur Gottseligkeit suchen“, bedeutet seinen Anschluß an Luthers Tauflehre. Beachtlich ist seine Mahnung in der Vorrede an die Pfarrerschaft des 19. Jahrhunderts: „Lasset uns unsre Gemeinden achten und sie lieben: sie seien, wie sie wollen, getauft sind sie und den Heiden dürfen sie nicht beigezählt werden.“ – Die Gemeinden, von denen er spricht, waren die vom Rationalismus bis in die Wurzel angefressenen volkscirchlichen Gemeinden Frankens und Schwabens oder die wesentlich aus Pfälzern bestehenden Gemeinden auf dem Donaumoos. Ihre Taufe ernst nehmen kann s e h r oft n u r, wer vom verborgenen Wirken des Heiligen Geistes in der Taufe unerschütterlich weiß. Löhe ist sich aber auch über die verpflichtende Gewalt der heiligen Taufe und über ihre Trostkraft im Klaren. „Lasset uns ... die Väter und Mütter oft ermahnen, ihren Kindern die große Wohltat ihrer Taufe oft ins Gedächtnis zu rufen: es ist schändlich, wenn man die Taufe im Leben so gar vergißt, so gar nichts aus und mit ihr zu machen weiß, zumal gerade sie eine Fülle der Lehre, des Trostes, der Strafe, der Züchtigung in der Gerechtigkeit darbietet“. Hier rückt die ernste Tatsache in den Blick, daß es Verschuldung gibt der eigenen Taufe wie der Taufe anderer gegenüber.

Um dieser Verschuldung zu wehren, hat Löhe75) angeleitet zur täglichen Erneuerung des Taufbundes und auf sie großen Wert bei der Formung geistlichen Lebens gelegt. Sein „Hausbedarf christlicher Gebete für Augsbürgische Konfessionsverwandte“ enthält sieben Stücke, darunter ein tägliches Gebet um Erfüllung des Taufbundes, das Lied „Ich bin getauft auf deinen Namen“76) und die feierliche Taufbund-Erneuerung bei der Konfirmation. Für so wichtig und hilfreich hält er das Taufgedächtnis, den Taufbund-Gedanken, die Taufbund-Erneuerung! Das geht auch aus seinem „Haus-, Schul- und Kirchenbuch“ hervor.77) Hier macht er u. a. den Eltern die Taufe ihrer Kinder teuer. Ihnen78) wird nicht nur von der Taufe der Kinder her Mut gemacht zu ihrer Erziehung, zumal zur geistlichen, und zur Einführung der getauften Kinder als werdender Christen ins Gebetsleben der Kirche, sondern es wird ihnen auch die s t e l l v e r t r e t e n d e Tauf-

bunderneuerung anbefohlen. So heißt es von der Mutter: „Wie sie sich selbst täglich Christo aufopfert, täglich aufs Neue im eigenen Namen dem Teufel, seinen Werken und seinem Wesen entsagt und sich im Glauben dem Dreieinigen übergibt, täglich für sich den Taufbund erneuert, so tut sie es auch täglich für ihr Kind und an dessen statt.“ Neben solcher Gebetsanleitung auf dem Boden der Taufe steht im katechetischen Teil des Haus-, Schul- und Kirchenbuches⁷⁹⁾ noch reiches Material unmittelbarer Taufbelehrung.

Läßt man das alles auf sich wirken und nimmt vielleicht noch Löhes Stellung zum Patenamnt und sein Wirken als Pate⁸⁰⁾ hinzu, so steht sein Zeugnis kraftvoll vor Augen, wie groß der Tauf-Segen für alles geistliche Leben sein könne und solle, wie groß aber auch die Schuld unbedankter, vernachlässigter, verluderter Taufgabe und -gnade. Freilich: der Klang der Freude überwiegt, die das Getauftsein dem Christen (und dem Seelsorger im Blick auf seine Herde) schenken will. „Denn wer getauft ist, der hat alles, wenn er nur glaubt, und wird es von Ewigkeit zu Ewigkeit schmecken.“ Dementsprechend ist in der Vorrede zu Luthers Worten von der heiligen Taufe Löhes seelsorgerliche Wendung gegen die Taufverachtung vonseiten der zur Seelsorge Berufenen nicht zu übersehen. Es gibt ja eine Verachtung der Taufe des anderen, vielleicht Unerweckten, vielleicht nur in der Frömmigkeitstemperatur von mir Unterschiedenen, die jedenfalls offenbart, wie wenig ich von meiner eigenen Taufe als realer Gottestat halte und um wieviel lieber ich mich, mit dem zitierten Löhe-Brief⁸¹⁾ geredet, durch meine Buße als durch Gottes Gnade selig werden sähe. Nicht allein aus solcher eher baptistischen als biblischen Einstellung, aber doch nicht selten aus ihr heraus, wird dann die Kindertaufe in Zweifel gezogen.

Mag Löhe im Vergleich mit Luther die Weite und Tiefe von dessen Gedanken über die Taufe nicht auch seinerseits entfalten, so hat er sich doch zu ihnen bekannt und versucht mit Luther, Menschen der Taufe froh werden zu lassen.

9.

Die Beichte spielt in Löhes Anleitung zum Geistlichen Leben eine überaus bedeutsame Rolle.⁸²⁾ Als er 1837 als Pfarrer nach Neuendetelsau kam, ging ihm von verschiedenen Veröffentlichungen aus den Vorjahren her der Ruf voraus, daß man bei ihm „die Beicht⁸³⁾ wieder beten müsse“. Aber er hat jahrelang den Segen von Privatbeichte und

Privatabsolution gerühmt, auch wohl gelegentlich einzelnen Gemeindegliedern Einzelabsolution erteilt (einmal sogar einer sehr großen Schar von Konfiteuten), aber erst 1843 gab das staatliche Kirchenregiment bekannt, daß es den Gebrauch der Privatbeichte da, wo er entweder eingeführt sei o d e r g e w ü n s c h t w e r d e , nicht hindern wolle. Damit war erst nach sechs Jahren Löhescher Tätigkeit in Neuendettelsau der Weg nicht nur zur Einzel-Absolution nach „allgemeiner Beichte“, sondern auch zur Privatbeichte rechtlich eröffnet – und damit Fesseln gefallen, die Löhe – und wie sich zeigen sollte, auch einen erstaunlich großen Teil der Gemeinde – empfindlich gedrückt hatten.

Löhe hält von der sogenannten „allgemeinen Beichte“ bitter wenig. „Die geringste Privatbeichte ist immerhin der öffentlichen vorzuziehen.“ Und seine 1836 erschienene Schilderung dieser öffentlichen Beichte (die er übrigens selber durch die Bemerkung einschränkt, daß selbst diese „allgemeinen Vorbereitungen“⁸⁴⁾ noch gesegnete Wirkung haben könnten), hat leider auch heute noch weithin Gültigkeit: „der Prediger hält eine Rede für alle anwesenden Beichtkinder, spricht im Namen aller eine Beichte und absolviert alle insgesamt. Auf diese Weise ist zwischen einem Predigtgottesdienst⁸⁵⁾ und einem Beichtgottesdienst gar kein Unterschied gelassen, außer etwa dem, daß die Prediger auf eine Beichtrede sich weniger vorbereiten als auf eine Predigt . . . Was hilft eine solche Beichte zum Zweck der Beichte? Der Prediger absolviert da Leute, welche er gar nicht kennt; er absolviert also die Lasterhaften und Ungläubigen . . . wie die Reumütigen, Gläubigen, nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden. Jene nehmen etwa die Absolution dahin zu Stärkung ihrer Sicherheit, während manch zerschlagenes Herz sie, so allgemein gesprochen, nicht fassen kann“. Selbst, wenn im Schwinden volkskirchlicher Sitte „man“, etwa in unsern Dorfgemeinden, immer weniger „beichten geht“, so daß vielleicht heute ein größerer Ernst der Konfiteuten vorzusetzen ist als früher, bleibt Löhes letztgenanntes Argument wichtig: wo man pauschal absolviert, erschwert man die Absolutionsgewißheit gerade der Angefochtenen.

Aber wird die in oberfränkischen Gegenden lange bewahrte Sitte, auf „allgemeine“ Beichte Absolution der einzelnen, womöglich unter Handauflegung, folgen zu lassen,⁸⁶⁾ sich im Blick gerade auf die Angefochtenen empfehlen? Hat nicht Löhe sie vor 1843 in Neuendettelsau gelegentlich selber geübt? – Aufgrund seelsorger-

licher Erfahrung sieht Löhle diese Verbindung für noch bedenklicher an. „Es war mir auf dem Wege der Praxis klar geworden, daß zu der Privatabsolution die Privatbeichte gehöre.“ Und: „Ohne Privatbeichte und Privatabsolution kann man die Seelsorge erweckter Seelen nicht kräftig führen.“

Löhles Erwartung, als er 1843 zu Privatbeichte und Privatabsolution einlud, war gering. Seine Erfahrung korrigierte ihn. Er erwartete einige Gemeindeglieder, und auf ihn wartete eine ganze Kirche voller Leute. Und das „Ich will beichten“ eines Mannes, der in seinen kirchlichen Ämtern dem Pfarrer oft widerstanden, wie der freundvolle Kuß der Pfarrershände nach der Absolution durch einen der ältesten Männer der Gemeinde eröffneten eine Bewegung in der Pfarrei, die zeitweilig⁸⁷⁾ über neunzig von hundert Abendmahlsgästen privatim beichten ließ. Im Bericht Löhles über seine Erfahrungen nun steht die für rechtes geistliches Leben wichtige Erkenntnis, daß echte Einzelbeichte nicht bloß ein Sprechen der bei der allgemeinen Beichte üblichen Formel durch jeden Einzelkonfitemten sein kann. Zwar kann auch die Beichtformel voll Geistes und Lebens gebetet werden; doch gibt die Einzelbeichte mir die große Möglichkeit, meine Verfehlungen, meine Verschuldung, meine Verlorenheit zu bekennen mit meinen Worten. Gewiß ist das Geschenk der Einzelbeichte die Vergebung meiner Sünden; die Väter der Reformationzeit haben nicht umsonst den Akzent mehr auf die Absolution gelegt, als auf die Gabe Gottes. Aber darüber läßt gerade Löhle die Erkenntnis nicht unter den Tisch fallen, welcher Segen im Sünden-Bekennnis liegen kann (das von der Absolution ja vorauszusetzen ist). Er leitet darüber hinaus nicht nur zum Sünde-beim-Namen-Nennen an,⁸⁸⁾ so gewiß dies ein Akt des Brechens mit der Sünde sein kann; er lehrt vielmehr auch, die Bitte um Vergebung deutlich auszusprechen, den Glauben an Gottes Gnade und Absolutions-Stiftung zu bekennen und sich im Gelübde der Besserung festzulegen für die Zukunft. Wo aber echtes Einzelbeichtleben sich findet, hält Löhle auch den zwischenein stattfindenden Gebrauch der Gemeindebeichte für nützlich und segensreich.

Löhle verlangt vom Beichtvater Ausdauer nicht nur des Zuhörens, sondern auch des Beantwortens der Beichte, und dazu auch sehr standhaften Mut. Weist das „Beantworten“ auf die Möglichkeit eines echten Beicht-Gesprächs, wobei der Beichtiger dem Beichtenden u. U. Rat zu erteilen hat, so erinnert die Nennung des Mutes daran, daß in der

Beichte möglicherweise nicht das verlangte „Lösen“ als Offenbarung der göttlichen Gnade stattfinden kann, sondern an seine Stelle das „Binden“ treten muß: als Offenbarung göttlichen Gerichts.⁸⁹⁾ Denn der Bindschlüssel ist „in heiligen Schranken gewissenhaft“ anzuwenden, und sein Ruhen bedeutet Verachtung des Löseschlüssels. „So schwer es auch ist, den Bindschlüssel nach des Herrn Befehl zu gebrauchen, so nötig ist es und so ganz und gar ist es Pflicht“. Da ferner die Absolution das Herz der Seelsorge, das Vermögen zur Seelsorge aber eine Gabe darstellt, „welche nicht jedem in gleichem Maße verliehen ist“, so verpflichtet Löhes „Beichtunterricht“ von 1836, womöglich denjenigen Beichtvater sich zu wählen, dessen Leben und Amtsverwaltung „am meisten apostolisch“ ist, „d. i. den, der selbst in Christo Jesu lebt und dessen jedem offenbare Früchte beweisen, daß er für die eigne Seele richtig sorgt und treu ist in der Führung anderer Seelen. Nicht also den Geehrtesten, noch den Gelehrtesten, sondern den besten erfahrenen Christen wähle dir, und welcher am meisten Weisheit und demütige Treue erprobt, Gottes Wort recht zu teilen.“⁹⁰⁾ So hoch Löhe das Bruderwort stellt und so sehr er es ehrt, mit dem ein Christ den andern zu Jesus weist, so eindeutig lehnt er es als gottwidrige Grenzüberschreitung ab, wenn der Nichtordinierte sich – außer im Falle echten Notstands – daran wagt, zu absolvieren. Von daher bekommt sein Wort erst recht Gewicht, daß, wer sich etwas Gutes von Gott erbitten wolle, der solle sich einen Beichtvater erbitten. Dies auch deshalb, weil Löhe erfahren hat, wie für das Leben einer christlichen Gemeinschaft die Wirkung eines mit den rechten Gaben für sein Amt ausgestatteten Beichtvaters weit segensreicher sein kann als noch so gute Ordnungen und Gebote.

Löhes Beichtunterricht warnt vor „Zustandsbeichten“, es sei denn, man verlange nur Rat und nicht Absolution. Beichten soll man vollbrachte Sünden, die man beim Namen nennt und (soweit es sein kann, ohne anderer Menschen Geheimnis zu offenbaren) den Umständen nach umreißt. „Man kann über sündige Zustände Jahrzehnte klagen und beichten, ohne ihrer loszuwerden, wenn man nicht die einzelnen Früchte und Werke benennt, die aus solchen Zuständen hervorwachsen...“ Es bedarf keiner Erwägung, wie solche Empfehlungen der Privatbeichte davon entfernt sind, dem schamlosen Verlangen Tür und Tor zu öffnen, das ohne Reue und Leid, ohne das Bedürfnis nach Trost und Rat, auch ohne die Absicht zur Verdemütigung Einzelsünden benennt, bespricht, beschreibt; das in der Einbildung, es „müsse“ alles bekannt

sein, den Schmutz des eignen Lebens aufwühlt und vielleicht gar sich darin gefällt, nun mit „heiliger“ Rechtfertigung von Sünde zu reden und sie beredend geradezu nachvollziehen. Löhe ist Psychologe genug, um diese Verirrung als solche aufzudecken – aber auch, um zu wissen, daß der Entschluß, ein mal vor Gottes Angesicht die Unwahrhaftigkeit des eignen Lebens zu durchbrechen, ein mal endlich wahr zu werden, ein großer Schritt im geistgewirkten Leben sein kann. (Übrigens stellt er auch dem Bekenntnisdrang den oft so ernüchternden Hinweis auf die Unterlassungssünden entgegen!) Jeder nur psychotherapeutischen Betrachtung des Bekennens aber und jeder Einordnung des Beichtens in ein System zu lohnender Werke stellt er die Bedeutung der Absolution (bzw. Retention) entgegen, der Gottes-Antwort und Gottes-Tat. Er widerspricht der Auffassung, daß es der besonderen Absolution durch das Amt der Schlüssel nicht bedürfe, da das Evangelium von der Sündenvergebung in der Bibel offen geschrieben sei und auf allen Kanzeln getrieben werde. Er hat die Bedeutung der Absolution ebenso von der Einsetzung durch den Herrn Christus her begründet wie von der Erfahrung der Anfechtungssituation her, wo u. U. das verzweifelte Herz erst aus dem Evangelium gar die rechte Seelenpein entnimmt, wenn ihm nicht in Gottes Autorität von außen her das Friedenswort gesagt wird. Und er hat angeleitet zu dem Gebet, „daß das Amt der Hirten und Seelsorger, welches sehr verachtet ist, wieder Ehrfurcht finde bei den Gemeinden“.91)

10.

„Die Beichte (ist) für die ewige Wohlfahrt des Menschen wichtiger als Säen und Ernten und alle weltlichen Geschäfte.“ Der so schreibt,⁹²⁾ kann sie doch einordnen als Station auf dem Wege zum Altar des Sakraments, und der vom Beichtleben seiner Gemeinde berichtet (und 1858 in einem Diktat für Konfirmanden unter den fünf Arten und Zwecken der Privatbeichte, die in Neuendettelsau damals praktiziert wurden, die Vorbereitung zum heiligen Mahle nicht erwähnt), kann noch im gleichen Briefe das Leben einer Anzahl seiner Pfarrkinder zeichnen als „ein Leben, welches sich in der Vorbereitung zum Genuß des heiligen Abendmahls und im Genusse verzehrt und keinen andern Wechsel mehr kennt als Vorbereitung und Genuß“. In solchem Leben hält es Löhe für möglich, „daß einmal oder das andere Mal ein Christ

auch ohne Absolution zum Abendmahl geht“; hier sieht er die Grenzen der Verbindung von Beichte und Herrenmahl.

Löhe berichtet 1858, also einundzwanzig Jahre nach seinem Aufzug in Neuendettelsau: „Wir halten dahier alle drei Wochen das Sakrament ... , außerdem an jedem hohen Festtag, und noch sehr oft Privatkommunionen, an die sich dann wohl ganze Gesellschaften anschließen. Da kann es kommen und kommt auch wirklich genug vor, daß jemand im Laufe des Jahres zwanzigmal und öfter zu Gottes Tisch geht.“ 1866 dagegen war es so weit gekommen, daß man in seiner Pfarrei es als Pflicht erkannte, das Herrenmahl jedenfalls allsonntäglich zu begehen — das war im dreißigsten Jahre seiner dortigen Amtsführung. Von sich selber freilich berichtet er damals, daß er manchmal täglich kommuniziere. Für ihn ist das Herrenmahl zur Lebens-Mitte geworden; er lebt als Christ von einem Sakramentsgang zum andern hin, „wie ein Tagelöhner von einem Essen zum andern“;⁹³⁾ das Herrenmahl ist ihm „das größte Wunder des Neuen Testaments“, ja „das größte aller Wunder“, und „wird in einer Weise, die wir nicht verstehen, auch in die Ewigkeit übergehen“.⁹⁴⁾

Der als Pfarrer seine Gemeinde, als Schriftsteller weite Kreise seiner Mitchristen zum Tisch Jesu gerufen hat, ist in seiner Gemeindegearbeit keineswegs als Fanatiker vorgegangen, der von heute auf morgen die ihm Anvertrauten zur allsonntäglichen Kommunion zu nötigen versuchte; er hat sie vielmehr in geduldiger Arbeit an den Gedanken häufigen Kommunizierens gewöhnt. Wie er ⁹⁵⁾ seine Filialisten in Wernsbach dazu motivierte, 1857 sich jährlich zwei eigene und im dortigen Kirchlein zu begehende Abendmahlstage auszuwirken, und wie er schon 1836, noch in der Umgebung Neuendettelsaus tätig, im „Einfältigen Beichtunterricht“ die Aussage, „unsere Vorfahren“ seien alle Jahre zweimal zur Beichte gegangen (was ja den Abendmahlsgang nach sich zog), auf „viermal im Jahr“ korrigierte, so hat er mit allen pastoralen Mitteln, zumal als Prediger, lange das Sehnen nach dem Sakrament gepflegt und dann erst die Möglichkeiten zu dessen Stillung ausgebaut. Daß man solch Verlangen keineswegs so weckt, daß man fleißig Jesu „Das tut!“ und „So oft“ einhämmert, sondern daß Nachfrage nach dem Herrenmahl, die mehr will als einer schönen Sitte genügen, nur durch den Aufweis der in dies Mahl gelegten Gaben hervorgerufen werden kann, weiß Löhe schon als Vikar. Sein frühestes gedrucktes Abendmahlszeugnis,⁹⁶⁾ geboten in einer Frühpredigt bei St. Aegidien in Nürnberg am Mittwoch, dem 30. Juli 1834, stellt er be-

zeichnenderweise unter 2. Kor. 5, 20; „Lasset euch versöhnen mit Gott!“

„Bei jeglichem Abendmahle müssen dem Stifter die Worte nachgesprochen werden: „Für euch gegeben, für euch vergossen zur Vergebung der Sünde“ – Worte, die in Ewigkeit kein Nüchterner anders als von einer Aufopferung Jesu statt unser, keiner anders als vom Versöhnungsleiden Jesu verstehen kann! Bei jedem Abendmahle muß der Diener des Altars dem Stifter nach bei Austeilung der heiligen Gaben sprechen: „Das ist der Leib, der für euch gegeben, – das ist das Blut des Neuen Testaments, welches für euch vergossen ist“ – Worte, welche in Ewigkeit von keinem treuen und kindlichen Hörer ... anders als von einer wunderbaren Vereinigung des Leibes und Blutes Jesu mit Brot und Wein verstanden werden können! Ist dem aber so, so empfangen wir ja im heiligen Abendmahle ... nichts anderes als den Leib, welcher für uns starb – und das Blut, welches für uns floß! ... Denn entweder – der Herr verzeihe! – ja, entweder sind die Worte der Einsetzung nicht wahr, oder du issest und trinkest im Abendmahle auf unbegreifliche Weise den Opferleib und das Opferblut deines nun verherrlichten Heilands ... Du glaubst nicht, daß Jesus dich mit seinem Leibe und Blute versöhnt habe: – da reicht er dir den Leib und das Blut zu essen und zu trinken! Kannst du noch weiter zweifeln!“

Man versteht es, daß solche Worte bei ihrem Erscheinen im Druck⁹⁷⁾ den Eindruck erweckten, dieser Prediger sei in besonderer Weise zum Zeugen des Altarsakraments berufen. Und im Jahre darauf, 1835, bekennt Löhe sich bei der Herausgabe von Vaterunser-Predigten gerade hinsichtlich des Herrenmahls als Lutheraner: das heilige Abendmahl sei ihm „ein Kleinod der lutherischen Kirche, dessen er sich nicht genug freuen kann“. Dabei schließt er sich 1834 wie 1835 deutlich an Luthers Lehrzeugnis an, verwertet aber zu dessen Bekräftigung auch das Abendmahlswort von Johannes 6, 51 ff.⁹⁸⁾ Und: er weiß,⁹⁹⁾ daß man sich am heiligen Mahl als am „Allerheiligsten unsrer streitenden Kirche“ versündigen kann und deshalb gerichtet wird. Solch „unwürdig“ Zu-Gottes-Tisch-Gehen sieht er gerade dort, wo man in Unversöhnlichkeit lebt. „Solchen verwandelt sich der Altar zum Richterthrone, von welchem aus Gott wider sie zeugt! Das Blut im Kelche, welches für viele vergossen ist zur Vergebung, schreit wider solche

lauter als Abels Blut wider Kain . . . ! Ja, wider solche wird der Leib des Herrn im Abendmahle klagen, daß sie ihn empfangen mit ihren Lippen, ohne zur Mildigkeit erweicht zu werden.“ Von der durch den Einen Leib gestifteten Leibes-Gemeinschaft, von der durch Jesu Blut gestifteten Blutsverwandtschaft her argumentiert Löhe gegen offenbare wie heimliche Uneinigkeit, gegen Unfrieden und Lieblosigkeit, gegen Vergebungsunwilligkeit und mangelnde Reue über gemeinsame Schuld s o , daß die Parallele zu 1. Korinther 11, 20 ff. mit der dort beklagten Versündigung nicht nur d u r c h Mißachtung der Heilstat Christi,¹⁰⁰) sondern real a n Seinem gegessenen und getrunkenen Leib und Blute sich aufdrängt. Auch dort wird der Herrenmahls-Tatbestand auf die Mißstände der inneren Haltung der Gemeinde (offenbar werdend beim Gemeinde-Mahl) angewandt. Löhe kann also das paulinische „anaxiôs“, „unwürdigenderweise“, durchaus vom Ethos, nicht allein vom Dogma her fassen!

Neben solche Warnung aber stellt Löhe – und zwar in der Anrede an jugendliche Kommunikanten¹⁰¹) – Wirkungen des Sakramentsempfangs, die sich nicht bloß als „Trost“ darstellen, indem durch Leib und Blut des Herrn als durch heilige Pfänder Sündenvergebung „versiegelt“ wird, sondern die auch als „Hülfe“ sich auswirken. Durch jene „Pfänder“ nämlich will der Herr „gläubigen Seelen seine Überwindungskräfte beilegen“. Man darf erbitten, „daß sein Blut, wie der Saft des guten Weinstocks, in euch dringe und aus euch gute Reben mache, welche Frucht bringen zum ewigen Leben“. Man denkt an Luthers Wort, die Sakramentsgaben seien keine res otiosa!¹⁰²) Löhe führt den Gedanken s o weiter: Christus will durch Seinen Leib und Sein Blut „in euch Wohnung machen, . . . für euch gegen eure Versuchungen streiten“. Gewiß stehen diese Wirkungen des Leibes und Blutes Christi neben solchen etwa des göttlichen Wortes, ähnlich, wie das Zeugnis gegen die Unversöhnlichkeit auch d a v o n spricht, daß, wer den Bruder haßt, ein Totschläger ist. Doch den Blick auf die am und im Kommunikanten arbeitende Wirklichkeit von Christi (!) Leib und Blut und auf Christi p e r s ö n l i c h e Präsenz hat Löhe nicht mehr verloren.

Eine wohl ohne biblischen Text gehaltene Abendmahlsrede¹⁰³) stellt fest, daß sogar dort, wo man das Herrenmahl als immer neu wiederholtes Wunder anerkennt und das Gedächtnis begeht, von dem die Einsetzungsworte reden, sich doch der Abendmahls-G e n u ß nicht von selbst versteht. Diese Feststellung – frühestens 1857 – rechnet mit der

Erfahrung, daß man sogar eine eindringliche Abendmahlsrede „genießen“ und doch den Weg zum Tische Jesu unterlassen kann. Darüber hinaus wird u.U. gar unter Berufung auf das „Verbo Solo“¹⁰⁴⁾ Jesu Stiftung vernachlässigt. Man kann sich durchaus sagen lassen, daß und wie im Herrenmahl alle Gaben und Taten Gottes konvergieren; man kann sogar für das lutherische Abendmahlsbekenntnis eintreten – und doch im persönlichen und gemeindlichen Leben weithin ohne Sakramentsempfang auskommen. An dieser Stelle erhebt sich Löhes Ruf nach „sakramentalem Leben“, der sich sowohl an jeden Einzelchristen richtet als auch an die Hirten der Gemeinden.¹⁰⁵⁾ An den Einzelchristen a u c h s o , daß er ihm zeigt, wie im Altarsakrament alle Lehren und Erfahrungen der Kirche, „am allermeisten die von der Rechtfertigung und Heiligung“, sich „konzentrieren“, und daß dort, wo man das Abendmahl „aus dem Zentrum in die Peripherie bringt“, das geistliche Wachstum gehindert wird.¹⁰⁶⁾ Zudem muß der Einzelchrist wissen, wie seelengefährdend es ist, das heilige Mahl d o r t zu empfangen, wo Jesu Einsetzung nicht ihrem Vollgehalt nach in Lehre und Ordnung sich auswirken kann – wozu auch die Relativierung der Worte Jesu beiträgt, die jeden zum Herrenmahl ruft, der subjektiv als Gotteskind erscheint,¹⁰⁷⁾ unbeschadet seines Bekenntnisses vom Sakrament, d. h. seines Ja oder seines Nein zum Worte Jesu. Der Einzelchrist muß es wissen, daß „der Stiftung des Herrn ihre Bedeutung genommen, der Kirche die von Gott gegebene Erneuerungskraft entzogen und der Altar, der mehr als a l l e s andere die Kirche sammelt und erhält und erhalten soll, in den Nebel der Meinungen hineingeschoben“ wird, wo man die Lehre vom heiligen Abendmahl verwässert und verflacht oder „aus dem Register der kirchentrennenden Lehren ausstreicht“.¹⁰⁸⁾ Ist wirklich das Sakrament „der Aus- und Eingangspunkt nicht bloß allen kirchlichen, sondern auch alles christlichen Lebens“, so muß der Einzelchrist wissen, daß es gilt, „sakramentliche Treue zu halten“ – auch dadurch, daß er notfalls das „Wallengehn“ lernt: daß er sich von unrechtem Sakramentsgebrauch, von verfälschter Lehre und Gleichgültigkeit der Zulassungspraxis strikt fernhält und trennt und „den Himmelsgütern mit Aufopferung n a c h g e h t“. Dadurch, daß er sich der Mitschuld am heimatlichen Abendmahlsmißgebrauch entzieht und d o r t i n pilgert, wo er rechte Praxis findet. Denn: wem einmal „die große Gnade gegeben ist, die hohe Wichtigkeit und segensreichen Wirkungen des Sakraments zu erkennen“, der kann „am allerwenigsten“ „sich selbst

zu Entbehrung verurteilen, wenn es eben möglich ist, das Sakrament zu empfangen“. Löhes Kolonisationsarbeit in Amerika, daraus die lutherischen Synoden von Missouri und Iowa entstanden, hat nicht zuletzt diesen Aspekt gehabt; der Kirchenkampf Löhes und seiner Freunde ist je länger je mehr um die rechte bekenntnisgemäße Ordnung von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft gegangen! Und Löhes Seelsorge an den mancherlei Gästen, die aus den verschiedenen Unionskirchen nach Neuendettelsau kamen, ist gerade in Sachen des heiligen Mahles besonders gewissenhaft und zugleich zart gewesen!¹⁰⁹) Wirkt nicht in diesem Ernstnehmen der „konfessionellen“ Probleme weit mehr geistlicher Gehorsam, weit mehr Verbindung von Wahrheit und Liebe, als das heute übliche Denken überhaupt nur zu sehen vermag?

11.

Luther hat mit Betonung davon gesprochen, daß der Heilige Geist in dieser Welt eine „sonderliche“, also nicht einfach mit Menschheit und Gesellschaft identische, Gemeinde besitzt (damit ist dann geistliches Leben noch etwas anderes als kulturelles Leben!), außerhalb derer geistliches Leben undenkbar ist. Löhle hat nicht minder Wert auf die Bedeutung der Kirche für alles geistliche Leben gelegt – er, der schon 1833 echte Kirchlichkeit als die Mannesstufe des Christseins betrachtete; der in den Tagen seines Kampfes um die Kirche 1851 die Vision einer „stillen Bruderkirche“ hatte, die als dorngekrönte Braut Christi den schmalen Weg zwischen Rom und der protestantischen Allerweltskirche werde in Gestalt kleiner Gemeinden gehen müssen – er der endlich keine zwei Jahre vor seinem Heimgang in seiner letzten öffentlichen Verlautbarung zum Wege der Kirche¹¹⁰) erklärte, die preußischen Siege von 1866 hätten alle Hoffnung auf wirklich lutherische Gestaltung des Kirchentums zerstört, und „die hannöverisch-hessischen Wehen“ gäben dafür einen solchen Beweis, „daß wir auf einen Sieg der Wahrheit nur mit geschlossenen Augen hoffen, d. h. hoffen können, wo nichts zu hoffen ist“. (Doch dann dennoch das charaktervolle Selbstzeugnis: „Deshalb aber, daß er schweigend der Zukunft entgegen gehen muß, weicht er nicht im mindesten von den Grundsätzen, die er je und je vertreten hat“!).

Die Jahrhunderte zwischen Luther und Löhle machen sich bemerkbar: das konfessionelle Zeitalter ist heraufgezogen und hat auch im Westen

voneinander getrennte Kirchen geschaffen;¹¹¹⁾ aber auch schon ist eine Erweichung des konfessionellen Erbes jedenfalls im Luthertum längst im Gange und auch durch das Wiedererwachen des Luthertums im 19. Jahrhundert nicht mehr aufzuhalten. – Löhes Begriff und Lehre von Kirche und Kirchen ist mehrfach dargestellt worden.¹¹²⁾ Eine „Akzentverschiebung“ in Löhes Kirchenbegriff gegenüber dem Luthers und der Bekenntnisschriften¹¹³⁾ und eine gewisse Lähmung seines ekklesiologischen Denkens durch das von den alten Dogmatikern übernommene Schema von „sichtbarer“ und „unsichtbarer“ Kirche¹¹⁴⁾ wird man nicht übersehen dürfen, nicht sein Hinübergleiten vom Verständnis der Kirche von Wort und Sakramenten her auf das Ethos der zusammengeschlossenen Gläubigen und ihr Bekenntnis nicht nur in thesi, sondern auch in praxi. Dessen eingedenk,¹¹⁵⁾ daß Luther sicherlich die ganze Christenheit auf Erden zur Reformation rief und nicht auf die Gründung einer Konfessions- oder Partikularkirche ausging, aber durch das Sichverschließen der Papstkirche vor dem Rufe zum Evangelium genötigt wurde, die Kirche des reinen Wortes Gottes und der rechten Lehre in Opposition und Kampf gegen die Unkirche des Abfalls zu sehen (die doch auch Getaufte umfaßt und gültige Taufen vollzieht!), wird man die Tatsache anzuerkennen haben, daß als Frucht von Luthers kirchlicher, schriftgebundener, vom altkirchlichen Dogma sich gedeckt wissender¹¹⁶⁾ Lehrarbeit die Kirche Augsburgischer Konfession erwuchs, so daß man in seiner Nachfolge ohne Ernstnehmen des Dualismus von rechter und falscher, getreuer und ungetreuer Kirche keinen Kirchenbegriff und kein Verständnis des Konfessionsproblems mehr entwickeln kann. So daß Löhes „wundervoller Katholizität“¹¹⁷⁾ und seiner irenischen Rede von der lutherischen Kirche als der einigenden Mitte der Konfessionen¹¹⁸⁾ trotz all seiner Erhebung des Wahrheitsanspruchs für das lutherische Bekenntnis doch leicht die letzte, n ö t i g e, das „Schiedlich – Friedlich“ durchbrechende Schärfe verlorengelht. Sobald es freilich darum geht, daß unionistische Vergleichgültigung der Wahrheitsfrage und Relativierung der dem Luthertum geschenkten Tiefenerkenntnis der Gaben Jesu abgewehrt werden muß, lehrt Löhe ein opferbereites Streiten.¹¹⁹⁾

So gewiß es zur „Mannheit“ des Christenstandes und geistlichen Lebens gehören wird, diesen Etappen des Weges der Kirche und diesem Ringen, ihr Wesen zu erfassen, ernsthaft nachzudenken und die angerührten Wirklichkeiten in das eigne Gebets- und Entscheidungsleben

aufzunehmen – „Ich fürchte“, schreibt Löhe bereits als Fünfundzwanzigjähriger, „etwas Krankhaftes im inwendigen Leben eines jeden Christen, der nicht von Herzen kirchlich ist“ –, so soll an dieser Stelle doch ein anderer Zugang zu dem gesucht werden, worin Löhe die Bedeutung der Kirche im geistlichen Leben sieht.

Löhes (und seiner Freunde) 1848 erarbeiteter, zunächst hektografierter, doch im gleichen Jahre noch gedruckter, 1857 aber noch einmal wieder aufgelegter „Vorschlag zu einem lutherischen Verein für apostolisches Leben“, dem ein „Katechismus des apostolischen Lebens“ im Entwurf beigelegt ist,¹²⁰) beschäftigt gerade nach geistlichem Leben Fragende mit Recht immer wieder. Ihm geht es darum, durch freiwilligen Zusammenschluß Gleichgesinnter innerhalb der Kirche nicht nur zur Aktions-, sondern Lebensgemeinschaft diese Kirche gleichsam von innen her neu aufzubauen. Löhe will das in der Kirche unlegbar noch vorhandene Leben sammeln, erhalten, stärken, ausbreiten, nicht nur z. B. ein missionarisches Werk betreiben: „Unsre Vereinigung wäre daher im Grunde nichts andres als ein neuer Anfang wahren Lebens in der Kirche selbst“¹²¹). Dabei hält er es für möglich, „daß apostolisches Leben, je völliger es erschiene, desto mehr diejenigen abstieße, und zum Bruch hintriebe, welche in ihrer Finsternis kein Licht und keine Gewissensrüge vertragen wollen“. Jedenfalls aber will Löhe nicht eine Gemeinschaft ins Leben rufen, die praktisch ohne sich am Bekenntnis der Kirche zu stören, sozusagen ganz neu anfangen, indem sie etwa nur „christlich“ sein und vermeintlich bei der Urgemeinde anknüpfen würde: „wir gestehen es . . . ohne Rückhalt, daß uns apostolisches Leben ohne Verbindung oder in Widerspruch mit den Lehren unsers Bekenntnisses eine zweifelhafte Sache ist.“

Was sieht Löhe als fundamentale, integrale Bestandteile eines in den durch die Apostel gewiesenen Bahnen sich bewegenden, geistlichen Lebens an? Wie soll der gesammelte „Kern der lutherischen Kirche in unserm Lande“ leben, „der alle Schätze der Kirche wahr, aber auch ins Leben einführt“?

Apostolisches Leben vollzieht sich „jedenfalls in der Nähe der Altäre Jesu, von welchen uns die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes zuteil wird“, wo „sein wahrer Leib, sein teures Blut uns zu Gliedern seines Leibes macht und unserm Leibe das Siegel der Auferstehung aufdrückt“. Der Zusammenhang von Herrenmahl und Kirche steht fest. Löhe weist aber hin auf drei „Grundsäulen des kirchlichen Lebens“,

drei „starke Hebel der Vollendung“, die „in der Pädagogie Gottes wichtige Stellen einnehmen“: „Zucht, Gemeinschaft, Opfer“. Wo immer Menschen „miteinander der Heiligung der Seelen, der Abhilfe und Ausgleichung jeder Erdennot und der völligen Vereinigung mit Gott entgegenstreben“, lernt man es, in der Übung gegenseitiger Zucht einander zu dienen; im Wissen darum, daß mein Leib, Seele und Gut als Gottes Leihgabe dazu da sind, daß sie zu Seinem Lobe und zum Dienst des Nächsten gebraucht werden, m. a. W.: die Ich-Isolierung zu verlassen – und dem sich zu stellen, was das Opfer Jesu für die Gestalt unseres Lebens besagt.

Das Wort „Zucht“, biblisch verstanden, „deutet auf Erziehung des Menschen zu seiner Bestimmung“; hier hat die apostolische Gemeindeordnung Matthäus 18 ihren Platz. „Keiner soll am andern eine Sünde leiden können . . . Jeder soll . . . dem andern zur Vollendung behilflich sein . . . Eine größere Liebe . . . kann niemand ausdenken. . . . Es ist der reine Gegensatz zu dem kainitischen ‚Soll ich meines Bruders Hüter sein?‘ . . . Ach, welch ein Blick von diesem . . . Bilde in die Nacht der Wirklichkeit, wo es unter den nahestehenden Freunden ein stilles Einvernehmen ist, die wundeste Stelle nicht zu berühren und sich gegenseitig in unbesprochenen Sünden hin-, wenn nicht gar – denn das mag zuweilen der Erfolg sein! – verlorengehen zu lassen!“ Solche Zucht ist Sache der Gemeinden (bzw. der freiwillig zusammengeschlossenen Gemeinschaften) im Zusammenwirken all ihrer Glieder: „der Mann am Weib, das Weib am Mann, Geschwister untereinander, desgleichen Freunde, immer einer an seinem oder seinen Nahestehenden“; „weil . . . die Gemeinde durch andauernde Zuchtlosigkeit ihrer Auflösung immer sicherer und schneller entgegengeht, so halten wir es für unerläßliche Pflicht aller wahren Glieder der Kirche, um den Geist der Heiligung und Zucht zu beten und das Gebot der Zucht durch Wort und Tat so viel als möglich zur Anerkennung und Ausübung zu bringen“. Das bedeutet aber ebensowenig eine Abtrennung vom heiligen Amte, dem besonderen Schlüsselamt, wie der Auftrag an die Gemeinden als solche keineswegs freiwillige Zusammenschlüsse innerhalb der Gemeinden ausschließt¹²²⁾ (wie die örtlichen Vereinigungen für apostolisches Leben sie darstellen sollten). Es kann ja¹²³⁾ „niemand ein Christ in Tat und Wahrheit genannt werden, der seinen Pfarrer nur wie einen Gegenstand der Kritik und Beurteilung . . . ansieht . . . Man kehre daher zum Gehorsam gegen treue Diener Jesu zurück, womit allerdings nicht gesagt ist, daß man Wölfen

Ehre und Gehorsam geben sollte“. „Wir pflegen das allgemeine Priestertum der Christen, welches aber mit dem besonderen Ältesten-, Lehr- und Aufseheramte des Neuen Testaments nicht zu verwechseln ist“.

Geistliches Leben, kirchliches Leben vollzieht sich sodann in „Gemeinschaft“ im Sinne liebenden Ausgleichs dessen, was im äußerlichen Ergehen der Brüder ungleich ist, wobei nicht nur der örtliche Kreis in den Blick kommt. Hier geht es also um die Diakonie der Kirche in ihren mannigfachen Formen, und um eine Herstellung auch äußerer Gleichheit durch freie Hingabe des Eigenen; dahinter aber steht die dem Glauben eigene Achtung des Leibes, dem die Verheißung der Auferstehung gegeben ist.¹²⁴⁾ Diese Herstellung von Gleichheit wird oft nur möglich werden durch „ein fröhliches Fasten und Entbehren und dann . . . eine freudige Verwendung irdischer Güter für die Armen“. „Fasten und Schätze sammeln, selbst entbehren und andere mit dem Überfluß der Liebe zudecken, des eigenen Leibes und seiner Bedürfnisse Herr sein, mit Freuden ihn zur Armut und Bedürfnislosigkeit erziehen, dagegen aber an den Brüdern jedes menschliche Bedürfnis bemerken und mit zarter Hand stillen, das ist zwar allerdings nach dem Geschmack der halben Christen unserer Tage nicht . . . Jene leiten aus dem Artikel von der christlichen Freiheit das Recht selbstsüchtigen Besitzes und Weltgenusses ab, Christus und die Seinen aber das Recht zu entbehren und zu opfern“ – bis zur Diakonie als Lebensaufgabe.¹²⁵⁾ Wobei Löhne über den Begriff der „heiligen Koinonia“ das Altarsakrament, die Gemeinde als Lebensgemeinschaft und die dienende Hingabe miteinander verbunden hat, auch so einen Grundzug geistlichen Lebens wieder am Altar beheimatend. „Die Gemeinschaft entspringt am Altare Gottes“.¹²⁶⁾

Kirchliches – und damit geistliches – Leben hat seine dritte tragende Säule im Opfer.¹²⁷⁾ „Das ganze Christenleben . . . ist Opfer“: als Zurückbringen dessen im Heiligen Geiste, was wir vom Vater durch den Sohn empfangen haben. „Um dieses Zurückbringens, d. i. Opfern, willen heißen die Christen . . . ein königliches Priestertum.“ „In diesem Aufopfern und Zurückbringen aller Dinge zu dem Herrn besteht eine Himmelsfreude auf Erden“, ist „alle Pflichterfüllung“ der Gemeinde priesterliches Handeln. Von da aus tritt das ganze christliche Ethos unter den Gesichtspunkt des Opfers, der in Römer 12, 1 allen Mahnungen des Römerbriefs vorausgeht. Ob Hingabe der ganzen Leiblichkeit an ein Handeln in Liebe, ob das Lobopfer des Bekenntnisses; ob

Gaben zur Unterstützung von Lehrern und Missionaren, ob das Erleiden des Martyriums; ob Werke der Barmherzigkeit (wobei die Verwirklichung der Koinonia im Leibe Christi übergeht in das Wohl tun a l l e n Menschen gegenüber), ob das tränenreiche Flehen in Stunden der Not: all das rückt unter dem Gesichtspunkt des Opfers in ein freudenvolles Licht, selbst Enthaltung und Entsagung. Und wo dieser Gedanke des priesterlichen Opfern das Gebet erfüllt, wird ins einsame und ins gemeinsame Gebet, ins „Kämmerlein“ wie in den Hausgottesdienst der Familie¹²⁸⁾ neue Kraft kommen, „vorzugsweise in die großen Versammlungen der Gemeinde, wo wir alle Priesteramts pflegen und mit dem ewigen Hohenpriester, mit allen auserwählten und entschlafenen Gottesheiligen, mit allen Pilgern auf Erden in eine Betgemeinschaft treten, fürs Heil und den Frieden der ganzen Welt beten.¹²⁹⁾ Solches Betgeheimnis wird alsdann unsre Herzen von dem Mammon und allen Lüsten lösen und wir werden Macht über uns und unser Gut bekommen, es dem zum Opfer hinzugeben, der für uns auch alles, was er war und hatte, in den Tod dahingegeben hat“.

Die hier erinnerte Verbindung der pilgernden mit der schon heimgekommenen Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus und die Verbindung der geheiligten Menschheit mit den Chören der Engel ist Löhe ein für das geistliche Leben wichtiger Gedanke. Es geht um die Erwägung der ganzen Weite der Kirche als eine heiligende Kraft, auch um die Erweckung einer Sehnsucht, die irdisch nicht stillbar ist. Diese Verbindung aller sieht Löhe im Herrenmahl fundiert.¹³⁰⁾

Die Durchführung apostolischen Lebens hat sich Löhe je länger desto mehr in Lebensgemeinschaften gedacht, die sich strukturell an Herrnhut orientierten. Die von ihm erstrebte Vereinigung ist als solche nicht ins Leben getreten: „Es war viel leichter, sich einmütig den in der bayerischen Landeskirche aufgekommenen Mißbräuchen zu widersetzen, als sich zu einer heiligen Lebensgemeinschaft zusammenzuschließen.“ Örtliche Gruppen der „Gesellschaft für innere Mission nach dem Sinne der lutherischen Kirche“ haben tatsächlich sich an die Losung von „Zucht, Gemeinschaft, Opfer“ zu halten und sie zu verwirklichen gesucht.¹³¹⁾

Man meint, die Tragik nicht übersehen zu können, daß der Mann, der im Namen Gottes zur Erneuerung der weltweiten lutherischen Kirche aufgebrochen war, zum Schluß auf „stille Verwirklichung“¹³²⁾ im Rahmen einer Diakonissenanstalt und etlicher Bruderkreise sich angewiesen sah, und die Frage stellen zu sollen, welchen Anteil Resignation

und Romantik an solchem Rückzug notwendig haben mußten. Aber: ob nicht auch an den Erfahrungen Löhes „das göttliche ‚Noch nicht!‘“ sich erweist,¹³³⁾ das ja in engem Zusammenhang mit dem in Luthers Theologia Crucis Gesehenen steht? Löhe wollte gern, daß die unsichtbare Kirche so sichtbar wie möglich werde:¹³⁴⁾ Kann aber Kirche in dieser Weltzeit anders existieren als abscondita, sub cruce tecta?¹³⁵⁾

12.

Löhe hat Schüler und Nachfolger Luthers sein wollen und ist es in vielen Stücken – wir hätten das auch an seiner Stellung zum Lied, zum Psalmgebet, zum Gebet überhaupt aufweisen können – auch gewesen. Und mit Luther, dem immer einsamer gewordenen, teilt er es, daß man nach dem Ertrag seines Einsatzes fragen kann. (Für Luther sei hier nur an all die Probleme erinnert, die sich mit dem Namen und der Wirkung Melanchthons verbinden, oder mit der dargestellten Differenz zwischen Ansatz und Fazit seines Ringens um die Kirche.) Natürlich muß man in die Tiefe gehen, um das zu empfinden; eine oberflächliche Betrachtung wird Luther wie Löhe als siegreiche Stifter und Väter etwa „unserer Kirche“ oder „der Diakonissen(sache)“ feiern. Aber beide haben doch auch das miteinander gemeinsam, daß, wer ihr (oft so unbequemes) Zeugnis wirklich hört, sich als in eine unerhört wirksame Schule geistlichen Lebens, ja in die Schule des Heiligen Geistes selber genommen erfährt.

Anmerkungen

¹⁾ Zugrunde liegt ein Vortrag beim Heimabend des Auslands- und Diasporatheologenheims des Martin Luther-Bundes in Erlangen am 1. Juni 1976. Die Überarbeitung der Tonband-Aufnahme versucht, Anfragen und Anstöße der lebendigen und ausgedehnten Aussprache mit zu verwerfen. Von daher ergeben sich Akzente und Ausführungen der vorliegenden Fassung, die über das ursprünglich Gebotene hinausgehen. Soweit meine Löhe-Darstellung durch meinen Aufsatz im Jahrbuch 19 (1972) des Martin Luther-Bundes belegt wird, darf auf ihn verwiesen werden.

²⁾ Heiliger Geist

³⁾ Gott Heiliger Geist

⁴⁾ Herr

⁵⁾ Gott Schöpfer, Heiliger Geist

⁶⁾ 2. Tim. 1, 8; 2, 14. Bei Luther sollte man endlich nicht mehr über den Worten von „Madensack“ und „heillosem Namen“ (aus der „Treuen Vermahnung“

von 1522, Clemen 2, 308, 5 f.) und von „nicht lutherisch, sondern Christen“ vergessen, daß er gerade a. a. O. überzeugt ist, daß „wir“ (und nicht die Papisten!) die Lehre Christi haben. Man sollte auch wohl ehrlicherweise hinzusetzen, wie wenig er noch 1522 von denen gehalten hat, die sich zwar zum Evangelium bekennen wollen, aber nicht zu dessen Zeugen in Entscheidungsstunden und -fragen: „Wahrlich, solch Bekenntnis hilft ihnen (Luther: „sie“) nicht und ist ebenso viel als Christum verleugnet“ („Von beiderlei Gestalt des Sakraments“, Cl. 2, 33, 15 ff.). Ob man solche Äußerungen auch zitiere oder sie übersehe, hat entweder mit wirklicher Luther-Kenntnis zu tun oder aber, wie einst Hans Preuß, Professor in Erlangen, betont hat, mit der „Grenze der Wahrhaftigkeit“. Die Frage, um die es in der Polemik gegen die Bezeichnung „lutherisch“ geht, ist jedenfalls heute wohl nicht die, ob man ohne Prüfung der Geister, ohne Prüfung von der recht verstandenen Heiligen Schrift her, aber vielleicht unter Mißbrauch des mit Luthers Namen verbundenen Fonds von Vertrauen, auf ihn sich berufen oder auf seine Autorität hin Aussagen übernehmen wolle. Heute wären jene Polemiker erstens zu fragen, ob ihnen überhaupt noch an gesunder und gesundmachender Lehre gelegen sei; zweitens, ob sie damit ernstmachen wollen, daß Luther und die an ihn sich anschließenden Bekenntnisschriften immer noch bessere und erprobtere Führer in die Tiefe, Fülle und Weite der Heiligen Schrift hinein seien als unser verflachtes Christentum von gestern und heute; drittens, ob die antilutherische Polemik nicht nur der Propaganda anderer Meister oder des Doktor Ego diene. Diese Frage aber war auch in den Tagen Löhes schon aktuell – und der junge Löhe galt als einer der besten Lutherkenner seiner Generation in Bayern.

⁷⁾ Gott Geist, Schöpfer und Heiliger

⁸⁾ Fendt, „Luthers Schule der Heiligung“ (Leipzig 1929), S. 10, vgl. auch S. 16 und S. 68!

⁹⁾ Der ohne Ruhe Wirkende

¹⁰⁾ Gal. 5, 22; Eph. 5, 9

¹¹⁾ Joh. Ficker, „Anfänge reformatorischer Bibelauslegung“, Bd. I (Leipzig 1923), Scholien, S. 93, Z. 33 (nicht bei Clemen) zu Röm. 3, 21. Vgl. dort auch S. 179, Z. 5 und 8 das Stichwort von der Militia Dei bzw. Christi (ebenfalls nicht bei Clemen).

¹²⁾ Rud. Hermann, „Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet ... in der Römerbriefvorlesung“ (Gütersloh 1926), S. 48, Anm. 142.

¹³⁾ Cl. 1, 174 ff. (Buße), 185 ff. (Taufe), 196 ff. (Corpus Christi), 227 ff. (Gute Werke). Die Reihe wäre durchaus fortzusetzen.

¹⁴⁾ Empfohlen sei die Darstellung bei Fendt, a. a. O., S. 39 ff. Die kommenden Zitate: A. a. O., S. 38 und 39.

¹⁵⁾ Zu den Gedanken aus De Servo Arbitrio vgl. die Ausgabe der Schrift „Vom unfreien Willen“ in der Münchner Luther-Ausgabe (München 1939) mit der theologischen Einführung und den Erläuterungen von Hans Joachim Iwand. Dieser behandelt das Thema von „Gottes Mitarbeitern“ (hinter der Cooperatio-Formel steht 1. Kor. 3, 9!) im Exkurs XII, S. 364 ff. Dort S. 367: „Dem Synergismus des Erasmus liegt die lex, dem „Synergismus“ Luthers die creatio bzw. recreatio zugrunde“. Luther spricht S. 367 und 275 von einer

Bewirkung durch den Geist, die wir weit mehr erleiden, als daß wir zu Gottes Werk unsererseits noch etwas hinzufügen.

- 16) Zum Problem von „Wort und Geist“ vgl. die gleichnamige Untersuchung von Otto Rodenberg (Wuppertal 1969), die gerade Luther ausführlich behandelt.
- 17) Bekenntnisschriften (Göttingen 1930), S. 453, Z. 16 ff. Die Tragweite dieser Bewertung erhellt aus dem Luther erteilten, zur Erstellung der Artikel führenden Auftrag: S. 408, Z. 3 ff. bzw. Z. 20 ff.!
- 18) Über ihn u. a. in der Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 1973/74 den Aufsatz von F. W. Kantzenbach: Georg Merz und die kirchliche Hochschule des 20. Jahrhunderts, sowie die Gedenkschrift „Rektor Georg Merz In Memoriam“ (München 1960)!
- 19) Die kommenden Zitate: Bek.-Schr. 653, 39 ff.; 654, 4 ff.; 654, 40 ff.; 655, 29 ff.; 657, 13; 660, 1 ff.; 657, 33 ff.
- 20) Gemeinschaft der Heiligen
- 21) Damals war ich die Kirche
- 22) Bek.-Schr. 459, 19 f
- 23) Lehrende Kirche
- 24) Christliche Lehre
- 25) Nicht vergessen sei die Analyse von Luthers Situation und Absicht bei diesen Predigten durch Wilhelm Walther: Vgl. den Eingang seines Beitrags „Die schwärmerische Bewegung der Reformationszeit“, S. 181 ff. in dem von Wilh. Laible seinerzeit herausgegebenen Sammelwerk „Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte“ (Leipzig 1912).
- 26) Hans Preuß: Martin Luther / Der Christenmensch (Gütersloh 1942), S. 91. M. E. korrigierte Preuß hier sich selbst.
- 27) Bek.-Schr., S. 535 ff.
- 28) Cl. 1, 186, 21 ff. Hingewiesen sei auf die Behandlung von Luthers Taufzeugnis bei Hans Joachim Iwand: „Leben und Lehre / Etwas über vergessene Schätze aus Luthers Theologie“ (Königsberg 1931), S. 22 ff. Erwähnen darf ich meine Studie „Luther und die Leiden dieser Zeit“ in Folge 2 (1947) dieses Jahrbuches (S. 45 ff.), wo besonders Abschnitt 4 (dort S. 55 ff.) den im Folgenden entwickelten Gedanken nachgeht. Der Inhalt jener Studie möchte auch in diesem Aufsatz mitgehört werden.
- 29) „Vom ehelichen Leben“ 1522, Cl. 2, 352, 24 f. Überhaupt läßt sich aus dieser Schrift viel über die „eitel güldene, edele Werk“ (ebd., Z. 37) des geistlich betrachteten Alltags entnehmen.
- 30) Taufsermon 1519, Cl. 2, 192, 20 ff.
- 31) A. a. O., S. 44 f.
- 32) Zu Luthers Betonung der Kindertaufe: Karl Brinkel, „Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe“ (Berlin 1958). Nach dieser Klärung zunächst der wirklichen Position Luthers wird man dessen einschlägige Äußerungen nicht mehr als unbewältigten Rest vorreformatorischer Ansichten und traditioneller Befangenheiten ansehen dürfen. Diesen wissenschaftlichen Wert des Buches hat auch Paul Althaus d. J. anerkannt (Th. L. Z. 11/1959, S. 866 ff.), der sich sachlich schärfstens von Luther und Brinkel absetzt (S. 868 „schlechte Theologie“). Was Brinkels Position praktisch-theo-

logisch bedeutet, zeigt Oskar Ziegner: Der Kinderglaube und das Geheimnis des kirchlichen Unterrichts (Stuttgart 1956). Wieviel Luther an der Taufe, und zwar als Kindertaufe, liegt, mag aus der Behandlung im Großen Katechismus, dem Lehrgehalt des Taufbüchleins von 1526 und der Schrift „Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn“ (1528) entnommen werden.

- ³³⁾ Er wollte, daß das ganze Leben eine Buße sei.
- ³⁴⁾ Cl. 1, 3, 18 ff. Dort Z. 27 f. und Z. 26 f., sowie Z. 21 ff. und 36 f. die folgenden Zitate.
- ³⁵⁾ Bis zum Eingang ins Himmelreich
- ³⁶⁾ Wahre Buße
- ³⁷⁾ Haß gegen sich selbst
- ³⁸⁾ Simul iustus et peccator, gerecht und Sünder zugleich
- ³⁹⁾ Zur Problematik und wirklichen Meinung von Luthers „Simul“ vgl. Rudolf Hermann in: „Luthers These Gerecht und Sünder zugleich“ (Gütersloh 1930). Aufschlußreich ist schon Kap. I, dann m. E. besonders III, IV, IX.
- ⁴⁰⁾ Buße
- ⁴¹⁾ Sakramentale Buße
- ⁴²⁾ Die vom priesterlichen Amt verwaltet wird.
- ⁴³⁾ Vergebung der Schuld
- ⁴⁴⁾ Ohne ihn zugleich in allen Stücken gedemütigt dem Priester als Seinem Stellvertreter zu unterwerfen.
- ⁴⁵⁾ Bek.-Schr. 438, 7 ff.; 453, 4 f., 13 f.
- ⁴⁶⁾ Ebd. 725, 30 ff., insbesondere 727, 37 f.; 728, 28 f., 41 ff.; 732, 40 ff., 11 ff. (ähnlich 731, 39 f.); 729, 2 f.; 727, 28 ff.
- ⁴⁷⁾ Zum Thema „Rechtfertigung und Gebet“ vgl. die in Anm. 7 genannte Untersuchung von Rudolf Hermann mit seiner These (S. 7): „Der Begriff der Rechtfertigung läßt sich nicht ohne den Begriff des Gebets definieren“ (dazu S. 37 f.), und mit der für die Abgrenzung der Buße gegen die Selbstkritik (erst gar gegen deren durch Wilhelm Busch bloßgestellten Spezies) so wichtigen Einsicht (S. 23): „Nur das Sündenbekenntnis in der Gestalt des Bittgebets kann ernstgemeinte Selbstverwerfung sein..., wenn anders der *Ernst* sich darin zeigt, daß die Hilfe auch *gewollt* wird“ (dazu S. 39). Zum Folgenden S. 70!
- ⁴⁸⁾ Bek.-Schr. 578, 43 ff. Dort zum Vaterunser: S. 662, 14 ff., insbesondere S. 663, 44 f.; 681, 35 f. (dazu 676, 33 ff.); 689, 17 ff.
- ⁴⁹⁾ In deine Hände befehle ich meinen Geist.
- ⁵⁰⁾ Näheres in meiner Auslegung der Psalmen 109 und 137: „Lutherische Blätter“ (Bleckmar) 1965 Nr. 85, S. 74 ff. und Nr. 86, S. 132 ff., zumal S. 141 ff. (zu Luther S. 146 ff.). Insbesondere S. 148 ff. über das Gebet überhaupt und als Amts-Gebet.
- ⁵¹⁾ Bek.-Schr. 707, 47 ff.; die im Text dann herausgehobene Stelle: 716, 13 ff. (vgl. auch 717, 3 ff., wo in Z. 27 bei Erwähnung der „Gelegenheit“ zum Sakramentsempfang vielleicht Probleme lutherischer Diaspora anklingen). – Im fünften Hauptstück des *Kleinen* Katechismus (ebd. 519, 36 ff.) beachte man, wie hinter der Antwort auf die letzte Frage des Hauptstücks ebenso viel pädagogische Weisheit wie den Gabe-Charakter des Sakraments betonende Lehrklarheit steht! Wobei es nicht der Sinn des „Für Euch“ ist, für

unwichtig zu erklären, was denn „für uns“ gegeben und vergossen sei: Frage 1 steht das ganze Hauptstück bestimmend voran! Allerdings wird nur, wer um das „Für Euch“ als beseligende Wirklichkeit weiß, dem „Das ist“ recht nachdenken können.

⁵²⁾ Über das Marburger Gespräch ist immer noch wichtig: Werner Elert, „Luther in Marburg“, abgedruckt in dem Sammelband „Ein Lehrer der Kirche“ (Berlin und Hamburg 1967), S. 11 ff. Zu einer Spezialfrage: Gottfr. Hoffmann, „Marburg 1529 — eine verpaßte Gelegenheit?“ (Oberurseler Hefte Nr. 1, o. J.), mit weiterer Literatur. Einige bemerkenswerte Züge hebt Tom Hardts Artikel „Keine Kirchengemeinschaft mit Häretikern!“ heraus (Lutherische Blätter 1960, Nr. 65, S. 65 ff.).

⁵³⁾ Es handelt sich um die Artikel VII und VIII zumal der Solida Declaratio mit zahlreichen Lutherziten. (Zu ihrer Heranziehung grundsätzlich Bek.-Schr. 982, 31 f.; 983, 5 f.; 984, 36 ff. und 1018, 14 ff.)

⁵⁴⁾ Über die Wirkungen des Sakraments speziell nach Luther: Ernst Sommerlath auf S. 119 f., 122 ff., 130 ff. des von Herm. Sasse edierten Sammelwerks lutherischer Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls „Vom Sakrament des Altars“ (Leipzig 1941), und Jobst Schöne, „Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament“ (Berlin 1970), S. 42 ff. und 50 ff.

⁵⁵⁾ WA 23 S. 83 (nicht bei Clemen).

⁵⁶⁾ Allein der Glaube rechtfertigt.

⁵⁷⁾ Bek.-Schr. 712, 20, ferner (nächstes Zitat) 715, 31 f. (innerhalb der Z. 29 begonnenen Vermahnung, „daß, die Christen wollen sein, sich dazu schicken, das hochwürdige Sakrament *off* zu empfangen“); dann 715, 35; 717, 15 (das „zuweilen“ 718, 2 hat in Luthers Sprache noch nicht den unverbindlichen Klang wie heute); endlich ebd. 717, 16 ff.; das „Judenfest“: Z. 30.

⁵⁸⁾ Bek.-Schr. 506, 6 ff.; ähnlich 506, 40 ff. und 507, 1 f.

⁵⁹⁾ Ebd. 506, 27 zeigt sich, daß Luther eher noch die Grenze zwischen Glauben und Unglauben hier sich herausheben sieht! Zur Bedrohung: 712, 11 ff.: der ganze Kontext des Wortes von der „täglichen Weide und Fütterung“; ferner 723, 28 ff., 44 ff.; 724, 34 ff.; dazu aus dem Taufbüchlein die Situation der Getauften: ebd. 536, 10 ff.!

⁶⁰⁾ Ebd. 713, 15 ff. Dazu Sommerlath in „Vom Sakrament des Altars“, S. 103: „Es ist ... nicht richtig, daß Luther in den beiden Katechismen die Bedeutung des Leibes und Blutes Christi ganz habe zurücktreten lassen hinter der Betonung der Vergebung der Sünden als der eigentlichen Gabe des Sakraments.“ Vgl. auch S. 125 ff.!

⁶¹⁾ Vgl. Bek.-Schr. 712, 3 das „ja“! Die folgenden Zitate: 721, 16 ff., 45 f.; 711, 39 ff.

⁶²⁾ Bek.-Schr. 719, 31 ff.; 732, 11 ff.; 708, 7 ff. (Ignoranten). In gleicher Richtung der Kleine Katechismus: 503, 33; 521, 8 ff.

⁶³⁾ Ich verweise dazu auf meine historische Übersicht „Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft“: „Lutherischer Rundblick“ (Oberursel und Wiesbaden) 1961, Hefte 3 und 4, Sonderdruck S. 7 ff.

⁶⁴⁾ Keine res otiosa: Bek.-Schr. 713, 18 ff.; die weiteren Zitate: 721, 36 ff; 722, 26 ff.; 720, 28 ff., 27 f.

⁶⁵⁾ Wirkungsloser Gegenstand

- ⁶⁶⁾ An die in Anm. 1 genannte Löh-Darstellung darf auch hinsichtlich ihrer Anmerkungen erinnert werden. Weitere Belege für Löh-Aussagen: in meinem eben genannten Überblick „Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft“ auf S. 27 und S. 33 ff. des Sonderdrucks, ferner in meinem Schwanberg-Vortrag „Das heilige Mahl im Leben der Kirche, aufgezeigt am deutschen Neuluthertum“ (Tagungsbericht „Der Kelch des Heils“, ed. Ernst Seybold, Ergersheim 1963, S. 81 ff., S. 86 ff., S. 94 ff., S. 99 ff. Dort ab S. 85 auch Material zu den Zeitgenossen Löh. Zum kirchengeschichtlichen Kontext Löhes vgl. sodann die beiden Aufsätze von H. Sasse, „Der Ausgang der lutherischen Erweckung des 19. Jahrhunderts“ und „Das Jahrhundert der preußischen Kirche“, S. 163 ff. und 184 ff. von „In Statu Confessionis“ Bd. II (Berlin 1976). Daß Löh das Erbe Luthers weitertragen wollte, zeigt die Formulierung seiner Tendenz, „Luthers und der Reformatoren Weise in die Praxis der neuen Zeit“ zu übersetzen. Ges. Werke, Bd. 3/1 (Neuendettelsau 1951), S. 629 (Brief an Reinsch).
- ⁶⁷⁾ Ebd. S. 34 ff., dazu Erläuterungen S. 626 ff. (im Text mehrfach benutzt); Zitate: S. 627; 35; 37 f.
- ⁶⁸⁾ Vgl. EKG Bayern, Lied 475, den Kehrreim aller Strophen.
- ⁶⁹⁾ Aus der Fülle der Literatur nur als Beispiel: Max Wieser, „Der sentimentale Mensch“ (Gotha und Stuttgart 1924), ein Buch, das neben manchem unter Systemzwang schiefe Gesehen eine Fülle großartiger Beobachtungen enthält; aber auch die Pietismus-Kapitel (S. 71 ff.; S. 130 ff.) bei Karl Aner, „Das Luthervolk“ (Tübingen 1917), der S. 131 von der „pietistischen Exaltiertheit“ redet. Wie viel besagt doch auch z. B. die Besprechung der „Bekenntnisse einer schönen Seele“ bei Wilh. Lüttger, „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende“, Teil I (Gütersloh 1923), S. 238 f.!
- ⁷⁰⁾ Ges. Werke Bd. 7/2 (1960) S. 318 ff. und S. 623 ff. Dort Dienstagmorgen-Gebete, S. 359 ff., der „Kurze und gute Rat“, S. 363 ff.
- ⁷¹⁾ Mir liegt das 1937 in Neuendettelsau erschienene Heft vor.
- ⁷²⁾ Ges. Werke 3/1, S. 37.
- ⁷³⁾ Ges. Werke 3/1, S. 38; in der Anmerkung von 1858 dazu die Sakramente. Zum Folgenden S. 41.
- ⁷⁴⁾ In Ges. Werke 3/1 wird nur S. 611 f. Löhes Vorrede von 1838 und eine Inhaltsangabe geboten, sowie eine Beschreibung der 2. Auflage von 1856.
- ⁷⁵⁾ Ges. Werke 3/1, S. 124, Stück V seiner „Traktate für die Seelsorge“ von 1860 (dazu ebd. S. 148 ff. und S. 645); zum „Hausbedarf“: Ges. Werke 7/2; S. 9 ff., S. 597 ff. Zum Folgenden: S. 62, S. 66 f.
- ⁷⁶⁾ EKG 152, jedoch mit 7 Strophen (zusätzlich eine Abrenuntiations-Strophe) wie im Lutherischen Kirchengesangbuch (Uelzen 1956) unter Nr. 31.
- ⁷⁷⁾ Darüber: Ges. Werke 3/1, S. 715 ff. Leider tritt in den Ges. Werken das Buch nicht als Ganzes in Erscheinung, sondern in Teilen über verschiedene Bände zerstreut, die nicht immer als solche auffindbar sind.
- ⁷⁸⁾ A. a. O. (Anm. 84). S. 279 ff. (unter den Ziffern 1, 3, 4, 9).
- ⁷⁹⁾ Ges. Werke 3/2 (Neuendettelsau 1958), S. 420 ff., 766 ff. (bes. 773 f.).
- ⁸⁰⁾ Vgl. in den von Adam Schuster herausgegebenen seelsorgerlichen Briefen Löhes seinen 1849 geschriebenen Patenbrief (S. 27 ff.)! Daraus das folgende Zitat.

- ⁸⁴⁾ Ges. Werke 3/1, S. 627.
- ⁸²⁾ Ich hoffe, meine einschlägige, 1962 in Upsala gehaltene Vorlesung, die seit Jahren zum Abdruck in den „Lutherischen Blättern“ vorgesehen ist, dort doch noch vorlegen zu können, und verweise für manche Einzelbelege vorläufig darauf. Reiches Material: Ges. Werke 3/1, S. 133 ff. und S. 651 ff., aber auch S. 509 ff. und S. 580 ff.
- ⁸³⁾ „Beicht“ ist mundartlich, findet sich aber auch bei Luther (Bek.-Schr. 517, 11).
- ⁸⁴⁾ Mancherorten in Deutschland, besonders in reformiert geprägten Gegenden war (und ist noch?) auch in lutherischen Gemeinden der Ausdruck „Vorbereitung zum heiligen Abendmahl“ für die „Gemeindebeichte“ üblich.
- ⁸⁵⁾ Man bedenke die nicht seltene Sitte, die „Offene Schuld“ nach der (Sonntags-)Predigt zu beten (und natürlich ein Gnadenwort anzufügen)!
- ⁸⁶⁾ Vgl. Band III der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Ausgabe Bayern (Berlin und Hamburg 1964), S. 126. Diese Form ist heute wohl noch am stärksten im Gebrauch in Gemeinden der Selbständigen Evang.-Luth. Kirche.
- ⁸⁷⁾ Es handelt sich um die etwa vierzehn(!) Jahre bis zu Löhes Erkrankungen im Jahre 1857, denen eine Kur in Karlsbad 1858 entgegenwirkte. 1857 ging die Zahl der Privatbeichten notgedrungen stärkstens zurück; 1858 stieg sie wieder an.
- ⁸⁸⁾ „Manche Sünde ist überwunden, sowie sie nur einmal gestanden ist“ (Ges. Werke 3/1, S. 172).
- ⁸⁹⁾ Dementsprechend wurde bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg hinein in der Dorfgemeinde Neuendettelsau (St.-Nicolai-Kirche) bei der Allgemeinen Beichte nicht nur die Absolution gesprochen, sondern auch die Retention.
- ⁹⁰⁾ Letzteres meint die rechte Unterscheidung und Anwendung von Gesetz und Evangelium. Schon der junge Löhe hat um ihre Wichtigkeit gewußt und sie sowohl allem Moralismus wie allem Methodismus gegenüber ins Feld geführt, und man wird nicht sagen können, er habe sie in seiner späteren Zeit vernachlässigt (Ges. Werke 3/1, S. 183).
- ⁹¹⁾ Diese Stelle (Ges. Werke 3/1, S. 183) erinnert 1836 daran, daß noch am Anfang der Reformation die Absolution bei den Vätern unserer Kirche im Ansehen eines Sakraments stand.
- ⁹²⁾ Ges. Werke 3/1, S. 153 (1836); ferner S. 219, 235, 218, 219.
- ⁹³⁾ So die mit Löhe seit den Anfängen seiner Diakonissenanstalt verbundene Schwester Therese Stählin, zitiert bei Hans Kreßel, „Wilhelm Löhe, Der lutherische Christenmensch“, Berlin 1960, S. 49.
- ⁹⁴⁾ So in einer von mir aus dem Akt MS 790 des Landeskirchlichen Archivs Nürnberg edierten Abendmahlsrede zum Grünen Donnerstage: Lutherische Blätter 1960 (Jahrgang 12) Nr. 64, S. 1 ff. Ich kann die Rede heute in die Filialgemeinde Wernsbach verweisen (zwischen Neuendettelsau und Windsbach). Dann wäre sie frühestens 1857 gehalten. Öfter zitiert wird als eine „ungedruckte Abendmahlsrede an einem Gründonnerstage – ohne Jahreszahl“ ein Wort Löhes, der „schier“ sagen möchte: „Es ist ein ebenso großes Mysterium als die Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit.“ Diese Rede, ebenfalls aus dem Akt MS 790 in Nürnberg, habe ich veröffentlicht:

Luth. Bl. 1962, Nr. 73; das Zitat: S. 43. Verwiesen sei auch auf den im Jahrgang 1947 dieses Jahrbuchs, S. 69 ff., sich findenden Aufsatz von F. W. Hopf: „Löhe als Zeuge des Altarsakraments“.

⁹⁵⁾ Ges. Werke 3/1, S. 216 und S. 153.

⁹⁶⁾ Ges. Werke 6/1 (Neuendettelsau 1957), S. 169 f. In Löhes frühen Predigten gibt es noch *eine* Stelle, die *vielleicht* als *noch* früheres Abendmahlszeugnis gelten *könnte*: der eine Satz aus der Predigt vom 20. Juli 1834 (S. 164): „Der Trank seiner versöhnenden Liebe versöhnt und reinigt ... zu himmlischer Lauterkeit...“

⁹⁷⁾ Schon 1834, in 2. Auflage 1836; zwischen beiden Auflagen liegt die Veröffentlichung der Predigten über das Vaterunser (1835). Hier wird die Sakramentsverkündigung noch stärker als in den „Sieben Predigten“. Das folgende Zitat dort S. 283.

⁹⁸⁾ Er hebt dabei deutlich ab zwischen *dem* Brot, das Jesus selber *ist* („Ich-bin“-Wort) und *dem*, das Er unter Brot und Wein *gibt*: a. a. O., S. 332, in der Predigt über die vierte Bitte. Vgl. Anhang I zu Löhes „Von der Barmherzigkeit“ (1860), Ausgabe Berlin 1950, S. 126, aus einer Predigt über Johannes 6, 29 ff.: „In der lutherischen Kirche haben sich je und je viele und gewichtige Stimmen dagegen erklärt, daß der Herr im ... Textkapitel vom Sakrament rede. Allein das unbefangene Altertum und die erste Kirche ... haben nie etwas anderes gelesen, als was die Einfalt jetzt noch liest, daß nämlich Johannes 6 wirklich vom Sakrament handelt.“

⁹⁹⁾ Ges. Werke 6/1, S. 345 f.

¹⁰⁰⁾ So die unverantwortbare und von niemandem sichtbar verantwortete Fehl-exegese seitens der in allen Ausgaben des revidierten Luthertextes sich findenden Fußnoten zum „unwürdig“ von 1. Kor. 11, 27.

¹⁰¹⁾ Ges. Werke 6/1, S. 356 ff.

¹⁰²⁾ S. Anm. 64 und 65.

¹⁰³⁾ Luth. Bl. 1960, Jahrg. 12, Nr. 64, S. 1 ff.; vgl. oben Anm. 94.

¹⁰⁴⁾ Allein durch das Wort

¹⁰⁵⁾ Zur Ausführung dessen, was Löhe damit meint, sei in Erinnerung gebracht, was ich im Band 19 dieses Jahrbuchs (1972) ab S. 22 ff. über Löhes Verhältnis zum heiligen Mahle geschrieben habe, und auf meine Ausführungen im Schwanberg-Bericht S. 81 ff. (Vgl. Anm. 66!)

¹⁰⁶⁾ Ges. Werke 5/2 (Neuendettelsau 1956), S. 891 f. (Gutachten von 1863).

¹⁰⁷⁾ Vgl. die ebd. S. 887 in Fußnote mitgeteilte Predigt Spurgeons!

¹⁰⁸⁾ Die Zitate: ebd., S. 888, S. 891, S. 895, S. 898 f.

¹⁰⁹⁾ Löhes Zulassungspraxis von 1863: ebd., S. 903 f.

¹¹⁰⁾ Als solche ist (wie Hopf, Luth. Bl. 1961, S. 141, mit Recht feststellt) die vom Sonntag Judika 1870 datierte Vorrede zur 5. Auflage des zuerst 1837 erschienenen „Beicht- und Communionbuch“ (Nürnberg 1871) anzusehen. Sie fehlt in Ges. Werke 7/2. Ich zitiere nach S. VII f. der mir vorliegenden 5. Auflage. Die dort genannten „hannöverisch-hessischen Wehen“ meinen die preußischen Eingriffe in die Kirchen der 1866 eroberten Länder, die zur Bildung selbständiger lutherischer Kirchenkörper bzw. der kurhessischen Renitenz führten.

¹¹¹⁾ Mein „Friede im Reich / Geschichte und Probleme des Religionsfriedens

von Augsburg 1555" (München 1956) hat diese Entwicklung zu beleuchten versucht. Vgl. die Besprechung in Nr. 48 der Luth. Bl. 1956, S. 90 ff.; aber auch Sasses Augsburg-Aufsatz, „In Statu Confessionis“ Bd. II (1976), S. 152 ff.!

¹¹²⁾ Genannt sei: Siegrfr. Hebart: Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche, ihrem Amt und Regiment (Neuendettelsau 1939); August Kimme: Luthers Auffassung von der Kirche und der Kirchenbegriff der lutherischen Erweckung des 19. Jahrhunderts (in dem Sammelwerk „Koinonia“, 1957 vom Luth. Kirchenamt in Berlin herausgegeben); dort S. 79 ff., über Löhe bes. S. 82 ff. Zur Kritik an Hebart (Mängel der historischen Fragestellung): F. W. Kantzenbach: Gestalten und Typen des Neuluthertums (Gütersloh 1968), S. 66 f. (In Kantzenbachs Löhe-Kapitel viel Material zum Thema „Sakramentales Luthertum“, S. 81 ff.).

¹¹³⁾ Hopf, Luth. Bl. 1958, S. 58.

¹¹⁴⁾ Hebart, S. 126 ff., bes. 130 f.

¹¹⁵⁾ Kimme, S. 90 ff.

¹¹⁶⁾ Ernst Wolf („Die Christusverkündigung bei Luther“, in „Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche“, München 1936, S. 179 ff.) betont (dort S. 193) „die Tatsache, daß Luther in seiner Christusverkündigung das nicänische Trinitätsdogma und die chaledonensische Christologie als zutreffenden Ausdruck der Schriftlehre ganz selbstverständlich anerkannt hat“. „Seine christologischen Aussagen wollen ... Wiedergabe (sein) des im Dogma formulierten Tatbestandes“.

¹¹⁷⁾ Kimme, a. a. O., S. 92.

¹¹⁸⁾ Zu dieser Sicht Löhes in den „Drei Büchern von der Kirche“ (Ges. Werke 5/1, Neuendettelsau 1954, S. 85 ff., dazu 5/2, S. 963 ff. und 1135 ff.). Wie Löhe 1844/45 noch der Meinung war, die lutherische Reformation sei unvollendet nur in den Folgen der Lehre, in ihrer vollen Anwendung nach allen Seiten hin (a. a. O., S. 160 ff.) — und dann doch lernte, wieviel noch aufzuarbeiten sei, so war auch seine damalige Auffassung vom Verhältnis der Konfessionen (S. 134 f.; S. 162 ff.; S. 178 f.) in der Richtung weiterzubilden, die in der Anwendung jener *Schwerte* lag, mit denen er 1844/45 die Kinder der lutherischen Kirche um den Heilsbrunnen stehen sah (S. 135).

¹¹⁹⁾ Hingewiesen sei auf die ausführliche Darstellung des Kirchenkampfes bei Hebart, S. 181 ff., und auf Hopf, Luth. Bl. 1958, S. 67 ff. und S. 76 ff.

¹²⁰⁾ Ges. Werke 5/1, S. 213 ff., dazu 5/2, S. 969 ff. (beachte S. 988 f.!) und S. 1142 (Anm. 298) ff. Ich zitiere ohne genaue Quellenscheidung aus den verschiedenen Gestalten und Auflagen.

¹²¹⁾ Ges. Werke 5/2, S. 971; dort auch die folgenden Zitate. Zum Folgenden: 5/1, S. 221; 5/2, S. 972; 5/1, S. 220, S. 221, S. 222.

¹²²⁾ Die Belege: Ges. Werke 5/1, S. 228; S. 223 und 229; S. 232; S. 229 f. (das lange Zitat); S. 229 ff., S. 233 f.; S. 223; S. 227; S. 232 f. (keine Separation vom heiligen Amte; dazu S. 242 ff.).

¹²³⁾ Die beiden Zitate: 5/1, S. 244 und 5/2, S. 987. Zur Sammlung eines inneren Kreises bezieht sich Löhe, S. 990, auf Luther. — Nachzutragen zum Thema „Zucht“: Klaus Ganzert, „Zucht aus Liebe / Kirchenzucht bei Wilhelm Löhe“ (Neuendettelsau 1941).

- ¹²⁴⁾ Gemeinschaft: 5/1, S. 245 ff; Diakonie: S. 247 f.; Gleichheit, S. 245 f.; Behahrung des Leibes, S. 245.
- ¹²⁵⁾ Ges. Werke 5/2, S. 986. Man beachte auch S. 987, wo am Beispiel des Paulus die Bedeutung kirchlicher Sammlungen und reicher Kollekten beleuchtet wird!
- ¹²⁶⁾ Ebd., S. 987 (ganz unten); vgl. dazu 5/1, S. 251 über die schönste Form der „Gemeinschaft“!
- ¹²⁷⁾ Über das Opfer: 5/1, S. 248 ff.; 5/2, S. 987 f. Die Zitate: S. 248 f., S. 252.
- ¹²⁸⁾ Löhle gebraucht öfter den Ausdruck „Familiengottesdienst“ (z. B. 5/1, S. 224 und S. 252) und versteht darunter den täglichen Hausgottesdienst des Hausvaters bzw. der Hausmutter mit allen Hausgenossen.
- ¹²⁹⁾ Diese Gedanken Löhles von der gottesdienstlichen, liturgierenden Verbindung der Gemeinde mit *allen* Heiligen sind in seine liturgischen Schöpfungen eingegangen, also gebetet worden. Vgl. (Ges. Werke 7/1, S. 63) seinen Zusatz zum „Gemeinen Gebet“ der lutherischen Messe, der eine Stelle im Gottesdienst bieten soll, „wo sich die hier streitende Gemeinde ihrer Verbindung mit der triumphierenden Kirche bewußt würde und der Anspruch dieses Bewußtseins den vielen Leidtragenden, die Gott täglich schafft, zum Trost reichen könnte“. Daß und wie Löhle auch den Gedanken vom priesterlichen Dienst des Gebetes in die Liturgie eingeführt hat, zeigt im zweiten Teil des Haus-, Schul- und Kirchenbuchs (1859) die „kurze Vermahnung vor der Litanei“, die sich in Löhles Agende (Ges. Werke 7/1, S. 164 ff.), so weit ich sehe, nicht findet (S. 178 f.).
- ¹³⁰⁾ Das große Gedicht vom 12. 11. 1848, abgedruckt zuletzt bei Hopf, Luth. Bl. 1956, S. 137 ff., ist in seinen mittleren Strophen ganz persönlich gehaltener Erlebnisbericht. Man hat daher entweder (unter Verfehlung des Schwerpunktes der Dichtung!) seine ersten vier Strophen als Lied der Ewigkeitssehnsucht abgetrennt (so die Neuendettelsauer, seit 1927/28 gesamtbayerische Tradition, über die Hopf a. a. O., S. 139, berichtet), oder aber von den letzten Strophen aus, womöglich unter Heranziehung von früheren, ein Abendmahlslied herauszuheben versucht, (so die bayerische Ausgabe des EKG unter Nr. 445).
- ¹³¹⁾ Deren Geschichte ist m. W. noch nicht geschrieben, auch wohl kaum mehr schreibbar. Ein Teil von ihnen dürfte entweder in die kleinen Bildungen selbständiger lutherischer Gemeinden in Ansbach und Memmingen oder aber in die Gemeinschaftsbewegung eingemündet sein. Zur Vor- und Frühgeschichte der „Gesellschaft“: Klaus Ganzert, „Vom Heiligtum her“ (Neuendettelsau 1950).
- ¹³²⁾ So mehrfach Hebart in der Schilderung der letzten Jahre Löhles.
- ¹³³⁾ Vgl. den nach Joh. 7, 39 gebildeten Titel der gleichnamigen Schrift des Dorpater Professors Alexander von Oettingen (Erlangen/Leipzig 1895), die einen tieferschürfenden Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist darstellt!
- ¹³⁴⁾ So Hebart, S. 125, über den letzten Sinn von Löhles Streben.
- ¹³⁵⁾ Verborgten, vom Kreuz verdeckt.

Am Fuße des Kreuzes

Die Krise ekklesialer Identität und die Nonkonformität Christi¹⁾

I. Spannung oder Bruch in der Ökumene?

„Daran besteht kein Zweifel: Trennung und geistliche Entfremdung sind Sünde; aber oft ist organisatorische und kirchliche Spaltung nur die Anerkennung kirchentrennenden Irrtums, des Abtrünnigwerdens oder unsittlicher Verhaltensweisen, die bereits vorher das geistliche Schisma herbeigeführt haben. Sich in diesem Falle nicht zu trennen, kann sehr wohl Sünde sein. Schisma ist vom Übel, aber Untreue gegen die Wahrheit ist sicherlich noch größere Sünde.“ Diese einschneidenden Worte finden wir in dem Aufsatz des Adventisten Bert B. Beach: „Nichtmitgliedskirchen im kritischen Gespräch mit dem Weltrat der Kirchen.“²⁾ Sicherlich geben sie das Empfinden vieler Christen wieder. Wahrscheinlich denkt die große Mehrheit der Evangelikalen so. Sie beobachten mißtrauisch, zurückhaltend oder in offenem Protest den Weg der ökumenischen Bewegung, die ein neues Verhältnis zur politisch-gesellschaftlichen Verantwortung und zu den anderen Religionen sucht.

Wir dürfen jedoch voraussetzen, daß eine säkularisierte oder politische Theologie, eine Theologie der Befreiung oder jede andere Spielart – bei aller Offenheit gegen Gruppen außerhalb der verfaßten Kirchen – gegenüber den Kritikern innerhalb der Christenheit eine ähnliche Stellung bezieht. In ihrem Engagement und in ihrem kämpferischen Eifer gegen die Religion der Verinnerlichung, der Individualisierung, der herrschenden Klassen usw. glauben die Theologen dieser Richtung ebenfalls, daß es mehr auf die Treue gegenüber der Wahrheit als auf die Bewahrung der Einheit ankommt. Für die gegenwärtige Lage ist bezeichnend, daß wir diese Art der Argumentation selbst unter Pfingstlern antreffen. Manoel de Mello Silva, der Begründer der Bewegung „Brasilien für Christus“, behauptet in einem Interview, und der Stil ist für ihn charakteristisch: „Ist das Reich Gottes der Himmel? Ein wun-

derbarer Ort, voller Edelsteine, voller Jaspis und Saphir? Nein, nein und abermals nein! Wie ich es verstehe, ist das Reich Gottes mitten unter uns. Es ist kein Stück Himmel. Es ist unter uns. Wenn sich die Kirche des ganzen Menschen annimmt, dann richtet sie das Reich Gottes auf.“ Dann fügt er die Alternative hinzu: „Wir können im Reiche Gottes leben oder im Reiche Satans.“³⁾

Hat uns die Suche nach der Wahrheit tatsächlich schon so weit gebracht, daß wir de facto getrennt sind? Fehlt etwa nur die Anerkennung de iure der schon bestehenden Schismen? Ist es nicht ein Reflex dieser Situation und ein Schritt in Richtung auf Anerkennung der schon vorhandenen Spaltung innerhalb der Kirche quer durch die Christenheit, wenn sich 1974 auf der Konferenz von Lausanne Evangelikale aus der ganzen Welt versammelten und damit den Weltkirchenrat herausforderten? Ist nicht auch die gegenwärtige innere Spannung in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) ein Symptom dafür, daß in der ganzen Kirche Christi ein brennendes Problem besteht, das nicht durch Harmonisierung der Fronten, sondern nur durch eine klare Stellungnahme gelöst werden kann?

Über die Polarisierung der Fronten sagt Ulrich Betz, auch ein Evangelikaler, daß es nötig sei, die Gründe der gegenwärtigen Entfremdung zu berücksichtigen. Man müsse fragen, ob menschlicher Drang zur Selbstbehauptung zugrunde liege oder ob um die christliche Wahrheit gerungen werde und der Gehorsam Christus gegenüber auf dem Spiel stehe. „Diese Fragen und die Antworten und Entscheidungen, die sie fordern, führen uns an letzte Grenzen. Ich wage sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht zu treffen, aber sie stehen vor uns und sie stehen an; für die Evangelikalen auf die eine Weise, aber auch für den Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen zukünftigen Weg.“⁴⁾ Selbst ein Theologe wie Rolf Schäfer schreibt in der respektablen „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, seinen Aufsatz „Politischer oder christlicher Glaube“ damit abschließend: „Es erhebt sich also die Frage, ob ein Gemenge aus christlicher und politischer Religion lebensfähig ist. Vermutlich wird die Kirche auf die Dauer nur e i n e m Herren dienen können. Sie wird sich entweder zu einer revolutionären politischen Gruppe reinigen, die durch den Glauben an die zukünftige gerechte Friedensgesellschaft geeint ist. Oder sie unterstellt sich dem Evangelium Jesu Christi, dessen Reich nicht von dieser Welt ist.“⁵⁾

Wenn eine solche Alternative das Gebot der Stunde ist, dann bleibt uns in der Tat nichts weiter übrig, als das Lager zu wählen und so

schnell wie möglich auf die Trennung hinzuwirken. Rolf Schäfer selbst beehrt sich, die Grundlage seiner „Partei“ zu erweitern, indem er erklärt, daß im Vergleich zu dem Gegenüber von politischem und christlichem Glauben sich die Unterschiede zwischen lutherischem und reformiertem, liberalem und orthodoxem, pietistischem und dialektischem Christentum lediglich wie Nuancierungen ausnehmen.⁶⁾ Evangelikale werden wohl die Trennungslinie noch viel weiter rechts ansetzen. In einem Nachrichtenheft der Bewegung „Kein anderes Evangelium“ finde ich außer den bekannten Angriffen auf die ökumenische Bewegung folgenden Satz: „Die Zeitgeisttheologie ist für uns nicht erst die Gott-ist-tot-Theologie, auch nicht erst die Theologie Bultmanns und seiner Schüler, sondern wir verstehen darunter die Theologie, die vom Ansatz des Reimarus ausgehend die neue Sicht der Bibel, des Glaubens und der Person Jesu vom Menschen her entfaltet und sich dabei immer mehr von der biblischen Wahrheit entfernt.“⁷⁾ Andererseits übernimmt ein neutestamentlicher Exeget wie Ernst Käsemann – bei dem sich von seiner theologischen Herkunft aus eine mehr individualistische Richtung vermuten ließe – viele Motive einer politischen Theologie, obwohl er auch nach links einige Einschränkungen macht.⁸⁾ Seine Trennungslinie ist also wieder eine andere: „Das protestantische Christentum ist noch immer aufs stärkste einem Bürgertum zugeordnet, das seit Jahrhunderten die Innerlichkeit als Raum der Religion ansah, nach außen jedoch dem Nationalismus huldigte und dies mit dem vierten Gebot rechtfertigte. Zumal dem Pietismus, welcher gegen seine Ursprünge zur Vorhut des konservativen Bürgertums geworden war, roch seit der Französischen Revolution die Veränderung überkommener Ordnung, geschweige jeder Eingriff in ererbten Besitz und moralische Konvention nach teuflischem Schwefel.“⁹⁾ Bei der Abgrenzung gibt es also die verschiedensten Linienführungen. Manchmal versucht man das eigene Lager zu erweitern, meistens aber schantzt man dem Gegner Kräfte zu. Locket etwa das Martyrium? Natürlich scheut man diese letzte Konsequenz als existentielle Wirklichkeit, zudem erschwert auch die Vielfalt der Positionen die große Trennung. Wo soll man selber Stellung beziehen? Wäre man bereit, die letzten Konsequenzen zu ziehen? Vorläufig, so denkt die Mehrzahl der Beteiligten jeder Schattierung, ist das Florettfechten mit Worten jedenfalls vorzuziehen.

Nun kommen wir zu einer weiteren Tatsache, die mir ein noch wichtigerer Erhaltungsfaktor der brüchigen Einheit zu sein scheint als die

Unsicherheit bei der Abgrenzung der Positionen. Ich habe den Eindruck, daß viele den Augenblick der großen Entscheidung nur aus Angst vor der Isolierung hinausschieben. Man gibt indirekt zu, daß die verfaßte Kirche ein Wirkungsfeld bietet, wie man es außerhalb derselben nicht so leicht wiederfindet. Politisch und sozial engagierte Gruppen ziehen es vor, trotz bissiger Kritik an der etablierten Kirche den „langen Marsch durch die Institution“ zu gehen. Und es gibt evangelikale Gruppen, die es bequemer – folglich von ihrem Standpunkt aus auch fruchtbringender – finden, im Aquarium zu fischen als auf hoher See. Ohne Zweifel ist die verfaßte Kirche, die ihrer angeblich so leeren Traditionen wegen verdächtigt wird, für viele, die sie verdächtigen, ein sehr lohnendes Arbeitsfeld; das gilt für einen großen Teil der Kritiker sogar im Blick auf die elementarste Form des Lebensunterhaltes. Es versteht sich also von selbst: Wenn es zur Polarisierung kommt, werden Zielsetzung und Ansehen auf beiden Seiten in Mitleidenschaft gezogen. Mehr noch leidet das Evangelium, das ja beide Gruppen auf diese oder jene Weise weitergeben und leben möchten. So verschleiert die äußerliche, schwache Einheit vielleicht nur einen Waffenstillstand, während dessen jede Gruppe sich um so entschlossener bewaffnet und sich von Zeit zu Zeit mit dem Gegner in Scharmützeln mißt.

Ich möchte mit diesen Bemerkungen keineswegs die Bedeutung der Sache schmälern, die auf dem Spiel steht. Auch möchte ich den Ernst vieler Christen nicht in Zweifel ziehen, die mit großem persönlichen Schmerz den Vollzug der latenten Trennung erleben würden. Im Gegenteil, ich meine, die Wichtigkeit der Frage mache es erforderlich, auch die sekundären Faktoren in aller Deutlichkeit bloßzulegen. Wenn wir sie nämlich erkennen, dann könnte das zu einer gerechteren Einschätzung des jeweiligen Gegners führen. Vor allem würden wir vielleicht dazu gezwungen, das Evangelium Jesu Christi zu suchen, das unsere Positionen kritisiert und überbietet. Vielleicht würden wir dann auch freier zur Selbstkritik und zur Selbstkorrektur; wir wären freier von uns selbst.

Rolf Schäfer sucht in seinem schon erwähnten Aufsatz nach dem Puls dessen, was er „politische Religion“ nennt. Mit Recht wendet er sich gegen die Meinung, die gegenwärtige Spannung sei einfach Theologengezänk. Er behauptet, der Unterschied liege gerade in der „Erfahrung der Wahrheit des religiösen Empfindens“. Auf beiden Seiten geht es um „etwas Heiliges“. ¹⁰⁾ Es ist mehr als ein Zufall, daß die Mobilmachung der Evangelikalen gerade als Antwort auf Bangkok geschehen

ist. Dort waren nämlich nicht nur Erklärungen abgegeben worden; dort gab es gelebten Glauben und Gemeinschaft.¹¹⁾ Das bedeutete eine stärkere Herausforderung als die radikalsten, weltzugewandten Theologien. In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, daß die extrem kritische Betrachtung von Peter Beyerhaus „Bangkok 1973 – Anfang oder Ende der Weltmission?“ aus seiner Sicht der Dinge den Untertitel bekommt: „Ein gruppenspezifisches Experiment.“¹²⁾ Auch die Frage nach dem missionarischen Impuls, konkret der Vorschlag des Moratoriums, d. h. zeitweise Einstellung der Aussendung von Menschen und Material in bestimmte Missionsgebiete, ist kein Trennungsgrund, wie es sich im Verlaufe der Versammlung in Lausanne gezeigt hat. Man hat dort nämlich ebenfalls erkannt, daß unter bestimmten Bedingungen die Aussendung von Missionaren zu unterbleiben hat.

Wenngleich nun der Meinungsunterschied zwischen den theologischen Richtungen durch die innerste Glaubenserfahrung bestimmt ist, so ist doch zu fragen, ob die Polarisierung nicht auch ein Stück weit durch einen psychologischen Faktor bedingt ist: Man sieht sich nämlich jeweils gerade an dem Punkt bedroht, der einem am heiligsten ist. In dem Falle braucht der Unterschied in der Glaubenswahrnehmung nicht unbedingt zwei absolut unvereinbaren Religionen zu entsprechen, wie Rolf Schäfer behauptet. Es ginge eher um zwei verschiedene Weisen – bedeutsam und fraglich zugleich –, das eine Evangelium Jesu Christi aufzunehmen und danach zu leben.

Diese Möglichkeit möchte ich als Arbeitshypothese wählen. Man könnte in der Tat die beiden verfeindeten Gruppen in der heutigen Kirche karikierend darstellen (die Auswüchse auf beiden Seiten sind jedenfalls karikierenswert) und müßte dennoch hier wie dort Spuren von echtem Glauben anerkennen.

Einige Christen mögen beispielsweise zur Weltflucht neigen. Sie leben ausschließlich in der engen Welt ihres Glaubens. Sie meiden die Gesellschaft und sehen in der Arbeit mehr eine Quelle zur Erlangung des Lebensunterhaltes als eine soziale Verantwortung. Sie führen ein strenges Familienleben, ja, vernachlässigen oft die Familie, wenn der Glaube von ihnen zusätzlichen Einsatz erfordert. Das soziale Engagement ist für sie vor allem die Liebestat, die Einflußmöglichkeiten auf Einzelne eröffnet. Christliches Zeugnis verstehen sie als Aufruf, aus der Welt zu fliehen und in der Gemeinde der Erretteten Zuflucht zu suchen. Man muß dabei aber auch ihren ernsthaften Willen beachten, sich allein von Gott bestimmen zu lassen; man muß ihre persönliche

Entscheidung bei der Annahme des Evangeliums sehen, ihren Einsatz für die Weitergabe dieser frohen Botschaft und die Gründung der brüderlichen Gemeinschaft.

Andere Christen lassen einen Hang zum restlosen Einsatz für die Welt erkennen. Ihr Interesse konzentriert sich auf die verschiedensten Ausdrucksformen der menschlichen Kultur. Ihnen ist volle Beteiligung an den gesellschaftlichen Prozessen, absolute Hingabe bei der Arbeit (unter dem Aspekt der ihr innewohnenden Verantwortung), Identifizierung mit den Anliegen der Menschen um sie herum, Teilnahme an politischen und sozialen Aktivitäten von Wichtigkeit. Selbst wenn dieses Engagement den Punkt erreicht, wo es praktisch unmöglich wird, das spezifisch Christliche zu erkennen, so kann man ihm doch das Verantwortungsbewußtsein für die von Gott geschaffene Welt nicht absprechen. Man darf die Achtung vor dem Menschen als ganzheitlichem Wesen und den Einsatz für die Gemeinschaft nicht übersehen. Wohl können auf beiden Seiten die positiven Aspekte auf die bloße gute Absicht reduziert sein, der das Handeln in der Wirklichkeit auf Schritt und Tritt entgegensteht. Würde aber nicht gerade von dem verratenen Vorhaben her die wirkungsvollste Kritik an den verräterischen Taten kommen, anstatt aus einer unversöhnlichen Anti-Stimmung?

Mehr noch: Flucht und Kapitulation sind dem Christentum eigene Versuchungen, die ihrerseits nicht aufgehoben werden können und denen man sich nicht entziehen kann; man würde ihnen dann gerade anheimfallen. Diese Versuchungen sind nur dann zu überwinden, wenn die Spannung, aus der sie entstehen, erhalten bleibt, wenn sie in ihrer Herausforderung ertragen und in ihrer Hoffnung genützt wird. Ich meine die biblische Spannung unseres In-der-Welt-Seins, ohne daß wir durch diese bestimmt werden. Die Spannung, in der Welt zu leben, ohne ihr anzugehören, und doch Salz der Erde, Licht und Zeichen zu sein.

Es ist kein Zufall und nicht immer eine Vergewaltigung der Texte, wenn beide Richtungen auf die Bibel verweisen als Grundlage für ihre Einstellung und für ihr Handeln. Wenn Häresie, so Karl Rahner¹³), oft die ausschließende Wahrnehmung einer aus einem großen Zusammenhang herausgerissenen Wahrheit ist, oder wenn Ideologie die Verabsolutierung eines Teilaspektes ist, dann müssen wir uns fragen, ob nicht eben dies auf beiden Seiten im sogenannten Polarisierungsprozeß im größeren oder geringeren Maß geschieht. Selbstverständlich ist ein Vermittlungsversuch immer suspekt und kann im Dienste einer

ängstlichen Beibehaltung des status quo stehen. Er kann Äußerung einer fehlenden Verpflichtung und der Angst vor der notwendigen Entscheidung sein. In Wirklichkeit bedürfen wir auch keiner Vermittlung. Wir sollten uns jedoch einfach fragen, welches das christologisch-biblische Geschehen ist, das die von beiden Richtungen angestrebten Momente umfaßt, ohne in die Extreme zu verfallen, die die ihnen eigene Spannung auflösen würde. Bevor wir diesen Versuch nicht ernsthaft unternehmen, können wir nicht behaupten, die Wahrheit befände sich auf der einen und der Fehler auf der anderen Seite. Die Tatsachen, auf die wir oben hingewiesen haben, stehen einer solchen Vermessenheit entgegen.

II. Gleichzeitig: Hingabe und Nonkonformität

Wenn wir nun über das christologische Geschehen nachdenken wollen, das uns als Kirche in der Welt bestimmt, so taucht eine weitere Frage auf: Verwandelt das Evangelium die Menschen oder die Welt? Die Unrichtigkeit dieser Alternative hat sich schon so deutlich erwiesen, daß sie gar nicht mehr auftauchen dürfte, wenn sie nicht – trotz allem – ohne die Antwort geblieben wäre, die sie ihrer Seinsberechtigung enthoben hätte. Die Befürworter der Veränderung des Einzelnen behaupten, daß durch den Menschen auch die Strukturen verändert würden. Ihre Gegner behaupten mit gleicher Entschiedenheit, daß, wenn die Strukturen verwandelt werden, auch der Mensch erneuert wird. Die Beobachter dieser unseligen Auseinandersetzung haben das Empfinden, daß beide recht haben. Aber man ist in Wirklichkeit auf beiden Seiten noch nicht an den Kern der Sache herangekommen: Wie gestaltet sich christliche Existenz in dieser Welt? Chronischer Pessimismus und vermessener Optimismus in Bezug auf die Möglichkeiten des Menschen stehen sich mit gleichem Anspruch auf Richtigkeit gegenüber. Unverantwortlicher Konformismus und naive Utopie sind die gegenseitigen Beschuldigungen. Wo bleibt in diesem Ping-Pong-Spiel die christliche Existenz in der Welt? Was ist glaubhaftes Zeugnis und Leben der Kirche Christi in diesem Äon?

In diese scheinbar ausweglose Diskussion muß ein dynamischer Begriff des christlichen Lebens (portugiesisch: *vivência*¹⁴) eingeführt werden: Es geht um eine „*vivência*“, die einen Grund hat und einen Weg eröffnet, eine „*vivên-*

cia“ der nonkonformistischen Erfüllung aus der erfüllten Nonkonformität Jesu Christi. Ich glaube, daß wir das Evangelium unter diesem Gesichtspunkt lesen können, ohne daß ich das für die einzige Möglichkeit halte. Versuchen wir es Punkt für Punkt.

1. Gehen wir von der Nonkonformität Jesu aus! Schon die Geburt des Emanuel, Gott mit uns, ist ein Ausdruck der Nonkonformität Gottes mit der Welt. Eine durch das Wort geschaffene Welt, von Gott und für Gott, der er selbst das Prädikat „gut“ nicht verweigert hat, ist doch eine so entstellte und gefallene Welt, daß ihre ursprüngliche Gestalt unter der gegenwärtigen nicht mehr erkennbar ist. Die ursprüngliche Gestalt ist jedoch in Gottes Gedächtnis aufbewahrt. Er vergißt die Welt nicht. Selbst in der gefallenen Welt sieht er noch seine geliebte Welt. Die Fleischwerdung offenbart es, daß die Nonkonformität Gottes nicht lediglich ein Protest, sondern persönlicher Einsatz ist.

Im Leben des fleischgewordenen Wortes war jeder Schritt, jedes Wort, jede Tat Jesu begleitet von der stets gegenwärtigen Versuchung des Konformismus, der Anpassung an die Wünsche und Interessen, an die Gesetze und an die Mächte der Welt, mit der er nicht konform war. Das können wir, wenn nicht schon viel früher, an der Versuchung in der Wüste beobachten (Matth. 4). Unbeschwertes Leben, Gleichstellung mit Gott und vor allem Gewalt über die Welt werden ihm suggeriert, damit er sich der Welt gleichschalte, die sich ja eben solche Werte wünscht und sie sucht. Jesus aber widersteht.

Denken wir auch an die häufige Versuchung, seine Autorität zu legitimieren, wenn ihm nahegelegt wird, sie durch Zeichen zu beweisen, oder wenn Wunder ohne Glauben von ihm verlangt werden. Solchen in unumwundenem Eigeninteresse ohne den empfangenden Glauben, ohne erneuernde Vergebung geäußerten Forderungen nachzukommen, würde lediglich die Gesetze der Welt bestärken, statt sie hier und jetzt im konkreten Fall zu überwinden. Jesus weigert sich! Seine einzige Legitimation ist seine radikale Nonkonformität. Seine Zeichen setzen Glauben voraus oder sehen es auf ihn ab. Auf alle Fälle bietet er der Unordnung der Welt als der errichteten Welt „ordnung“ Schach.

Selbst die Versuchung, sich in eigener Sache Macht und Gewalt zu bedienen, ist ihm nicht erspart geblieben. Man wollte ihn zum König machen (Joh. 6, 15) oder mit dem Schwert verteidigen (Mk. 14, 47).

Nicht zugeben zu wollen, daß die Nonkonformität Jesu notgedrungen die Form des Leidens annehmen muß, scheint die raffinierteste und tiefste äußere Versuchung zu sein. Sie widerfährt ihm ausgerechnet aus dem engsten Kreise seiner Nachfolger. „Geh weg, hinter mich zurück, Satan! Du bist mir ein Anstoß (zum Fallen)“, fährt Jesus Petrus an (Matth. 16, 23).

Aufschlußreich ist schließlich in diesem Zusammenhange auch die Szene in Gethsemane (Mk. 14, 32–42). Hier findet der härteste Kampf statt, wo Jesus sich endgültig zu entscheiden hat zwischen Konformismus und Nonkonformität, zwischen der Welt und dem Vater. Jesus überkommt Angst und Bedrängnis. Noch ist es Zeit, das Vergangene zu verneinen, eine Niederlage auf sich zu nehmen und sich anzupassen. Noch ist unentschieden, ob nicht alles Bisherige ein flüchtiges Zwischenspiel war, ein verführerisches Irrlicht. Jesus betet bedrängt und doch frei, und siehe, er wird gestärkt. Der Verräter und die Gewalt des Gesetzes sind aber schon da! Die Leidensgeschichte beginnt. Was kennzeichnet besser die Nonkonformität Jesu mit dem Übel, das diese Welt bis ins Innerste beherrscht, als seine uneingeschränkte und starke Bereitschaft, den Tod auf sich zu nehmen?

2. Die Nonkonformität Jesu ist erfüllt worden. Sie wurde nicht in jenem Augenblick außer Kraft gesetzt, wo Standhaftigkeit am nötigsten war, in der „Stunde der Wahrheit“. Jesus wurde ans Kreuz geschlagen. Er hat die ausschlaggebende Prüfung bestanden. Sein ganzes Leben wurde bestätigt. Diese Bestätigung kann ihrerseits nicht mehr beseitigt werden. Von der Fleischwerdung an war Jesus der, der gekreuzigt werden mußte, und durch die Kreuzigung wurde Jesus wahrhaftig das fleischgewordene Wort.

Die Versuchungen weisen nur via negationis, in Gestalt von Widerspruch und Widerstand, auf die ganze Nonkonformität, die das Leben Jesu positiv bestimmt hat. Wir wiesen bereits darauf hin, daß Jesu Nonkonformität nicht allein Protest war. Sie war Ausdruck der tiefsten Liebe Gottes zu dieser Welt. Ja, die Liebe Gottes nimmt notgedrungen die Gestalt der Nonkonformität an, wenn sie Ausdruck der Liebe Gottes ist.

Von dem Augenblick an, wo das Wort Fleisch geworden ist, bis hin zu dem „es ist vollbracht“ auf Golgatha steht alles unter dem Zeichen des „also hat Gott die Welt geliebt . . .“ (Joh. 3, 16). Nicht zufällig bekundet sich das in Jesu Handeln. Wenn er die Menschen anspricht, klagt er

sie nicht an, sondern läßt sie bedingungslose Annahme erfahren. Die harten und schonungslosen Anklagen, so will es mir scheinen, hat Jesus für jene aufbewahrt, die, unehrlich sich selbst und vor allem der nonkonformistischen Liebe Gottes gegenüber, ihre faktische Identität – die wesenhaft der aller Menschen gleich – verbargen: Sie gaben vor, die gelebte Wirklichkeit stimme mit der ersehnten Identität überein. Die religiösen Führer, die Jesus angriff, wollten den Anschein erwecken, als wären sie das, was sie zu sein sich sehnten. Jesus schließt sich einem solchen Konformismus nicht an, wo seine Nonkonformität in die Abgesondertheit, in die Flucht, in Selbsterhöhung und in diskriminierende Religiosität einmünden müßte. Das wäre dann nicht mehr Nonkonformität, sondern eine Bestätigung der Spielregeln der Welt. Aus diesem Grund muß für diese Menschen die Liebe Jesu selbstverständlich zur Anklage werden.¹⁵⁾ Wenn aber ein Glied dieser Gruppe freimütig zu Jesus kommt, ohne entfremdendes Geltungsbedürfnis, wie im Falle des Nikodemus, dann kann es mit Jesu Aufmerksamkeit rechnen, selbst spät in der Nacht (Joh. 3). Jesus hat grundsätzlich so gehandelt.

Wenn die Nonkonformität die Krisis, das Gericht über die Welt ist, dann ist sie es in der Liebe. Was kennzeichnet die Nonkonformität Jesu besser als seine Weigerung, sich in das Kräftespiel und die gegenseitigen Anschuldigungen eben dieser Welt hineinzugeben? Oder positiv ausgedrückt: Was könnte die Nonkonformität Jesu besser zum Ausdruck bringen als die bedingungslose und liebevolle Annahme all derer, die bis ins letzte – als Opfer und als Täter – in das Böse dieser Welt verstrickt sind? Diese Annahme ist so bedingungslos, daß seitdem mit dem Kreuz unausrottbar in dieser Welt das endgültige Zeichen des Sieges über sie und der Befreiung für sie gesetzt ist.

Es gibt keine Voraussetzungen für die Nachfolge, wohl aber Folgen. Als er die Apostel rief, sagte er einfach: „Kommt hinter mir her, und ich will machen, daß ihr Menschenfischer werdet“ (Mk. 1, 17). Als er Levi, den beim Volke verhassten Zöllner, ruft, sagt er einfach: „Folge mir“ (Mk. 2, 14). In diesem „Folge mir“ steckt schon das ganze Evangelium und das ganze Gericht, d. h. Gottes nonkonformistische Liebe. Dem Zachäus sagte er lediglich: Beeile dich, „denn heute muß ich in deinem Hause bleiben“ (Lk. 19, 5). Der Ehebrecherin sagte er überhaupt nichts, bevor nicht die Ankläger beschämt davongehen. Und dann: „Auch ich verurteile dich nicht“ (Joh. 8, 11).

Diese Berichte sind in allen vier Evangelien anzutreffen und sie lassen

keinen Zweifel daran, daß uns in ihnen das Wesen Jesu begegnet. Wozu die Beispiele vermehren? Jesus findet seine Nachfolger unter den Fischern, Zöllnern und Zeloten, Sündern und Revolutionären. Man braucht sich auch gar nicht lange bei den Heilungen, bei der Brotvermehrung, bei der Wiedereingliederung der Leprakranken in die Gesellschaft und anderen Geschichten aufzuhalten, um zu entdecken, daß sich Jesus vor allem an die Armen, Kranken, Außenseiter, Verachteten und Ausgestoßenen wendet. Es erübrigt sich, im einzelnen auf die Gleichnisse Jesu einzugehen. Zu nennen wäre etwa das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1–15) oder das vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk. 16, 19–31). Dort könnte man feststellen, daß Jesus Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit nicht gleichgültig sind.¹⁶) Es stimmt, seine Liebe gilt auch den Reichen. Aber auch hier ist seine Liebe nonkonformistisch. Die Berufung des Matthäus, die Folgen des Besuches bei Zachäus und die Worte an den reichen Jüngling, der traurig wurde (Lk. 18, 18–30), veranschaulichen seine Botschaft, daß man nicht Gott und dem Reichtum dienen kann (Matth. 6, 24). Schließlich hat ihn mit den Revolutionären, mit welchen zusammen er gekreuzigt wurde, mehr als ein gemeinsames Schicksal verbunden, nämlich seine nonkonformistische Liebe, die für einen von ihnen noch dort zur Erfüllung wurde (Lk. 22, 39–43).

Am Kreuz hat sich auch die Nonkonformität Jesu endgültig erfüllt. Für die Jünger jedoch war der Tod ihres Herrn zunächst ausschließlich Anlaß zur Trauer, Enttäuschung und Zerstreuung. Dies mußte auch so sein – das gilt auch für jeden von uns –, denn sie hatten nicht wie Jesus die Prüfung bestanden – und keiner von uns besteht sie. Sie sind, obwohl sie die Nonkonformität Jesu erlebt hatten und ihm zu folgen bereit waren, in den Konformismus versunken und haben sich den Gesetzen und den Mächten der durch Jesus besiegten Welt gleichgestellt. Jeder auf seine Weise. Aber getan haben sie es alle. Der auferstandene Christus kommt, sie aus der Enttäuschung herauszureißen. Es gehen ihnen die Augen auf und sie sehen das Kreuz als das, was es in Wirklichkeit ist: Das Zeichen des Sieges, des Siegers Jesus.

3. Sie beginnen erneut, die Erfüllung der Nonkonformität zu erfahren. Sie erkennen, daß keine einzige zu Jesu Lebzeiten geschehene Heilstat nur als vorläufige, vorübergehende oder gar entfremdende Episode angesehen werden muß. Keine einmal vollzogene Befreiung braucht in einer unbestimmten und entfernten Zukunft wiederholt zu

werden. Die Hoffnung braucht sich nicht mehr von einem Gott im Jenseits oder aus dem eigenen Lebensmut zu nähren. Alles ist wirklich und gegenwärtig. Alles ist vollendet. Alles, was in ihrem Leben aufgrund der Begegnung mit Jesus passiert war, wird nun von den Jüngern im rechten Lichte gesehen. Es war keine Illusion, keine Täuschung, keine Utopie! Die Fischer brauchen nicht zu ihren Netzen zurückzukehren. Sie können weiterhin Menschenfischer sein. Wenn Zachäus die Erfahrung gemacht hat: „Heute ist diesem Hause Rettung zuteil geworden“ (Lk. 19, 9), so braucht er nicht wieder den reichen Jüngling zu beneiden, der betrübt und unerlöst davonging. Das Heute des Heils kann ewig sein. Die nichtverurteilte Ehebrecherin braucht auch nicht mehr zur flüchtigen Erfüllung ihres Verlangens zurückzukehren. Denen Vergebung widerfahren ist, brauchen sich nicht wieder mit ihrer vergangenen Schuld quälen. Die zahllosen Geheilten brauchen es nicht zu unterlassen, Gott zu loben. Die Menge der Armen und Unterdrückten soll nicht wieder die Hoffnung verlieren. Die Reichen und Mächtigen dürfen sich hier keines Genusses mehr erfreuen.

Was können wir im Evangelium deutlicher erkennen als dies: Ein Leben, das durch die unerwartete und unerklärliche Erfahrung unverdienter Annahme verwandelt wurde, besitzt eine außergewöhnliche Kraft. Es ist keine Illusion, es ist Wirklichkeit. Wenn ich mich nicht täusche, gibt es keinen einzigen unter den Nachfolgern Jesu, der durch Ermahnungen zum Jünger geworden wäre, oder durch die Bloßlegung seiner Schuld. Alle sind sie durch die bedingungslose Berufung, durch die Verkündigung der Seligpreisungen, durch den Empfang unerwarteter Liebe zu Jüngern geworden. Auf dieser Grundlage geschieht Schuldenerkenntnis, neues Leben auf den Trümmern des vernichteten Übels.

Die Erfüllung wird nicht einfach individuell erfahren, sondern vom einzelnen in der Gemeinde. „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, dabin ich mitten unter ihnen“, sagt Jesus (Matth. 18, 20). Der sich selbst zugewandte Mensch wendet sich dem anderen zu. Das in sich verkrümmte Wesen lebt nun in einem weiten und offenen Kreise, der immer den anderen mit einschließt. Es erfährt bedingungslose Annahme. So pflanzt sich die Erfahrung der Liebe fort, weitet sich aus, stiftet Gemeinschaft.

Als die Jünger zur Verkündigung ausziehen, kehren sie überrascht und beglückt zurück: „Herr, auch die Dämonen unterwerfen sich uns in

deinem Namen“ (Lk. 10, 17). Als Jesus sie zurechtweist, tut er es nicht, um diese Tatsache zu leugnen. Er möchte verhindern, daß sie zu etwas Selbstverständlichem wird, daß die erfüllte Nonkonformität Konformismus werde, der die Erfüllung verhindern würde.

So können die aufs äußerste verdorbenen Beziehungen, die sündigsten Strukturen, so kann verderbtes Leben Erneuerung erfahren. Wenn das auch von innen heraus unmöglich ist, so ist es doch innen, durch Anstoß von außen, möglich. Überall kann eine schlichte Handlung, eine konkrete Befreiung, überall kann die Erfüllung der nonkonformistischen Liebe Gottes geschehen. Wo Gemeinde – sie sei aus noch so kleinen Zellen zusammengesetzt – gemeinsam die neue Wirklichkeit des neuen Lebens erfährt, dort gibt es die qualitativ vollständige Erfüllung der Sorge Gottes für die ganze Welt.

Dann entsteht im Leben und in der Geschichte der Menschen zeichnerhaft die Realität der Welt, die Gott in seinem Gedächtnis hat, die er wollte und nicht zu wollen unterläßt. Eine Welt, die so gezeichnet wird, das kann man nicht leugnen, ist eine Welt mit Hoffnung. Wenn auch die Zeichen qualitativ vollständige Wirklichkeit sind, so nimmt doch deren Bedeutung wiederum die Gestalt der Nonkonformität an.

4. Unsere Erfüllung ist nonkonformistisch, Ergebnis der Nonkonformität Christi und ihm untergeordnet. Christus nimmt uns in seine Nachfolge. Wir werden seine Jünger.

Ausgerechnet der Apostel Paulus, der am konsequentesten das schon verwirklichte Heil, die Rechtfertigung durch den Glauben betont – „das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2. Kor. 5, 17) – ausgerechnet dieser Apostel leitet seine Ethik mit der nachdrücklichen Mahnung ein: „und seid diesem Äon nicht konform“ (Röm. 12, 2). Die christliche, glaubwürdige Existenz hält die Erinnerung daran wach, daß sie von der verwirklichten Nonkonformität herkommt. Sie bleibt sich des Übels um uns und in uns bewußt. Die Nonkonformität geht also in erster Linie uns selbst an. Auch als Erneuerte bleiben wir in der Zweideutigkeit: Verwirklicht im Herrn, verloren in uns selbst. Die Verwirklichung des neuen Seins führt uns in den ständigen Kampf gegen den alten Menschen. Es ist notwendig, sich immer wieder neu und jeden Tag mehr von der in Jesus Christus erfüllten Nonkonformität bestimmen zu lassen. Auf diese Weise gehört die Überraschung immer weiter zu dem erneuerten Ich hinzu. Wer bin ich, daß sich die Verheißungen Gottes an mir und durch mich erfüllen?

Zweitens sucht die Nonkonformität den Bruch der Beziehungen zwischen dem Ich und dem Nächsten zu überbrücken. Individualismus hat in der neuen Wirklichkeit keinen Raum, gerade weil der einzelne ja voll angenommen ist und der ständigen Selbstbehauptung nicht mehr bedarf. Das Ich entdeckt im Du nicht nur seine Ergänzung, vor allem nicht nur das Objekt seiner Liebe, sondern das eigene Abbild in der Gestalt Christi. Und je liebesbedürftiger, je schwächer, ärmer oder unterdrückter das Du ist, um so mehr kommt es bei mir zu der Erkenntnis meiner selbst. In einem ans Bett gefesselten Kranken zum Beispiel entdeckte ich eine viel größere Ähnlichkeit mit mir selbst als in einem „super-man“ oder in einer „super-miss“. In einem Armen und Unterdrückten begegnen mir Herausforderungen und Möglichkeiten, durch die Beziehung zu ihm an Menschlichkeit zu gewinnen. Dies alles verliere ich aber im Wettrennen um den sozialen Aufstieg und dann, wenn ich neidisch zu den Mächtigen schiele.

In dem Maße, wie wir Gemeinde, Kirche gründen – wie könnte es anders sein –, wendet sich unsere Nonkonformität auch gegen sie. Wieder stoßen wir auf eine Doppeldeutigkeit: Kirche bedeutet auf der einen Seite die Realisierung des Leibes Christi, auf der anderen die Institution, die von den Elementen dieser Welt, die den alten Menschen charakterisieren, durchsetzt ist. Was gibt es da nicht an Machtkämpfen, an schlauer Diplomatie und an Lässigkeit, das prophetische Wort laut werden zu lassen und die diakonische Hand anzulegen, um so die Nonkonformität Christi in unserer wie in allen Kirchen fortzuführen? Wie könnten wir es in der Nachfolge Christi unterlassen, hier unsere fortwährende Nonkonformität zu bekunden?

Zuletzt, in Wirklichkeit aber gleichzeitig mit den vorangegangenen Schritten, werden wir dazu geführt, die Nonkonformität mit der Welt zu bezeugen. Denn die Welt lebt noch nicht in der Erlösung, sie seufzt vielmehr unter der Drangsal ihrer Verkehrtheit und der Erwartung auf Befreiung (Röm. 8, 20–23). Es mag die würdige Gemeinde sichtbar werden, die evangelische Sicht der Menschenwürde zum Zuge kommen, es mag persönliche Befreiung aus der Verlorenheit geben: Nichts davon kann uns zum Konformismus bringen. Im Gegenteil, die Dynamik der Liebe Gottes ist unstillbar, sie treibt uns dazu, mit der Welt zu seufzen. Dort wo sich im Kleinen Heil ereignet, wird das Wirklichkeit, was wir mit Gott für die ganze Welt ersehnen. Es gibt kein Halten. Gott, dem die Vollendung vorbehalten ist, führt uns seinen Weg. Wo in der Nachfolge dieses Herrn die neue und gemeinsame

„vivência“ zum Ausdruck kommt, dort gibt es bedeutsame Zeichen der Weltveränderung, die Gott betreibt. Es sind Siegeszeichen, die uns an dem endgültigen und allumfassenden Sieg Christi nicht zweifeln lassen. Es sind Zeichen, die uns gerade deshalb nicht erlauben, Halt zu machen. Im Gegenteil, sie ermuntern uns, das Böse immer wieder durch das Gute zu besiegen. Es scheinen Lichter in der Finsternis, mögen es viele sein, wenn man das Ausmaß der Finsternis bedenkt. Ihrer Qualität nach sind sie unübertroffen, Lichter, die nicht erlöschen.

Die erfüllte Nonkonformität Jesu Christi ist der Grund, unsere nonkonformistische Erfüllung deren Folge. Die Alternativen: in der Welt – weg von der Welt, Individuum – Gemeinschaft sind überholt. Flucht und Kapitulation werden potenzielle Unmöglichkeiten. Eine neue, eigene Wirklichkeit Christi ereignet sich hic et nunc wie gestern in Palästina: eine Gemeinde auf dem Wege der Auferstehung, auf den Spuren des Sieges. Ihre Grenze kann nicht absolut festgelegt werden und ist nicht eindeutig sichtbar zu machen: im Bekenntnis scheint sie eng und exklusiv zu sein, in der Liebe jedoch ist sie weltweit und inklusiv. Die Grenzen der verfaßten Kirche dagegen sind zu starr: zu weit für ein bewußtes Bekenntnis, zu eng für die „vivência“ Christi. Der Begriff der Kirche darf nicht statisch sein. Er muß vielmehr in die Dynamik des fleischgewordenen Wortes eingeordnet werden. Die Gemeinschaft darf nicht ruhen und alle zusammen befinden sich auf dem Wege. Hinter ihnen liegt das Kreuz Christi, vor ihnen die zu umfassende Welt.

Die Strukturen des Zusammenlebens – folglich auch die der verfaßten Kirche – werden durchlässig, formbar und lassen sich durch die stets gegenwärtige Herausforderung der Liebe erneuern. Es stimmt, eine solche Dynamik läßt sich schwer ertragen, ja sie wäre streng genommen überhaupt nicht zu ertragen, wenn es nicht die erfüllte Nonkonformität gäbe, den errungenen Sieg, der sich ins Leben umsetzen läßt. Veränderungen bewirken bei uns Angst und Unsicherheit. Wir fühlen uns durch den Tod bedrängt. Dann möchten wir in die Sicherheit der Knechtschaft zurückkehren, in die Sicherheit der starren Strukturen, der festgelegten Positionen, der Anpassung an den status dieses Äons. Aus Furcht und Besorgnis, voll Angst und Verzweiflung klammert man sich an das, was man hat, verfestigt die Strukturen, hält sich Gegner vom Leibe. Eine Lähmung tritt ein, man verläßt die erste Liebe und versucht, das fleischgewordene Wort in Besitz zu nehmen.

Aber so wie Gott Israel mit viel mehr beauftragt hat, als es auszuführen vermochte, oder besser: wie er es mit all dem beauftragt hat, wozu es sicherlich nicht in der Lage war, damit es paradoxerweise das alles ausführte und danach lebte, so wird zu allen Zeiten die Gemeinde Christi aufgerufen, mit ihm voranzueilen. Sie ist in der Tat eine Gemeinschaft in Bewegung, in der alles vorkommen kann und auch vorkommt: Sieg und Niederlage, Lachen und Weinen. So aber bewährt sich das Leben in der Gemeinschaft von Kreuz zu Auferstehung. Wenn einer fällt, fällt er nicht allein. Die anderen sind dabei, und einer hebt den andern auf. Und dann können sie einander beim Fest die Hand reichen.

III. Überwindung der ekklesialen Identitätskrise

Was hat das alles, was wir bisher gesagt haben, mit der Krise ekklesialer Identität zu tun? Unsere Identität deckt sich mit unserer Herkunft und mit unserem Auftrage. Wir können sie nur vom Evangelium her und in unserer besonderen Lage entdecken. Auch unsere Identität ist unterwegs, neuen Entdeckungen, Bewährungen und Berichtigungen wie auch Verkrampfungen und Entstellungen ausgesetzt. Meine Darlegung ist keine Antwort, vielleicht nicht einmal ein Hinweis auf ein Programm.

Eines hat sich jedoch gezeigt: Obwohl die ökumenische Bewegung in Brasilien und in den hiesigen Kirchen noch keine Tradition hat, befinden wir uns auch auf dem Weg der weltweiten Ökumene. Die internen Spannungen unserer Kirchen sind nichts weiter als örtliche Erscheinungen der die ganze Christenheit befallenden Zerreißprobe. Auch unsere Kirchen werden hin und her geworfen zwischen Aufrufen zu mutigem sozialen Engagement und zu entschiedenem Zeugnis für den persönlichen Glauben an Christus. In dieser Lage können die Kirchenleitungen auf Diplomatie und auf Abwarten setzen, wie auf willkürliche Ausübung der Gewalt. Es gibt in Brasilien protestantische Kirchen, die durch Anmaßung von Autorität und Unduldsamkeit gespalten wurden; es gibt aber auch Kirchen, die hinter einem scheinbaren Pluralismus ihren eigenen Konformismus und das Fehlen einer klaren Stellungnahme verbergen. Weder Unduldsamkeit noch Apathie aber können eine lähmende und zersetzende Polarisierung in fruchtbringende und anregende Spannung umsetzen.

Wohin wir auch blicken in unseren Gemeinden, in unseren Kirchen, in

unserem Land, spüren wir im Schulwesen, auf der psychologischen, wirtschaftlichen, sozialpolitischen Ebene in vielerlei Gestalt die ungeheuren Herausforderungen des Augenblicks an den Glauben. Wir versuchen es, uns dieser Lage zu stellen, indem wir unsere Tätigkeiten und unsere Programme vermehren. Aber bevor man auf eine Herausforderung antworten will, muß man sich ihrer bewußt werden. Wir müssen wissen, wer wir sind und was wir wollen, wenn unsere Antworten nicht sowohl das Evangelium als auch die gegenwärtige Stunde hoffnungslos verfehlen sollen.

Daß ich den Ton so stark auf Bewußtseinsbildung lege, möchte ich nicht im Sinne einer Flucht oder Kapitulation vor der Welt verstanden wissen, sondern als einen Prozeß, der mit der umgebenden Wirklichkeit zu tun hat, wenngleich er nicht äußeren Zwängen unterliegt. Die beiden zu vermeidenden Extreme bedingen einander. Eine Kirche, die sich abkapselt, ist zugleich eine Kirche, die leicht unterwürfig wird. Dann werden wir von einer Versuchung in die andere geworfen. Wäre ein weltlich-soziales Programm eine Antwort auf die Herausforderungen der Zeit oder wäre es ein irgendwoher importierter Evangelismus? Nicht daß wir nicht von dem einen oder anderen lernen könnten! Aber keines von beiden ist das Ergebnis unseres eigenen, gelebten Glaubens. In dem Maße, wie solche Einflüsse, denen wir uns unterwerfen, auseinanderstreben und sich vermehren, trennen wir uns voneinander. Es handelt sich um einen Pluralismus ohne Mitte. Wir befinden uns in einer zentrifugalen Bewegung und in unserem Inneren spüren wir die Leere. Wir sind Kirche ohne Stimme oder wir reden in unzähligen Stimmen, die im Grunde nicht die unseren sein können, weil es nicht diejenigen sind, die wir als vom Evangelium her an unsere Wirklichkeit gerichtet vernehmen.

Wenn Rubem Alves behauptet, daß unsere Lage heute weniger dem Exodus, sondern mehr dem Exil gleiche¹⁷⁾ – und wir müssen ihm, was seine Analyse betrifft, weitgehend zustimmen –, dann sollten wir, so meine ich, eine Art „inneres Moratorium“ einschalten, Zurückhaltung üben in bezug auf personellen und materiellen Einsatz. Wir würden dann eine Vergeudung unserer Kräfte in dem geschäftigen Pluralismus von heute verhindern, sie vielmehr gezielt einsetzen zur Wahrnehmung unserer Identität, d. h. unserer Herkunft und unseres Auftrages. Halten wir etwas inne, um uns dort einzufinden, wo Gott uns wirklich haben möchte, am Fuße des Kreuzes und in der Welt. Unsere Weigerung, dort unsere Stelle einzunehmen, und nicht das Fehlen an Aktivität, ist mit

der Grund für die Ausweglosigkeit, in der sich das christliche Zeugnis und Handeln in Brasilien, in Lateinamerika und in gewissem Sinne auch in der übrigen Welt befinden. Es kommt uns heute die Aufgabe zu, uns erneut von dem Christus bestimmen zu lassen, der in unseren Stellungnahmen nur karikiert erscheint. Wirkungsvolles Zeugnis oder furchtlose Tätigkeit – es geht um Christus, der unserem Zeugnis gegenüber kritisch ist und unsere Aktivität stets überbietet.

Ernst Käsemann hat ausgeführt, daß „der neutestamentliche Kanon als solcher nicht die Einheit der Kirche begründet. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen“. Und nur insofern „als er Evangelium ist und wird“ begründet er dann auch „die Einheit der Kirche“. ¹⁸⁾ Welches ist die sammelnde Mitte des Neuen Testaments, die jene Pluralität zusammenhält, der wir nicht gewachsen sind, demzufolge wir unsere eigenen Positionen bis ins Extreme karikieren? Das ist die Frage. Ein solches Haltmachen, wie wir es vorschlagen, hat strategische Bedeutung. Es wird kein Stillstand sein, sondern einen neuen Impuls für den gemeinsamen Weg abgeben. Aus dem Bewußtsein dessen, was wir sein sollen und was wir in Christus sind – im Gegensatz zu dem, was aus uns geworden ist und was wir aus uns gemacht haben –, werden allmählich die Taten hervorgehen, die unsere Lage erfordert und zu denen das Evangelium uns anleiten wird.

Karl Barth ist – in einem ganz anderen Zusammenhang und zu einem anderen Zeitpunkt –, an den Anfängen seiner Theologie, nicht müde geworden, auf eine ähnliche Bewußtwerdung an Stelle blinden Aktivismus hinzuweisen. ¹⁹⁾ Er war davon überzeugt, daß auf lange Sicht jene auch in der Praxis wirkungsvoller sein werde als dieser. Nicht in der Funktionsfähigkeit des Systems, auch nicht einfach in dessen radikaler Kritik, liegt die Hoffnung, sondern in der Motivation der Bewegung, die sich der bloßen Funktionalität widersetzt. Jahre später würde die Geschichte angesichts der Herausforderung durch den Nationalsozialismus, der Barth mit Worten und Taten antwortete, beweisen, daß er recht gehabt hatte. Daher möchte ich schließen mit einer Abwandlung einer seiner bekannten Thesen: „Wir sollen als Gemeinde in der Nachfolge Jesu Christi leben. Wir sind aber eine mit sich selbst beschäftigte Institution und können als solche nicht Christus nachfolgen. Wir sollen beides, uns unseres Sollens und unseres Nicht-Könnens bewußt werden und eben damit der Welt dienen.“ ²⁰⁾

Anmerkungen

- 1) Dies ist eine nur leicht abgeänderte und verkürzte Fassung meiner am 14. Oktober 1974 an der Theologischen Fakultät der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB), in São Leopoldo – Brasilien – gehaltenen Antrittsvorlesung. (Erschienen in *Estudos Teológicos*, 14. Jg., 1974, Heft 2, S. 1–17 unter dem Titel „Identidade na comunhão de jornada. Reflexões sobre a identidade na IECLB“). Wenn auch die seitdem stattgefundene Entwicklung in der Ökumene eine gewisse Revision des ersten Kapitels erfordert hätte, so dürfte der christologische Versuch im zweiten Kapitel – worauf es mir besonders ankommt – immer noch dieselbe Gültigkeit (oder Fragwürdigkeit) behalten.
- 2) Bert B. Beach, Nichtmitgliedskirchen im kritischen Gespräch mit dem Weltrat der Kirchen, in: *Ökumenische Rundschau*, Nr. 23 (1974), S. 209.
- 3) Interview mit Manoel de Mello Silva, in: „Reino de Deus“, Beiheft des CEI (Centro Ecumênico de Informação), Nr. 6, 1973, S. 32.
- 4) Ulrich Betz, Ökumene, Mission und kirchlicher Entwicklungsdienst in evangelikaler Sicht, in: *Ökumenische Rundschau*, Nr. 23 (1974), S. 61.
- 5) Rolf Schäfer, Politischer oder christlicher Glaube, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Nr. 71 (1974), S. 226.
- 6) Ebd., Anm. 177.
- 7) Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, Informationsbrief Nr. 45, August 1974, S. 20.
- 8) Ernst Käsemann, In einer Zeit der Selbsttäuschung, in: *Evangelische Kommentare*, Nr. 7 (1974), S. 470–474.
- 9) Ebd., S. 471.
- 10) Rolf Schäfer, a. a. O., S. 182 f.
- 11) Hans Jochen Margull, Heil heute: Bericht über Bangkok, in: *Ökumenische Rundschau*, Nr. 22 (1973), S. 491 ff.
- 12) Peter Beyerhaus, Bangkok '73 – Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppendynamisches Experiment, Bad Liebenzell, 1973.
- 13) Vgl. Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg, 1968⁷, S. 155, und Karl Rahner, *Ideologie und Christentum*, in: *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln, 1965, S. 60.
- 14) Der in Brasilien sehr gebräuchliche Ausdruck „vivência“ ist – ähnlich wie das Wort „conscientização“ – nicht leicht zu übersetzen. Er bezeichnet das intensiv und tatsächlich gelebte Leben, das sowohl das Persönliche wie auch das Gemeinschaftliche, die Erfahrung und die Praxis umfaßt.
- 15) Ohne hier darauf einzugehen, meine ich, daß die Tempelreinigung im Grunde die gleiche Bedeutung hat.
- 16) Das ist nicht unbedingt der Skopus dieser Texte. Aber es ist schon tragisch, daß der Skopus von so konkreten Gleichnissen häufig vom Ausleger dermaßen „geistlich überhöht“ wird, daß am Ende von der im Gleichnis dargelegten Wirklichkeit kaum noch etwas übrig bleibt.
- 17) Rubem Alves, *Tomorrow's Child: Imagination, Creativity and the Rebirth of Culture*, New York, 1972, S. 182.
- 18) Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der

Kirche?, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Göttingen, 1973/74, S. 221 und 223.

- 19) Barth ist z. B. der Meinung, „daß die Frage nach dem Was? gerade in Zeiten, wo scheinbar alles zum Rufen auf den Gassen drängt, eine wichtige Frage sei“. (Vorwort zur 2. Aufl. des Römerbrief, Zürich, 1922, S. VIII.) Oder: „Es scheint mir, daß wir nicht darüber reden sollten, was zu tun ist, wenn unsere Situation die ist, sondern darüber, ob wir anerkennen wollen, daß unsere Situation die ist, die hier gezeichnet wurde.“ (Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Das Wort Gottes und die Theologie, Zürich, 1924, S. 177.) Schließlich ist Barth fest überzeugt, „daß es zu den Klärungen besonders auf dem weiten Feld der Politik, die heute nötig sind und zu denen die Theologie heute ein Wort sagen möchte (wie sie denn auch in der Tat ein Wort dazu zu sagen haben sollte!) nicht kommen kann, ohne daß es zuvor zu denjenigen umfassenden Klärungen in der Theologie und über die Theologie selbst gekommen ist, um die es hier gehen soll.“ (Kirchliche Dogmatik, I/1, Zürich, 1932, S. XI.)
- 20) Bei Barth: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“ (Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, a. a. O., S. 158.)

Wenn schon Vermessenheit in weltlichen Dingen nicht ohne Gefahr abgeht, wo die Herzen entweder im Vertrauen auf ihren Reichtum, ihre Gewalt oder ihre Weisheit aufgeblasen sind – in der Theologie ist sie am gefährlichsten und dennoch am häufigsten. Martin Luther

Lutherische Predigt heute

Schon gegen diese Überschrift wird sich Protest erheben. Gibt es „lutherische Predigt“? Ist das überhaupt wünschenswert? Werden damit nicht alte konfessionalistische Gräben aufgerissen, die heute, im Zeitalter der Ökumene, endlich überwunden scheinen? Was wir brauchen, ist evangelische Predigt, ist vielmehr christliche Predigt. Gerade in der Zeit des zunehmenden Agnostizismus und Atheismus ist allein die Predigt von Jesus Christus vonnöten. Das ist eine richtige Erkenntnis. Aber die Wirklichkeit in Kirche und Theologie sieht anders aus. Der herrschende Pluralismus spiegelt sich deutlich in der Hilflosigkeit und Unsicherheit vieler Prediger wider.

Wenn von lutherischer Predigt die Rede ist, dann geht es nicht um die lupenreine Predigt. Die Aneinanderreihung von Bibelzitat und dogmatischen Lehrsätzen ist noch nicht lutherische Predigt, sie wirkt bestenfalls langweilig. Es gibt eine echte, sachgemäße Monotonie der Verkündigung, die nämlich, daß alle Predigt Christuspredigt ist. Aber gegenüber aller falschen Monotonie ist immer neu zu betonen, was Bischof Berggrav auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover in seinem Vortrag: „Staat und Kirche heute in lutherischer Sicht“ sagte: „Wir Lutheraner sind eine vielköpfige Gesellschaft.“ Wenn unsere Predigten davon etwas verspüren lassen, dann hat das sein gutes Recht.

Gegenüber aller Willkür in der christlichen – oder schon nicht mehr christlichen – Verkündigung weisen uns einige Richtpunkte den Weg, an denen wir überprüfen können, was „Lutherische Predigt heute“ ist. Auch der Gemeinde gegenüber ist es notwendig, Orientierungshilfe zu geben, damit sie in aller Vernebelung von rechts und links, durch Fundamentalismus und Liberalismus hindurch das lautere, reine Evangelium hören kann.

So ist das „in qua pure docetur evangelium“ – „(die Kirche), in der das Evangelium rein gepredigt wird“ – der Augsburgischen Konfession einer der Richtpunkte der lutherischen Predigt. Dabei ist die „pura doctrina“ – die „reine Lehre“ – nicht eine sterile Lehre im Sinne dogmatischer Formeln, die von den Gemeinden heute nicht mehr verstanden werden. Es ist vielmehr die klare Predigt des ganzen Evange-

liums. Von daher geraten alle psychologischen, soziologischen und politologischen Fragestellungen sofort in das Licht des Evangeliums. An ihm sind sie zu prüfen. Von ihm aus erhalten sie Platz und Rang innerhalb der Predigt, werden abgestoßen, infrage gestellt oder, und eben darin erweist sich die Kraft des Evangeliums, verwandelt. Damit werden die sogenannten Humanwissenschaften nicht abgewertet. Aber dem „Verfremdungseffekt“ gegenüber, der heute auch in Predigten und Predigtmeditationen sehr beliebt ist, dringt das Evangelium auf Klarheit und Schlichtheit. Hier gilt, daß die Wahrheit immer einfach ist, so daß sie auch den Ungelehrten und Unmündigen durchschaubar wird. Vom Evangelium her muß man sich fragen, ob nicht durch Verfremdung eher Entstellung und Entleerung des Evangeliums geschieht. Die Aktualität des Evangeliums läßt sich nicht durch Kunsttricks erreichen.

Das „heute“ in unserm Thema will die zeitgemäße Predigt. Das Wort Gottes will in unsere Zeit hineingesprochen werden, will Antwort und Hilfe sein für unsere Fragen, Probleme und Nöte. Darum will es in den Sprach- und Denkformen unserer Zeit gesagt werden. Und darin liegt die Aufgabe und Arbeit des Predigers, in dem Spannungsfeld von Geist und Wort den zeitgebundenen Text der Schrift ins zeitgemäße Wort von heute zu übersetzen. Insofern gilt Ebelings Mahnung: „Predigt ist nicht Auslegung, sondern Ausführung des Textes.“

Ein weiterer Richtpunkt für die lutherische Predigt ist dies: Sie kommt aus der Heiligen Schrift und führt zur Heiligen Schrift hin. Damit steht sie in dem Zirkel von Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und der Heimkehr des Sohnes zum Vater. Sie weiß, daß es Gott gefallen hat, sich in der „Kondeszendenz“ (Bezzel), in der „Selbstdemütigung“ (Dietzfelbinger) zu offenbaren. Gott bindet sich in freier Souveränität an das Vehikel menschlicher Rede. So will er sich verständlich machen.

Bei Luther finden wir eine Reihe von Predigten ohne Text. Auch die textlose Predigt ist daran zu messen, ob sie schriftgemäß ist. Das aber ist sie, solange sie in dem eben genannten Zirkel steht. Andernfalls ist sie Vortrag, unverbindliche Meinungsäußerung eines Einzelnen. Das mag geistreich sein und kommt doch nicht aus dem Geist. Das Wirken des Heiligen Geistes geschieht auch in der Predigt „nisi per instrumenta“ – „nicht anders als durch die Werkzeuge“ (CA V).

Lutherische Predigt nimmt die Wörter des Textes ernst. Sie nimmt die Schrift wörtlich, ohne sich der auf reformiertem Boden entstandenen

Verbalinspiration auszuliefern. Indem wir die Wörter ernstnehmen, wissen wir, daß in ihnen das Wort eingeborgen ist. So wird auch vermieden, daß der Text zum Motto degradiert wird oder die Predigt zum Substrat einer trivialen Allegorese wird.

Auch die Themapredigt muß in diesem Sinne schriftgemäß sein. Denn Predigt ist eben nicht ein mehr oder weniger frommer Erguß eines emotionalen Herzens. Wie nahe liegt solchen Ergüssen die Demagogie! Das wird heute in mancher Massenevangelisation nur zu deutlich.

Schriftgemäß ist eine Predigt noch nicht dann, wenn eine Reihe von Schriftworten zitiert werden. Es könnte ja sein, daß gerade die zitierten Schriftworte mehr verdunkeln, weil sie unübersetzt bleiben. Die rein dogmatische und die biblizistische Predigt sind nicht Predigt des reinen Evangeliums, sondern Zuchtrute des Gesetzes. Auch von der schriftgemäßen Predigt gilt, was Luther von der Bibel sagt: „Gottes Wort ist nicht in Buchstaben gefaßt und zwischen Buchdeckel gepreßt, sondern es ist lebendig mündlich Zeugnis.“

Der dritte Richtpunkt für die lutherische Predigt heißt: Predigt von Gesetz und Evangelium. Damit haben wir die Mitte lutherischer Predigt angesprochen. Zugleich stehen wir hier vor den eigentlichen Schwierigkeiten lutherischer Theologie und Predigt. Es ist nicht notwendig, alle möglichen Irrwege aufzuzeigen, die gegangen werden können. Einer jedenfalls, der uns immer wieder in zahllosen Gegenwartspredigten begegnet, ist das soziale Moralin, in dem viele die Aufgabe ihres Dienstes sehen.

Martin Fischer hat in einem Vortrag zum Reformationsfest 1967 in Stuttgart mit dem Thema: „Gottes Evangelium in der Welt – Auftrag der Reformation“¹⁾ sehr eindringlich vor der korrupten Predigt gewarnt. Die korrupte Predigt behauptete, daß man den modernen Menschen nicht vor dem Zorn Gottes warnen könne. Ihn interessiere die Gottesfrage nur mehr am Rande, aber sie gehe ihm nicht mehr aufs Gewissen. Er verlange angeblich nur nach Sinngebung in einer tröstlichen Weltanschauung. Er fährt dann fort: „In Wahrheit sind moderne Menschen dieser Art Produkt einer korrupten Predigt, die Menschen das Evangelium vorenthält und ihnen die Furcht vor dem Zorn Gottes ausredet. Falsche Theologen machen damit – weit über das Ablaßangebot des elenden Tetzels hinaus – das Kreuz zunichte. Sie

¹⁾ Abgedruckt in der Festschrift zu Eduard Thurneysens 80. Geburtstag „Wort und Gemeinde, Probleme und Aufgaben der Praktischen Theologie“, S. 1, 43 ff.

wagen von Gott und Mensch zu reden ohne Furcht Gottes. Sie schläfeln das Gewissen ein, so daß sie Menschen billiger als bei Tetzels mit Vergebung bedienen können.“²⁾ Das sind erschreckende Worte. Sie sind eine notwendige Mahnung, die uns hoffentlich aufrüttelt. Es ist die unausweichliche Aufgabe lutherischer Theologie und Predigt, daß sie vom Zorn Gottes über uns, von Gottes Urteil und Nein gegen uns redet. Erst dann kann – dann aber auch wirklich – Gottes vorbehaltloses Ja zu uns in Jesus Christus gehört werden. Gerade die Verharmlosung der Botschaft – die „billige Gnade“, vor der Bonhoeffer so gewarnt hat – hat die Predigt langweilig und unglaubwürdig gemacht. Schon Luther hat ausgesprochen, daß man ein ganzes Leben lang immer neu an der Frage von Gesetz und Evangelium herumstudieren werde; und er nennt den einen rechten Theologen, der Gesetz und Evangelium zu unterscheiden weiß. Darum werden wir an diesem Punkt immer wieder scheitern. Aber umso mehr werden wir in aller Demut lernen, daß es allein Gott der Heilige Geist ist, der durch das Wort der Offenbarung unsere Schwachheit, unser Versagen, unsern Ungehorsam aufdeckt. In der Predigt gilt es darum immer neu, Gottes Anspruch an uns, sein Gebot, sein Gesetz anzusagen. Wir können nicht so tun, als könnten veränderte Zeitverhältnisse Gottes Gebot aufheben oder einschränken. Wo wir solchen Versuchen nicht wehren wollten, würden wir denen Vorschub leisten, die glauben machen wollen, daß die Gottesfurcht ein Relikt aus dem Mittelalter sei. Es ist uns nicht freigestellt – auch heute nicht –, ob wir Gott fürchten wollen oder nicht. Erst wo das Wort die Sünde aufdeckt und das Gewissen in die Unruhe treibt, wird der Hunger nach dem Evangelium groß, wird den geängsteten Menschen der Trost des Evangeliums zugesprochen werden können, werden sie die Botschaft annehmen, daß die Schuld gesühnt und vergeben ist.

Wo aber das gepredigte Wort zum Gesetz wird, das den Sünder straft, ist nicht in die Hand des Pfarrers gegeben. Das allein tut Gott der Heilige Geist. Und wo Gottes Anspruch und Zuspruch ankommen, weiß nur der, an dem Gott in solcher Gnade handelt.

Wenn Gesetz und Evangelium gepredigt werden, wird der geistige Nebel unserer Zeit zerblasen, der sich aus Ideologien, Relativierungen und einem Überangebot an Informationen und Halbinformationen bildet. An der rechten Predigt von Gesetz und Evangelium wird auch jene Art christlicher Lebensverbrämung, die aus Sentimentalität und

²⁾ a. a. O., S. 146.

Gewissensberuhigung besteht, als Betrug der Menschen um ihr ewiges Heil entlarvt. Wo Gesetz und Evangelium gepredigt werden, da geht es um die Frage nach dem gnädigen Gott. Und diese Frage bleibt auch für den modernen Menschen die eigentliche Lebensfrage.

Damit haben wir den zentralen Richtpunkt lutherischer Predigt angesprochen: Es geht um die Rechtfertigung allein durch den Glauben um Christi willen. Dieses dreifache „Allein“ lutherischer Theologie hat Ebeling einmal so formuliert: „Gott teilt sich allein in Christus allein durch die Schrift allein dem Glauben mit.“ Das ist Inhalt lutherischer Predigt. Hier geht es um die Rechtfertigung des Sünders, hier wird Vergebung der Sünden verkündigt und im Glauben, der aus der Predigt kommt, angenommen. Darum hat lutherische Predigt auch immer wieder wortwörtlich von der Rechtfertigung zu reden. Es ist un-lutherisch, von der „Rechtfertigung allein aus Gnaden“ zu reden. Das kann die römisch-katholische Predigt auch. Das „sola gratia“, „allein aus Gnaden“, ist und bleibt eine Verkürzung der Rechtfertigungsbotschaft. Das „sola fide propter Christum“, „allein durch den Glauben um Christi willen“, aber schließt den ganzen Reichtum des göttlichen Erbarmens und der vorbehaltlosen Annahme durch Gott auf und ein.

Auch das gilt es zu bedenken: Lutherische Predigt ist politische Predigt. Sie ist nicht politisierende Predigt. Der politisierende Prediger ist und bleibt der Pfaffe. Weil lutherische Predigt „publice“, d. h. „öffentlich“ ist, kann und darf sie nicht an den Verhältnissen, in denen Menschen leben, achtlos vorübergehen. Der lutherische Prediger ist gebunden durch das Wort in seinem Gewissen, das Wächteramt zu üben. Er muß darüber wachen um Gottes und der Menschen willen, daß der Staat und die Politiker in den ihnen gesetzten Grenzen bleiben. Er weiß sich dafür verantwortlich, daß diese Welt menschlich bleibe und daß Menschen in ihr atmen, leben und wirken können. Die Lehre von den beiden Reichen oder Regimenten bewahrt die lutherische Predigt vor jeglicher unmenschlicher Ideologie, vor dem Enthusiasmus, wie er uns heute in den sozialen und politischen Veränderungsprogrammen der Gesellschaft begegnet und wie er uns begegnet in der Meinung derer, man könne die Bibel nur noch von Marx und Freud her recht interpretieren. Wo so argumentiert wird, kommt es zwangsläufig zu Polarisierungen; da fängt man an, die einen als „linke“ und „progressive“, die anderen als „rechte“ oder „traditionelle“, „konservative“ Pfarrer zu schelten.

Die lutherische Predigt spricht den einzelnen als Glied der Gemeinde

an, als Getauften. Das will sagen: so sehr es um das persönliche Heil des einzelnen geht, so geht es doch nicht um sein von der Gemeinde isoliertes Heil. Jede Art der Individualisierung der Botschaft ist dem Luthertum fremd. Jedes Drängen auf Einzelbekehrung ist lutherischer Predigt zuwider. Es geht ihr gemäß dem Taufverständnis um die tägliche Reue und Buße, um das tägliche Neu-Herauskommen des neuen Menschen (Kl. Kat. IV, 4). Es ist das pietistische Mißverständnis, als würde die Glaubwürdigkeit der Botschaft vom Frömmigkeitsstand des Pfarrers abhängen (vgl. CA VIII). Es geht um das Zeugnis des Schriftwortes heute, nicht um das Zeugnis irgendwelcher religiöser Erlebnisse und Erfahrungen. Die Glaubwürdigkeit der Botschaft ist weder vom Glaubensstand derer, die sie bezeugen, noch von der Realisierung sozialer Programme oder mehr oder weniger zufälliger Einzelaktionen abhängig. Und doch kennt die lutherische Theologie die „guten Früchte des Glaubens“ (CA VI).

Ein Letztes: Lutherische Predigt ist verständliche Predigt. Sie soll für die Gemeinde durchschaubar und faßlich bleiben. Der Pfarrer hat sich nicht als gescheiter und gebildeter Mann auszuweisen, sondern als Zeuge seines Herrn. Indem er dessen Menschwerdung ernstnimmt, wird er auch in seiner Predigt menschlich reden. Die Predigt vermeidet darum allen Formalismus; in ihr werden auch keine dogmatischen Formeln abgespult. Das wäre Konfessionalismus, – Pfaffentum! Sie schaut den Menschen „aufs Maul“ und muß darum nicht jeder philosophischen, psychologischen, soziologischen oder sonst irgendwelcher Diktion oder Neu-Unwort-Schöpfung nachschwätzen. Aber der lutherische Prediger tut gut daran, all das genau zu hören, was von den Humanwissenschaften kommt und die geistige, soziale und politische Landschaft verändert. Und es ist seine besondere Verantwortung, die von dort her kommenden Begriffe, Impulse und Ideen kritisch zu prüfen, indem er sie mit dem Schriftwort konfrontiert und unter dem biblischen Bild vom Menschen überdenkt. Der Gefährdung des Menschen und seines Heiles gilt es zu wehren; sein Heil und Wohl aber zu suchen. Lutherische Predigt ist und bleibt barmherzig, denn sie predigt Jesus Christus, den Gekreuzigten, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.

So ist's um die Heilige Schrift bestellt: wenn man meint, man habe sie ausgelernt, so muß man erst anfangen. Martin Luther

Kirche als Volkskirche und Diaspora¹⁾

Wenn wir von Volkskirche und Diaspora sprechen, setzen wir voraus, daß die Träume der alten Reichskirche und die Idealvorstellungen der Staatskirche vorüber sind, daß das sogenannte konfessionelle Zeitalter nach der Regel des „cuius regio eius religio“²⁾ hinter uns liegt. Ich stimme mit dieser Feststellung nicht in die übliche Beschimpfung des konstantinischen Zeitalters ein, sondern ich beschreibe damit nur einen Tatbestand.

Die Kirche befindet sich heute überall in der Welt in einem unausweichlichen Zusammenhang mit den sozialen und politischen Umbrüchen unseres Jahrhunderts, die von der Kirche die doppelte Fähigkeit fordern, auf der einen Seite mitten im Umbruch fest und unbeweglich Zeugin Jesu Christi, Botin des ewigen Evangeliums zu sein, und auf der anderen Seite ihren Auftrag dem Wandel entsprechend wahrzunehmen, das heißt sich sachgemäß der Lage anzupassen.

Diese Spannung, die uns betrifft, wie sie die Kirche zu allen Zeiten betroffen hat, ist Folge der Wirklichkeit, die von der Grundfrage der Theologie bezeichnet wird: der gnädige Gott und der sündige Mensch. Sie entsteht zwischen der von Gott gegebenen Einheit des einen Glaubens, der einen Taufe und der einen Eucharistie und der vonseiten der Menschen eingebrachten Vielfalt, die sich auch bei den Bemühungen um die Bewährung ihres Glaubens an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Umständen positiv oder negativ auswirkt.

Sehr verschiedene Faktoren lassen die Kirche uneinheitlich oder gar zertrennt sein. Die beiden wesentlichen Ebenen der Uneinigkeit sind zuerst die Ebene des Glaubens und der Lehre und sodann die Ebene der historischen, besonders der politischen Entwicklung. Die Verschiedenheit der politischen Standorte und der gesellschaftlichen Einbindung der christlichen Kirche bringt oft ebenso spannende, wenn auch

¹⁾ Referat bei der Tagung des Konventes der zerstreuten evangelischen Ostkirchen in Königswinter am 17. Juni 1976.

²⁾ Wer das Land regiert, der bestimmt die Religion.

nicht immer ebenso sachgemäße Auseinandersetzungen in der Christenheit hervor wie die Differenzen in Glaubensfragen.

Kirche als „Volkskirche“ und „Diaspora“ ist daher ein sehr umfassendes Thema. Aus der Fülle der hierzu möglichen Beispiele kirchlicher Existenz können nur wenige dargestellt werden. Aber schon diese erweisen, daß sie sich nicht in ein großes Konzept einer imponierenden Weltkirche, die heute den Idealvorstellungen der alten Reichskirche auf Weltebene entsprechen müßte, einordnen lassen. Wir müssen vielmehr von vornherein die in der Reformation erkannte Wirklichkeit voraussetzen, daß der geistlichen Einheit der Kirche in Christus keine geschichtliche Gestalt endgültig entspricht, sondern daß in der Auseinandersetzung des Evangeliums mit den „Umwelteinflüssen“ die Kirche an den verschiedenen Orten immer wieder neu die Gestalt finden muß, durch welche sie ihren Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, die Sakramente auszuteilen und als Gemeinde der Heiligen den Menschen in dieser Welt zu dienen, jeweils am besten entspricht.

Die verfassungsmäßige Einheit der Kirche ist weder eine Voraussetzung für ihr wirksames Zeugnis noch die Erfüllung der christlichen Hoffnung. In der Kirchengeschichte ist vielmehr überall das dialektische Verhältnis zwischen dem extra nos³⁾ des göttlichen Wirkens und der Annahme der göttlichen Gaben und Aufgaben durch die Kirche von Fleisch und Blut wirksam. Die jeweiligen geschichtlichen Konsequenzen vor Ort können der Sache Christi dienen oder schaden. Es gibt kein Einheitsmodell für die Gestalt der Kirche. Aber es gibt den einen Herrn, der die vielen Gestaltungsversuche in seiner Kirche durch sein bleibendes Wort motiviert, bestimmt und reguliert.

Das Leben der Kirche in einem christlichen Volk wie in ihrer Zerstreung über die ganze Welt ist immer und überall abhängig von der einen Quelle des Lebens, von dem einen Namen, der über allen Namen ist. Volk und Staat können die Existenz der Kirche nicht garantieren. Ihre Stärke und Kraft kommen allein von Gott. Von Gott kann sie aber erwarten, daß er ihr auch durch Staaten und Völker Hilfe zuwendet und in einem Volke seinen Geist spürbar wehen läßt. Umgekehrt allerdings geht die Rechnung nicht auf.

Leben, Zeugniskraft und Einheit der Kirche sind also bei Anerkennung des Faktums, daß die Kirche eine geistliche, aber zugleich auch eine weltliche, gesellschaftliche, politische Struktur hat, und damit bei

³⁾ Außerhalb unserer Möglichkeiten

Ablehnung der Vorstellung der Kirche als einer „platonischen“ Gemeinschaft und Bejahung ihrer pneumatischen Leiblichkeit, total abhängig von der ihr tagtäglich zuströmenden göttlichen Lebenskraft. Eine Verwechslung der Kraftquelle mit den geschichtlichen Wirkungen des Wortes Gottes, dessen creatura die Kirche ist, mit den Früchten, die es jeweils auf dem vierfachen Ackerfelde bringt, muß deshalb sorgfältig vermieden werden. Die Kirche ist nicht von ihrer jeweiligen Gestalt abhängig, sie braucht aber eine geschichtliche Gestalt, wenn sie die ihr anvertrauten göttlichen Gaben an die Menschen austeilen will, wie der Herr es ihr aufgetragen hat.

Christus ist ein König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Sein himmlisches Reich aber schließt die Welt ein. Wenn man dem Kaiser geben soll, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, so bedeutet das, im Gehorsam gegen Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt, auch dem Kaiser das zu geben, was nach Gottes Willen ihm zukommt, das heißt, was Gott jeweils durch Kaiser, Reiche, Staaten, Völker, Nationen und sonstige Strukturen der Geschichte den Menschen zukommen lassen will.

Im Denken des einzelnen wie in der Kirchenpolitik müssen wir uns vor der doppelten Gefahr hüten, entweder die jeweilige Gestalt der Kirche, also das vorhandene Kirchentum, höher zu achten, als es dem dritten Artikel entspricht, oder es so gering zu schätzen, daß wir nicht die nötige Mühe und Sorgfalt für seine Gestaltung aufwenden. Die verantwortliche Mühe um Glauben und Kirchenverfassung ist in dieser Welt genauso nötig, wie die Sorgfalt im Familienleben oder in sonstigen Bereichen der res publica.

Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers hat das sehr deutlich gemacht. In Anwendung ihrer Kriterien wollen wir uns der Kirche als Volkskirche und Diaspora zuwenden.

I.

Der Begriff Volkskirche wird im Laufe der Zeit verschieden interpretiert. Wenn man die beiden Artikel in der ersten und der dritten Ausgabe der RGG vergleicht, so definiert Schian 1913:

„Volkskirche ist kein juristischer Begriff, aber eine in der Erörterung kirchlicher Verfassungsfragen oft gebrauchte Bezeichnung. Sie will sagen, daß eine Kirche das ganze Volk, in dem sie arbeitet, umfassen und christlich beeinflussen will, daß sie mit dem Volksganzen in enger geschichtlicher und tatsächlicher Verbindung lebt.“

Er verweist dann auf die Verwandtschaft des Begriffes mit Nationalkirche und Landeskirche im Gegensatz zur „Freiwilligkeitskirche, die ihre Mitglieder durch freiwilligen Beitritt Erwachsener gewinnt und darum niemals das ganze eines Volkes umspannen kann“. Für die Volkskirche seien typisch die Kindertaufe und die christliche Erziehung. Sein Artikel schließt:

„Die Vorteile liegen in der Richtung einer kirchlichen Einwirkung, die fast alle Volksglieder erfaßt und die gesamten Verhältnisse des Volkes zu beeinflussen vermag; die Nachteile liegen in der Richtung geringerer Intensität des kirchlichen Zusammenschlusses und der religiösen Einwirkung, vielleicht auch allzu großer Rücksicht auf die Massen. Ob im einzelnen Fall Vorzüge oder Nachteile höher zu werten sind, muß besonnene Erwägung der besonderen, auch geschichtlich zu würdigenden Verhältnisse zeigen.“

1962 schreibt wesentlich zurückhaltender Müller-Schwefe:

„Mit Volkskirche wird die enge Zusammenordnung der Kirche in ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit bezeichnet, wie sie als Volk in Erscheinung tritt. Dieses Verhältnis ist von seiten der Kirche wie des Volkes problematisch und hängt sowohl vom Selbstverständnis der Kirche wie des Volkes ab. Volkskirche ist in ihrem Wesen nur theologisch und geschichtlich zugleich zu erfassen.“

Er weist dann auf die Problematik im Laufe der Kirchengeschichte hin und auf die naturgemäß verschiedenen Vorstellungen, die sich vor allem auch im 19. und 20. Jahrhundert ergeben haben. Der Artikel schließt mit dem Hinweis auf die ökumenische Aufgabe der Volkskirche von heute, „nicht auf Kosten anderer christlicher Gemeinschaften an einer geschichtlich hergebrachten Privilegierung festzuhalten, sondern die Einheit des Leibes Christi in der Vielfalt der Konfessionen darzustellen“.

Schon an diesen zwei Äußerungen wird der ganze Problembereich deutlich, den man nur sinnvoll behandeln kann, wenn man von einem festen ekklesiologischen Standort her die geschichtlichen Kräfte, die an der Gestaltung des Kirchenwesens teilhaben, einordnet. Es geht dabei vor allem um die drei Faktoren Volk, Staat und Gesellschaft oder Öffentlichkeit im weiteren Sinne.

Die Kirche ist mit ihrer Botschaft bis an die Enden der Erde gesandt. Ihr ist die „öffentliche“ Verkündigung (CA XIV) aufgetragen. Im Zuge der ökumenischen Bewegung hat die Kirche wieder neu die Apostolizität

tät, Universalität, Katholizität und Heiligkeit der Kirche Jesu Christi begreifen gelernt. In der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen politischer Mächte, die dem Anspruch des einen Herrn der Kirche und der Welt entgegen standen und stehen, ist ihre Wachsamkeit größer geworden. Im eschatologischen Horizont kirchlichen Denkens geht es konkret immer deutlicher um die rechte Einstellung zu den sich hart im Raume stoßenden politischen und weltanschaulichen Mächten, die für das Leben einer Kirche von Fleisch und Blut in einer bestimmten Situation förderlich oder hinderlich sind.

Im Blick auf unser eigenes Volk, und damit auch im Blick auf die Zugehörigkeit anderer Christen zu ihren Völkern, müssen wir einen theologisch klaren Standort haben. Der Arbeitskreis für Ethik und Recht des Ostkirchenausschusses hat am 15. Januar 1970 in seiner Stellungnahme zu dem Thema „Volk, Nation und Staat“ hier sehr hilfreiche Formulierungen gefunden, von denen ich einige Sätze zitiere:

„Die Wirklichkeit des Volkes, die wir in unserer Geschichte erleben und erleiden, läßt sich nicht in abstrakte Begrifflichkeit zwingen oder durch feste Formulierungen hinlänglich erfassen. ... Nach unserem Sprachverständnis kann man nicht einmal das Volk als etwas ‚Naturgegebenes‘, von der Nation als etwas ‚geschichtlich Gewordenem‘ zu unterscheiden versuchen, denn auch die Völker sind Größen, die in der Geschichte werden und vergehen. ... Das alttestamentliche Zeugnis, das im Neuen Testament vorausgesetzt wird, konnte den Weg von Volk und Völkern in der Geschichte nur im Blick auf den Schöpfer und Erhalter, den Richter und Retter, in immer neuen Entwürfen zu deuten versuchen.

So bilden die Völkertafel und die Geschichte vom Turmbau zu Babel (1. Mose 10 und 11) einen theologischen Rahmen, in den die Entwicklungsgeschichte des Volkes Israel hineingestellt wird. Denn diese Geschichte bleibt von der ungelösten Frage beherrscht, wie Gott sein Verhältnis zu den Völkern gestalten und ausrichten wird (1. Mose 17, 4–6). Der Raum der Geschichte bleibt offen für das Handeln Gottes zum Heil oder Unheil der Völker, deren Geschick sich in Gottes Herrschaft entscheidet.“

Der vierte Kirchentag der evangelischen Schlesier hat am 20. Mai 1967 in Worms ein Wort zum Thema „Die Liebe zum eigenen Volk in der Friedensordnung der Völker“ beschlossen, in dem er diesen Tatbestand der Spannung zwischen dem alleinigen Gehorsam gegen Gott und der Liebe zu den „Stammverwandten (früher ‚Gefreundeten‘) nach dem Fleisch“ (Röm. 9, 3) behandelt:

„Die Kirche ist durch die Friedensherrschaft Gottes in Jesus Christus

dazu berufen, mit den ihr eigenen Gaben und Kräften dem Frieden der Welt und einer möglichst gerechten Verständigung der Völker zu dienen. ... Die Kirche darf sich dabei weder von politischen Mächten und Ideologien in Anspruch nehmen lassen, noch selbst die Entscheidungen der Politiker vorwegnehmen wollen.

Die christliche Botschaft von Schöpfung, Erlösung und Heiligung ist Gottes Heilsangebot an die gesamte Menschheit. Dem Frieden unter den Völkern aber wird die Kirche nur dann dienen, wenn sie deren geschichtliche Ausprägungen und deren Rechtsansprüche nicht überspringt, sondern gewissenhaft beachtet.

Universale und nationale Verantwortung müssen so aufeinander bezogen werden, daß sie wechselseitig füreinander fruchtbar werden.

Die Kirche hat sich in ihrem Bemühen um eine Friedensordnung der Welt gegen jeden übersteigerten Nationalismus und Gruppenegoismus zu wenden. Sie muß andererseits der Selbstachtung und Würde eines jeden Volkes und Staates, die Ausdruck ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer Gliedschaft in einer kulturell differenzierten Menschengemeinschaft sind, gebührend Rechnung tragen.

Die Kirche widersteht in ihrer Sendung an alle Völker jedem „Freund-Feind-Denken“. Sie darf dabei aber die Liebe des Christen zum eigenen Volk und die Achtung vor dessen berechtigten Ansprüchen auf Einheit, Freiheit und Selbstbestimmung nicht verleugnen.

Die Botschaft der Versöhnung fordert von der Kirche, daß sie bei den Nahen und den Fernen, beim eigenen Volk und bei den ihm gegenüberstehenden Völkern Boden für wechselseitiges Vertrauen schafft. Sie wird dem Haß die Liebe, der Gewalt das Recht und der Schuld aneinander Vergebung entgegenstellen. Sie hat im Streben nach persönlichem Ausgleich dem Recht unter den Völkern und damit auch dem Recht des eigenen Volkes zu dienen.“

Die öffentliche Verantwortung der Kirche, die Predigt von Gesetz und Evangelium in der Tiefe ihres eschatologischen Verständnisses und im Vertrauen auf Gottes bleibende Verheißungen sind unaufgebbare Aufgabe auch im Blick auf unser Volk. Diese Verantwortung vor der eigenen Tür, unter den Menschen des eigenen Volkes, ist die Basis einer Volkskirche, die bereit sein muß, sich um Christi willen an den Gegebenheiten des jeweiligen geschichtlichen Augenblicks zu stoßen, um mit und vor dem ganzen Volk Gottes heiligen Willen zu bezeugen und für das Volk vor Gott wie Abraham für Lot einzutreten (1. Mose 18).

Als zusammenfassende These vertrete ich damit den Satz, daß die Kirche ihrem Auftrag nur gerecht wird, wenn sie ihre Existenz als Volkskirche auch als Kirche in der Diaspora, in der Zerstreuung der Heiligen unter ein störrisches Volk mit widerstrebendem Willen versteht.

Eine Kirche darf sich nicht als eine von der Gesamtkirche isolierte nationale Organisation verstehen. Sie darf sich aber auch nicht von der Verpflichtung „vor Ort“, von der Liebe zu den „Brüdern nach dem Fleische“ dispensieren. Freilich hat der Apostel Paulus diese Trennung um Christi willen vollziehen müssen. Die Kirche, die auch immer wieder gottlosen Tendenzen im eigenen Volke im Namen und mit dem Wort des dreieinigen Gottes zu widerstehen hat, kann auch um des Glaubens willen in die Lage des Apostels kommen. Aber jeder neue Tag der Kirche muß auch das Gebet für das Volk, für die Obrigkeit und für alle, die „weltliche Verantwortung“ tragen, einschließen und durch die Predigt und alle anderen Wirkungsmöglichkeiten in Diakonie, Erziehung und Öffentlichkeit bewähren, was Luther am Anfang der Reformation in seinem Buch „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ so klar für das Verhalten der Christen verdeutlicht hat: „Ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan im Glauben und ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan in der Liebe.“ Diese Spannung kann von uns nicht aufgehoben werden. Sie ist durchzuhalten in immer wieder neuen Entscheidungen Tag für Tag.

Wer so die Verpflichtung der Kirche für das eigene Volk und damit die Volkskirche akzeptiert, muß auf der anderen Seite aber auch die Diasporaexistenz der Kirche bejahen. Kirche ist immer eine Minorität und wird das nach biblischem Zeugnis bis ans Ende bleiben. Die Weltvollendung ist nicht von einer christlichen Mehrheit durch politische Entscheidungen zu erwarten, sondern vom Kommen des Herrn. Die letzte Zeit wird auch für die Kirche wie für die Völker eine schwere und schreckliche Zeit sein. Deshalb sind alle gottlosen Utopien eine gefährliche Häresie, die die Kirche müde macht und von ihrem Wächteramt ablenkt.

Die Kirche bleibt Minderheit. Ihre Stärke ist allein das Wort des Herrn, seine Gegenwart. Sobald die Kirche, unter welchem Vorzeichen auch immer, beginnt, große Weltpolitik zu machen, statt Weltmission zu treiben, hat sie ihren einzigartigen von niemandem anderen wahrnehmbaren Auftrag verleugnet. Wo sie versagt, wird sie schuldig an den „Millionen, die noch im Todesschatten wohnen“. Sie ist eine „einflußreiche Minorität“, nicht weil sie diesen oder jenen klugen oder frommen Mann in ihrer Mitte hat, der weiter sieht als die gerade Herrschenden und deshalb prophetisch warnen oder aktuelle Denkschriften verfassen kann, sondern weil das ihr aufgetragene Wort

göttliche Kraft hat. Sie ist biblisch verstandene, das heißt auf das Gottesvolk bezogene Diaspora.

Wir sollten dieses positive Verständnis der Volkskirche festhalten trotz aller negativen und oft auch wirren Diskussionen über ihre Bedeutung. Wenn Jürgen Moltmann zum Thema schreibt, daß es vor allem darum gehen müsse, „von der pastoralen Betreuungskirche zur Gemeinschaftskirche des Volkes im Volk“ zu kommen, so ist damit nur eine sekundäre Alternative herausgestellt. Es geht auch um das soziologische Verhältnis von Amt und Gemeinde, aber doch letztlich (und darin liegt der Grund der Zuversicht für die Volkskirche) um das Wort Gottes, das extra nos und pro nobis⁴⁾ uns trifft, um die Offenbarung Gottes als das Gegenüber und den zentralen Bezugspunkt für beides, die „pastorale Betreuung“ und die „Gemeinschaft des Volkes“. Der entscheidende Gegensatz ist nicht „Betreuungskirche“ oder „Gemeinschaftskirche“, sondern Gemeinde Jesu Christi oder religiöse Gesellschaft unter eigener Regie.

Es hat freilich immer Konzeptionen von Volkskirche gegeben, die in verschiedener Weise dem Volke ein zu starkes Gewicht zubilligten. So ist zum Beispiel für Grundtvig die Kirche die Seele des Volkes und das Volk der Leib der Kirche. Von dieser Vorstellung her ist zwar neues Leben in der dänischen Volkskirche aufgebrochen, aber es ist auch in der Folge die Eindeutigkeit der Grenze zwischen Kirche und Nichtkirche oft verwischt worden. Die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Staat und den gesellschaftlichen Kräften ist durch die Jahrhunderte immer auch symptomatisch für die unvermeidbare Auseinandersetzung zwischen der Christengemeinde und der Bürgergemeinde, zwischen dem Volk Gottes und den Völkern gewesen. Die Welt braucht ihre eigenen Herren. Die Kirche ist nicht ihr eigener Herr, sondern der Leib Christi.

Am hilfreichsten ist wahrscheinlich auch heute noch Luthers Schau der Dinge. Von seinem biblischen Schöpfungsglauben aus hat er ein neues zusammenfassendes Bild der Welt und der Geschichte gewonnen. Mit Hilfe seiner Zwei-Reiche-Lehre hat er sodann die Überwindung der Trennung von geistlicher und weltlicher Wirklichkeit, von diesseitiger und jenseitiger Welt erreicht. Der eine Herr herrscht in beiden Bereichen. Es wird nun unter Gottes verborgenem Regiment zusammengesehen, was vor unseren Augen getrennt und in Konkurrenz

⁴⁾ Außerhalb von uns (= ohne unser Zutun) und für uns

miteinander stand. Auch das weltliche Reich ist Gottes Reich. Gott ist der Herr der Geschichte. Er läßt Völker kommen und vergehen. Er kann sie auslöschen und ihnen neuen Atem geben wie dem einzelnen Menschen.

Es ist Gottes Gnade, daß wir uns mit den Gliedern des eigenen Volkes durch die gleiche Sprache verständigen können. Das Volk ist wie Ehe und Familie „Gottes Geschöpf und Ordnung“. In dieser Schau ist auch der Satz von Friedrich Hübner aus seinem Artikel „Evangelium und Volkstum in der Diaspora“ zu sehen:

„Evangelium und Volkstum sind zwei dynamische Größen, die in der abendländischen Geschichte Europas ein Bündnis eingegangen sind, das sich bislang trotz aller Angriffe und geistesgeschichtlichen Wandlungen behauptet und unser kirchliches Leben aufs stärkste prägt.“

Auch in der Mission hat man erkannt, daß es nicht nur um die Bekehrung einzelner Menschen, sondern auch um das Gewinnen von Stämmen und Völkern geht. Freilich sind auch hier verschiedene Ansichten über die Volkskirche wirksam, aber man kann in der Missionsgeschichte feststellen, daß dort, wo eine Kirche in ein sachgemäßes Verhältnis zu dem Volk, in dem sie existiert, gekommen ist, Kirchen- und Volksgeschichte sich segensreicher entwickelt haben als dort, wo die Kirche aus äußeren oder inneren Gründen die Dimension volkskirchlicher Verantwortung nicht gewonnen oder wieder verloren hat.

II.

Der neutestamentliche Diasporabegriff stammt aus dem alttestamentlichen und jüdischen Diasporabegriff. Es geht um Gottes Volk unter den Völkern, um die Zerstreuten Israels, die nach Vertreibung oder Auswanderung ihre Gemeinden außerhalb des Mutterlandes bilden. Das Wort bezeichnet dann entsprechend die kirchliche Zerstreuung der Glieder der Christenheit unter die Völker, das heißt zunächst unter die Heiden.

Im engeren Sinne werden später die zerstreuten Glieder einer Konfessionskirche in Gebieten anderer Kirchen auch als Diaspora bezeichnet. Beide Arten von Diaspora innerhalb und außerhalb der Christenheit haben ebenso ihren Sinn und ihre Berechtigung wie Kirche als *una sancta* und als Regional- oder als Konfessionskirche.

Das äußere Zeichen der Diaspora ist die Minderheit, die kleine Gruppe unter der großen Mehrheit von nicht zu ihr gehörigen Menschen, die ihr fremd oder feindlich oder in einer anders begründeten Distanz gegenüberstehen.

Aufs Ganze der Kirche gesehen, ist aber Diaspora Schicksal aller Christen. Aus ihrer Zerstreuung ist seit Anfang der Kirchengeschichte die weiterreichende Bewegung der Mission erwachsen, wie das schon die Geschichte des Apostels Paulus zeigt. Wenn Volkskirche sich auf die geschichtliche Konstante eines Volkes bezieht, so ist die Diaspora immer Ausdruck religiöser oder gesellschaftlicher und politischer Unregelmäßigkeiten oder Eruptionen. Menschen werden vertrieben oder von neuen Chancen außerhalb der Heimat und des sie bergenden Volkes, oft von fernen Ländern jenseits der Meere angezogen. Gott macht es dann mit ihnen wie mit Abraham oder dem viel geplagten Volk Israel.

Wie die Mission, ist die Diaspora nicht von Menschen geplant. Gott hat seine Hand oft nach unserem Eindruck verwirrend und dann doch wunderbar dabei im Spiel. Auch für die einzelne Diasporagemeinde und die kleine Minoritätskirche ist der Grund, auf dem sie stehen, der gleiche, der die großen Kirchen im alten Mittel- und Nordeuropa trägt. Gerade den Christen, die in den besonderen Anfechtungen der Diaspora leben, ist doppelt bewußt, daß mit diesem Grund alles für sie steht und fällt.

Hier sollten wir uns in Erinnerung rufen, daß seit der Entstehung der ersten christlichen Diasporagemeinde durch die Flucht jersusalemischer Christen nach Antiochien weit über 50 Prozent des Wachstums der Kirche von Gott mit Hilfe der Diaspora, durch die Zerstreuung der Christen über die ganze Erde, bewirkt worden ist.

Diaspora kann im Blick auf die beiden zu Anfang erwähnten Faktoren, die Auseinandersetzungen über Glaubensfragen und die Auseinandersetzungen über politische Fragen, entstehen und die Merkmale der entsprechenden Auseinandersetzungen an sich tragen. So ist manchmal die Entstehung einer lutherischen Diasporagemeinde äußerlich kaum von der Entstehung einer deutschen, schwedischen oder finnischen Kolonie in einer fremden Hauptstadt zu unterscheiden. Ja, oft ist eine solche Gemeinde auch noch unter dem Schutz ihrer heimatlichen Botschaft entstanden. Wenn wir aber die Vielfalt der Modelle von Diaspora, die sich in der Geschichte und in der Gegenwart ergeben, betrachten, können wir erneut feststellen, daß, wie es kein

Einheitsmodell von Volkskirche gibt, auch kein Einheitsmodell von Diasporakirche oder Diasporagemeinde zu finden ist. In der weltumspannenden universalen Kirche besteht der Zusammenhalt nirgends zuerst durch die äußere Organisation; sondern die Kirche wird durch die Wunderkraft ihres Herrn von oben und von innen her schon zusammengehalten und in ihrer Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität bestätigt, wenn äußerlich noch kein organisatorisches Band besteht.

Was nach Luthers Erklärung des dritten Artikels für den einzelnen gilt, gilt auch für die ganze Kirche: „gleich wie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben.“ Diaspora ist in diesem Sinne ein Erweis der von Gott gegebenen Einheit wider allen soziologischen Augenschein. In den ersten Jahrhunderten der Kirche fand man auf Reisen mit Staunen in den anderen Gemeinden in den verschiedensten Gebieten der damaligen Welt dieselbe Kirche. Man feierte miteinander das gleiche Abendmahl, vernahm die gleiche Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus, hörte die Lesung der gleichen Paulusbriefe und des gleichen Alten Testaments. Man war auch bei den fremden Christen „zu Hause“.

Als dann die organisierte Reichskirche kam, wurde die Zugehörigkeit zu der einen Kirche gewissermaßen aufgrund der rechtlichen Gegebenheiten festgestellt. In diesem Schema gab es dann aber auch bald das große Schisma.

Die Reformation rief dann wieder in Erinnerung, daß nicht das Corpus iuris canonici⁵⁾, sondern die Heilige Schrift als norma normans⁶⁾ der Verkündigung und des Lebens der Kirche Vorrang hat und damit der Glaube an Gottes Gnade und an nicht soziologische Gesetze die Kraft der Kirche ausmacht.

Diaspora in diesem kirchlichen Sinn ist also die an Christus hängende über alle Völker zerstreute Christenheit. Eine Gemeinde wird als dazugehörig nicht durch die organisatorische Verknüpfung mit anderen Teilen der Christenheit ausgewiesen, sondern durch die notae ecclesiae⁷⁾, durch das lebendige Wort in einer verantwortlich handelnden Kirche und die Spendung der Sakramente, die Austeilung der Gnadengaben gemäß der Einsetzung des Herrn.

⁵⁾ Sammlung kirchlicher Rechtssätze

⁶⁾ Die Norm, die die Normen bestimmt

⁷⁾ Kennzeichen der Kirche

III.

Durch einige Beispiele soll das Problem von Volkskirche und Diaspora in seiner historischen Kompliziertheit und doch geistlichen Durchsichtigkeit verdeutlicht werden.

1. Als erstes Beispiel möchte ich Großbritannien nennen. Gerade diese lutherische Kirche der Exulanten, der Vertriebenen und der Generationen von Einwanderern ist ein vielseitiges Argument für die Feststellung, daß beides, Volkskirche und Diaspora, in jedem Kirchentum sich irgendwie ausprägt bzw. als Problem verarbeitet werden muß. Die erste evangelische Kirche, die 1555 in London gegründet wurde, bestand aus Menschen, die um ihres Glaubens willen fliehen mußten. Sie bauten mit der Genehmigung des englischen Königs eine Kirche, die vier verschiedene Sprachgruppen hatte. Um ihres Glaubens willen Verfolgte hatten in einem Lande, das genügend Toleranz – jedenfalls für Fremdlinge – zeigte, Zuflucht gefunden. Um ihres Glaubens willen hielten sie trotz ihrer völkischen und sprachlichen Verschiedenheit zusammen. Auf der anderen Seite war die Gliederung der Kirche nach Sprachen Ausdruck der weiterwirkenden Zugehörigkeit zu dem Volke ihrer Herkunft. Die Flüchtlinge trugen deshalb eine doppelte Verantwortung, die sich ebenso in ihren Gebeten wie im gesamten Gemeindeleben auswirkte.

Gerade in Zeiten der Auseinandersetzung zwischen Gastland und Heimatland oder zwischen den Völkern, aus denen die verschiedenen Sprachgruppen kamen, wurde der Glaube als Versöhnung stiftende und Vertrauen wirkende Kraft akut. Es war dann auch keine Kirchentrennung, sondern eine sachgemäße Folge anerkannter Unterschiede, wenn später aus einer Kirche mit verschiedenen Sprachen wieder mehrere einsprachige Kirchen oder Gemeinden wurden. Gerade die christliche Liebe forderte, daß man einander nicht mehr abverlangte, als man guten Gewissens und den gegebenen Kräften gemäß erwarten konnte.

So waren auch die Lutheraner, die ihre erste Kirche 1669 durch Karl II. genehmigt bekamen, Christen aus dem ganzen Bereich der damals weltweit wirkenden Hanse. In den kommenden Jahrzehnten entstanden aber neben der ursprünglich gemeinsamen Londoner Mutterkirche nationale Tochterkirchen. Sie waren zwar organisatorisch von der Kirche ihres Heimatlandes unabhängig, aber sie existierten in einer Zwischenstellung zwischen dem Gastvolk und dem eigenen Volke. Wie

lange ein solches „Sonderdasein“ dauert, hängt von der jeweiligen religiösen, kulturellen und politischen Lage ab, von der Wirksamkeit der alten und neuen Bindungen in Geist und Gewissen der Betroffenen.

Wie diese Spannung bewältigt und fruchtbar gemacht werden kann, haben die englischen Gemeinden häufig gezeigt. So hat z. B. die von Emigranten, die ihrer jüdischen Herkunft wegen Hitler-Deutschland unter bittersten Bedingungen verlassen mußten, gegründete Gemeinde Oxford als erste die deutschen Kriegsgefangenen aus den benachbarten Lagern zum Gottesdienst und zum Gemeindebeisammensein eingeladen. Die 250-Jahrfeier der Evangelisch-Lutherischen St. Marien-Kirche in London fand 1944 mitten im Kriege in einem von deutschen Bomben zerstörten Gotteshaus statt als Jubiläumsgottesdienst einer deutschen Gemeinde, an dem der Bischof von London, der spätere Erzbischof von Canterbury, Dr. Fischer, und der Moderator des Freikirchenrates teilnahmen.

Der Bischof von Chichester hatte ebenfalls in dieser Zeit zusammen mit den Pastoren der deutschen Gemeinden die „German-British Christian Fellowship in Wartime“ gegründet. Gemeinschaft und Hoffnung gegen allen Augenschein.

Nach dem Kriege schlossen sich zum Zeichen kirchlicher Gemeinschaft und zum Zwecke gegenseitiger Hilfe die deutschen, lettischen, estnischen, polnischen, ungarischen, slowakischen, litauischen und aus der USA und Ländern der Dritten Welt kommenden Lutheraner im „Lutheran Council of Great Britain“ zusammen. Amerikanische Lutheraner und der Lutherische Weltbund leisteten Hilfestellung. So wurde gleichzeitig die Freiheit für den Gottesdienst in der je eigenen Sprache und der Zusammenhalt der eigenen „volkskirchlichen Gemeinschaft“ oder, wie man es englisch sagt, in den „National Synods“, ermöglicht und die weitreichende kirchliche Zusammenarbeit in Großbritannien und der Ökumene gefördert.

Von der ersten einzelnen Gemeinde im 16. Jahrhundert bis zu diesem Zusammenschluß drei Jahrhunderte später ist eine kleine lutherische Diasporakirche Partner und Brücke zwischen Völkern und Kirchen gewesen. Jetzt ist das „Lutheran Council“ Mitglied des „British Council of Churches“, früher waren deutsche Pastoren Mitbegründer englischer Missionsgesellschaften und der „British and Foreign Bible Society“. Auch haben oft englische Geistliche dafür gesorgt, daß neuen deut-

schen Emigrantengruppen Gottesdienste in ihrer Muttersprache zuteil wurden und sie Hilfe bekamen zur Gründung ihrer eigenen Gemeinde. Die Fürbitte für die Obrigkeit im allgemeinen Kirchengebet wird heute im Kontext dieser Erfahrungen von vielen Gemeinden dieses vielgestaltigen britischen Luthertums so formuliert: „Herr, segne die Königin dieses Landes und ihre Ratgeber und das Heimatland eines jeden unter uns und die, welche es regieren.“

Zur Überleitung zum zweiten Beispiel sei daran erinnert, daß Henry Melchior Mühlenberg, der Patriarch des amerikanischen Luthertums, auf seinem Wege nach den USA von St. Marien in London die dortige Gottesdienstordnung und Gemeindeverfassung mitgenommen hat und daß von da an zwischen den amerikanischen und den in Großbritannien lebenden Lutheranern enge Beziehungen bestanden haben. So sind z. B. durch die deutschen Pastoren in London, vor allem durch die lutherischen Hofprediger am englischen Königshof, amerikanischen Gemeinden Pastoren aus Deutschland vermittelt worden, eine Aufgabe, die später die Diasporawerke, der Evangelische Oberkirchenrat und das Kirchliche Außenamt übernommen haben.

2. Mit Henry Melchior Mühlenberg gehen wir in die Vereinigten Staaten. Damals gehörten sie noch zu Großbritannien, dann aber kam die Zeit des Unabhängigkeitskrieges und damit ein Test für Kirche und Christen im Blick auf ihr politisches Verhalten in einer Krise.

In Zeiten der Spannung treten die Probleme besonders deutlich hervor, die sich unter dem Stichwort Volkskirche und Diaspora verbergen. Die Grundspannung zwischen Gericht und Gnade muß gerade in solchen Krisen wieder begriffen werden und in die Mitte rücken, denn allein von ihrer Gültigkeit her können die sich wandelnden Verhältnisse so gemeistert werden, daß Gottes Gebote und nicht die Forderungen der Parteien den Vorrang haben. Auch unter dem zweiseitigen moralischen Druck durch die sich bekämpfenden Parteien muß die Freiheit des Gewissens und der eigenen Entscheidung und die menschliche Gemeinschaft um Christi willen erhalten bleiben. Trotz der Hitze politischer Kämpfe muß die Möglichkeit für verschiedene Optionen christlicher Verantwortung offen bleiben.

Gerade in solchen Auseinandersetzungen zwischen Gewissensentscheidung und Opportunismus wird deutlich, daß Volkskirche und Diaspora nicht Begriffe sind, die einen quantitativen Gegensatz bezeichnen, sondern vielmehr qualitative sich nicht gegenseitig ausschließende Attribute der Kirche.

Wie es Volkskirche als Minoritätskirche und als Majoritätskirche gibt, so gibt es Diasporakirche als Volkskirche im eigenen Lande, als nicht einheimische und noch fremde Einwandererkirche, als Kirche mit volkkirchlichem Charakter oder als Kirche, die von einer feindseligen oder fremdartigen Umwelt isoliert wird. In allen Fällen aber tritt an bestimmten Punkten der Geschichte eine Entscheidungssituation ein, die Kirche und Christen im Blick auf geistliche und politische Ereignisse herausfordert. Die Dringlichkeit solcher Situationen liegt darin, daß die Kirche hinter der ihr geschichtlich gestellten Anforderung zurückbleibt, wenn sie keine Entscheidung fällt. Sie darf sich an solchen Punkten nicht unter dem Hinweis auf kirchliche Neutralität oder aus Angst vor einer möglichen Fehlentscheidung drücken, sondern muß das dem Worte gemäße Votum klar, aber auch differenziert, abgeben oder sogar begründet schweigen.

Die Erringung der Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten war eine geschichtliche Entscheidung, die weit über den Kampf für einen selbständigen Staat unter Bruch der Loyalität gegenüber dem Mutterlande hinaus als Beginn revolutionärer Veränderungen in der ganzen Welt von Bedeutung war. Das machte die Entscheidung des einzelnen komplizierter als das Votum für eine von mehreren letzten Endes gleichberechtigten Parteien in einem übersehbaren Wirkzusammenhang.

Wir stellen häufig solche Entscheidungen nachträglich so dar, als wären sie von vornherein eindeutig und einfach und würden nur von Feiglingen oder bösen Leuten verfehlt. Daß es sich hingegen um schwierige Entscheidungen handelt, wird an der Familie Mühlenberg deutlich. Wir werden dabei an die Bedeutung des Gewissens des Menschen erinnert.

Historische Entscheidungen sind letzten Endes Gewissensentscheidungen, die noch eine tiefere Dimension haben als den Sinn für den Augenblick, die Zweckmäßigkeit für die eigene Sache.

Dies galt in besonderer Weise für die amerikanische Revolution. Bei allem geistigen Zusammenhang mit der französischen Revolution hatte sie doch vor allem einen religiösen Grund. Dem revolutionären Eifer um die Freiheit lag der christliche Schöpfungsglaube und die Überzeugung zu Grunde, daß allen vorfindlichen politischen Ordnungen Gottes Recht übergeordnet sei. Wenn auch die Kolonisten zum großen Teil noch keine Kirchen hatten oder keiner Kirche angehörten, hatten sie trotzdem bestimmte moralische Vorstellungen aus der christlichen Tradi-

tion ihrer Heimatländer mitgebracht. Sie waren überzeugt, daß die Menschenrechte gottgegeben seien und die englische Herrschaft diese ihre Grundrechte verletzte. Gott, der die Welt geschaffen hat, hat in ihr das Naturrecht gesetzt, auf das man sich gegen das Unrecht in der Politik berufen kann. Der Einsatz für die Menschenrechte hat deshalb seine Begründung und seine Verheißung in Gottes Schöpferwillen und im Wesen der göttlichen Gerechtigkeit, die für alle Menschen gleichermaßen gilt.

Als die Kampfhandlungen 1776 ausbrachen, gab es vier Pastoren Mühlenberg: den Vater Heinrich Melchior und die Söhne Peter Gabriel, Friedrich August und Heinrich Ernst, die in drei verschiedenen Staaten, in Virginia, New York und Pennsylvania, Gemeinden hatten. Sie alle waren also lutherische Pastoren, und trotzdem hat sich jeder der vier anders entschieden.

Der Vater quälte sich mit dem Widerspruch zwischen seiner zunächst dem König und der Regierung in London gehörenden Loyalität und der langsam wachsenden Erkenntnis, daß die Revolution einer besseren Sache diene. Er zog sich bei Ausbruch der Auseinandersetzungen in diesem Zwiespalt in ein Altersheim zurück und sah die Dinge letztlich, wie es in einem Satz in seinem Tagebuch am 5. Juli 1776 steht, wie Gamaliel: „Am Ende wird deutlich werden, wer die richtige Posaune geblasen hat.“ Er war aber selber nicht bereit, den revolutionären Schritt zu tun und den Treueid gegenüber der englischen Krone demonstrativ zu brechen, obwohl er durchaus Sinn und Verständnis für die anbrechende neue Zeit hatte.

Der jüngste Sohn Heinrich Ernst war auch Pastor, aber vor allem ein gelehrter Botaniker, der später großen Ruhm für seine wissenschaftlichen Werke erntete. Er war der Typ des Wissenschaftlers und politischer Quietist. Dem Durcheinander und dem Leiden der amerikanischen Revolution stand er distanziert gegenüber. Indem er sich auf seine wissenschaftliche Arbeit und sein geistliches Amt konzentrierte, entzog er sich den politischen Entscheidungen in einer Art überlegener Neutralität.

Der mittlere Sohn Peter Gabriel war ein überzeugter Parteigänger der Revolution. Ein spannender Bericht erzählt von seinem dramatischen Abschied von seiner Gemeinde in Virginia: Er ist 29 Jahre und hat bereits die Ernennung zum Oberst der Armee von Virginia in der Tasche. Als er die Kanzel betritt, hat er unter dem Talar seine Offiziersuniform an. In der Predigt weist er auf die Heiligkeit des Kampfes

um die Freiheit hin und schließt mit dem Satz: „Es gibt eine Zeit des Kampfes, und diese Zeit ist jetzt gekommen.“ Er stürmt aus der Kirche heraus direkt in den Kampf und läßt die Werbetrommel schlagen, damit weitere Freiwillige ihm folgen.

Die Nachwelt hat ihn als einen Helden der Revolution und einen Republikaner im Geiste Jeffersons gepriesen. Nach dem Unabhängigkeitskrieg setzt er sich mit großem Eifer für die Menschenrechte und für eine demokratische Regierung ein.

Der dritte und älteste Sohn Friedrich August lehnte den militärischen Einsatz ab. Er stellte sich auf die Seite der Revolution, betätigte sich später auch aufs intensivste in der Politik und hatte dabei auch bleibenden Erfolg. Aber die Art des Engagements der beiden an der Revolution aktiv beteiligten Brüder Heinrich und Peter unterschied sich nicht nur praktisch, sondern auch grundsätzlich.

Ihre grundsätzliche Auseinandersetzung hat sich auch in ihrer Korrespondenz niedergeschlagen und ist typisch für solche Auseinandersetzungen in Zeiten der Krise. Professor William H. Lazarett hat in dem Vorwort des kürzlich von ihm und seinen Kollegen in Philadelphia herausgegebenen Buch „Die linke Hand Gottes, Aufsätze über Nachfolge und Vaterlandsliebe“⁸⁾ die wichtigsten Sätze daraus zusammengestellt:

Peter:

Ich bin ein Pastor, das stimmt, aber ich bin auch ein Glied der Gesellschaft, ebenso wie der ärmste Laie; und meine Freiheit gilt mir ebensoviel wie jedem anderen Menschen. Soll ich denn zu Hause sitzen bleiben und es mir bequem machen, während das beste Blut des Kontinents vergossen wird. Das möge der Himmel verhüten!

Friedrich:

Du kennst mich nicht. Ich glaube, ich bin stets ebenso überzeugt für die amerikanische Sache eingetreten wie du und tue es auch heute, wenn ich auch kein Oberst bin, der in die Schlacht zieht.

Peter:

Mich hat mein Vaterland zu seiner Verteidigung gerufen. Die Sache ist gerecht und edel. Auch wenn ich ein Bischof wäre, selbst ein lutherischer Bischof, würde ich ebenso ohne Zögern gehorchen. Ich bin überzeugt, daß ich nicht falsch handle. Es ist meine aufrichtige Überzeugung, daß ich so meine Pflicht zu tun habe. Und diese Pflicht bin ich Gott und meinem Vaterland schuldig.

⁸⁾ The left hand of God, Essays on discipleship and patriotism, Philadelphia 1976.

Alle vier Mühlenbergs haben gewiß „der Stadt Bestes gesucht“. Sie hatten sich alle für Amerika entschieden, und doch war ihr Verhalten in der Zeit einer besonderen Herausforderung nicht einheitlich. Vielleicht sollten wir uns durch dieses Faktum daran erinnern lassen, daß Christen wahrscheinlich in politischen Dingen immer bei der Vorhut, beim Gros und bei der Nachhut sich befinden werden. Das hat sicher auch damit zu tun, daß der letzte Zusammenhang nicht von den Menschen übersehen wird, sondern nur vor Gottes Augen ganz klar ist. Wie das Vorstürmen, so hat auch die Zurückhaltung als politische Kraft Sinn und Bedeutung für das Gelingen der Geschichte. Würde die Geschichte jeweils nur von einem Willen bestimmt, bekäme sie noch deutlichere Konturen des menschlichen Übermutes und der menschlichen Resignation.

Die Geschichte des amerikanischen Luthertums ist eine Geschichte seiner Verselbständigung und seines Zusammenwachsens. Die vielen lutherischen Kirchen Amerikas entstehen jeweils mit starker geistig-geistlicher Rückbindung an die Heimatkirchen und Heimatländer der Einwanderer. Schritt für Schritt aber formieren sie sich auch als Kirche in der neuen Welt mit der entsprechenden volkikirchlichen Verantwortung. Wenn die Entwicklung zu der relativ einheitlichen Gestalt des amerikanischen Luthertums, das durch die drei großen Kirchen, Amerikanisch-Lutherische Kirche, Lutherische Kirche in Amerika und Lutherische Kirche (Missouri-Synode) dargestellt wird, verhältnismäßig lange gedauert hat, so ist doch Schritt für Schritt zu bemerken, daß in dem Zusammenwachsen und in der Verwurzelung auf amerikanischem Grund ein Zeitmaß wirksam war, das auf das Wesen der Menschen Rücksicht nahm und von den Kräften des Fortschritts wie der Beharrung mitbestimmt wurde. Geschichtliche Abläufe kann man nicht programmieren wie technische Vorhaben. Man kann nur staunend sehen, wie – oft auf Umwegen und in großer Verzögerung – sich doch erfüllt, was Generationen ersehnt haben. Heute ist die Einmütigkeit des Luthertums in den Vereinigten Staaten nicht nur organisatorisch, sondern in allen Dimensionen kirchlichen Handelns so stark, daß keine der Kirchen in den Nöten der letzten Kriege in Mission, Weltdienst und zwischenkirchlicher Hilfe so aktiv und segensreich gewirkt hat wie die amerikanischen Lutheraner. Hätten sie nicht von ihrer eigenen Geschichte gewußt, die voller Spannungen und Auseinandersetzungen war, wären sie schneller eingewandert in die gemeinsamen großen Aufgaben, hätten sie sie wahrscheinlich nicht mit einem solchen tiefen

Einfühlungsvermögen für andere Menschen in ihrer jeweiligen Situation wahrnehmen können.

Vielleicht sollte ich hier das Wort einfügen, das analog zu der Situation der Einwandererkirchen für die Exilkirchen unserer Tage klassisch von dem verstorbenen ehrwürdigen Erzbischof der lettischen Kirche formuliert worden ist: „Unsere Feinde wollen uns vernichten, unsere Freunde wollen uns assimilieren, aber wir wollen doch die sein, die wir wirklich sind.“ Es gehört zum Wesen der Christenheit, daß sie für Gruppen mit den verschiedensten geschichtlichen und sozialen Prägungen Platz hat und nicht mit endgültigen Urteilen über sie hinweggeht.

So wie die Vereinigten Staaten für die Emigranten verschiedenster Herkunft und verschiedenster Generationen Platz gehabt haben, hat auch die lutherische Kirche die verschiedensten Gruppen aufgenommen und sie integriert in einer Weise, die sowohl die Versuchung zur geistigen Gewaltanwendung wie auch die Gefahr des Beharrens bei vergangenen und überholten Strukturen möglichst vermieden hat. Die Kirche in Amerika ist immer in Bewegung und mit der Welt, aus der ihre Neubürger kamen, in besonders intensiver Verbindung gewesen. Die dabei eingesetzten Kräfte waren aus der Quelle des Wortes Gottes gespeist aber hindurchgeleitet durch die jeweils an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten verfügbaren Kommunikationskanäle, die freilich auch von der jeweiligen geistigen und politischen Situation abhängig sind. Mit den Problemen von Sprache, Kultur, Volk und Nation hat sich die lutherische Kirche in den Vereinigten Staaten intensiver befaßt als es manchmal dargestellt wird. Schon in den sprachlich und kulturell noch stark an den Heimatländern der Einwanderer hängenden und isoliert voneinander lebenden lutherischen Kirchen hat es doch schon auf der Grundlage reformatorischen Denkens und im Verständnis der politischen Verantwortung im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre die geistlichen Kräfte und geistlichen Motivationen gegeben, die langsam aber sicher dazu geführt haben, daß jetzt z. B. im Nationalen Lutherischen Rat alle Lutheraner miteinander die volkskirchliche Verantwortung praktizieren, obwohl sie aufs Ganze der Vereinigten Staaten gesehen auch Minderheitskirchen sind. Trotzdem ihre Rolle im Weltluthertum, in dem sie nach Europa auch statistisch die größte lutherische Kirche vertreten, die noch dazu an ökumenischer Aktivität für lange krisenreiche Jahre den ersten Platz gehalten hat.

3. Als drittes Beispiel einige Sätze zur Situation im eigenen Lande. Es sollte unser erstes Anliegen sein, daß wir unsere kirchliche Lage im

Vergleich zur Lage der Kirchen in der Welt als einen seltenen Glücksfall erkennen und auch darstellen. Auch im Vergleich zu den skandinavischen Staatskirchen – und nicht nur zu den Kirchen, die unter mancherlei Bedrängnis in Minderheitssituationen existieren – sind die Bedingungen für das Leben der lutherischen Kirche und überhaupt der Kirche in der Bundesrepublik außergewöhnlich günstig. Der Segen der Väter wirkt sich für unsere Generation unverdient hoch aus. Bei einer Analyse der Situation sollten wir nicht beginnen mit dem Jammer über die Kirchenaustritte, sondern mit der Dankbarkeit für den noch hohen Prozentsatz der Kirchengliederung, die ja heute nicht mehr als gesellschaftlich eingeübte Gewohnheit abgetan werden kann, sondern auch bei den Menschen, die „keine Kirchenchristen“ sind, eine innere Bindung, mindestens aber Bereitschaft für die Botschaft der Kirche voraussetzt.

Auch die Kirchenfinanzen sind so geregelt, daß der Kirche große Möglichkeiten diakonischen, missionarischen und ökumenischen Wirkens gegeben sind, ganz abgesehen von der Möglichkeit, ihre eigenen örtlichen Bedürfnisse ohne Schwierigkeiten zu decken. Es gibt Verständigungsmöglichkeiten miteinander und einen vielfältigen Zusammenhang zwischen allen Christen, die ohne Angst in voller Freiheit wahrgenommen werden können. Daß es eine Evangelische Kirche in Deutschland und eine Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und in West-Berlin gibt, die eine volkshirchliche Zusammenarbeit auf breitester Ebene fördern, ist ein weiteres Argument für die Feststellung, daß es uns nicht an äußeren Voraussetzungen mangelt, das Wort Gottes allem Volk zu sagen. Es kommt jetzt in erster Linie darauf an, aufgrund der uns gegebenen besonderen Chancen nun auch geistlich für unsere Generation zu verwirklichen, was einer Volkskirche aufgetragen ist, und das weite Feld intensiver zu bestellen.

Das zweite Anliegen sollte sein, daß wir die uns gegebene Freiheit nicht zum „Deckel der Bosheit“ machen. Es geht in der Kirche immer zuerst um die Grundfragen des Glaubens. Wir sollen uns keine Illusionen über die Stabilität der Kirche als gesellschaftlicher Größe machen. Wenn das Evangelium verstummt, zerfällt auch die stabilste kirchliche Apparatur. Gottes Geduld ist eine Gnade, die man, wie alle Gaben Gottes, so annehmen muß, daß man, wie Luther einmal schreibt, zwei Sünden vermeidet: die erste, Gott zu verachten, und die andere, Gott zu versuchen. Luther macht das am täglichen Brot deut-

lich, wenn er sagt, daß es Gott verachten heiße, wenn man das Brot nur aus der Hand des Bauern nähme und nicht auch Gott Dank sagte, der der Geber aller Gaben ist. Daß es aber Gott versuchen heiße, wenn man den Bauern verachtete und meinte, daß Gott so, wie er die Fünf-tausend gespeist habe, uns auch wunderbar speisen würde, ohne den Bauern. Indem wir den Bauern achten, achten wir Gottes Gabe, indem wir Gottes Gabe dankbar empfangen, ehren wir auch den, durch den sie kommt. Deshalb sollen wir auch im Blick auf unsere kirchliche Situation in der Bundesrepublik weder Gott verachten noch versuchen, das heißt Gottes Gaben dankbar annehmen und sie so gebrauchen, wie er uns das aufträgt.

In diesen Zusammenhang gehört die Frage, ob in den kirchlichen Verlautbarungen und Stellungnahmen der letzten Jahre die kirchliche Wirklichkeit in der Bundesrepublik mit der nötigen Sorgfalt beachtet worden ist. Der Präsident der Kirchenkanzlei der EKD, Walter Hammer, führte in einem Referat kürzlich aus:

„Von der Kirche wird mit Recht erwartet, daß für ihre Stellungnahmen zu Glaubens- und Lebensfragen als Maßstab allein das Evangelium gilt, wie es in der Bibel bezeugt, in den Bekenntnissen aufgenommen und in der theologischen Lehre auf die heutige Situation bezogen wird. ... Kein Mensch kann heute aber „unpolitisch“ leben. Dennoch müssen wir uns davor hüten, mit unserem Verhalten in vorletzten Fragen unseren Mitmenschen den Weg zu dem Evangelium zu verstellen, durch das allen Menschen geholfen werden soll. ... Wir werden schon den mühsamen Weg der Sorgfalt, der angemessenen Rücksichtnahme, des stndigen Bemühens um gegenseitiges Verständnis, um Toleranz in den nicht zum Kernbereich des Glaubens gehörenden Fragen zu gehen haben. Billiger ist das Zusammenleben in der Volkskirche nicht zu haben. Wir sollten einander vor allem gegenseitig Vertrauensvorschu gewähren und für ihn werben.“

4. Ich möchte jetzt anstelle weiterer ausführlicher Darstellungen drei Kurzgeschichten einfügen, die die Problematik an anderen Orten erhellern.

Wir kennen die großen Probleme des Südlichen Afrika. Mitten in der Hitze der Auseinandersetzungen haben Ende vergangenen Jahres sich vier schwarze lutherische Kirchen zur Evangelisch-Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika zusammengeschlossen. Bei der Gründungsversammlung wurde sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, was das lutherische Bekenntnis für den Zusammenhalt dieser Kirche, die Gemeinden verschiedener Stämme und Sprachen zusammenschließt,

bedeutet und welche Kraft zur geistigen und politischen Verantwortung von ihrem Bekenntnis her der Kirche erwächst.

Man könnte freilich auch die schweren Kümernisse im Blick auf das gemeinsame Zeugnis aller Lutheraner in diesem weiten Gebiet jetzt anfügen. Statt dessen ein Erlebnis, das Gesichtspunkte volkskirchlicher Verantwortung in der Diaspora deutlich macht: In einem Gottesdienst im innersten Natal, in einer aus Lehm gebauten Kirche, mitten in einer sonst unbebauten Landschaft, stand nach der Predigt ein Ältester auf und gab bekannt, daß er sein Vermögen bei seinem bald bevorstehenden Tode der Gemeinde geben würde, damit sie einen Turm mit einer Glocke an die Kirche bauen könne. Die Begründung lautete: „Ich möchte, daß diese Glocke weit über das Land erklingt und daß sie die Trommeln der Zionisten übertönt.“

Es wird noch harte Auseinandersetzungen über den bevorstehenden revolutionären gesellschaftlichen Wandel geben und manche Wunden im Kampf um die Überwindung der Rassentrennung und der tief sitzenden Feindseligkeiten. Aber es wird, was die Hoffnung und das Bekenntnis der Kirche ist, Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung kommen, wenn in der Tat das Evangelium aus der Höhe die Schreie und Parolen aus der Tiefe übertönt.

Das zweite Bild kommt aus Kamerun, wo der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Dr. Timme, kürzlich einen Besuch machte und von den Gottesdiensten berichtete, daß ihre Spontaneität und Dynamik ihn mitgerissen habe. Der Bericht schließt:

„Im Spiegel einer solchen Kirche kann man sich als europäischer Christ nur schämen. Durch ihr Beispiel stellen uns unsere afrikanischen Brüder die Frage nach unserem geistlichen Leben und unserer davon abhängigen diakonischen Kraft und prophetischen Vollmacht.“

Die dritte Anmerkung betrifft Australien. Als vor ungefähr 25 Jahren der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes die dortige Kirche besuchte, führte er mit bewegten Worten aus, was es doch bedeute, daß die weltweite Zusammenarbeit der Lutheraner in diesem Zusammenschluß neue Möglichkeiten der Zusammenarbeit, des Zeugnisses und des Dienstes bekommen hätte. Er unterstrich also die Katholizität der über alle Grenzen und Kontinente ausgebreiteten Kirche. Als dann der Vertreter der Regierung ein Grußwort sagte, führte er aus: „In Australien haben wir immer die Tüchtigkeit der deutschen Farmer zu würdigen gewußt.“ Hier war plötzlich der völkische Hintergrund der Einwandererkirche mehr im Bewußtsein als die kirchlich und ökume-

nisch schon lange erkannte Bedeutung dieser Kirche als Kirche in Australien, als Volkskirche in der neuen Heimat.

5. Schließlich ein Blick in den Osten, und zwar zunächst auf die Kirchen in der DDR. Der Bischof von Magdeburg, Dr. Werner Krusche, hat zum Thema Volkskirche und Diaspora auf der Synode in Halle am 17. 11. 1973 ein vielbeachtetes Referat gehalten. Darin unterstreicht er, daß Kirche in der Diaspora Kirche in einer missionarischen Situation ist und daß die Besinnung auf die Diasporasituation der Kirche in der DDR „nicht im Dienste einer Strategie der Bestandserhaltung im Reagieren auf die Schrumpfung der Volkskirche stehen will, sondern im Dienst der Bereitstellung der Glieder der Gemeinden zum Missionsdienst in ernüchterter Hoffnung“. Und das nicht nur in einer „säkularen“ Diasporasituation, „in der die Kirche ihre gesellschaftliche Geborgenheit und die selbstverständliche Anerkennung ihrer moralischen Autorität eingebüßt hat“ und in der ihr ihre Vorzugsrechte beschnitten oder jedenfalls bestritten werden. Sondern in einer „ideologischen Diaspora“, d. h. in einer Gesellschaft, die nach den Grundsätzen des Marxismus-Leninismus gestaltet wird und in der die Kirche als Minderheit besonders den Totalanspruch der ideologischen Einheitsgesellschaft empfindet; in der Auseinandersetzung um „zwei gegensätzliche Totalbestimmungen“ des menschlichen Lebens, wo die „wissenschaftliche Weltanschauung des Marxismus-Leninismus“ und der christliche Glaube nicht als gleichberechtigte Größen nebeneinander existieren dürfen und in der der Kirche nur ein begrenztes Betätigungsfeld zugestanden wird.

So ist hier eine Kirche, die jahrhundertlang als Volkskirche segensreich gewirkt hat, zur Minderheit geworden, und dies „durch schmerzhaft und verletzende Maßnahmen und Aktionen der das Leben der Gesellschaft beherrschenden Kräfte“. Aber sie versucht, eine „Kirche einer Minderheit (zu sein), die mit der Wirkungsgeschichte der Volkskirche, mit ihrem Segen und ihrer Last fertigwerden muß und aus ihr nicht ausscheren kann“.

Wie schon am Anfang die Diaspora, „die aus der nackten Angst vor dem Kreuz auseinanderstiebende, verstreute, die sich verkriechende, im Dunkel der Zukunftslosigkeit untertauchende Jüngerschar war, aber in dieser Dunkelheit die Verheißung des Auferstandenen hatte, daß er seiner verängstigten Jüngerschar vorangehen werde, so gilt auch für die Diaspora heute die gleiche Verheißung, die aller Empirie entgegen ist. Sie ermöglicht es, unter ihrem Hoffnungslicht die positiven

Möglichkeiten der Diasporasituation zu sehen und sich auf das Wesentliche zu konzentrieren, das außer der Kirche niemand sonst hat und um dessentwillen sie schlechterdings notwendig und unersetzbar ist, das Evangelium als das völlig singuläre Angebot eines neuen befreiten Lebens durch und mit Christus. Dadurch wird die volkskirchliche Konturenlosigkeit einem klaren Profil weichen. Als Kirche ohne Macht wird sie frei dazu, allein auf Gottes mächtige Treue und auf die der kleinen Schar gegebenen Verheißungen zu trauen...“

6. Der nächste Blick gilt der Lutherischen Kirche in Rumänien. Dort gibt es zwei Kirchentümer, eine kleinere ungarisch-sprachige und die größere deutsch-sprachige Kirche. Die Nachkommen der deutschen Einwanderer, die im 12. Jahrhundert aus dem Mittelrhein- und Moselgebiet nach Siebenbürgen kamen, schlossen sich 1547 der Reformation an und bildeten die „Ecclesia Dei nationis Saxonicae“⁹⁾, in der das Augsburger Bekenntnis nunmehr galt. Schon im 13. Jahrhundert hat die ungarische Krone den sächsischen Gemeinden weitgehende kirchliche Autonomie gewährt, so daß sie von den politischen Auswirkungen der Gegenreformation weniger betroffen wurde als ihre Schwesterkirchen in den Nachbarländern. Die heute noch gen Himmel ragenden Kirchenburgen aus der Türkenzeit symbolisieren den Widerstand der Kirche auch in den politischen und kriegerischen Wirren der kommenden Jahrhunderte. Heute ist diese Kirche durch Auswanderung stark dezimiert, aber sie zählt doch noch fast 200 000 Mitglieder, bildet ihre eigenen Pfarrer aus und zeichnet sich durch ein lebendiges gottesdienstliches und geistliches Leben aus.

Die Gemeindeglieder leben wie die ungarischen Lutheraner nach Herkunft und Sprache als Minderheit in der sozialistischen Republik Rumänien. Sie sind aber in diesem Land zuhause. Ihr volkskirchlicher Charakter im Blick auf ihre eigene Volkszugehörigkeit schließt zugleich die Verantwortung für das ganze Land und für die ganze Bevölkerung Rumäniens mit ein. In der Spannung, die eine Minderheit immer zu bestehen hat, ist die Kirche doppelt gehalten, in ihrem allgemeinen Kirchengebet nicht nur für ihr Bestehen sondern für die ganze Christenheit auf Erden, für Stadt und Land und für die, die regieren, zu beten. Es ist die kritische Situation für die Kirche in einer besonderen Ausprägung: 200 000 Lutheraner unter 21 Millionen Einwohnern des Landes unter einer sozialistischen Regierung in einer Kirche, die Glied

⁹⁾ Kirche Gottes sächsischer Nation

der weltweiten Christenheit ist. Einer Christenheit, die, ihrerseits über die ganze Erde zerstreut, den Dienst des Zeugnisses bis an die Enden der Welt tut und die in besonderer Weise den Menschen zu dienen hat, unter denen sie lebt.

7. Das letzte Beispiel sollen die lutherischen Gemeinden, die in Sibirien hin und her in Häusern und kleinen Versammlungsräumen sich treffen, sein. Diese Gemeinden kommen in keiner kirchlichen Statistik vor. Sie haben auch noch nicht die Möglichkeit bekommen, sich zusammenzuschließen. Sie sind daher auch nicht Mitglied einer ökumenischen Organisation. Jede Gemeinde ist auf sich selbst gestellt. Ihre Glieder sind nicht von kirchlichen Strukturen, sondern ganz allein von dem Wort an dem sie hängen, das sie einander sagen, von dem Gebet, das sie mit Gott und miteinander verbindet, getragen. Sie sind Gemeinde der Heiligen, an denen Gottes Möglichkeit, Wunder zu tun, besonders deutlich wird.

Die Lutherische Kirche in Rußland umfaßte früher, außer den Kirchen in den baltischen Provinzen, zwei große Bischofssprengel, die vom Eismeer bis zum Schwarzen Meer, von Moskau bis Wladiwostok reichten. In diesen beiden Sprengeln gab es eineinhalb Millionen Lutheraner. Die Strukturen dieser Kirche sind durch Revolution und Krieg, durch die Verschleppung und die damit verbundenen Schrecken total zerstört worden. Trotzdem hat der Herr seine Gemeinde erhalten. Durch die Kenntnisse von Bibel, Gesangbuch und Katechismus wurde der Schatz des Evangeliums auch auf den Leidenswegen der letzten Jahrzehnte unter den Christen bewahrt und konnte weitergegeben werden zum Segen vieler Menschen.

Eine Kirche, die auf der Landkarte nicht existiert, existiert vor den Augen Gottes. Eine Gemeinde, die viel Verfolgung und Leiden erlitten hat, betet für die Welt und die, die sie regieren, weil sie weiß, daß trotz allem Gott im Regimente sitzt und mit seinem Plan zum Ziele kommt, auch wenn viele Menschen es nicht glauben.

Die Zeit liegt lange zurück, in der die Vorfahren dieser Christen unter den fast zwei Millionen Deutschen in der Sowjetunion von Iwan dem Schrecklichen, Peter dem Großen und Katharina II. ins Land gerufen worden sind, um bei der Kolonisierung des Riesenreiches zu helfen. Damals wurde ihnen freie Religionsausübung, die Freiheit der Bewahrung ihres Brauchtums und ihrer Sitten zugesagt. Auch wenn sich die äußeren Freiheiten und Verhältnisse zu ihren Ungunsten gewandelt haben, die Freiheit, die der Glaube gibt, ist ihnen erhalten geblieben,

und damit die Bereitschaft, jedermann zu dienen um der Liebe willen, die aus Christi Liebe strömt.

IV.

Die Kirche hat eine bis ans Ende der Tage unvollendete, die Christen immer neu mobilisierende und alarmierende missionarische Aufgabe. Gerade die kleine Diasporakirche, vielleicht die fremdvölkische Kirche in einem großen atheistischen Reich, oder eine Kirche, die aus vielen Völkern und Sprachen in einem Staat zusammengewürfelt worden ist, kann durch ihre Bewährung uns daran besonders deutlich erinnern. Sie hat den Auftrag, das Wort von der Versöhnung zu predigen. Das verbindet sie allen Menschen. Das verbindet sie auch und zuerst den ihr am Ort in ihrem Volk anvertrauten Menschen. Aber selbst wenn alle Glieder dieses Volkes Glieder der Kirche wären, bliebe diese Volkskirche immer noch christliche Diaspora in einer Welt, in der unzählige Millionen vom Evangelium noch nichts gehört haben oder sich verführen lassen, das, was sie vom Evangelium wissen, aus ihrem Gewissen zu streichen.

In dieser Umwelt lebt die Kirche, ohne ihr verhaftet zu sein. Die Zwei-Reiche-Lehre bietet Maßstäbe, der missionarischen Aufgabe in solcher Umwelt sachgerecht nachzukommen. Es geht um die „Inkommensurabilität“, die Bundeskanzler Helmut Schmidt kürzlich meinte, als er nach dem Verhältnis von Staat und Kirche gefragt wurde:

„Als evangelischer Christ glaube ich, daß die Kirche für jedermann dasein und sich bereithalten muß für jedermann, und daß sie sich die Aufgabe, Volkskirche zu sein, nicht verstellen darf; sie sollte ihre Offenheit nicht einschränken, weder durch eine Politisierung der Verkündigung noch durch die Einwirkung auf die parteipolitische Entscheidung ihrer Mitglieder.“

Den Begriff der ‚Partnerschaft‘ empfinde ich nicht als vollbefriedigende Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, denn er setzt in irgendeiner Form Komensurabilität, also die gleiche geistige Ebene, voraus. Gerade diese aber scheint mir zwischen Staat und Kirche nicht gegeben. Ich wäre froh, wenn weiteres Nachdenken zu einer mich persönlich eher befriedigenden Beschreibung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat führen würde.“

Je deutlicher es wird, daß Staat und Kirche je ihre eigene Bestimmung haben, um so besser kann auch die Kirche – gerade die dem Volk,

unter dem sie lebt, verpflichtete Kirche – ihrem eigenen Auftrag gerecht werden. Sie kann deutlich machen, daß alle Menschen, in welchem Bereich sie auch leben, als politisch Verantwortliche und Einflußreiche oder als Ohnmächtige, des gleichen richtenden, lösenden und weisenden Wortes Gottes bedürfen. Dieser Auftrag prägt die Kirche als Volkskirche ebenso wie als Diaspora.

Darum denke und richte dich danach: willst du ein Christ sein, so sei es. Denn es wird doch nichts anderes draus, du wirst den Weg nicht breiter machen und mußt zusehen, daß hier wenige und dort der große Haufe geht. Martin Luther

Die Anfänge lutherischer Kirche in Frankreich

Ein besonderes Jubiläum feiert in diesem Jahre die Lutherische Kirche in Paris. Im Besitz der schwedischen Gemeinde befinden sich ein Kirchenbuch, dessen Eingangsdokument in folgender Weise unterzeichnet ist: „so geschehen in paris den ersten Decembris Anno Christi, ein tausend seches hundert sechs und zwanzig.“ Bevor eine lutherische Gemeinde in dieser Weise 1626 urkundlich erwähnt wird, haben Schriften Martin Luthers eine erhebliche Bedeutung für die Verbreitung der Reformation in Frankreich gehabt, bereits in den etwa zwei Jahrzehnten, ehe Calvins „Institutio“ erschien und die Bezeichnung „Huguenoten“ aufkam. Auf welche Weise sind sie nach Frankreich gelangt?

Der Weg der Lutherschriften nach Frankreich

Die einzige Weise, auf welche Luther auf Frankreich hat wirken können, war das geschriebene und gedruckte Wort. Drei Orte sind in besonderer Weise als Brennpunkte anzusehen, durch die Luthers Schriften nach Frankreich hin ausstrahlten: Antwerpen, Straßburg und Basel.¹⁾

In Antwerpen erklären sich schon 1519 die Augustiner für Luther, und seine Schriften werden so stark gelesen, daß man sie 1521 öffentlich verbieten und verbrennen muß und diese Maßnahme 1522 wiederholt. Der Feuerschein des ersten Scheiterhaufens lutherischer Märtyrer beweist 1523, wie ernst in Antwerpen die Auseinandersetzung im Gange ist. Mittelpunkt des Luthereinflusses sind hier wie überall die Druckereien. Simon Korver aus Zwolle scheint als erster Luthers Bücher in den Niederlanden verbreitet zu haben. 1520 und 1521 druckt er lateinisch den „Sermon von den guten Werken“, die Tassaradecas, den Brief an Leo X. und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Die beiden letzteren werden auch 1521 von Michael Hillen in Antwerpen herausgegeben; man schreibt ihm auch den Druck „Quare papae ac discipulorum eius libri a M. Luthero combusti sint“²⁾ zu. Hillen veröffentlichte auch sonst deutsche Literatur; so sind 1519 bei ihm zwei Dialoge von Hutten und Eulenspiegels Abenteuer erschienen, 1520 die Büchlein

Hieronymus Emser. Aus seiner Presse kommen also nicht nur Werke, die für Luthers Reformation eintreten; so 1521 eine Verteidigung der Verurteilung Luthers durch die Theologen von Louvain von Latomus, eine Abhandlung von Schaepechius: *Errorum Lutheri confutatio* u. a. m.

Später gehen von hier französische Übersetzungen von Lutherschriften nach Frankreich, besonders zu der Zeit, als der Druck drüben verboten ist. (Anlässlich der „affaire des plaquards“³) 1534 werden in Paris Seiden- und Leinenbandwirker verhaftet, die aus Deutschland und Flandern Lutherbücher auf Französisch mitgebracht haben.) Schon lange veröffentlichte man Werke in französischer Sprache in den Niederlanden, die für die wallonische Bevölkerung und auch für Frankreich bestimmt waren. Besonders richtet sich Martin Lempereur (Martinus de Keyser), vielleicht auf Bitten französischer Flüchtlinge, für die Herausgabe kleiner französischer Erbauungsschriften ein, deren Vorhandensein vor 1530 in Frankreich festgestellt ist. Oft konnten Druckort und Zeit nicht angegeben werden, und nur eine sorgfältige Prüfung der Drucktypen und der Ornamente ermöglicht die Mutmaßung, daß Keyser der Drucker sei. Etwas später als Hillen und Vorstermann beginnt er evangelische Schriften herauszugeben; 1525 den Psalter von Lefèvre. 1526 ein Büchlein nach der Art des Betbüchleins von Luther, betitelt „L'Oraison de Jesuchrist qui est le Pater Noster, et le Credo avec la déclaration d'iceulx. La Salutation angélique. Les dix commandements. Les sept pseaulmes et autres choses très utiles. Le tout en françois. Lisez Chrestiens et vous y trouverez consolation. A tous fidèles salut en Jesuchrist.“⁴) Zwei Jahre später erscheint eine Sammlung biblischer Abschnitte, ursprünglich vielleicht deutsch in Straßburg, „Unio dissidentium“, 1529 das *Enchiridion du Chevalier chrétien*, von Erasmus übersetzt. Und schließlich 1530 die ganze französische Bibel Lefèvres.

Die Bedeutung dieser verlegerischen Arbeit ist wiederum durch amtliche Verbote bestätigt. 1529 und 1531 werden in Antwerpen Plakate gegen die Drucke angeschlagen. In Brüssel sagt ein Verbot, man dürfe im ganzen Lande keine Neuen Testamente mehr drucken „ny les evangiles, epistres, propheties ny autres quelconques livres en Franchois ou Thiois (niederländisch), ayans préfaces ou prologues, apostilles ou gloses, contenans ou sentans aulcune mauulvaise doctrine ou erreur“⁵). Leider kennt man keine Namen von Kaufleuten, Studenten oder französischen Flüchtlingen, die solche Bücher nach Frankreich

gebracht haben könnten. Vor 1550 war der Handel zwischen Frankreich und Antwerpen, vor allem durch die politische Lage, gering.

Von Basel gehen regelmäßige Handelsbeziehungen nach Lyon, damals ein Mittelpunkt des Buchhandels und -drucks.

Michael Wensler, der später in Lyon mit Mathias Huß zusammen arbeitet, stammt aus Basel, hatte bis 1498 dort seine Werkstatt, dann in Cluny und Maçon. Neuere Untersuchungen haben erwiesen, daß Basel in der ersten Zeit der Buchdruckerkunst eine Bedeutung ohnegleichen gehabt hat. Baseler Buchstabentypen finden sich in verschiedenen Städten Frankreichs: Die von J. Amerbach in Besançon und Dijon, in der Werkstatt von Peter Metlinger, andere bei Eberhard Frommolt in Vienne. Der Drucker Conrad Resch hat seit 1516 in Paris seine berühmte Werkstatt „A l'Ecu de Bale“.⁶⁾

Einen bedeutenden Anteil bei der Versendung von Lutherschriften nach Frankreich hat der Baseler Drucker Froben gehabt. Ab 1520 beteiligt er sich, der Drohung des Erasmus gehorchend, nicht mehr. Dafür treten andere Drucker an seine Stelle. Cratander druckt lateinische Lutherausgaben seit 1518. Adam Petri veröffentlicht in beiden Sprachen, lateinisch und deutsch; 1520 Das Vater Unser, 1521 Etlich Sermones, 1522 das Betbüchlein; De libertate christiana 1520⁷⁾ und im folgenden Jahre zwei Ausgaben der Assertio omnium articulorum.⁸⁾ Französische Veröffentlichungen erscheinen zuerst 1523 bei Thomas Wolff: La Somme de l'Esriture Sainte.⁹⁾ Ein Jahr später erscheint Murmau, die Spottschrift auf den Schiedsspruch der Pariser Universität, die beachtlichen Widerhall fand. Auch findet sich in der Universitätsbücherei zu Basel ein Neues Testament Lefèvres, das auf dem Titelblatt angibt: Imprimé à Basle, l'an M.D.XXV. Mathorez macht darauf aufmerksam, daß es mit Holzschnitten geschmückt ist, die Kopien der Cranachschen darstellen, die zum ersten Male 1522 in dem Neuen Testament Luthers erschienen. „Man findet hier eine der engsten und eigenartigsten Beziehungen, die sich zwischen der so gleichartigen Arbeit der beiden Reformatoren herstellen konnte.“¹⁰⁾ Aber auch lateinische Übersetzungen aus dem Deutschen erscheinen bei Thomas Wolff. So 1523 die Übersetzung des „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöffe“, zwei Jahre später die Übertragung des Sermons von den Guten Werken. Zu gleicher Zeit druckt Valentin Curio „Ueber das Ohrenbeichten“ 1522 und 1524 „De Autoritate Judicanda“ (Daß eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe ..). Sicherlich hat Farel sich immer wieder

leidenschaftlich dafür eingesetzt, daß Lutherschriften veröffentlicht und nach Frankreich gesandt wurden.

Straßburg erkennt seine besondere Verantwortung in dem Augenblick, als die ersten Flüchtlinge aus Frankreich ankommen. Um Luthers Namen willen hat man sie vertrieben; aber das Land verlangt nach Luthers Lehre! Bucer bekennt: „Für mich gibt es in Christo nicht Franzosen, nicht Deutsche . . . Die Gallier betragen sich wie die Galater; könnte der Herr ihnen doch einen Apostel Paulus senden!“ Am liebsten hätte er wohl selbst diesen Dienst getan; aber er widmet sich der literarischen Arbeit, richtet einen Reformvorschlag an Franz I. Und um „den Brüdern von Frankreich“ einen Dienst zu tun, übersetzt er Lutherschriften ins Lateinische. Die Bedeutung der Freien Reichstadt Straßburg wird deutlich, wenn man bedenkt, daß die großen Verbindungswege von Mitteleuropa, auch Wittenberg und Leipzig, über Frankfurt und Straßburg nach Burgund, Lyon, Südfrankreich und Spanien führten, daß andererseits die Schweiz und Basel nur über Straßburg nach Paris und Nordfrankreich kamen. Keine deutsche Stadt nahm mit Ausnahme Wittenbergs die Gedanken Luthers so schnell und freimütig auf. Überraschend ist, wie schnell die Pressen von Koeppel nachdruckten, was in Wittenberg erschien; bei einigen Teilen der Bibelübersetzung liegen kaum zwei Monate dazwischen. Jean Knobloch gab 1519 und 1520 zwei Ausgaben der „Theologia“ deutsch heraus, und bis 1528 alle Teile der Bibelübersetzung. Außerdem erschienen bei ihm „Die syben Buezpsalme. Mit tütsche außlegung“, wo am Ende der Schrift auf der letzten Seite angegeben ist: „Getruckt zu Straßburg durch Johannem Knobloch. Als man zalt nach Christ users heren geburt 1519.“ Johann Schott gab 1523 die ersten Predigtsammlungen Luthers heraus, die „Dreizehn Predig newlich usgangen“, die mehrfach aufgelegt und vermehrt werden. Johann Pruß, Martin Flach veröffentlichen ebenfalls eine Reihe von Lutherschriften.

Die verlegerische Bedeutung Straßburgs steigt noch mehr, als die Verfolgungen der „luthériens“ 1524 viele Flüchtlinge nach Deutschland treiben. Lefèvre und Roussel kommen aus Meaux und wohnen bei Capiton, sie nehmen aus den evangelischen Gottesdiensten, denen sie dort beiwohnen, einen tiefen Eindruck mit. Der französische Flüchtlingsstrom läßt von nun an nicht mehr nach. Der Tätigste, der Lutherschriften ins Lateinische für die französischen Brüder übersetzt, ist sicherlich Johann Lonicer. 1521 hatte er in Wittenberg promoviert, von wo Luther ihn an seinen Freund Gerbel in Straßburg weist, mit

dem er von 1523 eng zusammenarbeitet. Acht Übersetzungen zwischen 1524 und 1527 tragen seinen Namen; leider ist, abgesehen von dieser fleißigen Tätigkeit, kaum etwas von seinem Leben bekannt. 1527 nach Marburg eingeladen, läßt er dort eine Übersetzung des Kleinen Katechismus im gleichen Jahre mit dem Original erscheinen. 1525 erscheint bei Johann Schott in Straßburg seine lateinische Übersetzung der Predigt „Vom ehelichen Leben“, dem zur Erbauung beigefügt ist, „Martini Lutheri in septimum primae ad Corinthios caput exegesis. II de Matrimonio Sermo. III Duorum de Matrimonio Thematum analytica nuper latine facta par Joan. Lonicerum. Argentorati. M. D. XXV.“¹¹⁾ Bei Herwagen gibt er im gleichen Jahre Übersetzungen des Magnificat von 1521 und des „Von weltlicher Obrigkeit“ von 1523; bei Knobloch die Schrift „Daß Christus ein geborener Jude sei“. Damit sind die wichtigsten Veröffentlichungen genannt; für die Vollständigkeit sei immer auf die Darstellung von Moore verwiesen.

Besondere Aufmerksamkeit erregte der Jonaskommentar, der nicht weniger als viermal übersetzt wurde, davon dreimal im Erscheinungsjahr des deutschen Textes. Eine Ausgabe hat folgenden Titel: *Commentarius Martini Lutheri in Jonam Prophetam, jam novissime post aliorum translationes latinus factus a Vincentio Obsopoeo. Praefixa est nova a Luthero praefatio, qua perstringuntur ii qui passim sua ita vertunt, ut prosus evertant et depravent. Haganoae. Johann. Secer. Anno XXVI.*¹²⁾ Waren es Arbeiten von Lonicer und Celsus, auf die mit den Worten „post aliorum translationes“ hingewiesen wird? Bei Secer veröffentlicht Obsopoeus zwei Jahre später eine Sammlung von Texten, die von den Sakramenten handeln: Die Predigt Luthers von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi, wider die Schwärmgeister; eine andere Predigt, einen Brief an den Verleger Herwagen, eine Rede von Bugenhagen „quod ipsius non sit opinio illa de Eucharistia, quae in Psalterio subnomine eius Germanice translato legitur“¹³⁾. Und zuletzt fügt der Übersetzer eine eigene kleine Abhandlung bei: „Querela fidei“¹⁴⁾. Predigten über die Bergpredigt, die Rede an die Ratsherren und der Kleine Katechismus werden von der gleichen Feder übersetzt. Und schließlich erscheint bei Secer „Martini Lutheri Epistolarum Farrago, pietatis et eruditionis plena, cum Psalmorum aliquot interpretatione, in quibus multa Christianae vitae saluberrima praecepta ceu Symbola quaedam indicatur. Haganoae excudebat Johann. Secer. Anno M. D. XXV.“¹⁵⁾

Solcher Art waren die Lutherschriften, die in Paris und Lyon die Men-

schen ergriffen, nach denen Universität und Parlament fahndeten, deren Besitz das Leben gefährdete. Der aktivste Drucker lateinischer Übersetzungen war Herwagen; Bucer arbeitet mit für ihn. Im Juli 1524 erscheinen Luthers Kommentare zu den Petrus- und Judasbriefen; am 1. Februar 1525 beginnt er mit der Veröffentlichung der Kirchenpostille, jenes Buches, das Luther als sein bestes bezeichnete. Es dürfte das Bedeutendste sein, was von Luther auf lateinisch erschienen ist und stellt die Krönung dessen dar, woran Lonicer und Osopoeus mitarbeiteten. Der Verleger gibt ihm die stolze Widmung auf den Weg: „Evangellii initiatio fratribus dispersis per Gallias“¹⁶). In sechs Bänden erscheint das Werk, die vier ersten 1525 und 1526, jedes mit einem Vorwort Bucers, die beiden letzten 1527. Herwagen scheint es Januar 1529 nachgedruckt zu haben, andere Ausgaben folgen in Straßburg 1530 und 1535, in Basel 1546. Der Verleger Herwagen ist nicht nur Schriftsetzer, sondern verfolgt ein Ziel mit seinen Veröffentlichungen. Im Vorwort zur Ausgabe der Petrus- und Judasbriefe schreibt Bucer:

„(Jo. Hervagius) nuper, ubi accepisset, quae in duas D. Petri Epistolas et unam Iudae (M. Lutherus) populo suo lingua vernacula disseruit, contendit a me argumentis minime vulgaribus, ut ea latina redderem, quando id fratribus Gallis, apud quos felicibus admodum initiis gloria gliscit Euangelii, magno usui futurum nullus possim inficiari. Equidem maluissem alius, cui lingua latina familiarior est, id muneris obiiisset. Sed dum nemo prodit, et pii non tam latina quam vera requirunt . . . : passus sum exorari me a fratre, praesertim tam pia roganti, et qua potui, occupatissimus alias, latinitate hasce Enarrationes donavi.“¹⁷) Luther selbst wird die Bedeutung gekannt haben, welche diese Verleger für die Verbreitung seiner Schriften hatten. Deshalb wendet er sich 1526 unmittelbar an Herwagen und Secer, um den Änderungen entgegenzutreten, die Bucer eigenwillig in seiner Abendmahlsschrift gemacht hatte.

Leider fehlen Angaben, wie diese Veröffentlichungen ihren Weg zu den „fratribus dispersis per Gallias“¹⁸) gefunden haben. Mancher Frachtwagen deutscher Kaufleute, der von Nürnberg oder Ulm über Frankfurt nach Lyon fuhr, manches Ränzlein fahrender Scholaren, die nach Montpellier oder Lyon zogen, wird in Straßburg Lutherbücher mitgenommen haben. Adelige, Fürsten und ihre Gesandten werden diese aktuelle Literatur bei sich gehabt haben. Und schließlich gab es die Fülle von Möglichkeiten, die die königlichen Sonderrechte den Deutschen in Frankreich gaben, in engem ungehinderten Verkehr mit dem

Reich und seinen freien Städten zu bleiben. Besondere Bedeutung für den Schutz der evangelischen Sache kommt dem Domherrn Graf Sigismund von Hohenlohe zu, der in Straßburg früh für die Reformation eintritt und Zell und Hedion als evangelische Prediger an die Kathedrale beruft. Gerbel schreibt an Luther: „Neque cessat libellos tuos in gallicam linguam versos subinde mittere Gallorum regis sorori foemina pietate misericordiaeque erga exules et afflictos singulari. Quam, si tu per otium possis, plurimum cupit libello aliquo per te in tam sancto instituto ut perseveraret adhortari.“¹⁹⁾ Hohenlohe hat nicht nur Margarete persönlich zu evangelischem Lebenswandel ermahnt, sondern hat sich mehrfach für die Lutherischen in Frankreich eingesetzt, so daß er 1527 von seinem Amte zurücktreten muß.

Die Gemeinde in der Verfolgung

Luther hat Zustimmung und Widerspruch in Frankreich geweckt. Seit 1521 bedeutet das Bekenntnis zu Luther Todesgefahr, mehrmals schon lohten auf den Scheiterhaufen Luthers Bücher als stumme Zeugen dafür, daß die katholische Kirche ihm den Kampf auf den Tod erklärt hatte. Erasmus hat Recht: „Man beginnt damit, Bücher zu verbrennen, und endigt mit den Menschen.“²⁰⁾ Im Jahre 1523 sterben die ersten Märtyrer der lutherischen Reformation den Feuertod. Nicht in den deutschen Landen, sondern vor dem Rathaus in Brüssel, hart am Rande des französischen Sprachgebiets. Heinrich Voes und Johann Esch, zwei Augustinermönche aus Antwerpen, jener Stadt, die zu den wichtigsten Durchgangsorten für Lutherschriften in das Königreich Frankreich gehört. „Eyn neues Lyed wyr heben an“ bekennt Luther darauf vor Gott und Menschen. In doppeltem Sinne erfüllen sich die Worte, die er weiter singt, für Frankreich: „Die aschen will nicht lassen ab, die steubt in allen Landen.“ Der Feuerschein von Brüssel trifft andere brennende Scheiterhaufen, die in Frankreich Luthers Anhänger zum Schweigen bringen sollen. Überall dort ist aber die „steubende aschen“ ein Same, der Verheißung für die Zukunft trägt. Am 8. Juli 1523 wird – acht Tage später als in Brüssel – ein Scheiterhaufen in Paris geschichtet, am gleichen Tage, als Berquin wegen Betätigung in lutherischem Sinne verhaftet wird. Jean Vallière, der Einsiedler, ist der Ketzerei angeklagt; er hat auf dem Platz vor der Notre Dame eine große Strafsumme zu erlegen und wird dann zum Tor St. Honorè hin-angeführt und lebendig verbrannt. So berichtet der „Bourgeois de

Paris“; doch ist nicht erwiesen, ob Vallière Augustiner und Lutheraner war. Immerhin nimmt man den Kampf gegen Luthers Einfluß so ernst, daß Feuer und Tod die letzten Waffen sind. Manche Theologen glauben, man werde auf diese Weise einen Stillstand der lutherischen Bewegung erzwingen können. „Ueberall, wo diese Herrschaft des Schreckens gilt, gibt es – Christ sei Dank – in diesem allerchristlichsten Königreich keinen Menschen mehr, der es wagte, sich zu Luther zu bekennen oder die lutherischen Irrtümer offen zu vertreten.“²¹⁾ Der lutherische Sturmwind von Wittenberg facht das Feuer der Esse an, in dem die Schlacken ausgeschmolzen werden und das Gold der Bewährung bleibt; in dieser Esse werden aber auch die Waffen geschmiedet, die später im Kampf gegen die Hugenotten angewendet werden. Nachdenklichere Männer gestehen ein, daß mit dieser öffentlichen Ausrottung des Luthereinflusses wenig genützt sei; er werde in den Gewissen der Christen weiterleben.²²⁾

Nicht nur in Paris sind Lutherschriften verbreitet, sondern auch überall aus der Provinz kommen Berichte über ihren Einfluß. In Lyon beschäftigt man sich 1519 bereits mit Luther. Das ist nicht zu verwundern bei den regen Beziehungen dieser Stadt nach Deutschland. Lyon hatte eine starke deutsche Kolonie; Luthers Lehre fand unter den Buchdruckern, Kaufleuten, Bankiers und Handwerkern schnell Eingang. Mönche von Wittenberg, Freunde Luthers, sollen sie verbreitet haben. Es ist „eine Art machtvoller Invasion . . ., die der Priesterstand die lutherische Pest nannte“.²³⁾ Von Straßburg, Frankfurt und Basel sind mit den Handelswagen die Sendboten und Schriften Luthers gekommen. Sie zogen dann weiter rhôneabwärts. Aus Avignon weiß Bonifatius Amerbach im Oktober 1520 seinem Vater Basile zu melden: „Man spricht von Luther; Reden, Meinungen und Urteile gehen auseinander.“²⁴⁾ Für das Vorhandensein von Lutherschriften in Avignon haben wir einen wichtigen Zeugen, den Franziskaner François Lambert. „Man nahm mir die wahrhaft evangelischen Bücher Martin Luthers, dieses christlichsten Theologen, die ich besaß, und versiegelte sie. Sie wurden verdammt und verbrannt, ohne daß das Provinzialkapitel davon erfuhr, ja ohne daß man sie angesehen hätte. Zum mindesten hätte man sie lesen sollen, doch man begnügte sich, zu schreiben: sie sind ketzerisch, sie sind ketzerisch.“ So schreibt Lambertus im Vorwort zu den *Amoenitates* 1523 in Wittenberg, nachdem er ein Jahr vorher über die Schweiz dorthin ausgewandert ist. Ein ähnliches inquisitorisches Verfahren wird von dem Verfasser einer Schmähschrift 1524 den Doktoren

der Pariser Fakultät zum Vorwurf gemacht, welche einen Sack von Lutherschriften, den man ihnen übergab, gar nicht ansahen. Sie sagten, man wisse doch, was darinnen stehe.

In Bordeaux findet sich im Nachlaß eines Domherrn, Bischofs von Luçon, 1523 ein „Martin Luther“. Das muß keine vereinzelte Tatsache gewesen sein; denn in Grenoble, in Bourges, in Meaux, in Rouen, überall werden Maßnahmen gegen die Lutherschriften ergriffen. In Paris wird am 12. August 1523 erneut ein Erlaß des Parlaments mit Trompenschall veröffentlicht, man solle in weniger als acht Tagen alle Lutherschriften zusammentragen, damit sie vor der Notre Dame verbrannt würden. Diese Verfügung enthält die ausdrückliche Bestimmung, daß „cest edit sera publyé par les carrefours de ceste ville de Paris, de la ville de Lyon et autres bonnes villes de ce royaume, et par tout ailleurs ou besoin sera“.²⁵⁾ Auch die Ratschläge, welche die Doktoren der Pariser Fakultät der Königinmutter auf deren Befragen zur Austilgung des lutherischen Einflusses in Frankreich geben, sehen es vor allem auf das lutherische Buch ab. Es heißt u. a., „daß ebenso allen Prälaten des Königreichs befohlen werde, jeder solle in seiner Diözese durch die Doyens und ihre anderen Offiziere veröffentlichen lassen, jedermann, gleich welchen Standes oder Situation er sei, habe unter Androhung der Exkommunikation sämtliche Bücher des genannten Luther, auch solche, die seine Lehre verteidigen, den Offizieren des Königs, unseres Herrn, zu übergeben, auf daß sie öffentlich verbrannt würden.“²⁶⁾ Außerdem weiß der „Bourgeois de Paris“ zu berichten, daß besondere Prediger gegen die Ketzerei in die Provinz entsandt werden. „Der König und die Regentin Königin-Mutter entsenden nach dem Vorschlag des Rats (der Fakultät) zwölf Professoren der Theologie der vier Orden . . . in alle Gegenden Frankreichs und anderswo, um den katholischen Glauben zu predigen und die Ketzereien Luthers niederzuschlagen und auszurotten. Hierzu wurden Doktoren in Paris und anderswo ausgewählt und entsandt, die einen in die Normandie, die anderen in die Champagne, andere in die Picardie . . . Guyenne . . . Bourdelais . . . Auvergne . . . Lyonnais . . . Languedoc . . . Dauphiné und mehrere andere Gegenden.“²⁷⁾ Diese ausgedehnten Maßnahmen lassen erkennen, wie stark Luthers Wirkung in allen Gebieten Frankreichs gewesen sein muß.

In Meaux sieht sich Bischof Briçonnet gezwungen, einen Erlaß von ähnlicher Schärfe gegen Luther 1523 zu veröffentlichen. Meaux liegt an der Straße von Deutschland nach Paris; manche anonyme Luther-

schriften sind von Reisenden seit der Determinatio der Universität eingeführt, einige Schriften tragen nur den Namen „Martin“. Aus der Tatsache, daß Briçonnet besonders auf den Einfluß Luthers unter dem Volk hinweist, kann man vielleicht schließen, daß französische Übersetzungen in Meaux vorhanden waren und in den Kreisen der „bibliens“ gelesen wurden. Jedenfalls klagt Briçonnet: „Fast die ganze Welt ist von seinen (Luthers) Büchern angefüllt, und das Volk, das Neuigkeiten und Freiheit liebt, könnte sich, verführt durch die Lebendigkeit seines Stils, für diese eingebilddete und trügerische Freiheit gefangen nehmen lassen, die er predigt . . . Deshalb halten wir es für unsere Pflicht, an der Wurzel auszurotten, bevor es weiterwächst und sich fortpflanzt. Wir verbieten infolgedessen . . . das Kaufen, das Lesen . . . der Bücher des genannten Martin oder solcher Schriften, für deren Verfasser er gilt . . . Man soll sich von den Büchern, die man in Händen hat, in den Häusern oder anderswo, trennen und sie mit Feuer vernichten.“²⁸⁾ In Troyes erklärt der Bischof Guillaume Petit im gleichen Jahre vor dem Kapitel, er habe Auftrag vom König, „eine große Zahl von Irrtümern zu bekämpfen und auszurotten, die mit dem rechten Glauben unvereinbar seien; sie verbreiten sich in ganz Frankreich, Irrtümer eines gewissen Lehrers Martin Luther aus Sachsen, eines Deutschen . . . Luther finde Anhänger, obgleich sein Leben und seine Sitten finster seien, kaum bekannt, und obgleich man nicht behaupten könne, daß er berühmt sei durch Wundertaten“.²⁹⁾ Gleiches wird aus Grenoble, Châlons und Le Mans berichtet.

Sogar die deutsche Bibelübersetzung Luthers ist mehrfach in Frankreich gebraucht. In Meaux und seiner Umgebung liest man die Lutherbibel. Imbart de la Tour berichtet einen wichtigen Satz eines Prozesses gegen einen gewissen Nicolas Boivin in Troyes 1524, wo es heißt, „quod erant cum eo plures studentes Bibliam Martini Lutheri“³⁰⁾. Im gleichen Jahr schreibt ein Franzose aus Basel, Jean Vaugris, Neffe des Druckers Conrad Resch, an Farel (seine Orthographie ist selbst für jene Zeit absonderlich), daß „s'il estoy possible que on fit translaté le Noviax Testament selon la translation de M. L. à queque homme qui le sut buen fere, que se seroy un gran bien pour le paiis de France et Burgone et Savoie. Et se il feroiy beson de aporté une letre fransoyse, je le feroiy aporté de Paris ou de Lion, et si nous en avon à Balle qui fut bone, tan miex vaudroy“³¹⁾. Am 5. Oktober 1524 läßt Lefèvre durch seinen Schüler Jacques Pauvan den Farel, der sich gerade in Basel befand, fragen, ob die Bibel Luthers bereits gedruckt sei. Es scheint,

als erinnere man sich nirgends der Bibelübersetzung Lefèvres; alle anderen, ja er selbst warten auf das Werk Luthers. Im Winter 1525 machen Gerhard Roussel und seine Freunde, aus Meaux nach Straßburg geflohen, sich an die Arbeit, die Bibel mit Hilfe „griechischer, hebräischer und deutscher Fassung“ ins Französische zu übertragen.³²⁾

Das Beispiel von Meaux

Meaux ist wohl der einzige Ort Frankreichs gewesen, in dem es zu einer lutherischen Kirchenbildung hätte kommen können. Größere Scharen von Menschen, welche Luthers Einfluß willig aufnahmen, gab es in vielen französischen Städten; in Aix en Provence trennten sich sogar ganze Gemeindeteile von der katholischen Kirche und bekannten sich zum Evangelium. Nur in Meaux jedoch wären Prediger und Pfarrer gewesen, welche die Fähigkeit zum Aufbau und zur Leitung einer Kirche gehabt hätten. Aber der Name Luthers zwang den reformgesinnten Bischof, sich erneut zur katholischen Lehre und Kirche zu bekennen. Der Widerstand der lutherischen Kreise geht zum Angriff über; im Dezember 1524 wird eine Ablaßbulle Clemens VII., die an den Türen der Kathedrale und an den Mauern der Stadt angeschlagen war, abgerissen. Der Papst wird als Antichrist bezeichnet. Einen Monat später sind die Gebetsformulare im Inneren der Kathedrale von Messerstichen zerfetzt. Einer der Wollkämmer, Jean Leclerc, wird ausgepeitscht und mit glühenden Eisen gebrandmarkt. Er flieht und stirbt in Metz den Märtyrertod. Jaques Pouent, eben noch Lefèvres Bote nach Basel, wird verhaftet, weil er Bücher „ensuivant la secte de Luther“³³⁾ übersetzt hat. Man verbrennt seine Schriften. Er widerruft. Im Gefängnis bereut er den Verrat. Am 28. August 1526 wird er auf dem Place de Grève zu Paris als Lutheraner lebendig verbrannt.

„Pavanus devant la flamme
trionphe du monde infame
de l'erreur et de la mort“³⁴⁾

singt Theodor von Beza. Noch einmal greift das Parlament ein und veröffentlicht am 5. Februar 1526 ein weiteres Verbot, Lutherschriften zu drucken. Die Wiederholung macht das Verbot nicht wirksamer. Das Volk reagiert mit Spott, man schlägt im Januar 1528 zu Meaux eine

Bulle des Papstes an, datiert von 1526, welche es erlaubt, ja sogar ermahnt, Lutherschriften zu lesen und vorzulesen. Einer der Urheber des Spottes wird lebendig verbrannt ... Bald muß Briçonnet einen Domherrn der Kathedrale, Philippe Papillon, verhaften lassen, „suspect de l'hérésie empestée de Luther“.³⁵)

Und dennoch beginnen die Gläubigen in Meaux, sich zu einer evangelischen Gemeinde zusammenzuschließen. Vorbild ist das unfern jenseits der Grenze liegende Straßburg, wo Calvin seit 1538 aus Flüchtlingen eine Gemeinde französischer Sprache ordnet. „Mehrere Lutheraner von Meaux“, schreibt Theodor von Beza, „hatten die kürzlich von Calvin in Straßburg gegründete französische Kirche kennengelernt und ermutigten nach ihrer Rückkehr die anderen, daß sie einmütig eine Art Kirche unter sich aufbauten ... Als ihren Pfarrer (ministre) erwählten sie unter Beten und Fasten Pierre le Clerc, seines Zeichens ein Wollkämmer, untadeligen Lebenswandels und, obgleich er nur französisch sprach, der Schriften sehr kundig.“³⁶) Obgleich Luthers geistiger Einfluß stark war, muß die Gemeinde sich unter dem Zwang der Verhältnisse Frankreichs in ganz anderer Weise aufbauen; ihr Vorbild ist die Urgemeinde. Das Abendmahl feiern sie wie in Straßburg. Sie retten sich einige Jahre hindurch, bis 1546 die Obrigkeit scharf gegen sie vorgeht. Man bringt sie nach Paris; 14, unter ihnen auch der Pfarrer der „Lutheraner von Meaux“, werden zum Tode verurteilt. Damit ist die erste und einzige Blüte lutherischer Gemeindebildung in Frankreich geknickt. Die Zeit ist noch nicht gekommen. Der Luthereinfluß dauert an, trotz Widerspruch, Verbot und Bann, trotz Scheiterhaufen.

Das Kirchenbuch von 1626

In dem Archiv der schwedischen Kirche von Paris wird ein ehrwürdiges Dokument aufbewahrt, das schon erwähnte älteste Kirchenbuch der lutherischen Gemeinde dieser Stadt. Der Ledereinband geht wahrscheinlich auf die Mitte des 17. Jahrhunderts zurück und schließt 70 Blätter steifen Pergaments ein, die recto und verso³⁷) mit Namen beschrieben sind. Dreitausendfünfhundertundachtzig Unterschriften sind, wie die manchmal beigefügten Daten angeben, in der Zeit von 1626 bis etwa 1690 (verzelte Namen sind später) in dieses Buch eingetragen worden. Etwa vierhundert Namen fürstlicher, gräflicher und adeliger Personen befinden sich darin; sie haben ihre Unterschrift oft durch ein Petschaft in rotem Siegelack bestätigt. Die anderen über dreitausend Namen sind

von Männern hohen und niederen Standes eingetragen. Etwa 20 Prozent stammen aus Schweden oder Dänemark, wie das beigefügte „Svecus“ oder „Danus“ erkennen läßt. Die anderen sind den Namen nach Deutsche. Viele geben ihre Heimat an; sie kommen aus allen Ländern des Deutschen Reichs. Von Holstein und Pommern bis Württemberg und Bayern, aus Tirol und Schlesien bis zur Pfalz und vom Niederrhein; oft sind die Hansestädte genannt, besonders Hamburg. Leider ist selten der Stand dessen, der sich in dies lutherische Kirchenbuch zu Paris eintrug, hinzugeschrieben. Immerhin findet sich neben zahlreichen Staatsmännern und Gesandten der Doktor der Medizin und der Rechte, finden sich Studenten, Reisende, viele Handwerker und Soldaten.

Die wichtigste Urkunde des Kirchenbuches befindet sich auf den ersten Seiten, wo auf dem Pergamentblatte I recto und verso³⁷⁾ folgende feierliche Erklärung zu lesen ist:

„Allen denen so diese vnser schriff zu sehen — oder lesen zu hoeren fürkomt, bekennen wir vnderschreibene, vnd thun hier mit zu wissen, nach dem der Ehrwürdige und hochgelarter Herr, Magister Jonas – Hambraeus, Ihrer Königlichen Mayestaet von Schweden getrewer Prediger und Theologus, wie auch der Hebreischen, Syrischen und Arabischen Sprachen, in der Vniversitet zu Paris Koeniglicher Professor Extraordinarius, zu erfahrung gebracht, waß maßen wir vnser rechten Gottesdienst wegen, sehr bekümmert sein, in dem wir die selbige in dieser Stat Paris vnserer vnverenderter Augsburgischer Confession gemeß nicht haben koennen, daß besagter Herr Magister Hambraeus auß Christlichem eyffer vnd vnserm fleissigen anmuthen bewogen worden, sich dahin zu erklaeren, Er benebens anderer schwerer arbeit so ihme in Lingois Orientalibus taeglich obligt vns hierinnen – gerne dienen wolle, wie der dan solches auch in der that erwiesen vnd mit predigung Gottes heyiligen vnd allein seligmachenden worts auch reichung deß heyiligen Abendmahls, so oft er darumb ist ersucht worden sein eiffer mit großem ruhm bezeüget, vnd vnser hohes verlangen erfüllet, also daß nicht allein in wehrender gesundtheit, sondern auch in zugestandenen kranckheiten ein jeder vor seinem Sterbstundlein seine beicht verrichten, und daß hochwürdige – abendmahl empfangen koennen; Darfür wir hohe uhrsach haben Gott ernstlich zu dancken, so wohl auch solche – gegen gedachten vnsern Herrn Prediger Magistro Hambraeo solche unsere dankbarkeit und

schuldige erkantnüb seiner trewen vnd fleissigen dienst in dem werck erscheinen zue lassen, damit er diß sein hohes schweres ambt vnd reinen Gottesdienst mit desto groesseren freuden thun vnd verrichten moechte. Auff daß aber solch hochrühmlich vnd heyliges werck nicht in verborgen bleibe, sondern allen denen so dieser vnserer Religion verwandt sein, vnd ein dieser Stat sich auffhalten würden, eß wissendt auch ihrem begehren nach ihnen hierin gedienet werde, haben wir auß Christlicher lieb, zu fernerer erbauung der wahren Christlichen Kirken, vnd mit bewilligung ob wohlbesagten vnserer geliebten Herrn predigers Magistri Jonae Hambraei diese vhurkundt, mit vortruckung vnserer pitschafft vnd vnserer handt vunterzeug verfertigt. So geschehen in paris den ersten Decembris Anno Christi, ein tausent seches hundert sechs vnd zwanßig.“

Unter dem Aufruf steht in anderer Handschrift und mit anderer Tinte geschrieben: „Zu Frankfurt am 1 Januar denselben Jahres“; eine Zeile darunter in großen starken Buchstaben: „Hambürg und Lübeck den 18 des Mondes Februaris 1626“, aber von drei Strichen durchgestrichen.

Folio-Seite II bildet mit I ein Pergamentblatt; auf II recto sind folgende Eintragungen. Links oben ist ein Pergamentstück aufgeklebt, aus dem erhaben ein Siegel heraustritt, das folgende Umschrift hat: „CAROLVS. GUSTAVVS. D. G. COMES. PALATINUS, RHEINI. ET. BAVARIA. DUX.“ Das Siegel enthält ein Wappen, über dem die Herzogskrone steht. Karl-Gustav von Pfalz-Zweibrücken ist Sohn einer Schwester Gustav-Adolfs und besteigt, als die Königin Christine von Schweden die Krone niederlegt, 1654 den Thron als Karl X.

Unter diesem Siegel ist ein Stück Pergament auf Folio II recto aufgeklebt, das folgende Unterschriften trägt:

Adolphus Johannes Com. Palat. Rheni

(Siegel aus rotem Siegellack)

Roderic, Herzog zu Württemberg

(Siegel aus rotem Siegellack)

Fridrich, Landtgraf zu Hessen

(das Siegel ist abgesprungen).

Graf (?) Otto graff von Hohenloe (Siegel).

Ludwig Crafft Graff von Hohenloe (Siegel)

und vier andere Namen.

Auf der rechten Hälfte dieser Seite findet sich ein anderes Pergamentstück aufgeklebt, auf dem eine Unterschrift mit Datum steht:

Friderich Dux Slesw

Holsatiae (unleserlich),

den 2. Aug. ao 1654 Parisiis.

Folio II verso trägt, wiederum auf einem aufgelegten Blatte, folgende Signaturen: Christianus Augustus Comes Palatinus Rheni Dux Bavariae – Johannes Ludovicus Comes Palat. Rheni Dux Bavariae. Eine Knickfalte läuft quer über dies aufgeklebte Stück und zeigt, daß es gefaltet gewesen ist, ehe es seinen Platz in diesem Kirchenbuche fand. Es folgen die Namen: Leopold Friederich Herzog zu Württemberg – Ludwig Günther der Jüngere Graff zu Schwarzburg Honstein – Georg Christian, G(raf) U(nd) hr zu Leopold Friderich Hertzog zu Württemberg – Ludewig Günther der Jüngere De La Gardie LGraff zu Leköö – JC (Jakob Casimir) De La Gardie Graff zu Leköö. Dann fehlt ein Siegel, es ist offensichtlich abgesprungen.

Dieser kurze Bericht über die vier ersten Seiten des Kirchenbuches läßt bereits erkennen, daß es als geschichtliches Dokument nicht ohne weiteres hinzunehmen ist, sondern verschiedene historische und urkundenkritische Fragen erörtert sein wollen. Die Tatsache, daß die fürstlichen Unterschriften und Siegel auf besonderen Pergamentstücken nachträglich unter die Gründungsurkunde geklebt sind, legt die Vermutung nahe, daß wir es auf diesen ersten Seiten des Kirchenbuchs nicht mit dem ursprünglichen Gründungsaufwurf zu tun haben, sondern mit einer Abschrift, der diese Unterschriften nachträglich beigefügt sind. Ist das Original durch häufigen Gebrauch, vielleicht auch bei Reisen abgenutzt worden?

Eine andere Frage wird durch die Beobachtung aufgeworfen, daß die vier ersten Seiten (folio I recto und verso – folio II recto und verso) nicht zur ursprünglichen Heftung des Buches gehören, sondern nachträglich mit einem besonderen, groberem Faden vor den eigentlichen Buchseiten eingehftet sind. Das Pergamentfolio 1 des Kirchenbuchs bringt folgende fürstlichen Unterschriften aus den Jahren 1656 bis 1666:

Gustav Rudolph Dux de Mecklenbourg L'an 1658 – Joachim Ernst Duc de Schleswig Holstein l'an 1656 ce m/3 Jenvier – Bernhard Duc de Schleswig Holstein L'an 1. 6. 5. 6 ce m/3 Jenvier – Gabriel Oxenstierna

d. 12. Sept. 1666. – Diese Namen stehen auf der linken Spalte der Seite, welche vorn eine vertikal verlaufende Numerierung von 1 bis 14 trägt, die verblichen ist. Man hat sich auch nicht nach ihr bei den Eintragungen gerichtet, doch beweist sie, daß hier einmal der Anfang des eigentlichen Kirchenbuchs gewesen sein muß. Auf der rechten Hälfte der Seite 1 recto sind folgende Namen zu lesen: Christianus Comes Palatinus Rheni 8/18 April 1658 – Johannes Carolus Comes Palatinus Rheni 8/18 April 1658 – WDuglas Comes de Schwinge (?) Anno 1666, darunter: Gustav Douglas Anno 1666 den 7 Junij.

Unten auf der Seite ist wieder ein Pergamentstück aufgeklebt, das einen Querknick hat und hellerer Tönung ist. Dort stehen an Namen: Benedictus Oxenstierna – Gustavus Oxenstierna – Hans Schack Oberster Anno 1644, darunter Anna Schackin (105) und einige andere Namen aus den vierziger Jahren.

Das Kirchenbuch beginnt demnach mit fürstlichen Eintragungen aus dem Jahre 1656, die eine Zeitspanne von 30 Jahren später sind als die Gründungsurkunde; später finden sich im Buche Unterschriften aus früheren Jahren, bis auf 1626 zurück. Man folgt keiner chronologischen Ordnung, sondern hat wohl die ersten Seiten für die Fürsten freigelassen, die bei einem Aufenthalt in Paris sich im Kirchenbuch einschrieben, während Bürger und Handwerker, deren es bereits 1626 viele in Paris gab, ihre Namen auf den weiteren Seiten des Buches verzeichneten.

Offenbar hat man sich über den eigenartigen historischen Charakter dieses Kirchenbuches schon früher Gedanken gemacht. Der Göttinger Professor August Ludwig Schlözer weiß in seinem „Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts“ (1778³⁸) zu berichten, daß Herr Walenstrele, „damaliger königlich Schwedischer Hofprediger“ sich Exzerpte aus diesem merkwürdigen Buch der lutherischen Gemeinde in Paris gemacht und 1772 nach Schweden geschickt habe. Schlözer gibt einen Teil der Namen an, welche hier oben verzeichnet sind, und berichtet von der Gründungsurkunde. Darauf erscheint einige Wochen später in der gleichen Zeitung eine „Berichtigung“, unterzeichnet von M. K. Curtius, welche zeigt, wie genau derartige Nachrichten gelesen und auch kritisch betrachtet wurden. „Diese Urkunde mit den vorgegebenen Umständen kan unmöglich richtig seyn“, beginnt Curtius seinen temperamentvollen Angriff; denn „Karl Gustav war 1622 geboren, folglich bei der angeblichen Stiftung der Kirche 4 Jar alt, folglich damals gewiß nicht in Paris, um daselbst Lutherische Predig-

ten zu hören und Urkunden zu bekräftigen. Adolf Johann war damals noch nicht in der Welt, denn er ward erst 1629 geboren. Friedrich von Hessen war 1616 geboren, und folglich 1626 zu einem solchen Geschäft zu jung.“ Damit sind die historischen Zweifel klar formuliert. Curtius fährt dann fort: „Man möchte denken, die Urkunde sei von Privatpersonen 1626 aufgesetzt, und lange Jahre hernach habe man die Prinzen bei ihrer Anwesenheit in Paris gebeten, ihre Namen zu unterschreiben und das Siegel darunter zu drucken. Es heißt aber in der Urkunde: wir haben . . . diese Urkunde mit Vertrückung unsrer Pitschafft und unserer Handt Unterzeug verfertigt. Es wird aber keiner anderen Unterschrift und Sigels gedacht als von obgedachten Prinzen. Die Urkunde ist also entweder falsch; oder man hat sie, aus ißt unbekannter Ursache, um viele Jahre zurückdatiert.“ J. F. Chr. Steinmetz, Hofprediger in Arolsen (Hannover) schlägt vor, um den Knoten zu lösen, statt 1626 als Jahreszahl 1646 zu lesen.

Man darf jedoch an 1626 als Gründungsjahr festhalten; denn die Seiten folio 2 verso bis 6 recto geben dafür einen stichhaltigen Beweis. Nach Art eines Palimpsestes hat man die ursprünglich auf diesen acht Seiten stehenden Namen abgewaschen und der Pastor Mettenius hat hier die Predigt aufgeschrieben, welche er am 1. Dezember 1726 zur Feier der hundertjährigen Wiederkehr des Gründungstages der lutherischen Gemeinde in Paris — es war der erste Advent — gehalten hat. Es ist kaum anzunehmen, daß bereits 1726 die Tradition der Gemeinde nicht mehr richtig gewesen wäre.

Welche Bedeutung haben die Namen „Frankfurt, Hamburg und Lübeck“, die als Unterschriften unmittelbar unter der Gründungsurkunde stehen, jedenfalls in der Form, wie sie uns heute erhalten ist? Der Einwand, diese Eintragung könne nicht stimmen, da sie als Datum den 1. Januar 1626 angebe, während der vorherstehende Aufruf erst am 1. Dezember des gleichen Jahres verfaßt sei, wird dadurch entkräftigt, daß man damals nach alter kirchlicher Gewohnheit das Jahr mit dem 1. Advent begann³⁹). Die politische Bedeutung der Hansestädte ist in Frankreich immer groß gewesen; ihre Kaufleute und Bürger waren seit den Tagen der Reformation oft Vertreter des Luthertums im Lande. Es ist deshalb möglich, daß sie in besonderer Weise durch diese Unterschrift die neu gegründete Gemeinde haben fördern wollen. Wo mag die Unterzeichnung geschehen sein und wer hat es im Auftrag der Städte getan? Sollte diese Vermutung stimmen, so wären die Hansestädte in besonderer Weise mit der Entwicklung

der lutherischen Gemeinde in Frankreich verbunden; denn im 19. Jahrhundert hat Rumpff, der Gesandte der Hansestädte in Paris, den Vorsitz der 1843 gegründeten lutherischen Mission unter den Deutschen in Paris.

Lutherische Kirche in Paris

Aus jener Gemeinde unter dem Schutz des schwedischen Gesandten am französischen Königshof entstanden im Lauf des 19. Jahrhunderts weitere Gemeinden: Diejenigen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Frankreich, Inspektion von Paris, über deren Leben das Jahrbuch 1975, S. 103–114 berichtete. Lutherische Auslandsgemeinden der Dänen und Norweger; vor allem jener umfassende Dienst an Auswanderern der 1843 gegründeten Lutherischen Mission unter den Deutschen in Paris, einem gemeinsamen Werk französischer und deutscher Lutheraner, unter deren Mitarbeitern Friedrich von Bodelschwingh der bekannteste war. Über die Grenzen von Nationen und Sprachen erwuchs eine Kirche Augsburgischen Bekenntnisses, die in diesem Jahr ihr 350jähriges Bestehen feiert. In ihrer reichen Geschichte ruhen noch viele Tatsachen, die auf eine Darstellung warten.

Anmerkungen

- 1) Hierzu: W. G. Moore (Zaharoff Scholar in the University of Oxford), *La Réforme Allemande et la Littérature Française*, Straßburg 1930.
- 2) Warum die Schriften des Papstes und seiner Schüler verbrannt worden sind
- 3) Plakataffäre
- 4) Das Gebet Jesu Christi – das Vaterunser – und das Glaubensbekenntnis einschließlich einer Erklärung derselben. Der Engelsgruß. Die zehn Gebote. Die sieben Bußpsalmen und andere nützliche Stücke. Das Ganze auf französisch. Lest, Christen, und ihr werdet hier Trost finden. Allen Gläubigen Heil in Jesus Christus.
- 5) Weder Evangelien, Episteln, prophetische Bücher noch irgendwelche anderen Schriften, auf französisch oder niederländisch, mit Einleitungen oder Vorreden, Randglossen oder Erklärungen, die irgendeine falsche Lehre oder Irrtum enthalten oder ahnen lassen
- 6) Zum Druckerzeichen von Basel
- 7) Von der christlichen Freiheit
- 8) Bekräftigung aller Artikel (die vom Papst verdammt worden waren)
- 9) Die Summe der Heiligen Schrift
- 10) Moore, a. a. O. S. 82 ff.
- 11) Martin Luthers Auslegung zu 1. Kor. 7. II. Predigt vom ehelichen Leben. III.

- Neu von Johann Lonicer auf lateinisch verfaßte Abhandlungen über zwei Thesen zum Ehestand. Straßburg.
- 12) Kommentar Martin Luthers zum Propheten Jona, nach den Übersetzungen anderer jüngst lateinisch übersetzt von Vinzenz Obsopoeus. Vorangestellt ist ein neues Vorwort von Luther, durch das jene erschüttert werden, die immer wieder ihre eigenen Lehren so vorbringen, daß sie dadurch (das Evangelium) zerstören und verderben. Hagenau. Johann Secer. Im Jahre (15)26.
- 13) daß seine Meinung über das Abendmahl nicht jene sei, die im Psalmenkommentar in deutscher Übersetzung unter seinem Namen zu lesen ist.
- 14) Klage des Glaubens
- 15) Sammlung von Episteln Martin Luthers, voller Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, einschließlich einer Erklärung einiger Psalmen, in denen viele höchst heilsame Gebote christlichen Lebens gewissermaßen als eine Art Kennzeichen dargestellt werden. In Hagenau gedruckt von Johann Secer im Jahre (15)25.
- 16) Einsetzung und Anfang des Evangeliums für die in Frankreich zerstreuten Brüder
- 17) Johannes Herwagen hat neulich, als er angenommen hatte, was Luther zu den beiden Petrusbriefen und zum Judasbrief seinem Volk in der ihm geläufigen Sprache ausgelegt hatte, mich mit sehr einleuchtenden Argumenten aufgefordert, daß ich es ins Lateinische übersetzte, weil ich keineswegs leugnen könne, daß dies den französischen Brüdern, bei denen der Ruhm des Evangeliums nach sehr glücklichen Anfängen weiter wächst, von großem Nutzen sein würde. Allerdings hätte ich es lieber, daß sich ein anderer, der mit dem Lateinischen mehr vertraut ist, dieser Pflicht unterzogen hätte. Aber weil niemand da ist und die Frommen nicht so sehr des Lateinischen wie der Wahrheit bedürftig sind..., habe ich mich von einem Bruder bitten lassen, zumal wo er so Frommes erbat, und so gut ich es konnte – wo ich doch auch anderwärts sehr beschäftigt war – habe ich diese Predigten lateinisch herausgegeben.
- 18) den in Frankreich zerstreuten Brüdern
- 19) Auch hört er nicht auf, deine ins Französische übersetzten Schriften immer weiter der Schwester des französischen Königs zu schicken, einer Frau von großer Frömmigkeit und von einzigartigem Mitleid gegenüber den Exilierten und den in Bedrängnis Geratenen. Er möchte sie unbedingt, falls du es in Ruhe kannst, mit irgendeinem anderen Buch durch dich in solch heiligem Unterricht aufrichten, damit sie durchhält.
- 20) Erasmi Epistolae S. 869. Erasmus an Beda 15. Juni 1525.
- 21) Hangest in der Widmung zu De libero arbitrio 1525 an den Kardinal Ludwig von Bourbon. Zitiert nach P. Imbart de la Tour, Les Origines de la Réforme, Paris 1914. Bd. III, 210/211.
- 22) Antilutherus. Vorwort, an Ch. Guillart, Präsident des Parlaments. 3. Juni 1524. Imbart III, 211.
- 23) N. Weiß, Notes sur les Traités de Luther traduits en français et imprimés en France. Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français. 1887, S. 248.
- 24) Imbart III, 172.

- 25) Diese Anordnung soll an den Straßenecken der Stadt Paris, der Stadt Lyon und der anderen großen Städte dieses Königreichs und überall, wo es nötig sein wird, bekannt gemacht werden. Moore, a. a. O. S. 63.
- 26) Moore, a. a. O.
- 27) Le Journal d'un Bourgeois de Paris sous le règne de François Ier. Nouvelle Edition J. V. Bourrilly, avec introduction et notes. Paris 1910. S. 155.
- 28) A. L. Herminjard, Correspondance des Réformateurs dans les Pays de Langue Française (9 Bde. Genf 1871–1897). I, 69.
- 29) Imbart III, 208.
- 30) Bei ihm waren mehrere, die die Bibel Martin Luthers studierten. Imbart III, 429.
- 31) Wenn es möglich wäre, eine Übersetzung des Neuen Testaments entsprechend der Übersetzung Martin Luthers von einem Menschen, der darin geübt ist, anfertigen zu lassen, wäre dies eine großartige Sache für die Länder Frankreichs, Burgunds und Savoyens. Und wenn es nötig wäre, ein französisches Exemplar herbeizuschaffen, würde ich es von Paris oder Lyon kommen lassen, und wenn wir eines in Basel haben, was gut wäre, um so besser wäre es. Herminjard I, 230.
- 32) Herminjard I, 168.
- 33) die der Sekte Luthers folgen
- 34) Angesichts der Flamme überwindet Pavanus die elende Welt des Irrtums und des Todes
- 35) verdächtig der verpesteten Häresie Luthers
- 36) Vienot, Histoire de la Réforme française des Origines à l'Edit de Nantes, Paris 1926, S. 76.
- 37) Vorder- bzw. Rückseite
- 38) August Ludwig Schlözer's, Professors in Göttingen, Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts. Göttingen 1779. Dritter Theil, Heft XIII–XVIII. 1778, S. 76–80.
- 39) Die einzige kritische Bearbeitung dieses Kirchenbuches stammt von J. Pannier, dem um die Erforschung der Hugenottengeschichte hochverdienten Gelehrten, ehem. Direktor der Bücherei der „Société de l'Histoire du Protestantisme français“. Sie ist im Anhang an eine Studie über „Jonas Hambräus“ veröffentlicht: Bulletin de l'Histoire du Protestantisme Français 1913, S. 333. Eine umfassende Darstellung, die sich allerdings nur für den schwedischen Teil des Kirchenbuchs interessiert, wurde anlässlich des 300jährigen Jubiläums veröffentlicht: „Minnesskrift vid Svensk-Lutherska Parisöfversamlingen 300 Ars Jubileum 1926“, im Namen des Kirchenrats herausgegeben von F. U. Wrangel (Stockholm 1926).

Gott wirkt mit seinem Wort mehr, als wenn du und ich alle Gewalt auf einen Haufen zusammenbrächten. Martin Luther

Zwischen Katholizismus, Calvinismus und Ökumenismus – Diaspora-Luthertum in den Niederlanden

I. Zur Geschichte

In dem großen, in den Niederlanden sehr gebräuchlichen Lehrbuch der Kirchengeschichte des angesehenen Kirchen- und Dogmengeschichtlers Bakhuizen van den Brink kann man lesen (II. Teil, Seite 179): „Erst nach 1560 läßt sich in der Handelsstadt Antwerpen ein von außen eingeführtes Luthertum feststellen, und sehr viel später in Woerden (Provinz Südholland).“

Man begegnet dieser Auffassung, daß das Luthertum in den Niederlanden eine von Deutschen und Skandinaviern importierte geistliche Strömung sei, sehr oft. Sie entspricht aber nicht den Tatsachen.

a) Zwischen Leiden und Utrecht

Der erste Märtyrer der Reformation in den nördlichen Niederlanden war der Pastor Jan de Bakker aus Woerden, der 1525 in Den Haag hingerichtet wurde. Sein Mitgefangener und späterer Biograph war Willem Gnapheus, Rektor der Lateinschule in Den Haag, ein Mann, bei dem sich erasmische Einflüsse mit dem Interesse an der Reformation Martin Luthers verbanden und der dann von der Inquisition vertrieben wurde. In dem Gebiet zwischen Leiden, Den Haag und Utrecht war dies durchaus nicht ungewöhnlich, stammte doch Erasmus aus Stein bei Gouda und hatten doch sowohl die „Brüder vom Gemeinsamen Leben“ als auch Luthers eigener Orden, die Augustiner, viele Anhänger in diesem Gebiet.

Später sieht man dann, wie zwischen 1609 und 1621 die mehr erasmianisch beeinflussten Gemeinden remonstrantisch werden: ihre Glieder –

auch nach ihrem Begründer und theologischen Mentor Jakob Arminius „Arminianer“ genannt – waren tief berührt von einem Laienchristentum, das später in den Rijsburger Kollegianten seine Vertreter fand, und von den christlich-humanistischen Idealen.

Trotzdem haben sich in diesem Gebiet bis heute kleine und größere lutherische Gemeinden gehalten und bewährt: Bodegraven (150 Glieder), Gouda (188 Glieder), Leiden (507 Glieder), Den Haag (1131 Glieder), Woerden (100 Glieder) und Utrecht (1065 Glieder).

Natürlich haben diese Gemeinden später den Zuzug anderer Lutheraner erhalten; trotzdem hat sich hier ein Luthertum von einem typisch holländischen Gepräge entwickelt. In ihm verbinden sich das Laienchristentum mit seinen Hausgemeinden, Humanismus und Luthertum, wozu bisweilen sich – welch bezeichnende Kombination! – Puritanismus und Weltoffenheit gesellen. In diesem Zusammenhang wäre es durchaus reizvoll, einmal die vielfältigen Verbindungen von Woerden nach Antwerpen zu untersuchen, insbesondere seit den Jahren 1566/67.

b) Antwerpen

Die großen theologischen Streitigkeiten der bisher betrachteten Epoche ließen die niederländischen Gemeinden durchaus nicht unberührt. Dies zeigt sich besonders deutlich in Antwerpen, dem zweiten Kristallisationspunkt des niederländischen Luthertums.

Schon 1566 gibt es neben der reformierten auch eine lutherische Gemeinde in Antwerpen. Am 2. September verordnet der Prinz von Oranien, daß „die van de religie der Confessie van Ausborgh (Augsburg) bij maniere van conniventie ende provisie gedooft, toegelaten en gepermitteert“ an drei Stellen „hen prekinge ende andere exercitien van der Ausborghsche Confessie“ ausüben dürften.

Obwohl die Reformierten die spätere Form der Augsburgischen Konfession, die „Variata“ unterschrieben hatten, empfanden die Lutheraner einen Unterschied, der den Anlaß für tiefgreifende Differenzen bildete. Es gab in Antwerpen sehr viele Deutsche, „Oosterlingen“ (aus dem Baltikum, Polen und Schweden) und Oberdeutsche, die sich an die „Confessio Invariata“ hielten. So nimmt es nicht wunder, daß die Antwerpener Lutheraner sechs führende lutherische Theologen aus Deutschland einluden, um als Ratgeber und Helfer neben den Pfarrern zu wirken. Es waren Matthias Flacius Illyricus, Cyriacus Spangenberg,

Martinus Wolff, Joachim Hartmann (aus Mansfeld), Hermann Hamelmann (aus Helbra) und Johannes Vortius (aus Itzehoe).

Das starke theologische Engagement, das mit einem in gleicher Weise mangelnden politischen Engagement im Aufstand gegen Spanien einherging (Flacius aus Frankfurt am 7. März 1567: „Die Unseren werden sich nicht mit den Calvinisten zum offenen Kampfe verschwören“), erregte sehr bald die Antipathie der Reformierten. Aber nicht nur aus dieser Konstellation entstanden Schwierigkeiten für den Prinzen von Oranien, ebenso sehr auch aus der Richtung der extrem Radikalen in Antwerpen.

Es gab in dieser Stadt auch eine Gruppe von französischsprachigen Lutheranern. Ihre Pfarrer waren Cassiodorus de Reyna und Antonius Serarius. Allem Anschein nach ist diese Gruppe mehr von Buzer beeinflusst gewesen. Jedenfalls gab es im französischen Teil der Antwerpener lutherischen Gemeinde sehr viel weniger Streitigkeiten als im deutschen Teil. Im übrigen gehörten zu dieser Gemeinde zunächst nicht viele Niederländer. Zwischen 1578 und 1585 arbeiteten in Antwerpen elf deutsche Pfarrer, die selbstverständlich ihre eigene Sprache benutzten.

Als 1585 Antwerpen von den Spaniern erobert wurde, waren auch die Lutheraner zur „politischen“ Entscheidung gezwungen. Sie flüchteten nach Amsterdam und Woerden, der ersten schon genannten lutherischen Gemeinde in Holland.

c) Amsterdam

1585, bei der Ankunft der Antwerpener, gab es in Amsterdam schon sehr viele Lutheraner, vor allem aus Hamburg. Sie sammelten sich im „Hamburger Chor“ in der „Nieuwe Kerk op den Dam“. Aus dem „Hamburger Chor“ ist die lutherische Gemeinde in Amsterdam entstanden. Seit dem Christfest 1633 halten die Lutheraner ihre Gottesdienste in einer eigenen Kirche, die aus dem Umbau zweier Lagerhäuser entstanden ist.

In der Amsterdamer lutherischen Gemeinde hat es seit den Anfängen – nicht zuletzt aufgrund des Zuzuges aus Antwerpen – einen starken deutschen Einfluß gegeben, der sich bis zum 2. Weltkrieg fortsetzte: bis dahin gab es stets einen deutschsprachigen Pastor und an jedem Sonntag deutschsprachigen Gottesdienst. Die französischsprachigen

Flüchtlinge aus Antwerpen hingegen sammelten sich in einer größeren Zahl in Den Haag („La Haye“!).

Die weitreichenden Verbindungen und das große Ansehen vieler Gemeindeglieder, besonders der wohlhabenden Kaufleute, brachten es mit sich, daß der Einfluß dieser Gemeinde weit über Amsterdam hinausreichte. So konnte man mehrmals für lutherische Gemeinden eintreten, die von calvinistisch beeinflussten Obrigkeiten bzw. von der „Gepreviligierte Kerk“ in Bedrängnis gebracht wurden. (Man hatte inzwischen auch „politisch“ zu denken gelernt!). Als sich in Amsterdam 1609 Schwierigkeiten mit den Calvinisten ergaben, rief man König Christian IV. von Dänemark zu Hilfe. Er drohte mit der Schließung des Sundes für holländische Handelsschiffe.

Amsterdam war während einer langen Periode das Zentrum des holländischen Luthertums. Hier fielen die theologisch und finanziell bedeutenden Entscheidungen. Hier gab es die Verbindungen zur lutherischen Welt. Hier – an der Amsterdamer Fakultät – werden bis heute die lutherischen Pfarrer ausgebildet.

Im 18. Jahrhundert umfaßten die Lutheraner zehn Prozent der Amsterdamer Bevölkerung. Heute sind noch 5500 der 800 000 Einwohnern konfirmierte Lutheraner! 1964 gab es noch zehn lutherische Pfarrer in Amsterdam, jetzt sind es noch fünf. Aber hierüber mehr an anderer Stelle.

1791 entstand in Amsterdam die „Hersteld Evangelisch Lutherse Kerk“, eine Reaktion auf den theologischen Liberalismus, der sich der offiziellen lutherischen Kirche bemächtigt hatte. Bis 1951 gab es in Den Helder, Hoorn, Enkhuizen, Harlingen, Medemblik, Gorinchem und Amsterdam Gemeinden dieser Kirche. Sie vereinigten sich aufgrund von Bemühungen des Lutherischen Weltbundes und unter dem Einfluß der „Lutherrenaissance“ (hier ist vor allem der großen Verdienste W. J. Kooimans zu gedenken) wieder mit der lutherischen Kirche, und ihre Glieder spielen, das ist nicht zu übersehen, noch heute an vielen Orten, wo sich Lutheraner sammeln, eine wichtige Rolle.

Der Einfluß der Amsterdamer Gemeinde ist im Laufe der Zeit kleiner geworden, wozu sicher auch seit der „Haager Union“ im 17. Jahrhundert politische Entwicklungen und seitdem in den beiden holländischen Provinzen vorhandene Abneigungen beigetragen haben. Vom kirchlichen Standpunkt aus jedenfalls stellt sich die zurückgehende Bedeutung der lutherischen Gemeinde von Amsterdam als eine beklagenswerte Entwicklung dar.

d) Weitere Kristallisationspunkte des Luthertums

Obwohl man wie gesagt schon eher als 1560 von einem holländischen Luthertum sprechen kann, haben sich viele Gemeinden doch erst im 17. Jahrhundert formiert: z. B. Amsterdam 1633, Den Haag 1611, Leiden 1618.

Nach 1648, dem Jahr des Friedens von Münster und Osnabrück, lassen sich die Spuren der Lutheraner leichter verfolgen:

Sehr viele Gemeinden sind aufgrund von Beziehungen zu den Hansestädten entstanden, z. B. an der IJssel und am Rhein: Kampen, Zwolle, Deventer, Zutphen, Doesburg, Doetinchem.

In einigen Gemeinden gab es oberdeutsche und Schweizer Söldner. Für sie existierten in den sogenannten „Staatse Garnizoenen“ in den südlichen Niederlanden lutherische Gemeinden, z. B. in den Festungen Breda, Heusden, s'Hertogenbosch, Maastricht.

In der Provinz Nordholland gab es lutherische Gemeinden, die im Gefolge der lebhaften Handelsverbindungen oder etwa durch den Walfischfang entstanden waren. Sie waren zumeist skandinavisch beeinflusst. Hier ist z. B. Beverwijk zu nennen, wo sich viele Norweger befanden, oder Hoorn, wo dänische Ochsentreiber den Kern der Gemeinde bildeten.

Im Osten der Provinz Groningen wurden im 17. Jahrhundert viele Landarbeiter aus Westfalen (sogenannte „Hannekemaaiers“) ansässig und begründeten lutherische Gemeinden.

Es ist angedeutet worden, wie viele politische, soziale und theologische Einflüsse auf das niederländische Luthertum eingewirkt haben. Die Folge war, daß immer wieder gekämpft werden mußte (und muß!), um die lutherische Identität zu finden und zu bewahren. Dies um so mehr, als gerade im niederländischen Raum bestimmte Gruppen und Kirchen stark „lutherisch“ anmutende Züge übernommen haben. Hieraus ergibt sich möglicherweise der spezifische Auftrag der lutherischen Kirche im ökumenischen Gespräch: die Verbindungen mit den lutherischen Kirchen in der Welt für dieses Gespräch fruchtbar zu machen. Und umgekehrt kann auch die lutherische Welt ihre Lehren ziehen aus der bemerkenswerten Situation, in der sich die lutherische Kirche in den Niederlanden befindet.

II. Statistik

Es ist einigermaßen schwierig, wenn nicht beinahe unmöglich, für die verschiedenen Epochen zutreffende Zahlen anzugeben. Immerhin gibt es für das Jahr 1812 genauere Angaben. Nach der Einverleibung der Niederlande in das französische Kaiserreich beginnt Napoleon auch hier mit der Reorganisation der Kirche. U. a. soll die Bezahlung der Geistlichen durch den Staat übernommen werden. Die Voraussetzung hierzu ist die Erstellung einer verlässlichen Statistik. Zwar ist es nach 1813 nicht mehr zur Neuorganisation der Kirche gekommen; aber im Reichsarchiv befinden sich die damals erstellten Listen. Wenn man einmal absieht von den Gebieten „Ems oriental“ und „Ems Occidental“ (sie gehören – abgesehen von der Provinz Drente – zum heutigen Deutschland), so ergeben sich Annäherungswerte.

Im „Département des Bouches de la Meuse“ (heute ungefähr die Provinz Südholland mit Leiden, Den Haag und Rotterdam) waren 2,56 Prozent der Bevölkerung lutherisch. Für das „Département du Zuiderzée“ (heute ungefähr die Provinz Nordholland mit Amsterdam) lautet die entsprechende Angabe 8,34 Prozent. Für das ganze Gebiet des heutigen Staates kann man annehmen, daß ungefähr 3,5 Prozent der Bevölkerung evangelisch-lutherisch war. Die napoleonischen Départements umfaßten 1 605 295 Einwohner. Von ihnen waren 58 940 evangelisch-lutherisch konfirmiert.

1899 war noch 1,82 Prozent der Bevölkerung, 1911 nurmehr 1,66 Prozent evangelisch-lutherisch. Mit anderen Worten: die Zahl der Glieder der lutherischen Kirche hat nicht Schritt gehalten mit der Zunahme der Bevölkerung, die im gleichen Zeitraum festzustellen ist. Einige Gemeinden, die es damals noch gab, existieren heute nicht mehr, z. B. die in Brielle (1859 noch 62 Lutheraner), Veere (1849 noch 14 Lutheraner), Harlingen (1879 noch 279 Lutheraner), Sappemeer (1879 noch 75 Lutheraner). Es gab im 19. Jahrhundert bemerkenswerterweise auch Städte und Dörfer, in denen man mehr Lutheraner zählte als dort, wo es offizielle lutherische Gemeinden gab, die über eine eigene Kirche und einen Pfarrer verfügten! (So gibt es z. B. 1899 in Venlo 124 Lutheraner, 1849 in Norg/Drente 215 Lutheraner).

Offenbar war die schon damals kleine lutherische Kirche nicht imstande, eine den Verhältnissen entsprechende Diaspora-Arbeit zu organisieren. Auch heute scheinen die Probleme ungelöst. Zwar hat man nach dem 2. Weltkrieg in den neu entstandenen Industriegebieten

um Enschede, Eindhoven und Beverwijk einige bemerkenswerte Versuche unternommen, aber ihre Bewährung steht noch aus, soweit die Bemühungen nicht schon eingestellt wurden.

Die heutige Statistik, die „Staat der Kerk“ von 1975 weist noch 18 706 konfirmierte Lutheraner aus. Das bedeutet, daß bei einer Bevölkerung von 14 Millionen Einwohnern 0,13 Prozent zur lutherischen Kirche gehören. Der Niedergang des Luthertums in den Niederlanden steht deutlich vor Augen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die lutherische Kirche in den Jahren nach 1812 noch 3,5 Prozent der Bevölkerung umfaßte und damit die dritte Kirche neben der „Niederlands Hervormde Kerk“ und der römisch-katholischen Kirche war.

Zu beachten ist, daß es in den Niederlanden niemals eine „Staatskirche“ im eigentlichen Sinne gegeben hat. Auch die „Hervormde Kerk“ war lediglich eine „privilegierte Kirche“. Im Süden, in Brabant und Limburg, war die Mehrheit der Bevölkerung seit jeher römisch-katholisch.

Zur modernen Entwicklung gehört nicht nur das Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen. Mindestens ebensosehr – und dies trifft für die meisten christlichen Kirchen und Gemeinschaften in den Niederlanden (und darüber hinaus in weiten Teilen Westeuropas!) zu – wird die Lage durch das Gegenüber zum Säkularismus bestimmt. Die mit ihm bewußt oder unbewußt vollzogene Wendung gegen die Kirche und gegen christliche Lebensgestaltung hat tiefe Wunden hinterlassen. Mehr als ein Drittel der Bevölkerung will heute auch nicht einmal nominell mehr einer christlichen Kirche angehören.

Es wird einleuchten, daß diese Entwicklung gerade auch die Kirchen schwer getroffen hat, deren Lage durch die Diaspora-Existenz sowieso erschwert ist, zumal die lutherische Kirche. Aber ein gleiches Schicksal trifft auch die anderen kleinen Kirchen, z. B. die Mennoniten, Remonstranten, Altkatholiken.

Es gibt allerdings auch ein Gegenbeispiel, die „Oud-Gereformeerde Gemeenten“, eine sehr puritanisch und pietistisch geprägte Gruppe, die in den letzten drei Jahren ihre Zahl verdoppelt hat. Sie ist vor allem südlich von Rotterdam zu finden.

Immerhin gibt es auch im lutherischen Raum Gemeinden, deren Lebensäußerungen durchaus keinen Pessimismus für ihren zukünftigen Weg nahelegen. Es sind vor allem Gemeinden, deren Durchschnittszahl von 150–450 Gliedern es ermöglicht, echte Gemeinschaft miteinander zu halten. Hier wären etwa Zwolle, Amstelveen, Doetin-

chem, Zutphen, Leiden u. a. zu nennen, aber auch als größere Gemeinde die in Den Haag. Noch einmal ist zu erinnern an die mit dem Namen von W. J. Kooiman verbundene „Lutherrenaissance“. Sie hat nicht nur eine mehr „lutherische“ Prägung der niederländischen Lutheraner hervorgebracht und zugleich Ausstrahlungen bis weit in reformierte Kreise hinein gehabt. Sie hat auch die Statistik beeinflusst. Deutlich ist ein Ansteigen der Zahl der Abendmahlsfeiern und der Abendmahlsgäste für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zu erkennen, eine Tendenz, die sich immer noch leicht fortsetzt. Ob man sagen darf, die niederländische lutherische Kirche habe bei allem Verlust an Quantität doch an Qualität gewonnen?

Erlaubt die Statistik, wie man es ja oft versucht hat, auch Prognosen für die Zukunft? Lassen sich aus ihr möglicherweise sogar Entscheidungshilfen für die Zukunft gewinnen? In der Vergangenheit hat es oft heiße Diskussionen gegeben zwischen denen, die so schnell wie möglich zu einer Annäherung und womöglich zu einer Fusion mit der „Nederlands Hervormde Kerk“ kommen wollten, und denen, die für ein „Durchhalten“ plädierten, solange das möglich wäre. Die niederländische lutherische Kirche hat viele entgegengesetzte Prognosen überlebt, ohne daß bis heute ihre Selbständigkeit angetastet wäre. Immer wieder kommt es vor, daß Gemeinden aus dem Dornröschenschlaf erwachen und dann auf einmal „erweckte“ Gemeinden sind. Solche Entwicklungen schlagen sich in einer Statistik immer nur unvollkommen nieder.

Es wird allerdings manche Mühe, viel Phantasie und viel Hingabe kosten, will man die Existenz einer Diasporakirche durchhalten, die für 64 Gemeinden nur noch über 32 Pfarrer verfügt. Eigentlich müßten weitere 10–15 Pfarrer da sein. Weil sie nicht da sind, wird der Pfarrerschaft vieles abverlangt, was eigentlich über die Kräfte geht. Beispielsweise müssen alle gesamtkirchlichen Funktionen bis zur Kirchenleitung von Pfarrern ausgeübt werden, die als ihre erste und wichtigste Aufgabe die Betreuung einer Gemeinde anzusehen haben. Ein Beitrag zur Lösung der angeschnittenen Probleme ist die seit 1974 ins Leben gerufene theologische Ausbildung von Laien, die dann als Lektoren einige Lücken ausfüllen sollen. Darüber hinaus erhofft man sich eine Stärkung der Mitverantwortung der Gemeinden für Gottesdienst und Gemeindegemeinschaft. Selbstverständlich sind in diesem Zusammenhang auch theologische Überlegungen zur Frage des Amtes anzustellen.

Leichter werden sicher die Fragen des praktischen Einsatzes dieser kirchlichen Mitarbeiter gelöst werden können.

III. Lutherische Identität

Seit der „Lutherrenaissance“ gibt es in den Niederlanden viel Interesse an lutherischer Theologie und lutherischem Kirchentum, besonders in der altreformierten und in der römisch-katholischen Kirche. Bei den Alt-Reformierten, seit jeher politisch interessiert, spielt die Zwei-Reiche-Lehre eine große Rolle (v. d. Berg, Rothuizen, Schuurman), aber auch die Eschatologie und die Grundstrukturen lutherischer Theologie (Bakker, Augustijn). In der römisch-katholischen Theologie ist z. B. J. Vercauteren zu nennen, jetzt Professor in Loewen, mit seiner Schrift „Synagoge und Kirche in Martin Luthers Dictata super Psalterium“. Aber schon immer gab es viele – oft scherzhaft so genannte – „Kryptolutheraner“ in vielen niederländischen Kirchen, vor allem jedoch in Belgien, und zwar in den „süd-niederländischen“ Gebieten. Als Gemeinden, die sich ausdrücklich als lutherisch ausweisen, sind die holländischsprachige zur Missouri-Synode zählende Gemeinde in Antwerpen und die französischsprachige Gemeinde in Brüssel zu nennen.

Gerade in Belgien warten wichtige kirchliche Aufgaben auf ihre Lösung. Wenn schon nicht am Anfang einer Bemühung um die Zusammenführung von lutherischen Gemeinden und Pfarrern ein fester kirchlicher Zusammenschluß stehen kann, so ist doch die Notwendigkeit, aufeinander zuzugehen und in die Koordination von Aufgaben und Arbeit nicht nur die einheimischen, sondern auch ausländische Pfarrer einzubeziehen, nicht zu übersehen. Hier wäre wohl auch von seiten des Lutherischen Weltbundes ein größeres Interesse am Platze, als er es jetzt bezeigt. Es geht nicht darum, Belgien zur Konversion zum Luthertum zu bewegen, wohl aber schiene es angemessen, der Entwicklung Brüssels zu einem Zentrum der Europäischen Gemeinschaft Rechnung zu tragen und in diesem Weltzentrum für eine entsprechende lutherische Repräsentanz zu sorgen.

Doch zurück in die Niederlande. Vor einiger Zeit konnte man öfter im Zusammenhang mit einem sich überschlagenden Ökumenismus – gelegentlich auch „Ökumaniakismus“ genannt! – einen gewissen Defaitismus beobachten. Aber es gab und gibt auch viele gute ökumenische Begegnungen, deren reicher Ertrag in mancher Beziehung für die

lutherische Kirche fruchtbar geworden ist. Zum Beispiel ein 1974 von der Synode beschlossener „Vierjahresplan“ für die Zeit von 1974 bis 1978. Im ersten Jahr konzentriert man sich in den Gemeinden auf den Gesprächs- und Besuchsdienst, im zweiten Jahr auf die Bibelauslegung, im dritten Jahr auf den Gottesdienst und im vierten Jahr auf Apostolat und Mission, also den Zeugendienst. Auch die Zusammenkunft des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes 1975 in Amsterdam hat auf die niederländische lutherische Kirche belebend und befruchtend gewirkt.

Niemand weiß, wie der Weg der Kirche weiter verlaufen wird. Die finanzielle Lage ist schwierig. Die „Evangelisch-Lutherische Kirche im Königreich der Niederlande“ ist eine Freiwilligkeitskirche, gerade so wie alle anderen Kirchen in den Niederlanden. Die Stifter der Kirche, vor allem die reichen Kaufleute in Amsterdam, waren zumeist wohlhabend. Lange Zeit brauchte man die Glieder der Kirche nicht um einen finanziellen Beitrag zu bitten. Oftmals konnte man großzügige Hilfe leisten. In Hoorn konnte im 18. Jahrhundert die Diakonie arbeitslose Gemeindeglieder unterstützen, natürlich brachte das einen Zuwachs für die Gemeinde! Kein Wunder, wenn im Laufe der Zeit ein Mythos vom Reichtum der lutherischen Kirche in den Niederlanden entstanden ist. Lutherisch zu sein, bedeutete in der Vergangenheit oft so etwas wie eine Lebensversicherung: Versorgung der Witwen und Waisen, die Altersheime („Hofjes“), Unterstützung von sozial Schwächeren usw.

Sicher auch nicht verwunderlich, wenn nach dem Übergang der Sozialfürsorge auf den Staat viele Gemeindeglieder stillschweigend verschwanden!

Heute braucht die Kirche eher Glieder, die sich ihrer Verpflichtung gegenüber ihrer Kirche bewußt sind. Möge auch hier ein Beispiel aus der Vergangenheit genannt werden: Nicht überall war die Lage so günstig wie in Hoorn für die lutherischen Arbeitslosen. Woanders gab es calvinistische Obrigkeiten, die den Lutheranern als Extra-Steuer auferlegten, eine Feuerwehr samt Bemannung zu stellen. Noch heute spricht man von der „Lutherischen Feuerwehr“, wenn man die Lage der Lutherischen Kirche beschreiben will.

Vielleicht wäre dies im besonderen die Aufgabe der niederländisch-lutherischen Kirche: im ökumenischen Gespräch als Feuerwehr aufzutreten, als Vermittlerin zu wirken zwischen den verschiedenen reformierten Gruppen, zwischen Liberalen und Katholiken.

Martin Luther und Ungarn

Im Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1976 ist zu lesen, daß seit Jahren eine „bewährte Partnerschaft zwischen dem Martin Luther-Bund und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn“ besteht. Da das Diasporawerk der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland den Namen des Reformators trägt, liegt es nahe, in die Anfänge der Reformation zurückzublenden und nach den Beziehungen Martin Luthers zu Ungarn zu fragen. Auch in einer Zeit der Geschichtslosigkeit dürfen Christen die Kirche ihrer Väter nicht vergessen! Vielleicht kann unser Rückblick in die Geschichte, in die Anfänge der Reformation in Ungarn Verbindungslinien und Gemeinsamkeiten aufzeigen, die bis in die Gegenwart alle Stürme der Zeit überdauert haben.

Luthers Begegnung mit dem ungarischen Adligen Stephan Verböczy in Worms

Der rege geistige und wirtschaftliche Verkehr der deutschen Städte Ungarns mit dem Mutterlande bildete die Voraussetzung für die schnelle Verbreitung der Reformation im Donau- und Karpatenraum. Nach der Leipziger Disputation (1519) wurde die von Dr. Eck erwirkte Bulle: Exsurge domine (15. Juni 1520) auf Anordnung des Graner Erzbischofs in Ungarn von allen Kanzeln verlesen. Zur gleichen Zeit wurden aber auch Luthers Thesen von vielen Geistlichen bekannt gemacht und seine Kampfschriften aus dem Jahre 1520 verbreitet.

Der ungarische König Ludwig II. (1516–1526) schickte auf den Reichstag zu Worms (April 1521) den Sprecher des niederen Adels, Stephan Verböczy, einen erklärten Gegner der Wittenberger Reformation. Auf dem Wege nach Worms begegnete Verböczy vielen Gegnern Luthers, aber auch Männern, die den Reformator mit dem Apostel Paulus verglichen. Verböczy war hochofrenet, als ihm eine Schrift des Ambrosius Catharina bekannt wurde, in der er alle „Dogmen Luthers“ widerlegt fand. Verböczy spendete für die Neuauflage dieser Schrift 50 Dukaten.

Am 18. April war Verböczy Zeuge des berühmten Auftretens Martin Luthers in Worms. In den folgenden Tagen lud Verböczy mit seinem Begleiter Hieronymus Balbi zu einem Mittagessen ein. Die beiden Delegierten aus Ungarn ermahnten Luther, daß er „sich bessern möge“. Sie überführten ihn einer ganzen Reihe von Irrtümern, um ihn auf „einen besseren Weg zu bringen“. Die Nachricht über die Begegnung Luthers mit Verböczy übermittelte auch der päpstliche Nuntius Alexander nach Rom.

Verböczy war auch auf dem Reichstag zu Nürnberg (1522/23) zugegen, auf dem der päpstliche Legat Chiericati die Durchführung des Wormser Ediktes forderte. Verböczy versuchte den Legaten zu überreden, daß er seine in Nürnberg gehaltene Rede dem König Ludwig II. widmen möge. Der junge König wäre aber kaum in der Lage gewesen, die kirchliche Lage im Sinne des päpstlichen Legaten zu verstehen, lebte er doch in einer Umgebung, in der u. a. auch sein Erzieher Georg von Brandenburg Luther als Nachfolger von Erasmus von Rotterdam zu verstehen suchte. Der Humanistenkreis in Ofen (das heutige Buda) war anderer Meinung als Verböczy, der als Teilnehmer der Reichstage von Worms und Nürnberg in seinem Vaterlande sich für die Landtagsbeschlüsse von 1523 einsetzte: Der König solle alle Lutheraner als öffentliche Ketzer erklären, ihnen das Vermögen entziehen und sie mit dem Tode bestrafen. Papst Klemens VII. (1523–1534) sprach in einem Briefe Verböczy dafür die höchste Anerkennung aus. Die im Mai 1525 noch verschärfteren Gesetze des Landtages gegen die Lutheraner hatten zur Folge, daß aus dem Humanistenkreis zu Ofen die Deutschen entlassen wurden, so u. a. auch der Beichtvater der Königin Maria, Conrad Cordatus, der nach Wittenberg kam und die Reformatoren über die Einstellung der Königin Maria zur Reformation unterrichtete. Sein Nachfolger wurde der Leutschauer Johannes Henckel.

Die ersten Märtyrer der Reformation in Ungarn, Pfarrer Nikolai und der Lehrer Gregory, wurden auf die Besitzungen Stephan Verböczy's in Libethen verbrannt, wobei ihnen auch die Teilnahme an dem Aufstand der Bergarbeiter zugeschrieben wurde. Verböczy blieb bis zu seinem Lebensende ein entschiedener Gegner der Reformation. Eine seiner Gemeinden schenkte er den Dominikanern und ermöglichte ihnen den Ablassverkauf auf seinen Besitzungen.

Seit den Anfängen ist die Kirche der Reformation in Ungarn eine Märtyrerkirche gewesen. Erst mit dem Toleranzpatent Josefs II. (1781) wurden die Verfolgten Geduldet.

Luthers Trostpsalmen für die Königin Maria von Ungarn

Der Hofprediger der Königin Maria, Johannes Henckel, der als Pfarrer von Leutschau dem jungen König Ludwig II. eine Huldigungsadresse seiner Vaterstadt überbrachte, war bereits als Student in Wien (1496) mit dem Humanismus vertraut. Als er im Jahre 1522 an den königlichen Hof kam, pflegte auch Königin Maria gute Beziehungen zu dem Humanistenkreis in Ofen, in dem scharfe Kritik an den kirchlichen Verhältnissen in Ungarn geübt wurde. Hier wurden die Schriften des Erasmus von Rotterdam gelesen. Der Erzieher Ludwigs II., Georg von Brandenburg, lenkte seit der Leipziger Disputation auch das Interesse auf Martin Luther. Der Humanistenkreis in Ofen beurteilte das Auftreten Luthers als eine Fortsetzung der von Erasmus und den Humanisten eingeleiteten Reformbewegung. Als Hofprediger und Beichtvater verwehrte er der Königin ihre Neigung und Sympathien für Luther nicht, wenn er auch persönlich stets auf der Linie seines großen Vorbildes Erasmus von Rotterdam geblieben ist. Als es im Jahre 1525 zur Scheidung der Geister kam, Erasmus und Luther die Klängen kreuzten, eine Gleichsetzung von Humanismus und Reformation auch am Hofe zu Ofen nicht mehr möglich war, stand Henckel isoliert zwischen den Parteien.

Nach der Schlacht bei Mohatsch 1526, in der Ludwig II. sein Leben verlor, hatten sich auch die politischen Verhältnisse grundlegend geändert. Henckel entschloß sich, in Kaschau eine Pfarrstelle anzunehmen. Zwei Jahre später kehrte er aber wieder in den Dienst der Königin zurück, die nach dem Tode ihres Gatten in den Verruf kam, große Sympathien für die Wittenberger Reformatoren zu haben. Warum? Luther hatte der Königin Maria einen Trostbrief mit der Auslegung von vier Psalmen (37, 62, 94, 102) am 1. November 1526 zugeschickt (WA, Band 19, S. 552 ff.). Der Trostbrief Luthers trug der Königin einen heftigen Tadel ihres Bruders Ferdinand I. ein: Eine Verbindung mit Luther wäre einer Habsburgerin nicht würdig. Henckel nahm nach seiner Rückkehr zur Königin den Briefwechsel mit Erasmus von neuem auf. Er bat ihn um einen Trostbrief für die verwitwete Königin. Erasmus erfüllte die Bitte und schrieb für die Königin die Schrift: *De vidua christiana*.

Was Luther wohl bewegen haben mag, der Königin Maria von Ungarn und Böhmen die Auslegung von vier Trostpsalmen zu übersenden? Gewiß konnte die kluge Habsburgerin die kirchlichen Mißbräuche ihrer

Zeit nicht billigen. Ihr erasmisch eingestellter Beichtvater Henckel hat auch nicht dazu beigetragen, daß Maria die Hauptlinie der Familienpolitik der Habsburger verlassen hätte, zumal ja auch ihre Verwandten kein Mittel unversucht ließen, die Wankende zu stützen. Die Frage nach dem Verfasser des Liedes „Mag ich Unglück nicht widerstahn“ (Nr. 503 im Preßburger Gesangbuch von 1942) ist schwer zu entscheiden. Entweder ist der Verfasser Albrecht von Preußen, der Bruder des Markgrafen Georg, oder Königin Maria gewesen. (Die Anfangsbuchstaben: „Maria in Ungarn nun Witwe.“ Auch die Anfangszeilen der drei Verse ergeben den Namen Maria.)

Königin Maria hatte gewiß für den Wittenberger Reformator einige freundliche Blicke übrig, aber ihr oberstes Gesetz blieb die Politik, das Wohl und das Wehe des Hauses Habsburg. Der schon genannte Erzieher Ludwigs II., Georg von Brandenburg, setzte sich für die Begnadigung des als Ketzer zum Feuertode verurteilten Reformators von Iglau, Paul Speratus, ein. Auch die Königin hat in der Zeit der rigorosen Gesetze gegen die Lutheraner in Ungarn (1523/25) erwirkt, daß der aus Basel stammende, auch zum Humanistenkreis gehörende Simon Grynäus die Todesstrafe mit der Verbannung aus Ungarn tauschen durfte.

Die ungarische Delegation auf dem Reichstag zu Augsburg

Seit dem Reichstag zu Worms war die Wittenberger Reformation nicht mehr ein Mönchsgezänk und ein Disput wortgewaltiger Professoren, sondern zu einer Angelegenheit der Reichspolitik geworden. Kaiser Karl V. erklärte in Worms, daß er entschlossen sei, unter Einsetzung aller seiner Reiche, seiner Freunde und seines eigenen Lebens gegen Luther „als einen wahren und überführten Ketzer zu verfahren“. Die Schwäche der politischen Zentralgewalt und die Verbindung der Reformation mit einer großen Zahl von Landesfürsten schoben die Durchführung des Wormser Ediktes immer wieder hinaus. Die Reichstage von Nürnberg (1522 und 1524), aber auch der erste Reichstag zu Speyer (1526) brachten jeweils nur eine neue Vertagung der Ausführung des Wormser Ediktes. Erst unter dem Eindruck der politischen Erfolge des Kaisers einigten sich die katholischen Stände auf dem zweiten Reichstag zu Speyer (1529) zu einem tatkräftigen Vorgehen gegen die Evangelischen, die dem Beschluß der großen Mehrheit des Reichstages nur eine feierliche Protestation entgegensetzen vermochten.

Als Karl V. nach neunjähriger Abwesenheit in Deutschland im Sommer 1530 den Augsburger Reichstag eröffnete, schöpften die beiden Parteien die Hoffnung, daß die religiöse Frage nun auf dem Wege von Verhandlungen gelöst würde. Der Kaiser war bekanntlich bereit, „eines jeden Gutdünken, Opinion und Meinung zu hören“.

Auch auf dem Reichstag zu Augsburg war eine größere Delegation aus Ungarn anwesend, zu der u. a. Königin Maria und ihr Beichtvater Johannes Henckel gehörten. Auch der spätere Erzbischof von Ungarn, Nikolaus Olah, der Preßburger Probst Franz Ujlaki, der Ofener Probst Johann Fabry, Graf Wolfgang Frangepán, der Kommandant Behain von Altsohl und ein Thomas Németh waren in Augsburg anwesend. Die ungarische Delegation war aber nicht nur an der Lösung der religiösen Frage, sondern auch an einer konkreten Hilfe im Kampfe gegen die Türken interessiert.

Königin Maria schaltete sich zusammen mit ihrem Beichtvater Henckel in die Verhandlungen am Augsburger Reichstag ein. Nach der Verlesung der Augsburger Konfession (25. Juni 1530) lud die Königin einige evangelische Theologen zum Essen ein. Henckel legte Melancthon einen Fragenkatalog über das Abendmahl vor, die dieser an Luther weiterleitete. Ob das Abendmahl doch nicht auch unter einerlei Gestalt gefeiert werden könnte, lautete eine der Fragen. Luther verneinte dies in einem Brief, wie er auch sonst den Seinigen von Coburg aus den Rücken stärkte. Über den Verlauf des Reichstages schrieb Henckel auch einige Briefe an Erasmus: Dr. Eck, der Mitverfasser der katholischen Widerlegung der Confessio Augustana, der Confutatio, habe ihn wegen seines häufigen Umgangs mit Melancthon scharf kritisiert. Bucer und Capito wollten Henckel auf ihre Seite ziehen.

Auch die Adelige Alexius Thurzo und Franz Révay aus Ungarn wurden auf dem Reichstag zu Augsburg erwartet. Im Namen der ungarischen Stände bat u. a. Nikolaus Olah um Hilfe gegen die Türken, aber ohne besonderen Erfolg.

Schon während des Reichstages von Augsburg kamen Maria und ihre Begleitung bei Ferdinand I. in den Verdacht, daß sie und ihre Umgebung sich zur Reformation hingezogen fühlten. Henckel kam über Schweidnitz nach Breslau, wo er als Kanonikus am 5. November 1539 starb. Die Königin wurde von ihrem Bruder Karl V. als Statthalterin der Niederlande eingesetzt, wo sie so manches Ketzeredikt zu unterzeichnen hatte. Allerdings wurden ihrerseits die Edikte nicht allzu streng gehandhabt, so daß der Nuntius gegen sie in Rom Beschwerde führen mußte.

Das Augsburger Glaubensbekenntnis wurde ein Vorbild für die Entstehung weiterer Bekenntnisschriften in Ungarn (Confessio Pentapolitana 1549, Confessio Montana 1559 und die Confessio Scepusiana 1562). Die staatsrechtliche Anerkennung erhielten aber die Lutheraner in Ungarn auf Grund der Confessio Augustana, so daß sie bis heute Evangelische A. B. amtlich genannt werden.

Matthias Dévay, einst Student in Wittenberg begründet die reformierte Kirche in Ungarn

Im Donau- und Karpatenraum hatte die Reformation von Wittenberg seit 1521 ihren Einzug gehalten. Der Übergang zur Kirche Luthers vollzog sich unter den Augen der Wittenberger. Von den Völkern Ungarns hatte Melanchthon angesichts der Türkengefahr immer mit größter Hochachtung gesprochen. Den Studenten Batholomäus Georgiewicz, der mehrere Jahre in türkischer Gefangenschaft verbracht hatte, nahm Melanchthon in seine Wohnung auf. Sein Schüler Leonhard Stöckel (1510–1560) aus Bartfeld war zuerst Lehrer in Eisleben. Dann kehrte er in seine Heimat zurück. In der Zeit des Schmalkaldischen Krieges war er bereit, seinem Lehrer einen Zufluchtsort im Karpatenraum zu gewähren.

Zwischen 1522 und 1555 studierten aus Ungarn 442 Studenten in Wittenberg. Unter ihnen war auch Matthias Dévay, der spätere Begründer der reformierten Kirche in Ungarn. Nach dem Besuch der Krakauer Universität trat er in einen Mönchsorden ein und war zu der Zeit Priester, als die harten Bestimmungen gegen die Lutheraner (1523/25) in Ungarn erlassen wurden. Anfang Dezember 1529 finden wir Matthias Dévay als Studenten in Wittenberg. Bei Luther fand er für eineinhalb Jahre freie Kost und Wohnung. Wen will es wundern, daß Dévay mit den besten Empfehlungen der Wittenberger Reformatoren 1531 in seine Heimat zurückkehrte? In Ofen und Kaschau wirkte er im Geiste der Wittenberger Reformation, bis er auf Befehl Ferdinands I. (1526–1564) in Kaschau verhaftet und nach Wien gebracht wurde.

Aus der Gefangenschaft entlassen, begab sich Dévay unter den Schutz des Grafen Nádasdy, um seine Streitschriften in Druck geben zu können. Im Jahre 1536 reiste er nach Deutschland. In Nürnberg genoß er die Gastfreundschaft von Veit Dietrich und in Wittenberg war sein großer Verehrer Philipp Melanchthon. Bereits Ende 1537 finden wir Dévay wieder im Dienste des Grafen Thomas Nádasdy. Neuen Verfol-

gungen ausgesetzt, flüchtete Dévay mit seinen Gefährten ins Ausland. Wieder war es Melanchthon, der sich in einem Schreiben an den Kanzler Sebastian Heller des Markgrafen Georg von Brandenburg um Hilfe für Matthias Dévay wandte. Der aber ging in die Schweiz und kehrte nach eineinhalb Jahren als überzeugter Calvinist in seine Heimat zurück. In Debrecen ließ er sich nieder. Die Überraschung war nicht nur für Dévays Freunde in Ungarn, sondern auch für Luther in Wittenberg groß! Der Adelige Franz Révay übermittelte durch einen Studenten einen Brief an Luther, in dem er seine Zweifel an Dévay in fünf Punkten zusammenfaßte. Luther antwortete dem Fragesteller sehr ausführlich und ermahnte Révay, daß er sich nicht durch falsche Lehren verwirren lassen möge! In diesem Schreiben wiederholte Luther in der Abendmahlslehre die Argumente aus seiner Schrift gegen Zwingli. Nicht der versteht, sondern der glaubt, wird selig! Auch die Gemeinde zu Eperies wandte sich in der gleichen Frage an Luther. Er antwortete: Matthias Dévay wurde in Wittenberg als „lieber Schüler“ angesehen und so er etwas gegen die Sakramente lehre, so habe er dies gewiß nicht aus Wittenberg.

Die rasche Ausbreitung des Calvinismus und der starke Einfluß Philipp Melanchthons in Ungarn hatten zur Folge, daß in der Auseinandersetzung um die „reine Lehre“ zunächst die Philippisten die Oberhand gewannen. Aber bereits im Jahre 1580 wurde die Konkordienformel erörtert, die seit 1597 und vollends auf der ersten Synode in Sillein im Jahre 1610 Anerkennung gefunden hatte. Damit war eine klare Abgrenzung des Luthertums auch gegenüber der reformierten Kirche in Ungarn vollzogen, die bis auf den heutigen Tag nicht aufgehoben ist.

Benutzte Literatur

Desider Alexy: Ein Leben für Kirche und Volk, zum 90. Geburtstag des Prof. Dr. Roland Steinacker, Stuttgart 1960

Albert Hauck: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1898

Adalbert Hudak: Die Kirche unserer Väter, Stuttgart 1953

Adalbert Hudak: Der Hofprediger Johannes Heckel, in: Kirche im Osten, Band 2, Stuttgart 1959

Karl Kurt Klein: Literaturgeschichte des Deutschtums im Ausland, Leipzig 1939

Jan Kvacala: Kráľóná Maria a jej úcast na dejoch reformácie, in: Viera a veda, Bratislava 1930, S. 10 ff. (Die Königin Maria und ihr Anteil an der Geschichte der Reformation)

Jan Kvacala: Dejiny reformácie na Slovensku, Lipt. Sv. Mikuláš 1935 (Geschichte der Reformation in der Slowakei)

Johann Liptak: Geschichte des evangelischen Lyzeums A. B. in Kesmark, Kesmark 1933

Georg Loesche: Luther, Melancthon und Calvin in Österreich-Ungarn, Tübingen 1909

Elena Városová: Prehľad dejín slovenskej filozofie, Bratislava 1965 (Geschichte der slowakischen Philosophie im Überblick)

Jenő Zoványi: A reformáció magyarországon, Budapest 1922 (Die Reformation in Ungarn)

Wo Gottes Wort ist, da folgt auch gewiß Verfolgung und Verwüstung um deretwillen, die sich gegen das Wort auflehnen. Aber gleichwohl bleibt bei solchem Fall der Welt Gottes Wort feste bestehen und fällt nicht.
Martin Luther

Aktives Luthertum:

30 Jahre Weltbund – 25 Jahre Weltdienst

Ein unierter Kirchenführer hat einmal im kleinen Kreis spontan geäußert: „Das ist das Verflixte bei den Lutheranern, daß sie so effektiv sind.“ Er meinte damit die Aktivitäten des Lutherischen Weltbundes, insbesondere des Weltdienstes. Das heißt nicht, daß den übrigen christlichen Konfessionen das aktive Handeln abgesprochen würde; wohl aber wird damit die weitverbreitete Meinung in Frage gestellt, daß das Luthertum nur der „reinen Lehre“ zugewandt sei und von daher dem Quietismus huldige, der über ein frommes Leben in der kirchlichen Gemeinschaft hinaus nichts halte von einem bewußten Engagement im öffentlichen Leben. Das mag auf weiten Strecken der lutherischen Kirchengeschichte – bei einem falschen Verständnis der reformatorischen Lehre, vor allem der sogenannten Zwei-Reihe-Lehre Luthers – so gewesen sein. In der Gegenwart hat sich dies weithin gewandelt. Dazu hat zweifellos das Bestehen des Lutherischen Weltbundes wesentlich beigetragen.

Im Jahre 1977 sind dreißig Jahre seit seiner Gründung vergangen. Fünf Jahre später wurde als besondere Abteilung (unter Zusammenfassung verschiedener Aktivitäten) der Lutherische Weltdienst ins Leben gerufen. Beide „Jubiläen“ fallen mit der VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Dar es Salaam, Tansania, zusammen, die damit zum ersten Mal in der sogenannten Dritten Welt, in Afrika stattfindet. Diese Ereignisse der „Lutherischen Kirche in der Welt“ sind ein gebotener Anlaß, das Wirken des Lutherischen Weltbundes in Kürze darzustellen.

Geschichtlicher Rückblick

Der erste, noch ziemlich lose Zusammenschluß lutherischer Kirchen aus Nordamerika, Skandinavien und Deutschland zum Lutherischen Weltkonvent kam bald nach dem 1. Weltkrieg, 1923 in Eisenach zustande. Etliche Einigungsbestrebungen gingen ihm voraus: so die 1836

gegründete Leipziger Mission, deren Ziel schon eine gesamt-lutherische Äußere Mission war; auf dem Gebiet der Diaspora-Fürsorge seit 1852 das Wirken der damals sogenannten Gotteskastenvereine (nachmals des Martin Luther-Bundes), das bis Nord- und Südamerika zu den dortigen Einwanderer-Kirchen und nach Südosteuropa reichte. Einen nachhaltigen Einfluß hatte – von 1868 an – die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz“, die über den Bereich der deutschen Landeskirchen hinaus immer stärker das Zusammengehen aller lutherischen Kirchen im Sinn hatte.

Ein bedeutsamer Faktor war schon für die Gründung des Lutherischen Weltkonvents die vorausgegangene amerikanische Hilfsstätigkeit, insbesondere der lutherischen Kirchen (unter Dr. John Morehead), im notleidenden Nachkriegsdeutschland und darüber hinaus. Der Zeitraum – und Zeitgeist – des Nationalsozialismus und der 2. Weltkrieg hat naturgemäß die Arbeit des Lutherischen Weltkonventes – unter seinem Generalsekretär Dr. Hanns Lilje – empfindlich gelähmt. Zu seinen positiven Wirkungen in dieser Zeitspanne gehört die lutherische Beteiligung an christlichen Einheitsbestrebungen (Konferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm, für Glaube und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne), wobei die Gestalt des schwedischen Erzbischofs Nathan Söderblom eine herausragende Rolle spielte.

Die unmittelbare Vorgeschichte des Lutherischen Weltbundes, der 1947 in Lund/Schweden gegründet wurde, hat auffallende Parallelen zu der seines Vorgängers: auch jetzt hat eine „internationale Katastrophe die Einheit des Luthertums gefördert . . . , ist der Lutherische Weltbund auf den Schlachtfeldern der Welt geboren worden“ (Conrad Bergendoff).¹⁾ Auch jetzt war es die unübersehbare, unbeschreibliche Not in materieller und geistlicher Hinsicht im kriegszerstörten Europa und in den verwaisten Missionsgebieten, die eine weltweite lutherische Hilfe und Zusammenarbeit auf den Plan gerufen hat. Und wieder war es ein amerikanischer Pfarrer, der diese Aufgabe mit Tatkraft und Hingabe in Angriff genommen hat: Dr. S. C. Michelfelder, „ein organisatorisches Genie mit unverbrauchter Energie“ (H. Lilje); er war Mitarbeiter des im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf und wurde 1947 der erste Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes. Nicht

¹⁾ Diese und die folgenden Zitate sind der „Lutherischen Rundschau“ Nr. 4/1972 entnommen: „25 Jahre Lutherischer Weltbund“.

akademisch-theologische Reflektionen also, sondern notwendige Aktionen haben zum Zusammenschluß der lutherischen Kirchen in Lund geführt.

Auftrag und Struktur

Nach der Verfassung von 1947 „will der Lutherische Weltbund folgenden Zwecken dienen:

- a) das Evangelium von Jesus Christus als die seligmachende Kraft Gottes vor der Welt einmütig zu bezeugen;
- b) Einigkeit des Glaubens und Bekennens unter den lutherischen Kirchen der Welt zu pflegen;
- c) brüderliche Gemeinschaft und gemeinsame Studienarbeit unter Lutheranern weiter zu entwickeln;
- d) die lutherische Beteiligung an ökumenischen Bewegungen zu fördern;
- e) eine geschlossene lutherische Initiative in der Erfüllung missionarischer und katechetischer Aufgaben zu entwickeln;
- f) lutherische Gruppen zu unterstützen, die geistlicher oder materieller Hilfe bedürfen“.

In den folgenden fünfzehn Jahren entstand eine Diskussion über die Weiterentwicklung des Weltbundes zur „Kirche“. Doch wurden alle Utopien in Richtung „Weltkirche“ („Superkirche“) auf der Vollversammlung in Helsinki (1963) eindeutig abgewiesen mit einem neuen III. Kapitel der Verfassung über „Wesen, Aufgaben und Zuständigkeitsbereich“ des Lutherischen Weltbundes, dessen erster Paragraph lautet: „Der Lutherische Weltbund ist eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen. Er handelt als ihr Organ in solchen Angelegenheiten, die sie ihm übertragen. Er übt nicht aus eigenem Recht kirchliche Aufgaben aus. Ebenso wenig ist er befugt, für die ihm angehörenden Kirchen Gesetze zu erlassen oder sonst die Selbstständigkeit irgendeiner Mitgliedskirche zu beschränken.“

Bemerkenswert ist auch eine weitere Änderung der Verfassung: die drei ökumenischen Bekenntnisse der alten Kirche werden in Helsinki ausdrücklich in sie aufgenommen. Mikko Juva, Theologieprofessor (und zeitweise Rektor) an der Universität Helsinki und derzeitiger Präsident des Lutherischen Weltbundes, zieht aus diesen Entscheidungen einige wichtige Schlüsse: „1. Das Wesen des Lutherischen Weltbundes ist in dem zu finden, was er tut, nicht aber in dem, was er

ist. Der Weltbund existiert, um zu dienen und den lutherischen Kirchen zu helfen, ihrerseits der Welt zu dienen. 2. Der Lutherische Weltbund ist kein Selbstzweck, und darf niemals ein solcher werden, sondern ist ein Mittel zu bestimmten Zwecken. Da er kein definierbares Endziel hat, muß er als Interimsorganisation gelten. 3. Der Lutherische Weltbund weist als ökumenische Organisation über sich selber hinaus auf die eine heilige allgemeine Kirche, deren Glauben er mit den altkirchlichen Bekenntnissen ausdrücklich bekennt.“

Einen bedeutsamen Einschnitt in der Entwicklung des Lutherischen Weltbundes stellt die fünfte Vollversammlung (1970) dar. Die Kirchen der sogenannten Dritten Welt (in Afrika, Asien und Lateinamerika) hatten zunehmend an Einfluß gewonnen. Man war deshalb – zunächst – entschlossen, sie in Porto Alegre, dem Zentrum der „Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“, abzuhalten mit dem aktuellen Thema „Gesandt in die Welt“, wozu auch schon eine intensive Vorbereitung bis in die Gemeinden hinein getroffen war. Es ist kein Ruhmesblatt in der Geschichte des Lutherischen Weltbundes, daß seine entscheidenden Organe dem Widerstand einiger, vor allem europäischer Bischöfe und Professoren nachgegeben und sie nach Evian (in Frankreich) am Genfer See verlegt haben. Damit haben sich „die Lutheraner aus der Gefahrenzone eines totalitären Staates in die Sicherheit eines Sommerkurortes zurückgezogen ... Statt sich auf die Konfrontation mit einer der Unterdrückung und Folterung bezichtigten Regierung einzulassen, verabschiedete der Weltbund harmlose Resolutionen aus sicherer Distanz. Vorsicht und Rücksicht auf westliche Delegationen hatten Priorität gegenüber dem mutigen Verständnis für die schwächer repräsentierten Kirchen aus der Dritten Welt“ (C. Bergendoff). Gleichwohl nahmen die Probleme dieser Kirchen – und die der „Zweiten Welt“ – in Evian im Kontext der Diskussion um die Menschenrechte einen breiten Raum ein.

Für die praktische Arbeit des Lutherischen Weltbundes hat diese Vollversammlung wesentliche strukturelle Veränderungen beschlossen. Während bis 1970 sieben unterschiedlich große Abteilungen (und Kommissionen) mehr neben- als miteinander tätig waren, ist die gesamte Arbeit nunmehr – außer dem Generalsekretariat und dem Finanzbüro – in drei stattliche Abteilungen (mit den dazugehörigen Kommissionen) aufgliedert: Studienarbeit, kirchliche Zusammenarbeit, Weltdienst (neuerdings wurden alle publizistischen und auf die Medien bezogenen Vorhaben in einer Kommunikationseinheit zusammengefaßt). Dadurch

ist zweifellos eine effektive Arbeitsweise ermöglicht worden. Doch war – und ist – die neue Organisationsform nicht unumstritten. Am meisten Kritik hat die Studienabteilung erfahren, die aus der früheren Theologischen Abteilung hervorging. Schon daß in ihrer Bezeichnung „Theologie“ nicht mehr vorkam, sahen viele Beobachter ihrer Arbeitsergebnisse als symptomatisch an. Ähnlich erging es der Abteilung für kirchliche Zusammenarbeit, die – u. a. die Arbeit der früheren Weltmissionsabteilung fortsetzend – aus ihren Namen das Wort „Mission“ eliminierte. Schließlich haben die Gründe für die neuen Bezeichnungen überwogen und sich inzwischen auch schon zum großen Teil positiv ausgewirkt.

Ökumenische Dimension

Darüber, daß der Lutherische Weltbund von seiner Gründung und Intention her insbesondere den lutherischen Minoritätskirchen zugewandt ist, kann kein Zweifel bestehen, „Lasset uns Gutes tun ... allermeist an des Glaubens Genossen“, steht in der Heiligen Schrift (Gal. 6, 10). Dies ergibt sich schon aus dem Charakter der Glaubensfamilie, wie man die konfessionellen Weltbünde auch nennt. Eine Familie kann sich von der Mitsorge für ihre aus irgendwelchen Gründen schwächeren Glieder nicht dispensieren oder diese auf andere Fernstehende abschieben. Im übrigen wird damit auch die weitere, ökumenische Gemeinschaft der Christen in ihrer Sorgepflicht entlastet. Sollte es aber durch diese neutestamentliche Praxis zu einer ärgerlichen Bevorzugung bestimmter konfessioneller Minderheiten kommen, dann sind wir mit allen anderen christlichen Kirchen zu dem Lastenausgleich aufgerufen, den „das Gesetz Christi“ von uns erwartet (Gal. 6, 2). Die praktische Erfahrung des Gebens und Nehmens zeigt freilich auch, daß das gegenseitige Helfen innerhalb der gleichen Konfessionsfamilie sich aus mancherlei Gründen sehr viel schneller und unkomplizierter, also effektiver vollzieht als im großen Rahmen der Christenheit.

Dennoch hat das Luthertum von seinem reformatorischen Ansatz und ekklesiologischen Verständnis her immer die ganze Christenheit im Blick. Deshalb ist die ökumenische Dimension und Verpflichtung des Lutherischen Weltbundes nicht nur aufgrund seiner Verfassung und ihrer Verwirklichung unaufgebbar. Dies erhärten sowohl bedeutende lutherische Namen in beiden Bewegungen wie auch die Realität der

Beziehungen des Lutherischen Weltbundes zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Der Lutherische Weltbund befindet sich mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen von Anfang an im gleichen Haus; die weitaus meisten Weltbund-Kirchen sind gleichzeitig Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen; die Beitragsleistungen dieser Kirchen übersteigen weit ihren prozentualen Anteil.

Die Problematik „Konfessionskirchen und ökumenische Bewegung“ wurde und wird viel diskutiert. Das „Ärgernis der Trennung“ in der Christenheit hat immer wieder zum Widerstand und Widerspruch der sogenannten Ökumeniker gegen die konfessionellen Weltbünde geführt. Sind sie Konkurrenz oder Ergänzung zum Weltrat der Kirchen? Bewirken sie eine unliebsame Störung der christlichen Einheitsbestrebungen oder eine gegenseitige Befruchtung der auf vielen Gebieten gemeinsamen Arbeit? Es hat den Anschein, daß sich die Erkenntnis von der „Vielfalt in der Einheit“ bei den Verantwortlichen durchzusetzen beginnt. In der Gegenwart gibt es mit Recht eine weitverbreitete Skepsis gegen die „Machtkonzentration“ wirtschaftlicher Zusammenschlüsse. Nun ist gewiß das kirchliche und geistliche Leben mit anderen Kategorien zu messen als wirtschaftliche oder politische Vorgänge, dennoch ist auch gegenüber einer christlichen Einheitsideologie aus guten Gründen Zurückhaltung geboten. Die *Una Sancta* unterscheidet sich grundsätzlich von einer „sancta UNO“ und ist mit anderen Mitteln darzustellen als eine politische Einheit.

„Das wahre Ärgernis der geteilten Christenheit liegt nicht im Vorhandensein verschiedener Gemeinschaften, sondern in der Art und Weise, wie sie miteinander umgegangen sind“ (C. Bergendoff). Deshalb muß das Zeitalter der Polemik christlicher Kirchen gegeneinander endgültig überwunden sein; es darf aber auch zu keiner neuen Polemik der „Ökumeniker“ gegen die Konfessionskirchen kommen. Vielmehr ist ein gedeihliches Miteinander das Gebot der Stunde. Dazu hat der Lutherische Weltbund in beachtlicher Weise beigetragen.

Hierher gehören insbesondere die Dialoge zwischen den Konfessionen. So befindet sich der Lutherische Weltbund – zumeist durch seine Initiative – seit Jahren im Gespräch mit Reformierten, Anglikanern, Katholiken und Orthodoxen über gemeinsame und bis jetzt kontroverse Lehraussagen. Ein angemessenes Instrument hierzu hat sich der Lutherische Weltbund in der Lutherischen Stiftung für ökumenische Forschung (mit Sitz in Straßburg) geschaffen. Je nach der Themenstellung ist die Studienabteilung des Genfer Stabes an diesen

Dialogen beteiligt. Es ist naheliegend, daß das Gespräch mit dem Reformierten Weltbund, unter Einbeziehung unierter Kirchen, mit besonderem Nachdruck geführt wurde. Das Ergebnis ist die sogenannte Leuenberger Konkordie, wobei bemerkenswert ist, daß ihr etliche Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes nur mit Vorbehalten zugestimmt haben bzw. eine Zustimmung noch aussteht. Das Hauptproblem im Verhältnis Ökumene – Konfessionskirchen wird die Frage bleiben: wie können diese innerhalb der Christenheit ihre Identität wahren und dennoch vor der Welt ein gemeinsames Zeugnis im Bekenntnis und Dienst ablegen? Dies kann nicht ohne die Bitte um den Heiligen Geist geschehen, mit allen Konsequenzen, die Luthers Auslegung des dritten Glaubensartikels beinhaltet.

Zwischenkirchliche Hilfe

Am Anfang der lutherischen Zusammenschlüsse – Weltkonvent und Weltbund – stand die materielle und geistliche Hilfe für die notleidenden Schwesterkirchen nach den beiden Weltkriegen. Inzwischen sind damals empfangende Kirchen zu gebenden geworden. Kann das so weitergehen mit dem Ziel, daß schließlich keine Kirche mehr des brüderlichen Beistandes bedarf? Nach allen Erfahrungen des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte gewiß nicht. Das ursprüngliche amerikanische Rezept, durch jährliche Kürzungen ihrer Zuwendungen die betroffenen Kirchen dazu zu bringen, daß sie „self-supporting“ werden, war unrealistisch. Ausgesprochene Minderheitskirchen und Diasporagemeinden haben – bei allen Anstrengungen – geradezu ein biblisch begründetes Recht darauf, von ihrer Glaubensfamilie nicht allein gelassen oder vergessen zu werden. Natürlich wird es immer Verhältnisse geben, wo solche Hilfe aus politischen oder anderen Gründen nicht möglich ist. So ist es z. B. den Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes im Bereich der Sowjetunion noch nicht erlaubt, offizielle Unterstützung zu empfangen – im Unterschied zu allen anderen Kirchen in den sozialistischen Ländern Osteuropas. Sie werden dennoch weiterleben, weil das Evangelium noch anderes verheißt als die „Handreichung“ der Glaubensgenossen. Nur darf dieses Wissen diejenigen nicht beruhigen, die es – äußerlich gesehen – besser haben und mit ihnen zur gleichen Gemeinschaft „des Glaubens und der Liebe und der Hoffnung“ gehören.

Bei dem Begriff und der Sache **Diaspora** ist es in der Gegenwart

üblich geworden – vor allem in nur noch ökumenisch gesonnenen Kreisen – vorschnell darauf hinzuweisen, daß die Christen insgesamt heute „in der Diaspora“, in der Minorität leben und daß sich dieser Tatbestand in der Zukunft noch verstärken wird. Dies ist – statistisch oder soziologisch gesehen – gewiß richtig. Doch besteht bei dieser Rede- und Betrachtungsweise eine doppelte Gefahr: wer sich als Christ selbst in der Diaspora befindlich fühlt, wird wenig Anlaß sehen, ein ähnliches Schicksal härter zu empfinden als das seine – es sei denn, das Mit-Leiden dränge ihn zu besonderer Solidarität. Zum anderen wird durch eine solche Nivellierung sehr unterschiedlicher Verhältnisse die echte Diaspora-Situation mit all ihren Bedrängnissen verkannt oder verharmlost. Eine säkularisierte oder atheistische Umwelt wird zwar die christlichen Gemeinden am Ort näher zusammenrücken lassen und zum gemeinsamen Zeugnis herausfordern; doch wird die einzelne Glaubensgemeinschaft dazu einen umso kräftigeren Beitrag leisten können, je stärker sie sich ihrem Bekenntnis verpflichtet weiß und von ihrer Glaubensfamilie in der Welt unterstützt wird.

Die Methoden und Schwerpunkte der zwischenkirchlichen Hilfe werden wechseln, je nach den akuten Bedürfnissen in der Diaspora, die – wie in den sogenannten Mehrheits- oder Volkskirchen – vielfältig sind. Es ist in der langen Hilfstätigkeit des Lutherischen Weltbundes – im Unterschied zu manchen Phasen der Missionsarbeit und des Entwicklungsdienstes – immer selbstverständlich gewesen, daß die Kirchen selbst entschieden haben, was für sie notwendig oder wünschenswert ist, ohne deshalb die Beratung durch ihre Freunde in den „gebenden“ Kirchen zu verschmähen. Daß diese Praxis dennoch kein „Einbahnverkehr“ geblieben ist, ist das Verdienst des LWB-Austauschprogramms, das seit Jahrzehnten Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern die Möglichkeit gibt, auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens Erfahrungen und Erkenntnisse durch gegenseitige Besuche auszutauschen. Die Früchte dieser Aktivität des Lutherischen Weltbundes werden – bis in die Gemeinden und Institutionen der großen und kleinen Kirchen hinein – noch lange nachwirken.

Missionarische Verpflichtung

Lutherische Missionsarbeit in Übersee geschieht vom 18. Jahrhundert an durch die in Landeskirchen beheimateten Missionsgesellschaften, die auch noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre Träger

sind. Eine schmerzliche Gelegenheit und Notwendigkeit zur Zusammenarbeit ergab sich insbesondere nach dem zweiten Weltkrieg, als die infolge der Kriegswirren „verwaisten“ Missionsgebiete von anderen – meist amerikanischen – lutherischen Missionsgesellschaften übernommen wurden. Daraus entstanden die ersten Aufgaben der mit dem Lutherischen Weltbund ins Leben gerufenen Abteilung für Weltmission (1947). Seit Evian (1970) geschieht die Arbeit für die auf den Missionsfeldern gewachsenen Jungen Kirchen in der Abteilung (und Kommission) für kirchliche Zusammenarbeit.

Das bedeutendste missionarische Unternehmen des Lutherischen Weltbundes ist zweifellos die Rundfunkarbeit mit dem Sender in der Hauptstadt Äthiopiens, Addis Abeba („Radio Voice of the Gospel“). Mit ihren zahlreichen Studios und Kurzwellensendern in Afrika und Asien sendet die „Stimme des Evangeliums“ in 14 Sprachen und erreicht einen Hörerkreis von mindestens (potentiell) einer halben Milliarde Menschen – ein hervorragendes Beispiel dafür, wie christliche Missionsarbeit mit modernen Mitteln getan werden kann. Ebenso bemerkenswert und charakteristisch für die Verbindung von Verkündigung und Dienst ist die Tatsache, daß etwa ein Drittel der Sendezeiten für entwicklungsbezogene Beratung (in Landwirtschaft, Gesundheitswesen und Sozialarbeit) verwendet wird, während ein weiteres Drittel für politische Nachrichten und kulturelle Darbietungen in den jeweiligen Regionen zur Verfügung steht. Gegenwärtig steht der Sender vor schwerwiegenden Problemen: eine Revolution hat das alte (orthodoxe) Feudalsystem beseitigt und natürlich auch das Leben der christlichen Kirchen des Landes (einschließlich der lutherischen Mekane Yesus-Kirche) in Mitleidenschaft gezogen. Noch ist nicht abzusehen, welche Folgen dies für den Sender haben wird. Die andere Schwierigkeit ist finanzieller Natur: nach bald fünfzehn Jahren sind die technischen Anlagen fast völlig erneuerungsbedürftig – ein Projekt von vielen Millionen Mark.

Die aktuelle Problematik der Mission bewegt naturgemäß auch den Lutherischen Weltbund und seine Mitgliedskirchen, sonderlich in der Dritten Welt. Einige Stichworte seien genannt:

Viel diskutiert wird seit langem die Parole „Mission in sechs Kontinenten“, die Erkenntnis, daß in unserer Zeit missionarisches Reden und Handeln auch in den sogenannten christlichen Ländern und Völkern vonnöten ist. Wer würde dies bestreiten? Seit einem halben Jahrhundert ist dies die besondere Aufgabe der „Volksmission“ in allen ihren

Ausprägungen. Zu fragen ist, ob mit der neuen Losung nicht der eigentliche – klassische – Missionsauftrag (Matthäus 28) zu kurz kommt.

Seit der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen über Mission und Evangelisation in Bangkok (1973) ist die Forderung nach einem sogenannten „Moratorium“ nicht zur Ruhe gekommen. Die westliche Unterstützung durch Personal und Geld, so heißt es, solle aufhören bzw. aufgeschoben werden, damit die Jungen Kirchen auf ihrem Weg zur Unabhängigkeit nicht behindert werden. Die lutherischen Kirchen der Dritten Welt haben darauf zurückhaltend oder sogar ablehnend reagiert. Dies vor allem mit der biblischen Begründung, daß die Kirche ein Leib sei, in dem alle Glieder aufeinander angewiesen sind, und deshalb der Austausch der Gaben höchst legitim sei.

Im Zusammenhang mit der Forderung nach einem Moratorium hat sich die Kommission für kirchliche Zusammenarbeit des Lutherischen Weltbundes in ihrer letzten Sitzung in Saskatoon (Kanada) im Frühjahr 1976 intensiv mit dem Begriff der „Self Reliance“ beschäftigt. Schon die deutsche Übersetzung dieser Formel ist schwierig. Gemeint ist: Selbstvertrauen, Selbständigkeit der Jungen Kirchen. Dabei wurde deren Bemühen um mehr finanzielle Unabhängigkeit ebenso deutlich wie ihr Festhalten an der größeren Glaubensgemeinschaft in Zeugnis und Dienst.

Diakonisch-soziale Verantwortung

In der Sache hat es lutherische Weltdienst-Arbeit – wie erwähnt – schon jeweils unmittelbar nach den beiden Weltkriegen gegeben. Die eigentliche Gründung der Abteilung Lutherischer Weltdienst – und damit die umfassende Wahrnehmung diakonisch-sozialer Verantwortung – erfolgte auf der zweiten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover, als vor 25 Jahren, nach der programmatischen Rede des amerikanischen Pfarrers Dr. Paul Empie. Es war das Ziel, die drei großen, bisher unabhängig voneinander tätigen Arbeitsinstrumente des Weltbundes (die Flüchtlingshilfe, den kirchlichen Wiederaufbau, die Hilfe für die Minoritätskirchen) in einem wirkungsvollen Instrument zusammenzufassen. Die Ordnung der neugeschaffenen Weltdienst-Abteilung besagt, daß mit ihr „den Mitgliedskirchen eine gemeinsame internationale lutherische Mittelstelle gegeben werden soll, an die sie sich wenden können, wenn sie in christlicher Liebe und

Barmherzigkeit der Not, wo immer in der Welt sie sich zeigen mag, begegnen wollen.“

Die neue Struktur des Lutherischen Weltbundes (seit der fünften Vollversammlung, Evian 1970) hat sich bei der Abteilung Weltdienst insofern ausgewirkt, als das Sekretariat für europäische Minderheitskirchen (wie auch das für Haushalterschaft und für das Austausch-Programm) ausgegliedert und der Abteilung für kirchliche Zusammenarbeit zugeordnet wurde. Dadurch konnte sich die Weltdienst-Abteilung verstärkt ihrer ursprünglichen Aufgabe des Flüchtlingsdienstes und der inzwischen hinzugewachsenen Entwicklungshilfe widmen. Der alte ökumenische Grundsatz „Not creed, but need“ kommt auf diese Weise besonders klar zum Tragen; neutestamentlich ausgedrückt: das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10) und die apostolische Weisung: „Lasset uns Gutes tun an jedermann“ (Gal. 6, 10) – beides unverzichtbare Leitbilder der ökumenischen Diakonie!

Nachdem das Flüchtlingseiland in Europa überwunden war, brach es über den Nahen Osten, insbesondere das Heilige Land herein: im arabisch-israelischen Krieg 1948. Im Zusammenwirken mit der UNRWA (United Nations Relief and Works Agency) hat der Lutherische Weltdienst hunderttausende von arabischen Flüchtlingen in Lagern und Dörfern in Jordanien und Syrien betreut, wobei ihm als Zentrum seiner Hilfeleistungen das von ihm (für den deutschen Eigentümer) treuhänderisch verwaltete Auguste-Viktoria-Hospital auf dem Ölberg bei Jerusalem wesentliche Dienste leistete. Und als man glaubte, diese Arbeit einschränken zu können, wiederholte sich der Schrecken und der Einsatz durch den Sechstagekrieg von 1967. Inzwischen hat sich die Betreuungsweise verlagert; in den von Israel besetzten Gebieten ist die Hilfe des Lutherischen Weltdienstes immer noch erforderlich.

Mit dem Sieg der rotchinesischen Revolution setzte ein Flüchtlingsstrom nach Hongkong ein, der die Bevölkerung dieser britischen Kronkolonie innerhalb eines Jahrzehnts von 400 000 Menschen auf vier Millionen anwachsen ließ. Das damit verbundene Elend war unvorstellbar. Die im Auftrag des Lutherischen Weltdienstes von Pastor Ludwig Stumpf (früher Missionskaufmann in China) dort aufgebaute vielschichtige Sozialarbeit wurde beispielhaft. Aufgrund besonderer Entwicklungen ist diese diakonische Arbeit nunmehr in die Verantwortung des „Hongkong Christian Council“ übergegangen.

Weitere Schwerpunkte der Flüchtlingshilfe des Lutherischen Weltdienstes wurden (und sind noch): Indien, Bangladesh und Ostafrika,

herausgefordert wurde die jeweilige Aktion durch Naturkatastrophen, Stammeskriege, Folgen der Entkolonialisierung und andere politisch-militärische Ereignisse. Über diese vom Lutherischen Weltdienst verantworteten und mit eigenem Personal durchgeführten Programme hinaus gibt es seit 14 Jahren eine weitere Aktivität der Abteilung: den Community Development Service (CDS), der mit Hilfe der kirchlichen Entwicklungsdienste soziale, landwirtschaftliche, medizinische und bildungsfördernde Hilfsprojekte in Asien, Afrika und Lateinamerika bearbeitet, die von den lutherischen Kirchen dieser Kontinente getragen werden. Augenblicklich handelt es sich um die Betreuung von etwa 270 Projekten und Programmen, für die bis 1974 rund 50 Millionen Dollar zur Verfügung standen.

Was den Lutherischen Weltdienst in seiner den Nöten der Menschen zugewandten Arbeit auszeichnen muß – und sie auch immer bestimmt hat –, ist ein hohes Maß an Dynamik und Flexibilität. Dazu zwingen ihn einfach die ständig wechselnden Fragestellungen gerade auf dem umstrittenen Gebiet der Entwicklungshilfe, z. B. – um nur einige zu nennen – die (biblisch gesehen falsche) Alternative: Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit; die Bekämpfung der Ursachen des sozialen Elends statt ihrer Symptome; die ungerechten gesellschaftlichen Strukturen – nicht nur in Südafrika; die für die Entwicklungsländer nachteiligen Welt handelsbeziehungen; die Frage der Prioritäten der Hilfe bei begrenzten Mitteln u. v. a. Dabei hat sich sowohl die Kommission des Lutherischen Weltdienstes wie der Stab in Genf unter seinem langjährigen Direktor Pastor Dr. Bruno Mützelfeldt die ständige Rückfrage nach der kirchlich-theologischen Relevanz der anstehenden Probleme nicht leicht gemacht.

Zu den herausragenden Aktiv-Posten eines „aktiven Luthertums“ gehört – das wird von allen Seiten anerkannt – der Lutherische Weltdienst. Wenn man überschlägt, was in seiner dreißigjährigen Geschichte durch den Lutherischen Weltbund allein an materiellen Mitteln verwaltet und an die zu ihm gehörenden Minoritäts- und Jungen Kirchen weitergegeben worden ist, dann errechnet sich eine Summe von annähernd einer dreiviertel Milliarde D-Mark. Und doch ist diese äußerliche Hilfe nicht das Entscheidende. Viel bedeutungsvoller ist das, was in dieser Gemeinschaft der lutherischen Kirchen vermittelt wurde an Stärkung im christlichen Glauben, an Austausch geistlicher Erfahrungen, an Bewußtsein für die Weltverantwortung der Christenheit.

Publizistische Darstellung des Lutherischen Weltbundes

Eine Organisation wie der Lutherische Weltbund kann sich nicht mit Literatur über ihn begnügen, sondern hat auch die Pflicht zur Selbstdarstellung und zu eigenen Publikationen. Im Folgenden wird versucht, über diesen Bereich seiner Tätigkeit einen (unvollständigen) Überblick zu geben.

Das umfassendste Werk über den Lutherischen Weltbund in deutscher Sprache ist immer noch:

Siegfried Grundmann, *Der Lutherische Weltbund / Grundlagen – Herkunft – Aufbau*. Böhlau Verlag, Köln/Graz, 1957.

Besonders verwiesen wird auf die jeweils nach den Vollversammlungen des Lutherischen Weltbundes erschienenen ausführlichen Berichtsbände.

Periodika des Lutherischen Weltbundes sind:

- Lutherische Rundschau (seit 1951), Vierteljahreszeitschrift, orientiert über die Gesamtarbeit des Lutherischen Weltbundes, mit besonderer Berücksichtigung des lutherischen Standpunktes zu ökumenischen und säkularen Angelegenheiten und der kirchlichen Belange in der Dritten Welt.
- Lutheran World = englische Ausgabe (seit 1954).
- Lutherische-Weltbund-Informationen, deutscher u. englischer Presse-dienst, erscheint wöchentlich.

Die Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes

hat eine umfangreiche Zusammenstellung (25 Seiten, 1976) aller Dokumente und Publikationen ihrer Arbeit vorgelegt, unterteilt nach den 4 Projektbereichen:

- I. Leben und Arbeit der Kirchen im Gegenüber zu neuen Herausforderungen
- II. Interkonfessionelle Dialoge
- III. Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechte
- IV. Marxismus- und China-Studien.

Das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg gibt neben wissenschaftlichen Einzelveröffentlichungen (z. T. in Verbindung mit der Studienabteilung) jährlich einen Tätigkeitsbericht heraus.

Von der Abteilung für Kirchliche Zusammenarbeit

erscheint ein jährlicher Informationsbrief (News Letter) mit Berichten

und Material über den Bereich weltweiter zwischenkirchlicher Kooperation, vorwiegend im Blick auf Missionstheologie und -praxis wie auf Entwicklungen in Afrika, Asien und Lateinamerika.

Der Rundfunksender in Addis Abeba berichtet seit 1964 regelmäßig in: Radio Voice of the Gospel News.

Der Lutherische Weltdienst

wird dargestellt (abgesehen von zahlreichen Broschüren) in: Richard W. Solberg, Also sind viele ein Leib – Vom weltweiten Dienst des Luthertums, Luth. Verlagshaus Berlin, 1960 (engl.: As between Brothers).

B. Mützelfeldt / E. Eberhard, Christlicher Glaube in Aktion – 20 Jahre Luth. Weltdienst in Genf und Stuttgart, in „Lutherische Kirche in der Welt“, Erlangen 1974 (Folge 21).

Dieses literarische und publizistische Angebot kommt 95 lutherischen Kirchen zugute, die dem Lutherischen Weltbund angehören. Sie umfassen eine Mitgliederzahl von rund 55 Millionen von gegenwärtig etwa 70 Millionen lutherischer Christen in der Welt. Die Statistik (1975) läßt leichte Rückgänge der Mitgliedschaft in den europäischen und nordamerikanischen Kirchen bei anhaltenden Zuwachsraten in Afrika und Asien erkennen. Bei diesem Befund ist es an der Zeit, daß die Glaubensfamilie des Lutherischen Weltbundes ihrer VI. Vollversammlung in einer ihrer Mitgliedskirchen in Afrika entgegengeht. Sie tut es mit dem Thema: „In Christus – eine neue Gemeinschaft.“

Weil die Kirche alles, was sie hat, von Christus hat, und alles, was sie tut, durch die Wirkung Christi tut, und weil die Stärke, Weisheit, Gerechtigkeit, die sie hat, Christi ist, deswegen wird sie in Ewigkeit sicher stehen bleiben. Martin Luther

Sie blieben beständig in der Gemeinschaft

Bruderschaften in den Kirchen Skandinaviens

1.

Von der Bedeutung besonderer geistlicher Gemeinschaften im Raum der Kirche

In der Pfingstgeschichte, die uns Lukas in seinem Buche von den „Taten der Apostel“ aufgezeichnet hat, findet sich der Satz: „Sie blieben beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet.“ Mit Recht hat dieser Satz eine hervorgehobene Bedeutung erhalten; denn er spiegelt in kürzester Form wider, was sich in der urchristlichen Kirche zutrug: Die Apostel waren als Schüler ihrem Meister gefolgt. Nun gaben sie weiter, was sie empfangen hatten, und fanden ihrerseits Schüler, Anhänger und Nachfolger, denen die Lehre Jesu Christi zum inneren Eigentum wurde. Um diese Lehre des Herzens zu bewahren, bedurften sie der Gemeinschaft in einem doppelten Sinn, der Gemeinschaft mit dem Herrn und untereinander. Solche Gemeinschaft fand ihren Ausdruck in häufigen Versammlungen, wo es anging, sogar täglich, in denen man „das Brot brach“, dabei die Lehre verkündete und miteinander betete. In dem „Brechen des Brotes“ dürfte zu urchristlicher Zeit beides verbunden gewesen sein, die familiäre Mahlgemeinschaft der Christen und das eucharistische Mahl, wie es uns in den Berichten des Apostel Paulus und der Synoptiker überliefert worden ist.

Die vier Elemente, die der zitierte Satz der Apostelgeschichte zusammenfaßt, können als grundlegende Kennzeichen der Kirche Christi angesehen werden: Apostolische Lehre, Gemeinschaft, Brotbrechen und Gebet. Wo das im Namen Jesu Christi geschieht, da ist seine Kirche. Diesem Grundsatz stellen wir gegenüber, was landläufig unter „Kirche“ verstanden wird, wenn die Massenmedien unserer Zeit etwas von der Kirche zu berichten wissen. Da denken Hörer und Leser an die

organisierten Kirchen in ihren konfessionell verschieden geprägten Gestalten, an die berufenen oder gewählten Organe dieser Kirchen, an die Synoden, Kirchenleitungen und Behörden, welche die Gemeinden einer Region oder eines Landes leiten und repräsentieren. In einer über Gebühr hervorgehobenen Weise wird die Kirche oft gemessen und bewertet an einzelnen Personen, die ihre Sprecher sind, an den leitenden Amtsträgern, Bischöfen, Präsidenten und Oberkirchenräten. Wer in einem kirchenleitenden Amt steht, begegnet unvermeidlich einer übermäßigen Erwartungshaltung in weiten Kreisen der Christen und der Öffentlichkeit. Die Kirche wird meist in eins gesetzt mit den geschichtlich gewordenen und organisatorisch faßbaren Gestalten der verschiedenen Kirchen. Die kirchlichen Organe tragen selbst zu einer solchen Schau bei, wenn sie in Zahlen den Bestand und das Leben ihrer Kirchen darstellen, oder wenn ihre Sprecher das Wort nehmen zu Erklärungen und Verlautbarungen, die für ihr gesamtes Kirchenwesen Gültigkeit beanspruchen. Es ist nicht verwunderlich, daß sich auf Grund dieser Vorstellung von der Kirche eine entsprechende Kritik mancher Christen an „der Kirche“ regt, zumal wenn sie von kirchlichen Äußerungen über Ermessungsfragen hören und lesen. Einzelne Christen oder Gruppen stehen unter dem Eindruck, „die Kirche“ habe etwas gesagt oder gar mit verpflichtendem Ausspruch gelehrt, was sie nicht annehmen können. Nicht selten kommt es dann dazu, daß solche Christen meinen, sie müßten sich von der Kirche trennen, deren Lehre und Verhalten sie nicht mitvollziehen können.

Wer tiefer blickt, weiß freilich, daß die Kirche, der wir angehören, nicht identisch ist mit dem verfaßten Kirchentum. In unseren Gottesdiensten bekennen wir uns an jedem Sonntag zu der „heiligen christlichen Kirche“ oder ausführlicher zu der „einen, heiligen, allgemeinen (katholischen) und apostolischen Kirche“. Diese Kirche des dritten Glaubensartikels ist ohne Frage weiter, tiefer und umfassender zu verstehen als die jeweilige Gestalt einer Landes-, Volks- oder Freikirche. Allerdings ist die Kirche des Glaubensbekenntnisses keine unsichtbare Größe. Sie ist sichtbar und wirklich da in der Menschheitsgeschichte. Aber sie geht nicht auf im konkreten und rechtlich verfaßten Kirchentum. Die Kirche des Glaubens verwirklicht sich in den parochialen Gemeinden und den diese zusammenfassenden Organen, aber nicht in ihnen allein. Sie hat – schon sehr früh in der Kirchengeschichte – noch andere Ausdrucksformen gefunden, jenseits von Ortsgemeinden und Bistümern, in den Einsiedlern und Mönchen, in Orden und geistlichen

Gemeinschaften mannigfacher Art. Die parochial und regional strukturierte Kirche hat sich schwer getan mit diesen andersartigen geistlichen Lebensformen, in denen offenbar das geschah, was das Neue Testament berichtet: „Sie blieben beständig in der Apostel Lehre, in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet.“ Es war nicht zu verkennen, daß diese vier Elemente in solchen Gemeinschaften nicht selten lebendiger, intensiver und treuer geübt wurden als im offiziellen Kirchentum, das seit Konstantin d. Gr. unausgesetzt gefährdet war, sich der umgebenden Welt anzupassen und an sie zu verlieren. In lang währenden Spannungen, auch in Kämpfen haben sich viele geistliche Gemeinschaften schließlich durchgesetzt, sie wurden anerkannt und haben die verfaßten Kirchen bereichert, befruchtet und korrigiert. Freilich waren und sind die besonderen geistlichen Gemeinschaften auch ihrerseits wieder gefährdet, ähnlich wie die Kirche oder die Kirchen, denen sie gegenübertraten, da sie sich gleicher Weise in Eigenheiten verloren oder verweltlichten. An zahlreichen geschichtlichen Beispielen ist kein Mangel. Dennoch werden wir auf das Ganze gesehen feststellen, daß das Gegenüber von verfaßter Kirche und freier geistlicher Bewegung in Gestalt solcher besonderen Gemeinschaften notwendig und fruchtbar war und bis heute geblieben ist.

2.

Die Reformation Luthers und die besonderen geistlichen Gemeinschaften

Es war gewiß kein Zufall, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts von einem Mönch ausging. Martin Luther war sich der ganzen spannungsvollen Geschichte bewußt. Er erfuhr in seiner Lebensführung, daß aus dem Evangelium des Ursprungs der Anruf des Geistes kommt, die gefährdete, verworrene und verdorbene Kirche zu reformieren. Notvoll in seiner Lage war es freilich, daß die Ordensgemeinschaften seiner Zeit nicht die Kraft besaßen, die schon lange anstehende und dringend nötige Reform der Kirche durchzusetzen. Sie waren weithin, wie die verfaßte Kirche, hineingezogen in die Anpassung an die Welt und darum gelähmt. So vollzog sich die Reformation auf eine andere Weise, nicht aus einer Bewegung besonderer geistlicher Gemeinschaften, sondern im Bündnis mit dem aufstrebenden Bürgertum in den Städten und gestützt auf einige Fürsten, die teils aus frommer Über-

zeugung, teils im Sinn ihrer eigenen Interessen die Reformation förderten. Die Reformation der gesamten Kirche des Abendlandes ist nicht gelungen. Ungewollt führte sie zu eigenständigen Kirchengebilden, auf dem europäischen Kontinent aufgeteilt in zahllose kleine Landeskirchen. Nur in den skandinavischen Ländern gelang eine Reformation der das ganze Volk umfassenden Kirchen. Die Vorgänge in Großbritannien müssen hier außer Betracht bleiben, da sie mit der von Luther ausgehenden Bewegung nur eine geringe Berührung hatten.

Die Ordensgemeinschaften haben sich auf das Ganze gesehen nicht für die Reformation geöffnet. Ja, die Reformation war mit einer leidenschaftlichen Kritik an zahlreichen Mißständen in den Klöstern verknüpft, so daß auf lange Zeit reformatorisches Christentum unvereinbar schien mit der Sammlung besonderer geistlicher Gemeinschaften. Die Gründung neuer katholischer Orden mit einer gegenreformatorischen Zuspitzung verschärfte die Lage. Zwei Jahrhunderte mußten vergehen, ehe es auf dem Boden der Reformation Luthers zu neuen eigenständigen Gemeinschaften kam, die unabhängig vom Landeskirchentum geistliches Leben entfalteten und an deren Treue zum reformatorischen Bekenntnis kein Zweifel war. Hier ist die Brüdergemeinde des Grafen Zinzendorf zu nennen, in der das geschah, was die Apostelgeschichte des Lukas zu den Kennzeichen der Kirche rechnet. Dort hielt man an der Lehre der Apostel, in lebendiger Gemeinschaft wurde das Brot gebrochen und gebetet. Dies geschah in örtlichen Versammlungen und zugleich mit einem weiten Blick für die Katholizität der Kirche und ihre missionarische Aufgabe. Es geschah ohne sektiererische Absonderung und zugleich in bewußter Eigenständigkeit gegenüber dem verfaßten Kirchentum, mit starker Ausstrahlung in die reformatorischen Gemeinden und Kirchen hinein, denken wir nur an das Losungsbüchlein der Brüdergemeinde, das alljährlich hinausgeht bis heute.

Neue Gründungen geistlicher Gemeinschaften mit charakteristischen Lebensformen folgten im 19. Jahrhundert, zunächst mit diakonischem Impuls in Gestalt der Diakonissen-Mutterhäuser, dann in Diakonen-Anstalten. Auch der weltweite Christliche Verein Junger Männer versteht sich zum guten Teil als eine solche besondere geistliche Gemeinschaft, nicht getrennt von der Kirche, aber mit einem eigengeprägten geistlichen Gemeinschaftsleben und in die Volkskirchen hineinwirkenden Impulsen. So wuchs allmählich auf dem Boden der Reformation das Bewußtsein dafür, daß die Kirche, die entweder in ihrer Bindung

an den Staat oder in ihrer Anfälligkeit für die wechselnden Zeitströmungen in Gefahr stand, sich ihrem ursprünglichen Auftrag zu entfremden, ein Gegenüber braucht, das sie befruchtet und heilsam korrigieren kann.

Von dieser geschichtlichen Entwicklung her ist es zu verstehen, daß es durch die tiefen Erschütterungen unseres Jahrhunderts nach den beiden Weltkriegen auch in den Kirchen der Reformation zur Stiftung von Bruderschaften, Schwesternschaften und Kommunitäten gekommen ist, die in notwendiger Weise bewußt machen, was so leicht übersehen wird: Die Kirche Jesu Christi deckt sich nicht mit den verfaßten Kirchen, sie geht nicht auf in dem, was sie darstellen und tun. Es hat schon sehr früh andere Ausdrucksformen der Kirche gegeben, und es muß sie auch heute geben, gerade um der verfaßten Kirchen willen. Denn sie brauchen sich gegenüber die freie geistliche Bewegung, die sich konzentriert und darstellt in geistlichen Gemeinschaften, zur notwendigen Korrektur ihres eigenen Weges. Das geht auch heute nicht ohne Spannungen ab. Aber wir können dankbar dafür sein, daß Gottes Geist auf solche Weise wirksam ist.

3.

Zum Begriff der Ökumene in einer konfessionellen Kirchenfamilie

Ein besonderes Kennzeichen unseres Zeitalters ist die ökumenische Weite dieser geistlichen Bewegung. Im üblichen Sinn verstehen wir unter Ökumene die weltweite Christenheit in ihren verschiedenen Konfessionen und Nationen. In einer Welt, die durch den modernen Verkehr, die wirtschaftlichen Verflechtungen und durch massenhafte Vertreibungen und Flüchtlingsströme gekennzeichnet wird, ist es begreiflich, daß die überlieferten Schranken zwischen den Kirchen und Konfessionen vielfältig durchbrochen werden. Wir entdecken parallele Bewegungen in katholischen und anglikanischen, reformierten und lutherischen Kirchen. So finden wir heute Bruder- und Schwesternschaften, auch Kommunitäten, die miteinander in Beziehungen stehen oder die Christen verschiedener Konfessionen und Nationen in sich vereinen. Selbstverständlich finden wir auch solche, die einer geprägten konfessionellen oder nationalen Eigenart folgen. Wenn die Ökumene im allgemeinen auch äußerst vielgestaltig ist, so kann man gleichwohl von besonderen Formen der Ökumene sprechen,

von einer Ökumene am Ort, wie sie bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1961 in Neu-Delhi angesprochen wurde und heute in örtlichen oder regionalen Christen- und Kirchenräten eine Gestalt findet, oder auch von einer räumlich weiten Ökumene, die über nationale Grenzen hinausgreift, aber in einer Konfession beheimatet ist. In diesem zuletzt genannten Sinn mag es erlaubt sein, von Lebensformen der Kirche des Bekenntnisses von Augsburg zu berichten, die in ökumenischer Weite wirksam sind. Es ist bemerkenswert, daß wir Gemeinschaften entdecken, die fast parallel und doch eigenständig sich in Deutschland und in Skandinavien in den letzten Jahrzehnten gebildet haben. An ihnen fällt auf, daß sie einerseits geprägt sind von den Voraussetzungen ihrer Kirche und ihres Landes, zum anderen aber geistlich verbunden mit ähnlichen Gemeinschaften in anderen Ländern und Kirchen. Dies ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der ökumenischen Bewegung, die durch die Christenheit der Welt geht. Zugleich sind sie charakteristisch geprägt in ihren Regeln und Gottesdienstformen durch das Bekenntnis, dem ihre Glieder durchweg oder doch überwiegend angehören. Jedenfalls stellen sie – vor allem in ihrer Gesamtheit, aber auch als einzelne Größen – wesentlich „die Kirche“ dar, die wir im dritten Artikel der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse bezeugen, nicht als eine ecclesiola in der ecclesia, gewiß nicht als Inseln eines vollkommenen Christentums, wohl aber als notwendige besondere Gestalt der Kirche in Gemeinschaft und im Gegenüber zu den verfaßten Kirchen. Auch diese vielfältig verschiedenen besonderen Gemeinschaften haben ihre Schwächen und Gefahren wie die gesamte ökumenische Christenheit. Aber sie haben besondere Gaben und Aufträge, manchmal betont einseitiger Art, jedoch mit der Verheißung für einen hilfreichen und fruchtbaren Beitrag zum Ganzen der Kirche.

Die geistlichen Gemeinschaften in skandinavischen Kirchen, die hier in Kürze vorgestellt werden, sind nur zu verstehen aus der besonderen Lage und Entwicklung ihrer Mutterkirchen, eingeschlossen die Beziehungen, die sie mit der deutschen Reformation verbinden, aber auch mit Strömungen im anglikanischen Raum. Sie wissen sich gebunden an die lutherische Kirche, deren Bekenntnis eine weltweite Gültigkeit hat und die sich mit anderen bekenntnisgleichen Kirchen in einer internationalen Kirchenfamilie vereint weiß. Ihr besonders geartetes geistliches Leben bringen sie in diese Art von Ökumene ein; zugleich wirken sie in die gesamte Ökumene hinein, über die eigene Konfession hinaus.

Die hier im folgenden genannten Gemeinschaften stellen freilich nur eine beispielhafte Auswahl dar. Ihr Leben vollzieht sich bei aller Eigenständigkeit in einer gewissen Korrespondenz mit Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum. Auf diese korrespondierenden Beziehungen soll abschließend hingewiesen werden.

4.

Geistliche Gemeinschaften in Skandinavien – drei Beispiele

Als erstes Beispiel für eine geistliche Gemeinschaft im skandinavischen Raum sei der *Ordo Crucis* in Norwegen genannt. Er wurde 1933 begründet; zu seinen Stiftern zählen Professor Hans Ording (Oslo) und Sognepraest (Gemeindepfarrer) Odd Godal; beide leben nicht mehr. Unter den Mitgliedern des Ordo finden wir heute den emeritierten Bischof von Hamar, Alex Johnson, den Bischof von Trondheim Thor Godal (Odds Bruder), den gegenwärtigen Primas von Norwegen, Bischof Stoylen von Oslo, und den jüngst aus Protest gegen die staatskirchlichen Bindungen zurückgetretenen Bischof von Borg/Frederikstad, Per Loenning. Aus dem Kreis der wissenschaftlich arbeitenden Theologen ist Professor Einar Molland zu nennen. Insgesamt umfaßt der Ordo Crucis etwa 120 Mitglieder, dazu kommen 25–30 Novizen; das ist eine vergleichsweise hohe Zahl in dem dünn besiedelten, weit gestreckten Land.

Von Anbeginn verbanden freundschaftliche Beziehungen die ersten Leiter des Ordo Crucis mit den Stiftern der zwei Jahre zuvor ins Leben gerufenen Evangelischen Michaelsbruderschaft in Deutschland, besonders mit Wilhelm Stählin. Regel und Gemeinschaftsleben des Ordo Crucis zeigen bis heute gewisse Anklänge zu den Anfängen der Michaelsbruderschaft. Der Krieg, zumal die Besetzung Norwegens durch deutsche Truppen, unterbrach diese Beziehungen und verhinderte einen kontinuierlichen Austausch. Erst in den letzten Jahren sind die Verbindungen neu angeknüpft worden.

Im Unterschied zur Situation in Deutschland erwachen in Skandinavien keine antikatholischen Gefühle, wenn die „Messe“ gefeiert wird und die „Priester“ (so werden lutherische Pfarrer unbefangen bezeichnet) die altkirchlichen Gewänder beim Dienst am Altar tragen, wie es Luther getan hat und auch in den lutherischen Kirchen Deutschlands früher Brauch war. Man hält sich an die allgemeine kirchliche Gottes-

dienstordnung, bis hin zum Gebrauch der kleinen Einzelkelche. Die Mitglieder des Ordo Crucis fühlten sich nicht gedrängt, eine eigene Ordnung der Messe zu entwickeln, da die reformatorische Gottesdienstform in Norwegen treuer bewahrt worden ist als in deutschen Landeskirchen mit ihren liturgischen Auflösungserscheinungen. Allgemein läßt sich beobachten, daß die evangelisch-lutherischen Christen in Norwegen und unter ihnen der Ordo Crucis ein positives Verhältnis zu ihrer Kirche, ihrem Volk und ihrem Land besitzen, viel selbstverständlicher als das in Deutschland der Fall ist. Liebe zur eigenen Geschichte, hohe Wertschätzung der bäuerlichen Kultur und erweckliche evangelisch-lutherische Frömmigkeit gehen Hand in Hand. Die trotz manchen Säkularisierungserscheinungen doch noch vorhandene tiefe Einheit von Volk, Land und Kirche bestimmt auch den Ordo Crucis. Mit einer gesunden Liebe zur Tradition verbindet sich eine hohe Sensibilität für die großen Probleme der Welt und die starke Bereitschaft, in den Nöten der Zeit Opfer zu bringen und mitzuhelfen. Treue zum eigenen Volk und ökumenische Verantwortung sind eng miteinander verknüpft.

Der Ordo Crucis richtet seine Kräfte vorwiegend auf das innere geistliche Leben. In Oslo versammeln sich etwa 12–15 Brüder jede Woche zu einer Feier der Messe in der Frogner-Kirche mit anschließendem Frühstück und Konvent, der gern einem exegetischen Thema gewidmet wird. An der Retraite zum Fest der Epiphanie im Januar beteiligen sich etwa 40–50 Brüder. Sie legen großen Wert auf die Einzelbeichte, an einer nach außen gerichteten Werbung sind sie nicht interessiert. Es gibt zwar ökumenische Kontakte, etwa zur Societas St. Birgittae in Schweden (s. u.) und zur Kirche von England, aber keinen Drang nach publicity. Zu den Feiern der Messe und den Konventen kommen in der Regel nur die Brüder, nicht die Frauen und Witwen, nur selten Gäste. In der Hauptsache umfaßt der Ordo Theologen, ist er doch aus der geistlichen Vereinsamung und Not der Pfarrerschaft hervorgegangen; die wenigen Laienchristen in seinen Reihen bilden eine deutliche Minderheit. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Ordo von der Michaelsbruderschaft.

Die Spannungen, die in der Kirche Norwegens entstanden sind durch die Gegensätze zwischen der Staatskirche und der aufkommenden Erweckungsbewegung, sucht der Ordo Crucis zu überwinden. Er vereinigt unter seinen Mitgliedern Absolventen sowohl der staatlichen wie der weit größeren Gemeindefakultät in Oslo. Die liberalen Strömungen

in der deutschen evangelischen Theologie, die Entmythologisierungsdebatte und die von einer neuen Wertschätzung der Aufklärung getragenen Strömungen erregen mehr Verwundern als Beifall. In Norwegen wird mehr lutherische Theologie getrieben als in Deutschland. Noch wird deutsche Literatur gelesen, wenn auch die englische Sprache neben den skandinavischen Sprachen zunehmend in den Vordergrund rückt.

Von 1960–1976 lag die Leitung des Ordo in den Händen von Notto Norman Thelle in Oslo, der lange Jahre als Missionar in Nanking und Hongkong gewirkt hat. Seither hat Gunnar Oestenstad in Sandvika bei Oslo das Amt des Paters oder Leiters inne. Er bringt auf Grund seiner früheren Mitarbeit im Stab des Lutherischen Weltbundes in Genf ebenfalls eine große ökumenische Erfahrung mit. Dem Leiter steht das „Kollegium“ zur Seite, das den Vorstand des Ordo bildet.

Die Regel des Ordo ist kurz und einfach abgefaßt. Seine Mitglieder wissen sich an die Bekenntnisse gewiesen und mit der Kirche und ihren Bischöfen verbunden. Kirche und Christentum sollen nicht geschieden werden. Die Brüder suchen die kirchliche Einheit in Christus über alle Sonderinteressen hinaus. Gebete am Morgen, zur Mittagsstunde und zur Abendzeit werden empfohlen. Einige Sätze aus der Ordensregel sollen den Bericht über diese Gemeinschaft beschließen: „Wir wollen eine Gebetsgemeinschaft in unserer Kirche sein. Wir wollen beten für die ganze heilige allgemeine Kirche und täglich unserer Brüder in unseren Gebeten gedenken. Wir wollen fleißig an der Feier des Nachtmahles teilnehmen, weil Christus es so will und weil wir es brauchen. Bei unserem Altargang in der Gemeinde sind wir mit dieser verbunden und untereinander vereint als die Diener Christi und der Gemeinde. Außer der Teilnahme am Gemeindegottesdienst wollen wir regelmäßig unsere eigenen gottesdienstlichen Versammlungen halten. Die Brüder, die über die Welt verstreut sind, sollen wissen, wann die Brüder in Oslo versammelt sind, so daß jeder an seinem Platz mit dabei sein kann.

Wir wollen suchen – und einander geben – seelsorgerliche und persönliche Hilfe in allem, was unsere Arbeit und unsere persönlichen Schwierigkeiten betrifft. Und wir sind verpflichtet, Hilfe zu suchen und im Gespräch mit unseren Brüdern zu handeln. Wir wollen selbst die Beichte gebrauchen und sie in der norwegischen Kirche wieder einführen.

Wir wollen so leben, wie es der Diener unserer Kirche würdig ist,

Luxus vermeiden, uns nicht über Geldsachen ausbreiten, maßhalten, Eitelkeit und Trägheit scheuen.

Bei unserer Aufnahme in den Orden wollen wir zuerst geloben, diese Regel zu halten, und den Gottesdienst mit Abendmahl zusammen mit den Brüdern feiern.

Wir beten, daß Gott unseren Orden segnen möge, und daß das, was wir tun, geschehen möge zu Gottes Ehre.“

Als zweites Beispiel möge ein kurzer Bericht über das „Theologische Oratorium“ in Dänemark dienen. Diese Gemeinschaft umfaßt rund 150 Brüder, meist Pastoren, kaum „Laien“; sie ähnelt darin dem Ordo Crucis. Die Leitung liegt in den Händen von Sognepraest H. Ladegaard in Alling-Tulstrup. Einen starken Einfluß übt Professor Regin Prenter aus, der nach seiner Emeritierung heute ein kleines Pfarramt versieht. Unter den Bischöfen, die zum Oratorium gehören, sind Johs. W. Jacobsen und Henrik Christiansen zu nennen.

Das Theologische Oratorium ist aus einer Studentenbewegung hervorgegangen; es ergänzt sich immer wieder aus studentischen Gruppen. Auf diese Weise finden junge Theologen den Zugang zur Bruderschaft. Ihr dreitägiger Jahreskonvent ist geprägt vom Stundengebet (Laudes, Sext, Vesper und Completorium), nach dem Nachtgebet herrscht silentium. Die „Højmesse“ gehört selbstverständlich dazu. Vorwiegend praktisch-theologische Themen werden behandelt: Pfarrer und Gemeinde (Praest und sogn), die Beichte (Praestens skriftemål), Kasualien (Praestens og Lejlighedstalerne) und Bibelarbeit. Studenten sprechen sich über ihre Erwartungen an das Pfarramt aus.

Das Oratorium gliedert sich in regionale Konvente, die, abgesehen vom jährlichen Generalkonvent, zweimal im Jahr zusammenkommen. Die Organisation ist sehr einfach: Außer dem Leiter gibt es Konvents-Älteste, aber keinen Rat, kein Kapitel, keine nach Sachthemen gegliederten Arbeitskreise, kein eigenes Einkehrhaus. Die Kennzeichen des Gemeinschaftslebens, Stundengebet und Feier der Eucharistie, Beichte und gemeinsame theologische Arbeit entsprechen den Überlieferungen des Luthertums. Von daher gibt es keine wesentlichen Probleme, da auch in Dänemark wie in ganz Skandinavien die lutherische Kirche nahezu das ganze Volk umfaßt. Die Brüder bemühen sich, die starre Verbindung von allgemeiner Beichte und Herrenmahl zu lösen, um die Beichte dann als eigenständige Handlung neu zu praktizieren.

Das Theologische Oratorium unterliegt offenbar ebensowenig wie der

Ordo Crucis dem Verdacht, daß hier „katholisierenden Neigungen“ Vorschub geleistet wird, ein Verdacht, dem Bruderschaften und Kommunitäten in Deutschland oft ausgesetzt waren und manchmal noch heute ausgesetzt sind. Die kontinuierliche Tradition des Luthertums, die weder mit Unionsproblemen zu tun hatte wie in Deutschland noch mit dem ständigen Gegenüber zu einer starken katholischen Kirche, bringt gute Voraussetzungen für das Leben dieser Bruderschaften mit sich, so daß einige ihrer Mitglieder ohne Bedenken in kirchenleitende Ämter berufen werden konnten.

Neben dem Oratorium gab es in Dänemark noch eine kleine St. Ansgar-Bruderschaft. Auf Grund eines tragischen Umstandes, der leitende Brüder durch einen Verkehrsunfall aus dem Leben riß, verlor sie ihre Antriebskräfte und hat sich aufgelöst. Immer wieder kommt es vor, daß die Zeit einer Bruderschaft, zumal wenn sie nur eine kleine Zahl von Mitgliedern umfaßt, zuende geht. Andere erstehen dann wieder neu. Bruderschaften und Kommunitäten haben eine wechselvolle Geschichte, erleben hohe Zeiten und wandern durch Tiefen. Das entspricht der Führung des Geistes in der Kirche. —

Ein dritter Kurzbericht lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Kirche von Schweden; sie hat am stärksten ihre mittelalterlich-katholische Form durch die Zeit der Reformation hindurch bewahrt in ihrer bischöflichen Verfassung und in der Gestalt der Gottesdienste. So versteht es sich, daß die Nationalheilige des nordischen Königreiches, Birgitta, auch unter evangelisch-lutherischen Christen Verehrung genießt.

Wer nach Vadstena in der Landschaft Östergötland kommt, findet dort ein reizvolles Städtchen, am großen Vättersee gelegen, mit seinem mächtigen Vasa-Schloß und einer graublauen Klosterkirche, die heute der Ortsgemeinde der Kirche von Schweden dient. In Vadstena treffen wir auf zwei geistliche Gemeinschaften, die sich nach der heiligen Birgitta nennen. Die Nonnen, die eine kreuzförmige Krone tragen, gehören dem römisch-katholischen Birgittenorden an. Dieser Orden, der eine wechselvolle Geschichte hinter sich hat, unterhält eine kleine Niederlassung in Vadstena. Aber diese Birgitta-Schwester halten ihre Gottesdienste nicht in der nahe gelegenen Klosterkirche, die den Reliquenschrein Birgittas beherbergt. Hier knien vielmehr evangelische Schwestern und Brüder der Societas St. Birgittae zum Gebet nieder, wenn sie sich alljährlich dort versammeln. Wie kam es zu dieser Gemeinschaft?

Nathan Soederblom, der bedeutende Religionswissenschaftler, spätere Erzbischof von Uppsala und Initiator der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, die 1925 in Stockholm zusammentrat, regte 1920 an, eine geistliche Gemeinschaft innerhalb der lutherischen Kirche von Schweden zu gründen, die sich von der heiligen Birgitta herleitet. Hier geschah etwas Ähnliches wie in Deutschland, wo nach den schweren Erschütterungen des Ersten Weltkrieges ein religiöses Suchen aufwachte, das sich an alten christlichen Vorbildern zu orientieren suchte. Wie die hochkirchliche Vereinigung unter dem Einfluß von Friedrich Heiler, so entstand hier die hochkirchliche Gemeinschaft der heiligen Birgitta. Man gründete kein Kloster, die Mitglieder bleiben in ihren Berufen und Familien, aber sie pflegen an bestimmten Tagen ein Gemeinschaftsleben, das vom Gottesdienst und Gebet getragen ist und hineinwirkt in den eigenen Alltag und in das Leben der gesamten Kirche. Sie erstreben in ihren heimatlichen Gemeinden das Stundengebet und die Beichte, das sonntägliche Abendmahl und Messen in der Woche auszubreiten, damit sie mit eucharistischer Freude gefeiert werden.

Heute umfaßt die Societas etwa 260 Brüder und Schwestern, Pfarrer mit ihren Frauen, aber auch Laien, dazu 35 Novizen und Postulanten. In anderer Weise als in den zuvor genannten Gemeinschaften sind die Frauen deutlich einbezogen. Am 23. Juli, dem „himmlischen Hochzeitstag“ (Sterbetag) ihrer Patronin, versammeln sich die Mitglieder der SSB in Vadstena, legen klösterliche Tracht an, soweit sie nicht die in Schweden üblichen priesterlichen Gewänder tragen, und halten Gottesdienst und Prozessionen in der Klosterkirche. Hier lebt etwas auf von dem katholischen Reichtum der reformatorischen Kirche von Schweden.

Das Verhältnis zum katholischen Birgittenorden gestaltete sich nach dem II. Vatikanischen Konzil und nach der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die 1968 in Uppsala über dem Grab Soederbloms stattfand, freundschaftlich. Die Leitung der Societas liegt in Händen von Propst Dr. theol. Alf Corell in Göteborg. Er ist hervorgetreten durch eine wissenschaftliche Arbeit über „Eschatologie und Kirche im Johannesevangelium“ unter dem Titel „Consummatum est“, erschienen in Stockholm 1950. Dr. Corell steht der Societas als „Confessor“ vor.

Von der Societas St. Birgittae laufen Verbindungslinien zur „Kyrklig Förnyelse“ (Kirchliche Erneuerung), einer Gemeinschaft, die sich um

die liturgische Erneuerung auf Grund der „gesunden Lehre“ bemüht, um diese Erneuerung vor einem leeren Ästhetizismus zu bewahren. Das Mysterium der Eucharistie wird dogmatisch bedacht und den Zusammenhängen von Liturgie und Seelsorge nachgegangen. Beziehungen bestehen auch zu dem als Schriftsteller bekannten Alt-Bischof von Göteborg, Bo Giertz, und seinem Protest gegen die Ordination von Frauen, ein Vorgang, der in der Kirche von Schweden tiefe Gegensätze aufgerissen hat. Mitglieder der bayerischen „Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Erneuerung“ waren wiederholt in Vadstena und haben ihrerseits schwedische und nordamerikanische lutherische Theologen in Neuendettelsau zu einer Begegnung geführt. So gehen vielfältige Beziehungen hin und her, quer durch Europa und bis nach Amerika.

5.

Beziehungen zu geistlichen Gemeinschaften im deutschen Sprachgebiet

Die geistlichen Gemeinschaften in Skandinavien, von denen hier nur drei beispielhaft vorgestellt worden sind, stehen in einer gewissen Korrespondenz und in einem gelegentlichen Austausch ihrer Erfahrungen mit ähnlich Bruderschaften, Schwesternschaften und Kommunitäten im deutschen Raum. Es übersteigt den Rahmen dieses Aufsatzes, auch die in Deutschland beheimateten Gemeinschaften darzustellen. Nur einige Beobachtungen seien vermerkt.

Zunächst gilt es zu unterscheiden zwischen Bruderschaften und Schwesternschaften auf der einen Seite, deren Mitglieder keinen „Orden“ bilden, sondern in der Welt leben, eingebunden in ihre berufliche Tätigkeit und die, soweit sie verheiratet sind, sich ihren Familien verpflichtet wissen. Sie lösen sich nur zu besonderen Tagen aus ihren gewohnten Verhältnissen und finden sich an bestimmten oder wechselnden Orten zu geistlichen Wochen und Einkehrtagen zusammen. Im übrigen suchen sie ihrer Regel zu Hause privat zu folgen. Sie ähneln darin den drei genannten skandinavischen Gemeinschaften. Das gilt auch hinsichtlich ihrer Konzentration auf die Feier des Herrenmahles, der Vereinigung im Gebet der Tageszeiten und der untereinander geübten Seelsorge. Je nach der Größe und geistlichen Kraft einer Gemeinschaft wirken sie durch ihr Mitdenken über Fragen der Zeit, durch ihre Zeitschriften und Literatur und die Aktivität einzelner in das Ganze der Kirche hinein.

Anders geartet sind die Kommunitäten. Sie umfassen in der Regel eine kleinere Zahl von Christen, die aber durch die Hingabe ihrer ganzen Lebenskraft und ihr ständiges Gemeinschaftsleben an einem festen Ort eine besondere Ausstrahlung gewinnen. Es gibt Kommunitäten von Frauen wie den Casteller Ring auf dem Schwanberg bei Kitzingen und Kommunitäten von Männern und Frauen wie die von Imshausen bei Bebra, die Christusbruderschaft in Selbitz (Oberfranken) und das ökumenische Lebenszentrum in Ottmaring bei Augsburg, dessen besonderes Kennzeichen die parallele Gemeinschaft mit dem katholischen Orden der Focolare bildet.

Jede Bruderschaft und jede Kommunität entfaltet ihre eigene Spiritualität. Wer nur einige Tage in der einen oder anderen Gemeinschaft verbringt, wird das spüren. Es ist nicht angebracht, durch vereinfachende Betrachtungsweise sie unter Stichworten wie „hochkirchlich“ oder dergleichen kennzeichnen zu wollen. Je größer eine Gemeinschaft ist, umso vielgestaltiger und spannungsreicher entwickelt sich auch ihr inneres Leben.

Das Interesse dieses Aufsatzes richtet sich auf die Kommunitäten und Bruderschaften, die sich der Kirche des Bekenntnisses von Augsburg verbunden wissen. Unter den Kommunitäten gilt das in hervorragender Weise von der Frauenkommunität Casteller Ring und der Christus-Bruderschaft. Sie sind in der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Bayern entstanden und wissen sich ihr aus Überzeugung zugehörig. Unter den Bruderschaften, die sich dem lutherischen Bekenntnis verpflichtet wissen, ist die Johannes-Bruderschaft zu nennen mit dem sie umgebenden weiteren Kreis der Evangelisch-Ökumenischen Vereinigung (Hochkirche); letztere wird von Pfarrer H.-J. Mund in München geleitet. In besonderer Weise versteht sich die Evangelisch-Lutherische Pfarrergebetsbruderschaft als bekenntnisgebunden; sie sucht evangelisch-lutherische Christen aus den Landeskirchen und der Selbständigen Lutherischen Kirche zusammenzuführen. Auch die im norddeutschen Raum beheimatete Ansverus-Bruderschaft bezeugt in ihrer Regel ausdrücklich die Bindung an die evangelisch-lutherische Kirche.

Anders steht es mit der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Zwar waren ihre Ältesten stets Theologen, die dem Bekenntnis von Augsburg folgten – K. B. Ritter, R. Spieker, W. Stählin, E. Schmidt und G. Hage –, auch kommen die Michaelsbrüder überwiegend aus lutherischen Kirchen und Gemeinden; aber diese Bruderschaft hat sowohl die nationalen wie auch die konfessionellen Grenzen überschritten. Sie

hat Brüder aus der niederländischen Hervormde Kerk gefunden, gleicherweise im Elsaß und in der Schweiz, auch einige Altkatholiken sind ihr zugeordnet. Ihre Eucharistische Feier entspricht der alten lutherischen Messe, hat aber auch Akzente aus der Ostkirche aufgenommen mit der betonten Epiklese und hält sich offen für neue liturgische Entwicklungen. Vielleicht hat gerade dieser ökumenische Zug der Michaelsbruderschaft dazu geführt, daß sie mit wachen Sinnen Kontakte sowohl zu den nordischen lutherisch bestimmten Gemeinschaften fand wie auch zu Kommunitäten und Orden in anderen Kirchen, besonders zu einigen Klöstern der Benediktiner, zu anglikanischen Orden und zur Communauté de Taizé. An solchen Kontakten hat der weitere Kreis des Berneuchener Dienstes teil, der, bestehend aus Frauen und Männern, die Michaelsbruderschaft mit ihren rund 700 Brüdern umgibt. Das gemeinsame Einkehrhaus des Berneuchener Dienstes und der Bruderschaft im Kloster Kirchberg bei Horb in Württemberg bietet einen vorzüglichen Platz zur Begegnung zwischen Bruderschaften, Kommunitäten und Abgesandten der Kirchen. Ausführlich berichtet hierüber Hans Carl von Haebler in seiner „Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft“, die 1975 erschien. Zahlreiche Berichte über Kommunitäten und Bruderschaften finden sich in den Jahrgängen der Zeitschrift „Quatember“.

Es hat seinen tiefen Sinn, daß die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands im Mai 1976 eine Klausurtagung auf dem Schwanberg hielt, dort an den Stundengebeten der Communität Casteller Ring teilnahm und Berichte aus den Bruderschaften und der charismatischen Bewegung hörte. Freilich repräsentiert diese Bischofskonferenz nur die lutherischen Landeskirchen in der westlichen Bundesrepublik Deutschland. Wir wissen aber aus mannigfachen Zeugnissen, daß die Kirchen im Bereich der „Deutschen Demokratischen Republik“ und darüber hinaus Bischöfe der Kirchen des Bekenntnisses von Augsburg in anderen Teilen der Welt in ähnlicher Weise achthaben auf Bewegungen aus dem Geist Gottes, wie sie sich allerwärts in der Christenheit zeigen und in charakteristischer Weise auch in den Kirchen des lutherischen Bekenntnisses regen. So möge die Verlautbarung der westdeutschen Bischofskonferenz über „das Wesen einer lutherischen Spiritualität“ als ein gutes Zeichen für die Vielfalt und den Reichtum, der im Leben von Bruderschaften und Kommunitäten der gesamten Kirche angeboten ist, die hier vorgelegte Betrachtung und Umschau abschließen:

1. „Wir sehnen uns nach einer Erneuerung der Kirche. Solche Erneuerung ist uns Menschen nicht verfügbar. Sie will von uns als Gabe des Heiligen Geistes erbeten werden. Weil Gott zu allen Zeiten seine Kirche erhalten und geleitet und in ihrer Geschichte immer wieder mit den Gaben des Geistes erstarrte Verhältnisse überwunden und angefochtene Christen erweckt hat, lassen wir nicht davon ab, auf Gottes erneuerndes Handeln auch heute zu hoffen und zu warten.
2. In unserer Begegnung mit den Kommunitäten konnten wir erkennen, wie stark sie sich bemühen, dem Gottesdienst, dem Gebet und der Stille den Vorrang innerhalb der Anforderungen ihres Arbeitstages zu geben. Sie bringen damit beispielhaft zum Ausdruck, wie sehr wir in unserem Alltag Gottes bedürfen. Dankbar stellen wir fest, daß diese Kommunitäten als Glieder der lutherischen Kirche auf der Basis der Heiligen Schrift stehen und die Rechtfertigung allein aus dem Glauben leben wollen. Ihre ökumenische Offenheit läßt sie den Schmerz über das Trennende zwischen den Konfessionen und den Wunsch nach Gemeinsamkeit stark empfinden. Sie sind von missionarischem Wollen geprägt. Kommunitäres Leben, das von solchem Geist erfüllt ist, sehen wir als eine Kraft zur kirchlichen Erneuerung an, die zusammen mit bewährten Formen herkömmlichen Gemeinde- und Gemeinschaftslebens die Kirche verlebendigen kann.
3. Mit Aufmerksamkeit und Hoffnung blicken wir auf die charismatische Erneuerung zahlreicher christlicher Gemeinden in der Welt. Viele Menschen hungern nach Gemeinschaft und nach einem neuen Geist, ohne daß sie schon einen Weg dahin sehen. Hier zeigt sich nach unserer Erkenntnis, daß der ganze Mensch mit seinem Denken, Fühlen und Handeln von Gott in Anspruch genommen ist. Nur um den Preis der Verfehlung seines Lebenssinnes kann er sich diesem Anspruch entziehen. Darum bitten wir Gott, er möge das Werk der Erneuerung seiner Kirche mit ihren Gemeinden auch in den charismatischen Bewegungen und durch sie vorantreiben.
4. Zu den Gaben des Geistes gehört es aber auch, nach dem Maßstab der Schrift die Geister zu unterscheiden. Die lutherische Kirche lebt aus der Gewißheit, daß der Heilige Geist dort wirkt, wo Gottes Wort schriftgemäß ausgerichtet und die Sakramente dargereicht werden. Die Früchte und Gaben des Geistes wachsen auf diesem Grund: das spontane, kreative Gotteslob in all seiner Vielfalt, aber auch die schlichte Übung von Freundlichkeit und brüderlicher Liebe; die

Hingabe des ganzen Lebens in verbindlicher Gemeinschaft, aber auch Redlichkeit und Treue in der Erfüllung des Berufes; das Engagement für Schwache, Kranke und Bedrückte, aber auch die Arbeit theologischer Reflexion.

- Wir empfehlen den Gemeinden, beim Nachdenken über kirchliche Erneuerung die Kommunitäten als mögliche Gestaltungen christlichen Lebens zu bejahen. Wir bitten sie, den Mahnruf zu hören, der uns durch das Aufkommen der charismatischen Bewegungen erreicht. Miteinander werden wir dabei auf die biblischen Grundlagen zu achten haben, denn nur durch das Wort Gottes wird es zur Erneuerung der Kirche kommen. Gott wird jeder Gemeinde, die in seinem Namen ihre Gottesdienste führt und den Menschen dient, den Segen nicht versagen. Die Anfechtung lehrt aufs Wort merken und hat Verheißung.“

Daran siehst du, was rechte Brüder sind, daß sie noch fester zusammenhalten als sonst Freunde. So sollten wir Christen auch tun: denn wir sind alle Brüder durch die Taufe. Martin Luther

MATTI JÄRVELÄINEN

Die Diakonie auf der Suche nach ihrer Identität

Überlegungen zur Situation der kirchlichen Diakonie in Finnland

Die lutherische Kirche in Finnland

Für den deutschen Leser wird es wichtig sein, zunächst einige einleitende Bemerkungen zur Rechtsstellung und zur Lage der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands voranzuschicken. Wenn auch diese Kirche staats- und kirchenrechtlich zu den sogenannten „Staatskirchen“ zu zählen ist, so muß man doch zugleich im Blick auf die skandinavischen Schwesterkirchen in Dänemark, Norwegen und Schweden die sehr viel größere Bewegungsfreiheit der finnischen evangelisch-lutherischen Kirche betonen. Es wäre der Sache angemessener, sie eine „Volkskirche“ zu nennen. 91 Prozent der etwa 4,6 Millionen Einwohner Finnlands sind evangelisch-lutherisch.

Die Leitung der Kirche liegt – vom Staat her gesehen – bei Regierung und Parlament, von der Kirche her gesehen ist sie eine Sache der Landessynode, die zweimal im Jahr zusammentritt. Trotzdem liegt hier – zumindest was die Erfahrungen der Vergangenheit und auch der Gegenwart betrifft – kein konkurrierendes Verhältnis vor. Die Landessynode hat das Recht, die Gesetze zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten vorzuschlagen. Der Reichstag kann diese Gesetzentwürfe entweder annehmen oder ablehnen, sie aber nicht verändern. Für die Praxis bedeutete das bisher immer die Billigung der kirchlichen Initiativen. Insofern läßt sich uneingeschränkt feststellen, daß in Finnland die kirchliche Gesetzgebung eine Sache der Kirche ist und daß sie für ihr Wirken alle notwendige Freiheit besitzt.

Die evangelisch-lutherische Kirche Finnlands ist eine episkopale Gemeinschaft. Insgesamt gibt es acht Diözesen mit etwa 570 Gemeinden, die von Bischof und Domkapitel geleitet werden. Außerdem hat die

Landessynode einige zentrale Ausschüsse für gesamtkirchliche Aufgaben eingesetzt (z. B. Diakonie-, Musik-, Gottesdienst-, Jugend-, Missions-, Erziehungsausschuß wie auch Ausschüsse für gesellschaftliche, ökumenische, zwischenkirchliche Angelegenheiten). Entsprechende Ausschüsse bestehen zumeist auch in den Diözesen, die von Diözesansekretären, meistens Theologen, im Falle der Diakonie aber auch Diakonissen, geleitet werden. Die Hauptaufgabe dieser gesamtkirchlichen Ausschüsse besteht in der Vorbereitung der Entscheidungen der Landessynode sowie in der Aus- und Fortbildung kirchlicher Mitarbeiter und in der Herausgabe von Arbeitsmaterial für die Arbeit in der Gemeinde.

In wirtschaftlicher Hinsicht ist die gleiche Feststellung zu treffen wie im Blick auf ihre rechtliche Stellung: die finnische Kirche ist selbständig. Sie hat das Steuerrecht. Ein wirtschaftlicher Ausgleich zwischen finanziell gut ausgestatteten und weniger gut situierten Gemeinden wird durch den sogenannten „Zentralfonds“ gewährleistet. Die Gemeinden füllen ihn nach einem festgelegten Schlüssel. Außer dem finanziellen Ausgleich für wirtschaftlich schwache Gemeinden, die auf diese Weise sowohl laufende Hilfen für die Besoldung ihrer Mitarbeiter wie auch einmalige Unterstützungen für ihre Bauaufgaben erhalten können, ist als weitere Funktion des Zentralfonds die Versorgung der Ruheständler zu nennen.

Das kirchliche Leben hat noch heute sein Gepräge sehr stark von den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Aber das Bild des christlichen Lebensstypus in Finnland wird erst plastisch, wenn man auch den typisch nordischen Individualismus in die Betrachtung einbezieht. Von hier aus wird es dann verständlich, daß, trotz der starken kirchlichen Traditionen, die durchaus noch lebendig sind, die Kirche ihre Position in einer Situation der fortlaufenden Säkularisierung suchen muß.

Dieses Suchen nach der eigenen Position in einer zunehmend säkularisierten Welt ist einer der wichtigsten Gründe für die Tatsache, daß die Probleme der Diakonie in Finnland große Bedeutung gewonnen haben. Es läßt sich geradezu eine parallele Entwicklung mit den ökumenischen Gesprächen über die diakonische Verantwortung der Kirche auch für Finnland feststellen: Die Frage nach der rechten Gestalt der Kirche in einer durch und durch säkularisierten Welt beinhaltet immer auch die Frage nach ihrer Diakonie, weil es die Frage nach dem Handeln der Kirche in einer veränderten Welt ist. In

ihrer ganzen Existenz ist die Kirche mit dem Zeugendienst für ihren Herrn betraut. Sie verwirklicht diesen Auftrag durch *martyria*, *koinonia* und *diakonia* (Zeugnis, Gemeinschaft und Dienst). Einer der bedeutenden Männer der Missionsbewegung unseres Jahrhunderts, Johann Christiaan Hoekendijk, hat einmal gesagt, daß *diakonia* das Teilhaben der Kirche am Dienst ihres lebendigen Herrn im Sinne einer „Demonstration des Heils“ sei.

Dabei bedeutet die Veränderung der Welt immer auch die Veränderung des Zeugendienstes der Kirche, nicht vom Inhalt des Zeugnisses her, wohl aber von seiner Gestalt her. Und die Frage nach der rechten Gestalt der Kirche ist immer auch die Frage nach der evangeliumsgemäßen und der situationsgemäßen diakonischen Praxis der Kirche. Uramt und Urgesetz der Kirche ist die Diakonie als „Verwirklichung des Urbildes Christus“ (so hat Heinz-Dietrich Wendland es formuliert). Dieses Uramt heute relevant zu verwirklichen, ist eben auch in Finnland die Aufgabe der Kirche in ihrem diakonischen Tun.

Ein kurzer historischer Überblick¹⁾

„Die Diakonie ist ein amtlich angeordnetes, freies, dem Werk der Predigt gleichstehendes und zu seiner Unterstützung verwirklichtes Barmherzigkeitswerk der christlichen Gemeinde.“ Dieser – sehr modern klingende – Satz wurde 1899 geschrieben und stammt von Pfarrer Otto Aarnisalo (1864–1942), einer der großen Gestalten der finnischen Geschichte der Diakonie. Seine Programmschrift „Die Diakoniefrage der Kirche Finnlands“, erschienen also im Jahre 1899, enthält beinahe alle wichtigen Gedanken, die später in das Kirchengesetz eingegangen sind.

Die Diakoniefrage beschäftigte schon im Jahre 1890 die Synodaltagungen der damals bestehenden drei Diözesen, wobei der spätere Erzbischof G. Johannson eine wichtige Rolle spielte. Anfangs stand eigentlich nur in Frage, wie die Gemeinden die Arbeit der Anstalten und Vereine unterstützen könnten. Hatten die Gemeinden es als große Erleichterung empfunden, als 1879 mit der staatlichen Sozialgesetzgebung die kirchliche Armenfürsorge ins zweite Glied gerückt war, so

¹⁾ Eine gute Übersicht über die finnische Diakonie enthält der Aufsatz von Pentti Hissa, Die Diakonie in der Kirche Finnlands, in: Herbert Krimm (Hrsg.), Das Diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich, Stuttgart 1960.

fürchteten sie nun, ein neues Joch in der Form der Gemeindediakonie aufgelegt zu bekommen. Immerhin hatte die Verordnung von 1879 die Folge, daß die Kirche ihre „Liebestätigkeit“ auf eigenem Boden nach urgemeindlichem Beispiel durchzudenken und neu zu organisieren gezwungen war. Wie brennend die Angelegenheit war, geht aus der Tatsache hervor, daß die Diakonie bei allen Synodal- und Pfarrertagungen im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts eine wichtige Rolle gespielt hat.

Im Kirchengesetz von 1869 war bereits die „Liebestätigkeit“ erwähnt worden, aber über eine geordnete, kirchenoffizielle Gemeindediakonie diskutierte man erst auf den Landessynoden 1908 und 1913. Der Vorbereitungsausschuß hatte einen auf den Gedanken Aarnisalos basierenden Vorschlag zur Definition der Diakonie durch ein Kirchengesetz eingebracht. Dieser Vorschlag wurde durch eine Mehrheit abgelehnt, die die Freiheit des diakonischen Tuns der Christen gewahrt wissen wollte. Gebilligt wurde lediglich eine Passage folgenden Inhalts: Der Pfarrer ist gehalten, in seiner Gemeinde die Liebestätigkeit zu fördern und Diakone und Diakonissen für diese Arbeit zu suchen.

Obleich also der Versuch, eine amtlich organisierte kirchliche Diakonie zu installieren, im Jahre 1913 scheiterte, war doch das Kirchengesetz zur Diakonie, das im Jahre 1943 von der Landessynode einstimmig gebilligt wurde, inhaltlich übereinstimmend mit dem Entwurf von 1913!

Zusammengefaßt enthält dieses Gesetz folgende Bestimmungen:

In dem Teil, der sich mit der äußeren Ordnung der Kirche (Konstitutio) befaßt, heißt es: „Jede Gemeinde soll sich dem christlichen Liebeswerk (nicht: Liebestätigkeit!) widmen und die dazu notwendigen Menschen in ihren Dienst nehmen“ (§ 11). Die „notwendigen Menschen“, die die Gemeinde „in ihren Dienst nehmen“ soll, sind nach § 88 und 287 Diakone und Diakonissen, die ihre Ausbildung auf eine vom Domkapitel genehmigte Weise erhalten haben.

Der Zweck des christlichen Liebeswerkes ist es, „aus christlicher Liebe den Notleidenden der Gemeinde geistliche, körperliche und materielle Hilfe zu geben, die besonders denjenigen zugewandt werden soll, deren Not am größten ist und die von anderer Hilfstätigkeit nicht erreicht werden“ (§ 88).

Die fortdauernde Aufrechterhaltung des Liebeswerkes in der Gemeinde zu fördern, ist die besonders den Pfarrern zukommende Aufgabe (§ 144).

Für die Leitung des Liebeswerkes ist der Kirchenrat der Gemeinde oder der von ihm eingesetzte Diakonieausschuß verantwortlich (§ 287, 331).

Theologische Wertung der Aussagen des Kirchengesetzes zur Diakonie

Der Inhalt des Kirchengesetzes ist an einigen Stellen interpretationsbedürftig. Erstens muß betont werden, daß die finnische Kirche mit diesem Gesetz das „Liebeswerk“ (Diakonie) als ein Wesensmerkmal der Kirche (nota ecclesiae) anerkennt. Obgleich die Verfassung der Kirche nur vom Wort Gottes und von den Sakramenten ausgeht – in Anlehnung an Artikel VII der Augsburgischen Konfession –, ist hier sehr klar zu erkennen, wie eng die konstitutiven und die konsekutiven Elemente der Existenz der Kirche zueinandergehören.

Daraus folgt zweitens, daß die Diakonie immer die Sache der Gemeinde, ja der Gemeinschaft der Heiligen ist. Wenn man auch, der Tradition folgend, den Hauptakzent diakonischen Handelns auf den Bereich der handelnden Personen gelegt hat, kann dies niemals die Privatisierung der Diakonie bedeuten. Die Diakonie ist keine private Angelegenheit freiwilliger, aus der christlichen Emotion gespeisten Innerlichkeit, sondern sie ist die sichtbare Lebensäußerung der sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche.

Drittens muß man auf eine Begrenzung achten. Als „nota ecclesiae“ (Joh. 13, 35) ist die Diakonie eine Funktion des einen Amtes der Kirche, nämlich des Amtes Jesu Christi. Als eine Funktion aber ist sie immer ein historischer und historisch bedingter Versuch, das zu gestalten, was der Kirche von Christus aufgetragen ist. Von Christus her hat die ganze Kirche eine diakonische Existenz. Diese diakonische Existenz hat sie immer wieder, in jeder historischen Situation, auch in Bezug auf ihre Diakonie neu zu gestalten und zu verwirklichen. Dabei darf die je heutige Gestaltung und Verwirklichung niemals absolut gesetzt und zur Norm erhoben werden. Was schon von der Ämterteilung in der Apostelgeschichte (Apg. 6) gilt, gilt um so mehr vom Kirchengesetz der Kirche in Finnland oder in anderen Ländern. Daß die Diakonie „nota ecclesiae“ ist, bedeutet eine besondere Mahnung zur Neugestaltung.

Das eben Gesagte gilt besonders für die institutionalisierten Formen der Diakonie. Wie das neutestamentliche Diakonenamt, so ist auch das heutige Diakonenamt vergänglich. Beispielsweise wird sich die Ausbildung der Diakonissen und Diakone danach fragen lassen müssen, ob

sie noch situationsgemäß ist. In Finnland sind Diakonissen immer auch als Krankenschwestern ausgebildet. Aber nach der Verabschiedung des Volksgesundheitsgesetzes von 1975 muß man fragen, ob diese Kombination in der Ausbildung noch der Situation angemessen ist. Zwar fehlt im Bereich der Krankenpflege dem Staate noch das notwendige Personal, aber auf die Dauer wird das neue Gesetz ein Nebeneinander der Hilfstätigkeiten des Staates und der Kirche mit sich bringen. Solch eine Lage würde aber nicht mehr der Forderung des Kirchengesetzes entsprechen, die, wie erwähnt, besagt, die Diakonie habe sich denen zuzuwenden, „die von anderer Hilfstätigkeit nicht erreicht werden“.

So ist also die Zielsetzung des praktischen diakonischen Handelns in Finnland problematisch geworden. Sie hat zu einem „friedlichen“ Nebeneinander mit dem sozialen Handeln des Staates geführt. Sicherlich gäbe es die Möglichkeit, diesen Sachverhalt mit dem Subsidiaritätsprinzip zu begründen. Aber sagt nicht das Kirchengesetz zur Diakonie sehr eindeutig, es gehe um diejenigen, „deren Not am größten ist und die von anderer Hilfstätigkeit nicht erreicht werden“? Es ist diese Formulierung, die das heutige Bild der Diakonie in Finnland recht problematisch macht.

Erneuerung der Diakonie

Es muß also neu gefragt werden, w e r u n d w i e er ist, „dessen Not am größten ist und der von anderer Hilfstätigkeit nicht erreicht wird. In erster Linie handelt es sich dabei um eine anthropologische Frage. Wenn das Kirchengesetz über „geistliche, körperliche und materielle Hilfe“ spricht, so ist damit der g a n z e Mensch gemeint. Aber wenn die Diakonie mit dem ganzen Menschen w i r k l i c h etwas zu tun hat, darf sie an der Sozialgeschichte und an der gesellschaftlichen Gegenwart nicht hochmütig vorübergehen.

Damit sind wir zu der schwierigen Frage nach der Unterscheidung von karitativer und gesellschaftlicher Diakonie gelangt. Die „klassische“ karitative Diakonie geht einfach davon aus, das Ziel der Diakonie sei der Mensch (bzw. eine Gruppe von Menschen), der auf irgendeine Weise a k u t sein Subjekt-Sein als Mensch verloren habe. Die Betonung liegt hier auf dem personalen und unmittelbaren Bereich des diakonischen Tuns. Mit der urgemeindlichen und altkirchlichen Praxis läßt sich diese Betonung sehr wohl begründen.

Aber wenn es richtig ist, die Diakonie der Kirche als eine historisch bedingte Funktion des Amtes Jesu Christi anzusehen, dann ist die Praxis der vergangenen Jahrhunderte eine wohl wegweisende, aber doch, weil historisch, auch relative Sache. Wollen wir heute unsere Diakonie erneuern, müssen wir die Erneuerung sowohl von der evangeliumsgemäßen Tradition her wie auch von der heutigen sozialhistorischen Situation her ins Werk setzen.

Der „wirkliche“ und „ganze“ Mensch ist heute unter den Bedingungen der industriellen Massengesellschaft von den verschiedenen Institutionen gebunden wie niemals vorher. Seine Beziehung zum anderen Menschen ist sehr oft institutionell vermittelt. Das ist eine grundlegende Tatsache.

Wenn wir in unserer Diakonie die Tatsache der institutionell vermittelten Existenz des Menschen unbeachtet lassen, dann haben wir eigentlich nicht mit dem „wirklichen“ und „ganzen“ Menschen zu tun. Die Bindungen der heutigen diakonischen Praxis an die personal strukturierten und vorindustriellen Gesellschaftsformen sind es, die mancherlei Fragen aufwerfen. Und auf dem Hintergrund dieser Problematik ist es zu verstehen, daß das Wort „karitativ“ so oft eine spürbare Verachtung erfährt. Die „akuten“ und die „institutionellen“ Nöte des Menschen werden heute mehr denn je miteinander verwechselt.

Aber in der Diakonie der Kirche geht es nicht nur um Anthropologie, sondern auch und zuerst um Theologie. Die Diakonie weiß sich solidarisch mit dem leidenden Menschen. Diese Solidarität aber ist gebunden an das christliche Verständnis der menschlichen Existenz, die im eigentlichen Sinne nur vor Gott, coram Deo möglich ist. So bedeutet Diakonie zwar Solidarität und Mitmenschlichkeit, aber gemeint ist die Solidarität und Mitmenschlichkeit im Sinne Gottes. An dieser Stelle sei der Erlanger Sozialethiker Hans Schulze zitiert: „Ganz nahe aber muß eine Kirche bei den Menschen sein. Das ist ihr Zeugnis. Das gilt für ihre Gestalt. Gott wurde Mensch. An vielen Orten und diesen Orten entsprechend muß die Kirche anwesend sein ... Da jedoch Präsenz vielfach als Solidarisierung verstanden wird, ist es nicht überflüssig zu betonen, daß der Dienst der Kirche am Menschen ein Dienst im Sinne Gottes ist, der sich nicht nur als Solidarität, sondern zugleich auch als Widerstand gegen den Menschen begreifen muß.“ Die Diakonie muß ihre spezifisch evangeliumsgemäße Identität bewahren. Solidarität, Humanismus, Mitmenschlichkeit usw. sind wichtige Begriffe, die wichtige Sachverhalte beschreiben. Dies bleibt unbestrit-

ten. Aber sie können wohl gut auch ohne christliche Kirche existieren. Sie brauchen nicht unbedingt eine christliche Motivation. Anpassung an augenblicklich gängige Begriffe und Anschauungen ist nicht eine christliche Aufgabe. Anpassung an das, was mit „Solidarität“ und „Mitmenschlichkeit“ gemeint ist, ist nicht die Aufgabe der Diakonie der Kirche Jesu Christi. Wenn sie die wahre Existenz des Menschen und seine Aufgabe vom christlichen Gottesbegriff ableitet, gerät die Diakonie von selber an einen kritischen Standort. Denn sie hat ihr Maß nur in dem einen Menschen, der Fleisch wurde, in Jesus Christus, dem wahren Menschen im Sinne Gottes. Er ist die „Krisis“ der diakonischen Solidarität und Mitmenschlichkeit. Von ihm aus zeigt sich deutlich, daß auch die „absichtslose“ Diakonie niemals nur mit den Bedürfnissen des Menschen zu tun hat, sondern mit den Bedürfnissen des Menschen, der der fleischgewordene Gottessohn ist.

Das Kirchengesetz sagt: „Der Zweck des christlichen Liebeswerkes ist es, aus der christlichen Liebe ... heraus Hilfe zu geben.“ Es spricht also nicht nur von der Liebe als einem Allgemeinbegriff. Damit sind wir zu der eigentlichen Frage der Identität der christlichen Diakonie gekommen. Sehr oft ist dieses „aus-der-christlichen-Liebe“ als eine Gesinnung, als Dankbarkeit für Gottes Gnadentaten, als eine innere Regung des Christenmenschen ausgelegt worden. Jedenfalls aber als etwas, das nach dem Glauben kommt und im Vergleich zum Glauben etwas Sekundäres darstellt. Hiernach wäre der Glaube „die Sache selbst“ und die Diakonie käme „dazu“. Im Sinne dieses Gedanken könnte man etwa folgende Überlegung vorbringen: „Fürsorgerisch arbeiten kann auch der Staat durch seine Organe. Was ein Diakon oder (bzw. als) kirchlicher Fürsorger darüber hinaus tun kann, ist dies, daß er den Menschen auch den Herrn Christus bringt.“

Wie wenig dieser Gedankengang theologisch genügen kann, ja wie falsch er ist, kann man sehr schnell feststellen, wenn man nach dem Menschen- und Weltbild fragt, das hinter dieser Überlegung steht. Hier gibt es erstens eine geteilte Glaubenswirklichkeit, zweitens ein zweigeteiltes Menschenbild und drittens spricht man hier über Christus als eine Ergänzung dessen, was der Welt als solcher zueigen ist. Gratia naturam perficit! (Die Gnade ergänzt, was in der Natur angelegt ist). Zu diesem Thema ist bei dem Heidelberger Theologen Paul Philippi Wichtiges zu lesen.

Die andere theologische Gefahr solcher Gedanken ist, daß hier sehr leicht die Diakonie nur als Mittel der Mission verstanden wird. Weil

diese beiden Funktionen, Mission und Diakonie, von derselben Quelle, von dem einen Amt Jesu Christi ausgehen, darf niemals die eine der anderen untergeordnet werden. Wo dies geschieht, verliert die jeweils untergeordnete Funktion ihre Identität und evangeliumsgemäße Eigenart.

Paul Philippi hat in seinem Buch „Christozentrische Diakonie“ gezeigt, daß die einzig legitime Möglichkeit, die Notwendigkeit der Diakonie theologisch zu begründen, darin besteht, dies integral mit dem Glauben zu tun. Insofern ist die Diakonie unbedingt integral mit der Inkarnation zu sehen. Von der Inkarnation her leuchtet die „Urparadoxie des neutestamentlichen Christusbildes auf, wonach jener königliche, göttliche, zukünftige Richter und Erlöser der ganzen Welt, des ganzen Kosmos nichts anderes ist als der Dienende . . .“ (Wendland). Diese von der Inkarnation her bestimmte Urparadoxie zu verwirklichen, ist die Sache der Diakonie der Kirche Jesu Christi. Hier geht es nicht um eine Gesinnung und ein Gefühl, sondern um das ganze Leben. Hier geht es nicht um eine allgemeine Wahrheit oder universelle Liebe, sondern um die neue Wirklichkeit, die nicht eine „zusätzliche“, sondern die, die einzig wahre Wirklichkeit ist. In dieser Wirklichkeit zu leben, heißt im Glauben durch Liebe (Agape) diakonisch sein Leben zu gestalten. Von diesem Ausgangspunkt her ist es möglich, die christliche Liebe als ein mit dem Glauben integrales, notwendiges Wesensmerkmal der Kirche und des Lebens eines jeden Jüngers theologisch zu begründen.

„So soll es nicht sein unter euch. Sondern welcher unter euch groß sein will, der soll euer Diener (diakonos) sein“ (Matth. 19, 26).

Richten wir von hier aus noch einmal den Blick auf die Diakonie der Kirche in Finnland, die den Zweck hat, aus der christlichen Liebe den Notleidenden der Gemeinde geistliche, körperliche und materielle Hilfe zu geben, die sich besonders auf diejenigen beziehen soll, deren Not am größten (also akut!) ist und die von anderer Hilfstätigkeit nicht erreicht werden:

Zum ersten ist von der Ekklesiologie her zu betonen, daß man die Diakonie der Kirche niemals privatisieren darf, weil die Diakonie als „nota ecclesiae“ zu verstehen ist.

Zweitens ist von der Anthropologie und ihrer Beziehung zur sozialgeschichtlichen Situation her festzuhalten, daß als Ziel der Diakonie der „ganze“ und „wirkliche“ Mensch in der modernen Gesellschaft zu verstehen ist, der nicht nur Einzelmensch ist, sondern dessen Existenz

institutionell vermittelt ist. Diese Existenz muß immer von der christlichen Anthropologie her, also vom Menschsein im Sinne Gottes her kritisiert und mit ihm konfrontiert werden.

Und schließlich ist drittens zu betonen, daß die Diakonie der Kirche keine Gesinnungsethik darstellt, sondern integral mit dem Glauben selbst theologisch ausgelegt werden muß.

Heiland ist der, der Glück und Heil bringt und den Menschen in aller Not – körperlicher wie geistlicher – beistehen kann. Martin Luther

Der Exodus der Christen aus dem Nahen Osten

Im Frühjahr 1976 berichtete mir Reverend Aharonian, der Präsident der armenisch-evangelischen Kirchenunion des Nahen Ostens, daß er in den letzten Wochen Hunderte von Taufurkunden unterzeichnet habe. „Wissen Sie, wozu die Leute diese Urkunden brauchen“, fuhr er fort. „Sie wollen auswandern, nach Nord- und Südamerika, nach Australien oder nach Europa. Sie folgen ihren Verwandten, die dort oft schon seit Generationen leben.“ Andere Beiruter Pfarrer gaben ein ähnliches Bild. In manchen Gemeinden haben über die Hälfte ihrer Mitglieder das Land verlassen, einige nur vorübergehend, viele für immer. Seit Beginn des libanesischen Bürgerkriegs ist ein großer Exodus der Christen im Gange.

Diesen Exodus der Christen gibt es jedoch nicht erst in letzter Zeit. Seine Anfänge liegen vielmehr bereits hundert Jahre zurück. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts geht ein ununterbrochener Strom von christlichen Emigranten aus dem Orient in die westliche Hemisphäre. Worin hat dies seine Ursache?

Im 19. Jahrhundert verstärkte sich der Einfluß europäischer Mächte im Nahen Osten. Mit Hilfe Englands konnte Ägypten zu Beginn des Jahrhunderts seine Unabhängigkeit gegenüber dem türkischen Reich erringen. Als im Jahre 1860 Massaker zwischen Christen und Drusen ausbrachen, schickte Kaiser Napoleon III. ein Expeditionskorps, das den Christen zuhilfe kam. Die Hohe Pforte, die Regierung des Osmanischen Reiches, mußte schließlich einem Abkommen zustimmen, das einem Teil des heutigen Libanon einen halbautonomen Status zugestand. Die europäischen Mächte, darunter Frankreich, England, Preußen, Rußland und Österreich-Ungarn, sollten die Einhaltung des Abkommens garantieren. In Kleinasien mußte die türkische Regierung gegen Ende des Jahrhunderts den armenischen Christen auf Druck der Westmächte Reformen einräumen, die allerdings nie richtig durchgeführt wurden. Nach dem Ende des ersten Weltkrieges erhielten Frankreich und England schließlich Syrien-Libanon und Palästina als Mandatsgebiete zugeteilt.

Von Anfang an schlossen sich die orientalischen Christen eng an die ins Land kommenden Europäer und Amerikaner an. Ihre Vorfahren hatten sich bereits mit den Kreuzfahrern verbündet und später den Schutz europäischer Fürsten gesucht. Die Christen sahen in den Westlern die Befreier von dem jahrhundertelangen türkischen Joch. Vielfach kämpften sie an ihrer Seite. Ihre Präsenz bot ihnen eine Schutzgarantie gegenüber der muslimischen Übermacht, die die Christen zwar nicht ausgerottet, jedoch oft benachteiligt und verfolgt hatte.

Zur gleichen Zeit begannen westliche Missionen eine rege Aktivität zu entfalten. Sie gründeten zahlreiche Schulen und Hochschulen, die eine westlich orientierte Intelligenzschicht heranbildeten. In den mit Rom unierten Kirchen waren besonders die Jesuiten und andere katholische Orden tätig. Unter den orthodoxen Christen wirkten hauptsächlich protestantische Missionen. Sie kamen aus Amerika und teilweise aus einigen europäischen Ländern.

Als die westlichen Missionare ins Land kamen, fanden sie geistig und theologisch erstarrte Kirchen vor. Der Klerus war weithin ungebildet. Die Christen insgesamt führten ein zurückgezogenes Ghetto-Dasein. Durch die Arbeit der Missionen erwachten sie aus ihrer jahrhundertelangen Abkapselung und Stagnation. Bereitwillig öffnete sich die junge christliche Generation der westlichen Kultur und war ihren muslimischen Nachbarn bald weit voraus. Innerhalb kurzer Zeit paßten sie sich westlicher Lebensweise, Sprache und Denkart an. Es entstand eine gebildete christliche Intelligenzschicht, die große geistige, politische und wirtschaftliche Ausstrahlungskraft entwickelte.

Die Verwestlichung war besonders stark in den kleinen protestantischen Gemeinden, die überall entstanden. Ihr religiöses Leben stellt weithin eine Imitation ihrer amerikanischen oder europäischen Ursprungskirchen dar. Gottesdienstordnung, Lieder und Frömmigkeit sind fast ausschließlich importiert. Vielfach wurden die Protestanten ihrer arabischen Umwelt entfremdet. Dr. Wanis Semaan, ein libanesischer Theologe, bezeichnet sie in einer Studie deshalb mit Recht als „aliens at home“.

Unter der türkischen Regierung waren die Arbeits- und Entfaltungsmöglichkeiten beschränkt. Der aufstrebenden Christengeneration wurde deshalb bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Lebensraum zu eng. Sie wanderte in großer Zahl aus und gründete hauptsächlich in Nord- und Südamerika ganze Kolo-

nien. Ihre in der Heimat durch die Missionen erhaltene westliche Erziehung und die Vertrautheit mit westlicher Lebensart machten es den Auswanderern leicht, in der neuen Welt Fuß zu fassen. So entstand eine über die ganze Welt verstreute Diaspora orientalischer Christen. Natürlich partizipierten auch zahlreiche Muslime an dem geistigen Aufschwung, der durch die westlichen Missionen entstand. Doch war deren Wirkung auf die Christen von Anfang an sehr viel stärker. Auch taten sich die Muslime vielfach schwer in der Anpassung an westliche Lebensart. So verließen zwar auch eine Anzahl Muslime ihre Heimat, doch betrug z. B. der Anteil der Christen unter den libanesischen Emigranten nach der Volkszählung von 1932 (der letzten offiziell durchgeführten) fast 90 Prozent.

Die Niederlage der Türken und die Auflösung ihres Reiches nach dem ersten Weltkrieg brachte schreckliche Hungersnöte für viele Teile des Nahen Ostens. Eine große Zahl von Christen versuchte der Katastrophe durch Emigration zu entkommen. Nach den großen Armeniermassakern von 1915 verließen viele der überlebenden Christen den Orient. Diese Auswanderungswelle setzt sich bis in die Gegenwart fort. Wir wollen im folgenden kurz die Situation in den einzelnen Ländern beleuchten.

Die meisten Christen leben in Ägypten, wo die ca. vier Millionen Kopten etwa 10 Prozent der Bevölkerung ausmachen. Seit der Revolution von 1952 hat sich die Kirche weithin mit den politischen Zielen des Staates identifiziert. Sowohl Nasser als auch sein Nachfolger Sadat nahmen eine positive Haltung gegenüber den Kirchen ein. Übergriffe gab es nur gelegentlich und wurden sofort durch die Staatsgewalt unterbunden. Bis zur Mitte dieses Jahrhunderts gab es auch in Ägypten eine erhebliche Auswanderungsbewegung unter den Christen. Seit einiger Zeit ist die Emigration jedoch praktisch unmöglich gemacht worden. Im Unterschied zu vielen ihrer Glaubensgenossen im Nahen Osten leiden die ägyptischen Christen weniger unter Identitätsproblemen. Sie sind kulturell und politisch in ihren Staat weitgehend integriert und unterstützen die gemeinsame arabische Sache.

Syrien wurde jahrzehntelang von einer Serie von Militärputschen erschüttert. Seit den 50er Jahren verfolgt die regierende Baathpartei, die übrigens von einem Christen gegründet wurde, einen sozialistischen Kurs. Mit der Machtübernahme Hafez Assads ist eine gewisse Stabilisierung eingetreten. Auch in Syrien gehörte die etwa 20 Prozent der Bevölkerung ausmachende christliche Minderheit zu der wirt-

schaftlich und geistig führenden Schicht. Die Enteignung vieler Betriebe und die Verstaatlichung des Großgrundbesitzes veranlaßte viele Christen zur Emigration. Für die vielfach hochqualifizierten jungen Christen gab es nicht genügend und entsprechend bezahlte Arbeitsplätze, so daß sie eine Auswanderung vorzogen. Einige ließen sich im Libanon nieder, andere wanderten nach Amerika oder Australien aus. Seit dem Junikrieg von 1967 wurden die zahlreichen christlichen Schulen unter Staatsaufsicht gestellt. Diese Maßnahme verstärkte unter vielen Christen die Furcht, das Ende ihrer Eigenständigkeit sei gekommen. Insbesondere die nach den Massakern von 1915 in Aleppo angesiedelten christlichen Armenier wanderten in großer Zahl nach Beirut oder in den Westen ab.

In J o r d a n i e n (einschließlich der israelisch besetzten Westgebiete) bekennen sich ungefähr zehn Prozent der Bevölkerung zum christlichen Glauben. Wie in den übrigen Ländern des Nahen Ostens fand auch hier seit Jahrzehnten ein großer Aderlaß der Christen statt. Dieser Aderlaß hat sich durch die Etablierung des Staates Israel im Jahre 1948 verstärkt. Insbesondere seit der israelischen Besetzung des Westjordanlands verließ ein großer Teil der christlichen Intelligenz ihre Heimat. So berichteten die Pfarrer der anglikanischen und lutherischen Gemeinden in Jerusalem, daß ihre Mitgliedszahlen innerhalb weniger Jahre auf ein Drittel geschrumpft seien. Die israelischen Behörden wiesen zahlreiche Intellektuelle aus, unter denen Christen immer überproportional vertreten sind.

Im I r a k lebt eine erhebliche Minderheit von Christen, hauptsächlich in der Hauptstadt Bagdad und im nördlichen Bergland. Sie gehört entweder der sogenannten nestorianischen Kirche an, die offiziell „Assyrische Kirche des Ostens“ heißt, oder der mit Rom unierten chaldäischen Kirche. Im Jahre 1933 wurden ca. 15 000 Christen, darunter auch der nestorianische Patriarch, zur Emigration gezwungen. Seit dem Ende der Monarchie (1958) wandern jährlich Tausende von Christen nach dem Libanon oder in westliche Länder aus. Der Weltkirchenrat unterhält in Zusammenarbeit mit dem Middle East Council of Churches in Beirut ein Büro, das bei der Auswanderung behilflich ist.

Der L i b a n o n war lange Zeit Zufluchtsort und Auffangbecken für die Christen aus allen Teilen des Nahen Ostens. Er ist der einzige vorwiegend christliche Staat der arabischen Welt. Hier konnten sich die Christen ungestört entfalten. Für Anhänger jeden Glaubens und jeder politischen Richtung gab es hier Freiheiten und Möglichkeiten, die im

Orient sonst unbekannt sind. Neben Intellektuellen und Politikern ließen sich deshalb im Libanon viele Christen nieder, die sich in ihren Heimatländern nicht mehr sicher fühlten. Als Oase des Kapitalismus bot das kleine Land große wirtschaftliche Anreize. Dieses Paradies hat durch den seit 1975 tobenden Bürgerkrieg jäh aufgehört zu existieren. Die libanesischen Christen, insbesondere die mit Rom unierten Maroniten als größte Kirche, tragen an dem Ausbruch der Krise nicht unerhebliche Schuld. Jahrzehntelang beharrten sie auf ihren Privilegien, die ihnen einen überproportionalen Anteil an der Macht garantieren. Sie waren weithin zu dringend notwendigen sozialen Reformen nicht bereit. Sie wehrten sich dagegen, ein Teil der arabischen Welt zu sein, in der sie doch seit Jahrhunderten leben. Grausamkeit und Fanatismus der christlichen Bürgerkriegsparteien werden im Westen häufig mit Unverständnis registriert. Sie sind nur erklärbar auf dem Hintergrund der langen, leidvollen Geschichte der orientalischen Christenheit, die verzweifelt um die letzte christliche Bastion im Nahen Osten kämpft.

Schon zu Beginn des Bürgerkriegs verließen Hunderttausende von Libanesen das Land. Sie gehören größtenteils der Oberschicht an, da sich arme Familien einen Auslandsaufenthalt nicht leisten können. Unter denen, die das Land verlassen haben, bilden die Christen die überwiegende Mehrheit. Sie suchen bei ihren Verwandten im Westen einen Unterschlupf und betreiben ihre Geschäfte nun von Paris oder London aus. Nur ein Teil wird nach Beendigung des Krieges in die Heimat zurückkehren. Der christliche Anteil an der Bevölkerung des Libanon wird gewaltig schrumpfen, nachdem er in den letzten Jahrzehnten ohnehin ständig abgenommen hat.

Einem Europäer, der in den Orient kommt, fällt bereits nach kurzer Zeit der Zwiespalt auf, in dem die arabischen Christen leben. Viele von ihnen fühlen sich nicht als Araber, da das Arabertum allzusehr mit dem Islam identifiziert wird. Deshalb leiten die libanesischen Maroniten ihre Herkunft von den Phöniziern ab, während sich die Kopten als Nachfahren der alten Ägypter fühlen. Die Armenier sind ohnehin stolz darauf, Indoeuropäer zu sein. Ihr Christsein hat sie also vielfach daran gehindert, integrierte Glieder ihrer Völker und Staatswesen zu sein. Durch die zumeist westliche Erziehung vergrößerte sich der Identitätskonflikt der Christen. Sie entfremdeten sich von ihrer Umgebung und wurden zu Wanderern zwischen zwei Welten. Ständig sind sie von der Frage hin- und hergerissen: Sollen wir bleiben oder sollen wir unseren

bereits ausgewanderten Familienmitgliedern folgen? Sie drängen weg von dem Pulverfaß des Nahen Ostens in die Sicherheit westlicher Länder. Da die wirtschaftlichen Möglichkeiten häufig beschränkt sind, lockt sie der Reichtum des Westens. Ein Visum für die Vereinigten Staaten oder Australien ist gewöhnlich leicht zu bekommen, da dort bereits Verwandte leben.

In bezug auf die Zukunft des Christentums im Nahen Osten kann nur eine äußerst düstere Prognose gestellt werden. Dr. Norman Horner, als Repräsentant der amerikanischen presbyterianischen Kirche einer der besten Kenner der orientalischen Kirchen, prophezeit, daß es vielleicht schon in einer Generation kaum noch Christen im Orient geben wird. Die bisher noch mit Menschen gefüllten Kirchen werden zu Museen erstarrt sein, die der westliche Tourist vom Fremdenführer gezeigt bekommt. Der Bürgerkrieg im Libanon hat der seit fast hundert Jahren andauernden Welle der Emigration einen ungeheuren Auftrieb gegeben. An der Zukunft des Libanon entscheidet sich wesentlich auch die Zukunft des Christentums im Nahen Osten. Wird der Teil der Welt, in dem Christus gelebt hat und gekreuzigt wurde, und von dem aus der christliche Glaube über den gesamten Erdball verbreitet wurde, bald ohne Christen sein? Die Christenheit in aller Welt sollte dem Exodus der Christen aus dem Nahen Osten ihre größte Aufmerksamkeit zuwenden.

Je weniger Christen und je mehr Unchristen und Teufel an einem Orte sind, desto gewaltiger und mächtiger herrscht dort Christus. Hat er wenig zu regieren, hat er desto mehr zu wehren und zu schützen.

Martin Luther

Gliederung des Martin Luther-Bundes

I. Die Organe des Bundes

1. Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Diemershaldenstraße 45, 7000 Stuttgart O; Tel. (07 11) 21 59–363
privat: Rosengartenstraße 12, 7000 Stuttgart-Frauenkopf;
Tel. (07 11) 33 29 13
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, DD, DD,
Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover; Tel. (05 11) 62 30 61
privat: Lutherstraße 27, 3000 Hannover; Tel. (05 11) 88 39 63
3. Schatzmeister: Oberstudienrat Joachim Meyer,
Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek, Bez. Hamburg;
Tel. (040) 7 22 37 38
4. Generalsekretär: Pastor Peter Schellenberg,
Fahrstraße 15, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 2 21 13

2. Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin Luther-Bundes gehören an:

- 1.–4. Die Mitglieder der Bundesleitung
5. Superintendent Gottfried Daub,
Ludwig-Wilhelm-Straße 9, 7570 Baden-Baden; Tel. (07 221) 2 54 76
6. Universitätsrektor Hans O. Finn,
Eichendorffstraße 18, 6601 Scheidt; Tel. (06 81) 81 47 05
7. Oberkirchenrat Heinrich Foerster,
Terrassenstraße 16, 1000 Berlin 38; Tel. (0 30) 8 01 80 01
8. Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold
Kirchröderstraße 75, 3000 Hannover; Tel. (05 11) 5 52 75 5;
dienstl. (05 11) 5 31 24 29

9. Senior Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Straße 145, A-1220 Wien; Tel. (02 22) 22 21 40
10. Rektor i. R. Dr. Oswald Henke,
Nelkenstr. 23, 8806 Neuendettelsau ü. Ansbach; Tel. (098 74) 92 36
11. Dekan Kurt Klein, Crailsheimstraße 8a,
8220 Traunstein; Tel. (08 61) 30 72
12. Professor Dr. Gerhard Müller,
Sperlingstraße 59, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 4 1222

Beratende Mitglieder:

13. Ing. Otto Diener,
Hirschwiesenstraße 9, CH-8057 Zürich 6, Schweiz; Tel. (051) 28 11 62
14. Pastor Uwe Hamann,
Schöningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 7 22 38 35
15. Dekan i. R. Hans Wagner,
Nürtinger Straße 65, 7441 Wolfschlugen; Tel. (070 22) 5 17 65

Ehrenmitglied des Bundesrates:

16. Landessuperintendent i. R. Johannes Schulze DD,
Ilseweg 9–11, Anna-Schaumann-Stiftung,
3012 Langenhagen

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

- Pfarrer Walter Hirschmann,
—Friedhofring 2, 8485 Floß/Opf.; Tel. (096 03) 2 32

3. Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

Fahrstraße 15, 8520 Erlangen, Postfach 2669; Tel. (091 31) 221 13

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin Luther-Bund erbeten.

Postscheckkonto:

Martin Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 405 55-852,
BLZ 760 100 85

Bankkonten:

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12304, BLZ 76350000

Commerzbank Erlangen Nr. 8215527-00, BLZ 76340061

II. Die Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstraße 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 21790

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59,
8520 Erlangen; Tel. (09131) 41222

Studienleiter: Vikar Rudolf Keller
(Fahrstraße 15, Erlangen)

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahre 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegsereignisse 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 17 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 30,— bis 130,— DM für Unterkunft und Frühstück, einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen keinerlei Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt. Das Haus wurde im Jahre 1975 gründlich renoviert.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die Abendmahlsfeier, die in jedem Monat gehalten wird. Das gemeinsame Frühstück, gemeinsame 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.

Im Sommersemester 1976 wohnten Ausländer aus folgenden Ländern im Hause: Finnland, Großbritannien, Italien, Korea, Libanon, Niederlande, Ungarn, Südafrika. Von den deutschen Heimbewohnern (in der Regel ein Drittel) wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität Erlangen behilflich sind.

Für die Gäste und Freunde des Martin Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem drei Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist auch die Durchführung kleinerer Tagungen (bis zu 15 Personen) möglich.

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstraße 15, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 21790

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 41222

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für dreißig Studenten aller Fachbereiche. Davon sind bis zu 15 Plätze für Studenten aus Afrika und Asien bestimmt. Die Kosten betragen augenblicklich 120,— DM pro Monat.

Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin Luther-Bund zunächst einen karitativen Dienst tun, indem er Nichttheologen, vor allem aus Entwicklungsländern, eine Unterkunft bereitstellt. Zugleich bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen.

Die Nachbarschaft mit dem Theologenheim gibt darüber hinaus den Bewohnern die Möglichkeit, mit den Bewohnern des Nachbarhauses in Kontakt zu kommen, so daß hier im Laufe der Zeit ein Ort der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen entstanden ist.

Die Studenten des St.-Thomas-Heims kamen im Sommersemester 1976 – außer aus Deutschland – aus folgenden Ländern:

Afghanistan, Zypern, Ghana, Indien, Irak, Iran, Jemen, Kenia, Korea, Nigeria.

3. Brasilienwerk

Dieser Arbeitszweig des Martin Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern (s. dort) verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pastoren nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. im Zusammenhang mit der Migration evangelischer Familien nach Amazonien und Mato Grosso wie auch in die Millionenstädte São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Porto Alegre, Curitiba usw.) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und beachtet. Eine im Jahre 1965 begonnene Schulstipendienaktion hat bisher beinahe eine halbe Million DM erbracht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Mit den bereitgestellten Mitteln werden begabte Schüler und Studenten gefördert. Der Martin Luther-Bund hat mit der Aufnahme dieses Arbeitszweiges eine Aufgabe angegriffen, die der lutherischen Kirche in Brasilien in Zukunft Früchte bringen wird.

Vorsitzender: Pfarrer Helmut Dimmling, Hiltnerweg 3, 8400 Regensburg; Tel. (0941) 41573

Geschäftsstelle: Hauptstraße 2, 8806 Neuendettelsau

Leiter der Geschäftsstelle: Pfarrer Ulrich Fischer; Tel. (09874) 9271

Konten: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700914 Sparkasse Neuendettelsau (BLZ 76551650);

PSchK Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, 8826-856 Nürnberg; mit Vermerk: „für Brasilienarbeit“.

4. Sendschriften-Hilfswerk

Leiter: Oberkirchenrat Heinrich Foerster, Terrassenstraße 16, 1000 Berlin 38; Tel. (030) 8018001

Geschäftsstelle: Frau Elfriede Nickel, Terrassenstraße 16, 1000 Berlin 38; Tel. (030) 8014158

Postscheckkonto: Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes, Berlin-West, PSA Berlin, Konto 56341-106

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahre 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuhelpfen. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen. Empfängergebiete sind alle lutherischen Diasporaregionen. Im Sendschriften-Hilfswerk ist jede Art von Literaturhilfe zusammengefaßt.

Das Sendschriften-Hilfswerk arbeitet in engster Abstimmung mit dem Auslandsreferat des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der Bibelmission ist nun durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes

gebildet worden. Auch nach der Einbeziehung der Arbeit der Bibelmission in das Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes wird sich der Martin Luther-Bund in Württemberg weiterhin in besonderer Weise für die Verbreitung der Heiligen Schrift in lutherischen Minoritätskirchen verantwortlich wissen.

Leiter der Württembergischen Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes:

Schuldekan Otto Haerberle, Felix-Dahn-Straße 67,
7000 Stuttgart 70; Tel. (0711) 763102

Postscheckkonto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes,
PSA Stuttgart 105

III. Regionalverbände in der Bundesrepublik Deutschland

1. Martin Luther-Bund in Baden (gegr. 1919)

Vors.: Pfarrer Eckart Rothfuchs, Lutherstraße 2,
7536 Ispringen; Tel. (07231) 89156

Stellv.: Oberamtsrat i. R. Heinz Selbmann, Rosbaumweg 37,
7800 Freiburg; Tel. (0761) 82177

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub, Ludwig-Wilhelm-Straße 9,
7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 25476

Kassenf.: Frau Erica Aun, Ludwig-Wilhelm-Straße 9,
7570 Baden-Baden

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Baden, Karlsruhe
PSA Karlsruhe 28804-754

2. Martin-Luther-Verein, Evang.-Luth. Diasporadienst in Bayern e. V. (gegr. 1860)

Vors.: Pfarrer Helmut Dimmling, Hiltnerweg 3,
8400 Regensburg; Tel. (0941) 41573

Stellv. Vors.: Dekan Günter Heidecker, Pfarrplatz 6,
8458 Sulzbach-Rosenberg; Tel. (09661) 4503

Schriftf.: Rektor i. R. Dr. Oswald Henke, Nelkenstraße 28,
8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 9236

Kassenf.: Diakon Klaus Schleebach, Martin-Luther-Platz 1,
8540 Schwabach; Tel. (09122) 2544

Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein, Neuendettelsau,
PSA Nürnberg 8826-856 (BLZ 76010085)

Bankkonto: Sparkasse Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700914
(BLZ 76551650)

Geschäftst. bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Hauptstraße 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 9271

Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

3. Martin-Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1898)

1. Vors.: Pfarrer Bernhard-Erich Hierse, Leonhardplatz 12,
3300 Braunschweig; Tel. (0531) 75749

2. Vors.: Pfarrer Friedrich Wagnitz, Pastorenberg 4,
3320 Salzgitter 21; Tel. (05341) 70179

Schriftf.: Pfarrer Alfred Drung, Dammwiese 8a,
3301 Bienrode üb. Braunschweig; Tel. (05307) 5772

Kassenf.: Justizamtman Max Brüninghaus, Hinter dem Salze 15,
3320 Salzgitter 51; Tel. zu erreichen über (05341) 35938

Postscheckkonto: Martin-Luther-Verein in Braunschweig,
PSA Hannover 205 15-307

4. Martin Luther-Bund, Evang.-Luth. Gotteskasten, Hamburg (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Johannes Nordhoff, Bergedorfer Schloßstraße 2,
2050 Hamburg 80; Tel. (040) 721 38 87

2. Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7,
2057 Reinbek, Bez. Hamburg; Tel. (040) 722 37 38

1. Kassenf.: Verwaltungsangestellte Frau Elisabeth Günther,
Alsterdorfer Straße 107, 2000 Hamburg 60; Tel. (040) 51 66 81

2. Kassenf.: Sekretärin Frau Martha Sellhorn,
Heussweg 6, 2000 Hamburg 19; 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, Eilbeker Weg 214,
2000 Hamburg 76; Tel. (040) 20 25 47

Beratende Mitglieder: Pastor Siegfried Peleikis, Steinmarnnerstraße 5,
2190 Cuxhaven; Tel. (047 21) 4 84 71

Pastor Hans-Jörg Reese, Reembroden 28,
2000 Hamburg 63; Tel. (040) 5 38 52 76

Referendar Gerd Nickau, Am Husarendenkmal 15,
2000 Hamburg 70

Pastor Peter Schellenberg, Fahrstraße 15,
8520 Erlangen; Tel. (091 31) 2 21 13

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hamburg
PSA Hamburg 16397-201

Bankkonto: Deutsche Bank AG in Hamburg Nr. 49/30 293
(BLZ 200 700 00)

5. Martin Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vors.: Superintendent Dr. Werner Monselewski, Kirchplatz 2,
3070 Nienburg/Weser; Tel. (05021) 3473

Stellv.: Oberlandeskirchenrat Hans Erich Creutzig, Schackstraße 4,
3000 Hannover; Tel. (0511) 812225

Geschäftsf.: Pastor i. R. U. Reymann, Schlüpkerweg 37,
3102 Hermannsburg; Tel. (05052) 2761

Kassenf.: Kirchenamtmannt Friedrich Korden, Heidegrün 11 A,
3000 Hannover; Tel. (0511) 694300

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund, Hannover,
PSA Hannover 3977-304

Bankkonto: Norddt. Landesbank — Girozentrale — Hannover
Nr. 3473

6. Martin Luther-Verein in Hessen (Lutherischer Gotteskasten für Kurhessen-Waldeck) (gegr. 1865)

1. Vors.: Dekan Bernhard Götz, Luth. Kirchhof 1,
3550 Marburg; Tel. (06421) 25243

2. Vors.: Propst Waldemar Immel, Georg-Voigt-Straße 72 a,
3550 Marburg; Tel. (06421) 22981

Schriftf.: Pfarrer Burchard Lieberg, Elfbuchenstraße 3,
3500 Kassel-Wilhelmshöhe; Tel. (0561) 16703

Kassenf.: Oberlandeskirchenrat Dietrich Gang, Stephanstraße 6,
3500 Kassel-Wilhelmshöhe; Tel. (0561) 34095

Postscheckkonto: Evang. Gemeindeamt, Marburg/Lahn
PSA Frankfurt/Main 80923-601
z. G. Martin Luther-Verein Hessen

7. Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten) (gegr. 1857)

Vors.: Pastor Dierk Blohm, Kirchberg,
2055 Wohltorf/Lbg.; Tel. (04104) 2283

1. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom, Feldstraße 15,
2410 Mölln/Lbg.; Tel. (04542) 4377

2. Schriftf.: Pastor Alfred Bruhn, Am Markt 10,
2410 Mölln/Lbg.

Kassenf.: Pastor Hans-Heinrich Lopau,
2059 Siebeneichen/Lbg.; Tel. (04158) 424

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten)
PSA Hamburg 2698 92-206

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg., Nr. 2 003 708

8. Martin Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vors.: Superintendent Klaus Wesner, Bergkirchen 54 a,
4902 Bad Salzufen 1; Tel. (05266) 150

Schriftf.: und Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, Waldenburger Str. 4,
4924 Bartrup; Tel. (05263) 4624

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Nr. 30 100 150

9. Martin Luther-Bund – Landesgruppe Oldenburg (gegr. 1895)

Vors.: Pastor Martin Frebel, Hermannstraße 7,
2845 Damme; Tel.: (05491) 2111

Stellv.: Pastor Paul Trensky, Albert-Schweitzer-Straße 5,
2870 Delmenhorst; Tel. (04221) 2022

Schriftf.: unbesetzt

Kassenf.: Pastor Martin Frebel

Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweiganstalt Damme,
Kto.-Nr. 071-405674

10. Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7,
2057 Reinbek, Bez. Hamburg; Tel. (040) 7223738

Stellv. u. Geschäftsf.: Pastor i. R. Wolfgang Puls, Hohenzollernring 72/I,
2000 Hamburg 50; Tel. (040) 383956

Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, Schillerstraße 13,
2360 Bad Segeberg; Tel. (04551) 81692

Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein,
PSA Hamburg 10539-204 (BLZ 20010020)

Girokonto: Hamburger Sparkasse 1042/240059 (BLZ 20050550)
Evang. Darlehnsgenossenschaft Kiel, Kto. Nr. 2457 (BLZ 21060237)

11. Martin Luther-Bund in Württemberg (gegr. 1879)

Vors.: Dekan i. R. Hans Wagner, Nürtinger Straße 65,
7441 Wolfschlugen; Tel. (07022) 51765

Stellv.: Schuldekan Otto Haerberle, Felix-Dahn-Straße 67,
7000 Stuttgart 70; Tel. (0711) 763102

Geschäftsf.: Pfarrer Hartmut Ellinger, Diemershaldenstraße 45,
7000 Stuttgart O; Tel. (0711) 2159-362

Kassenf.: Willi Michler, Abelsbergstraße 78, 7000 Stuttgart 13

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart,
PSA Stuttgart, 13800-701

Girokonto: Nr. 2976242 bei Girokasse Stuttgart

Postscheckkonto für die Bibelmission:

Bibelmission des Martin Luther-Bundes, PSA Stuttgart 105

In Arbeitsverbindung mit dem Martin Luther-Bund:

**Diasporawerk in der Selbständigen Evang.-Luth. Kirche
– Gotteskasten – e. V.**

1. Vors.: Pfarrer Günter Schröter, Untere Kirchstraße 2,
5439 Gemünden über Westenburg; Tel. (02663) 4467

2. Vors.: Pastor i. R. Ernst Gasde, Kuckuckweg 22,
4920 Lemgo; Tel. (05261) 10563

Geschäftsf.: Superintendent Rudolf Eles, Dumterstraße 29,
4430 Steinfurt 2; Tel. (02552) 3028

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschulrektor Johannes Mittelstädt,
Am Brenschen 9, 5810 Witten-Bommern; Tel. (0231) 5247 02

Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche, Am Hilgenbaum 12,
4600 Dortmund 30; Tel. (0231) 4471 73

Kassenwart: Frau Leni Steeg, Kronenstraße 31,
4600 Dortmund 1; Tel. (0231) 5247 02

Postscheckkonto: Diasporawerk in der Selbständigen Evang.- Luth.
Kirche – Gotteskasten – e. V.
Dortmund, PSA Dortmund 109250-467

IV. Angeschlossene Kirchen und kirchliche Werke

1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche, Neuendettelsau (gegr. 1849)

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost, Johann-Flierl-Straße 18,
8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 454
2. Obmann: Pfarrer Konrad Kressel, Johann-Sebastian-Bach-Platz 5/1,
8800 Ansbach; Tel. (0981) 2681
3. Obmann: Herr Karl Scheuring, Flurstraße 23,
8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 9237

2. Martin Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

Bundesleitung:

Bundesobmann: Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Straße 145,
A-1220 Wien; Tel. (0222) 2221 40

Bundesobmannstellvertreter: Senior Ekkehard Lebouton,
Eichethof-Siedlung, Carl-Maager-Straße 15/6,
A-5020 Salzburg; Tel. über (06222) 744 45

Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmergasse 35 a,
A-2500 Baden b. Wien; Tel. (02252) 386 95

Bundesschatzmeister: Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstraße 51,
A-7332 Kobersdorf; Tel. (02618) 205 92

Bundesvorstand:

die 4 Mitglieder der Bundesleitung (s. oben)

Bischof Oskar Sakrausky, Severin-Schreiber-Gasse 3,
A-1180 Wien; Tel. (0222) 471523

Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg, Fahrstraße 15,
D-8520 Erlangen; Tel. (09131) 22113

Obmänner der Diözesen:

Burgenland: Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstraße 51,
A-7332 Kobersdorf; Tel. (02618) 20592

Kärnten: Pfarrer Friedrich Krotz, Kirchplatz 8,
A-9210 Pörtschach a. W.; Tel. (04272) 2527

Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmergasse 35a,
A-2500 Baden b. Wien; Tel. (02252) 38695

Oberösterreich: Pfarrer Johann Wassermann,
Schaumburger Straße 17, A-4070 Eferding; Tel. (07272) 254

Salzburg und Tirol: Senior Ekkehard Lebouton,
Eichethof-Siedlung, Carl-Maager-Straße 15/6,
A-5020 Salzburg; Tel. über (06222) 74445
Obmannstellvertreter für Tirol: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
Bruneckstraße 4, A-6020 Innsbruck; Tel. (05222) 282542

Steiermark: Pfarrer Rudolf Jauernig, Friedhofweg 2,
A-8160 Weiz; Tel. (03172) 2670
Obmannstellv.: Fachinspektor Pfarrer Georg Scherer,
Mozartgasse 9, A-8010 Graz; Tel. (03122) 31447

Wien: Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Straße 145,
A-1220 Wien; Tel. (0222) 222140

Ehrenmitglieder:

Superintendent Georg Traar, Ungargasse 9,
A-1030 Wien; Tel. (0222) 725461

Pfarrer i. R. Beowulf Moser, Osterwitz 2,
A-8530 Deutschlandsberg; Tel. (03462) 215012

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13,
A-1070 Wien; Tel. (0222) 938264

Pfarrer i. R. Arthur Berg, Babenberggasse 5,
A-2340 Mödling; Tel. (02236) 813403

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Österreich, Wien, Nr. 82410

3. Martin Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident: Professor Dr. Bo Reicke, Spalentorweg 24, Postfach 138,
CH-4000 Basel, Schweiz; Tel. (61) 237050

Schriftf.: Otto Diener, Hirschwiesenstraße 9,
CH-8057 Zürich 6, Schweiz; Tel. (1) 281162

Kassenf.: H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein, Schweiz
Postscheckkonto: Zürich Nr. 80-5805

4. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine

Präsident: Pfarrer Marc Wehrung,
F-67330 Bouxwiller/Frankreich; Tel. (88) 707206

5. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Pierre Maffre, 16 rue Chauchat, F-75009 Paris

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer,
4, rue Chanzy, F-94170 Le Perreux; Tel. (1) 32429-15

6. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg

26, rue Major René Dobreucq, 1050-Bruxelles

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50, rue Paloke,
1080-Bruxelles, Belgique; Tél. (02) 5217568

7. Lutheran Church in Ireland

Dublin/Irland, 21. Merlyn Park

8. Lutherstichting (Niederlande)

Vors.: Pfarrer J. A. Roskam, Volendamlaan 776,
's-Gravenhage; Tel. 070-688946

Sekr.: Pfarrer A. J. Allan, Meezenbroekerweg 78,
Heerlen; Tel. 045-714065

Schatzm.: Pfarrer J. Kraima, Kameleonring 30,
Dordrecht; Tel. (078) 73200

Gironummer: 2650968 t.n.v. Lutherstichting, Barendrecht

9. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (Hermannsburg)

Präses: Pastor L. Müller-Nedebock,
17–19 Renshaw Road, Durban 4001, Südafrika

10. Christian Academy in Southern Africa

P. O. Box 31434, Braamfontein, Johannesburg, 2017 Tvl., Südafrika

Director: Pastor R. Brückner

Anschriften der Verfasser

Dr. Walter Altmann, Faculdade de Teologia, Caixa Postal 14
Br – 93000 São Leopoldo – RS/Brasilien

Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Bundesleiter des Martin Luther-Bundes,
Beauftragter des Deutschen Hauptausschusses für Kirchliche Zu-
sammenarbeit und Weltdienst des Lutherischen Weltbundes
Diemershaldenstraße 45, 7000 Stuttgart O

Professor Dr. Adalbert Hudak, Lupinenweg 31, 8520 Erlangen

Pfarrer Matti Järveläinen, Kirkkokatu 17
SF – 70100 Kuopio 10, Finnland

Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D.D., D.D., stellvertretender Bundes-
leiter des Martin Luther-Bundes, Geschäftsführer des Deutschen
Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes
Richard-Wagner-Straße 26, 3000 Hannover

Dekan Kurt Klein, Crailsheimstraße 8 a, 8220 Traunstein

Professor Dr. Adolf Köberle, Hochkalterstraße 4, 8000 München 90

Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm, Herzog-Wilhelm-Straße 24,
8000 München 2

Professor Dr. Gerhard Müller, Ephorus der Studentenheime des
Martin Luther-Bundes, Sperlingstraße 59, 8520 Erlangen

Landessuperintendent Hans-Helmut Peters, Altenhäger Kirchweg 20/22
3100 Celle

Ds. Jan A. Roskam, Volendamlaan 776, 's-Gravenhage, Niederlande

Dr. Hermann Vorländer, z. Z. Joh.-Hermann-Straße 19, 8702 Versbach

Professor Dr. Martin Wittenberg, Wiesenstraße 5, 8554 Gräfenberg