



N12<520346781 021

N11< 49178571 021



UBTÜBINGEN



lutherische kirche in der welt

27-29
dinst

942
K12

942
K12

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1980

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Ernst Eberhard

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther-
Bundes



Folge 27 - 1980

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

INHALTSVERZEICHNIS

Ernst Koberhard: Grußwort 7

I. THEOLOGIE

Albrecht Peters: Karl Barth gegen Martin Luther 12

Klaus Petzoldt: Mein Lehrer Hermann Sasse 50

Williem H. Weiblen: Wer sind wir Lutheraner? —
Überlegungen zur konfessionellen Identität 61

II. DIASPORA

Heinrich Wüthum: Deutsches Jahrbuch 72

Stegfried Krings: Lebensraum des Martin Luther-
Bundes — Theologische Ver-
suche zur Deutung des Verhältnisses der Kirche
zu Staat und Gesellschaft 81

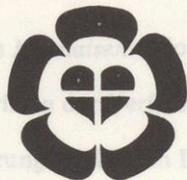
Peter Wepfer: Der Bund Evangelischer Kirchen
in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein 104

Hans Gröning: 20 Jahre Martin Luther-Bund in Österreich 112

III. ÖKUMENE

Stegfried Krings: Auf dem Wege zur klassischen Theologie? —
Zur Theologie des Lutherischen Weltbundes 124

Werner Müller: Evangelische Katholizität 140



Folge 27 · 1980

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

Lutherische
Kirche
in der Welt



Gh 522566

ZID

ISBN 3-87513-019-7

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



INHALTSVERZEICHNIS

GELEITWORT

Ernst Eberhard: Geleitwort 7

I. THEOLOGIE

Albrecht Peters: Karl Barth gegen Martin Luther? 12

Klaus Petzoldt: Mein Lehrer Hermann Sasse 50

William H. Weiblen: Wer sind wir Lutheraner? —
Überlegungen zur konfessionellen Identität 61

II. DIASPORA

Heinrich Wittram: Baltisches Luthertum heute 72

Siegfried Krügel: Lebensraum für den Glauben — Theologische Ver-
suche zur Deutung des Verhältnisses der Kirche
zu Staat und Gesellschaft in der DDR 81

Peter Wepfer: Der Bund Evangelisch-Lutherischer Kirchen
in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein 104

Hans Grössing: 20 Jahre Martin Luther-Bund in Österreich 112

III. ÖKUMENE

Siegfried Hebart: Auf dem Wege zur klassischen Theologie? —
Zur Theologie des Lutherischen Weltbundes 124

Werner Möller: Evangelische Katholizität 140

Carsten Nicolaisen: Noch einmal: Die Lutherische Kirche in Polen . . . 161

Anschriften der Verfasser 164

Gliederung des Martin Luther-Bundes 165

GELEITWORT

Das Jahr 1980 wird für die lutherische Kirche in unserem Lande und in der weiten Welt wie für die reformatorischen Kirchen überhaupt im Zeichen der *Confessio Augustana* stehen. Wenn das vorliegende Jahrbuch „Lutherische Kirche in der Welt“ dazu keinen eigenen Beitrag enthält, dann einmal deshalb, weil der stellvertretende Bundesleiter des Martin Luther-Bundes, Oberkirchenrat Gottfried Klapper D. D., schon im Jahrgang 1979 die ökumenische Dimension der Augsburgischen Konfession gewürdigt hat; zum anderen wird im Jahrbuch 1981 (Erscheinungstermin im Herbst 1980) ein Kenner der historischen und theologischen Probleme der lutherischen Diaspora die kirchenbildende Wirkung des Augsburgischen Bekenntnisses außerhalb des deutschen Sprachraums untersuchen — ein Sachverhalt, der in der kirchenpolitischen Diskussion der Gegenwart viel zu wenig beachtet wird.

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Bekenntnis als der theologischen Grundlage einer Kirche — über die Heilige Schrift und die altkirchlichen Symbole hinaus — steht zur Zeit ein Vorgang, der unsere besondere Beachtung verdient: die Entwicklung eines Bundes lutherischer und unierter Landeskirchen zur Vereinigten Evangelischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik unter Preisgabe der bisherigen gliedkirchlichen Zusammenschlüsse, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Evangelischen Kirche der Union in der DDR. Nun soll zwar die Selbständigkeit der Landeskirchen und ihre jeweilige Bekenntnisbindung erhalten bleiben; dennoch erhebt sich die Frage, ob nicht eine Vereinigte Kirche eines klaren — auch abgrenzenden — Bekenntnisses bedarf. Die sich zusammenschließenden Kirchen befinden sich zum größten Teil in der engeren Heimat der lutherischen Reformation und sind von ihr geprägt, auch wenn sie sich nicht mehr alle lutherisch nennen. Das Augustana-Jahr 1980 könnte jedenfalls ein willkommener Anlaß und Anstoß zu einer intensiven Besinnung darüber sein, welchem evangelischen Grundbekenntnis — noch einmal: abgesehen von der Heiligen Schrift und den altkirchlichen Symbolen — sich die neu zu bildende Kirche verpflichtet weiß. Und wenn schon die Bezeichnung „lutherisch“ im Namen einer Kirche nicht mehr als opportun oder angemessen gilt, dann bietet sich — wie von selbst im Jubiläumsjahr — die Kenn-

zeichnung „... Kirche Augsburgischen Bekenntnisses“ an als Standortbestimmung innerhalb der Christenheit. Nicht wenige der lutherisch fundierten Kirchen, insbesondere im europäischen Raum, tragen diesen Namen.

Damit würde sich noch ein weiterer Aspekt ergeben. Unter den Landeskirchen, die zum Bund Evangelischer Kirchen in der DDR gehören, sind vier Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes, die drei lutherischen Kirchen Sachsen, Thüringen, Mecklenburg und die unierte Kirche von Pommern (Greifswald). Bei dem gemeinsamen Grundbekenntnis der Confessio Augustana stünde vermutlich nichts mehr im Wege, daß dann die ganze sich neu bildende Vereinigte Evangelische Kirche der Glaubensfamilie des Lutherischen Weltbundes angehören könnte.

Gewiß haben wir bei der Entscheidung dieser Probleme unserer Schwesterkirchen in der DDR nichts mizureden; doch darf in einem Jahrbuch, das sich „Lutherische Kirche in der Welt“ nennt, an solche Zusammenhänge wohl auch erinnert werden.

Eben dieses Jahrbuch hat inzwischen einen festen Platz in der lutherischen theologischen Literatur. Darauf deuten auch die in letzter Zeit erschienenen Rezensionen. Und natürlich ist es uns eine besondere Freude, wenn z. B. diejenige (ausführliche und kritische) des Wiener Kirchenhistorikers W. Kühnert in der offiziellen Zeitschrift der österreichischen Kirche A. B. „Amt und Gemeinde“ mit dem Satz abschließt: „In Summa: eine Publikation, zu der wir Herausgeber, Mitarbeiter und Leser nur herzlich beglückwünschen können.“ Und Claude-Rémy Muess schreibt in den französischen „Positions luthériennes“: „Die Mannigfaltigkeit der Autoren und der behandelten Themen macht dieses Jahrbuch zu einer hervorragenden Quelle der Information. Es informiert und es fordert zur Reflexion heraus. Hier läßt sich die Universalität der lutherischen Kirche, ihre ‚Katholizität‘ mit Händen greifen.“ Wir sehen in solchen Voten — ebenso wie in der so positiven Reaktion auf unsere informierenden Inserate in der kirchlichen Presse — das Zeichen dafür, daß lutherischer Glaube samt seinen nach draußen gerichteten Aktivitäten wieder gefragt ist in unserer Zeit, vielleicht auch als Korrektiv gegenüber einem ‚ökumenischen‘ Trend zur Einheitsideologie.

Im Geleitwort zum Inhalt des Jahrbuchs sei zunächst eines Mannes gedacht, der sich um den Martin Luther-Bund verdient gemacht hat: Professor D. Wilhelm Maurer. Er sieht — als Emeritus in Erlangen lebend — der Vollendung seines 80. Lebensjahres entgegen (6. Mai 1980). Von 1960 bis 1970 war er stellvertretender Bundesleiter, zuletzt an der Seite von Landessuper-

intendent Johannes Schulze D.D., und 16 Jahre hindurch, von 1956 bis 1972, Ephorus des Auslands- und Diasporatheologenheims des MLB. Die dankbaren Wünsche des Bundes begleiten ihn an seinem Lebensabend auf dem Erlanger Rathsberg.

Die Aufteilung der Beiträge im Jahrbuch auf die Bereiche Theologie — Diaspora — Ökumene entspricht wieder der bisherigen Übung und dem Selbstverständnis des Martin Luther-Bundes.

Auf dem Gebiet der *Theologie* setzt sich der Heidelberger Systematiker Albrecht Peters mit der immer noch virulenten Fragestellung „Barth gegen Luther?“ auseinander, ein Aufsatz, der aus einem Vortrag anlässlich der Theologischen Rüstzeit des Martin Luther-Bundes in Bad Segeberg im Januar 1979 hervorgegangen ist. Mit höchster Genauigkeit wird hier dokumentiert, daß Barth die von ihm befehdete Zweireichelehre, solange er noch in Deutschland war, im Grunde selbst praktiziert hat, während Luther die Anfechtbarkeit der eigenen Position durchaus selber gesehen hat.

Theologiegeschichtlichen Charakter hat auch das mehr persönliche Bekenntnis „Mein Lehrer Hermann Sasse“. Der Verfasser Dr. Klaus Petzoldt war langjähriger Vorsitzender des traditionsreichen sächsischen Martin-Luther-Vereins und hatte etliche Jahre die Verantwortung für gesamt-lutherische ökumenische Diakonie in der DDR; er leitet ein Diakonissenmutterhaus und evangelisches Krankenhaus in Leipzig. Der Autor war nicht nur Erlanger Student bei Professor Sasse, sondern er ist ihm auch 1975 anlässlich der Kommissionssitzung für Kirchliche Zusammenarbeit des Lutherischen Weltbundes in Australien wieder begegnet. Sein Beitrag ist eine aufschlußreiche Reflexion darüber, wie weit sich das bei Sasse Gelernte in der Praxis des Amtes bewährt hat.

Erwähnt sei in diesem Zusammenhang, daß der Martin Luther-Bund auch mit einem anderen Projekt das Bild und Werk D. Sasses lebendig erhalten möchte. Im Herbst werden seine Erlanger Predigten und Gemeindevorträge aus der Zeit des Dritten Reiches im Martin Luther-Verlag publiziert werden, ein Beitrag übrigens auch zu der nicht gerade glücklich verlaufenden Diskussion um die Situation und Haltung der Erlanger Theologischen Fakultät in jenen Jahren.

In der theologischen Diskussion der Gegenwart spielt zunehmend die Frage der konfessionellen Identität eine Rolle. Dies ist bei lutherischen Kirchen in allen Kontinenten deutlich zu beobachten. Auch in den Vereinigten Staaten von Amerika, wo die größeren christlichen Denominationen in ziemlicher Ausgewogenheit nebeneinander bestehen. Sicherlich

trägt im Luthertum der USA die unterschiedliche geschichtliche Herkunft dazu bei, und damit auch konkurrierende Lehrmeinungen. Wertvolle Einsichten in die theologische Problematik, die sich mit dem schmerzlichen Riß im amerikanischen Luthertum verbindet, bietet der Beitrag von Professor William H. Weiblen D. D., dem Rektor des Lutheran Wartburg Seminary in Dubuque/Iowa, der mit der Arbeit des Martin Luther-Bundes seit langem verbunden ist: „Wer sind wir Lutheraner?“ Die Überlegungen und Antworten hierzu können wir nur dankbar zur Kenntnis nehmen; dies um so mehr, als mit diesem Beitrag zum ersten Mal seit langem das amerikanische Luthertum zu Wort kommt, dem wir seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs in unserem Lande so viel verdanken.

Der für die Arbeit des Martin Luther-Bundes wichtigste Bereich ist die *Diaspora*. Unser Blick richtet sich immer stärker auf die Sowjetunion und die besonders schwierigen kirchlichen Verhältnisse in diesem Machtbereich. Deshalb ist der Aufsatz von Dr. Heinrich Wittram, selber im Baltikum geboren und aufgewachsen, jetzt Superintendent in Stade, so dankenswert, weil er das „Baltische Luthertum heute“ realistisch schildert. Wer die Kirchen in Litauen, Lettland oder Estland (die schon seit den sechziger Jahren Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes sind) nur ein wenig kennt, weiß auch um ihre Bedrängnis und um ihren Bekennermut.

Die Situation des Protestantismus in der sozialistischen Gesellschaft untersucht unter anderem Aspekt der Leipziger Professor für Ökumenik, Siegfried Krügel: „Lebensraum für den Glauben“. In dem — ebenfalls als Referat bei der Theologischen Rüstzeit in Bad Segeberg gehaltenen — Beitrag geht es um das Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR und die vielfältigen theologischen und kirchenrechtlichen Deutungen, und wenn man so will: um die lutherische Zweireichelehre im Feuer der praktischen Bewährung.

Lutherische Kirchen im westlichen Gesellschaftssystem haben anders geartete Probleme, zumal wenn sie sich in einer ausgesprochenen Minderheitssituation befinden. Am Beispiel des „Bundes Evangelisch-Lutherischer Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein“ wird deutlich, daß sie in der Zerstreuung sowohl der brüderlichen Hilfe derer bedürfen, die Verständnis für ihre Diasporaexistenz haben, wie auch die stärkende Gemeinschaft einer Glaubensfamilie brauchen. So ist es besonders zu begrüßen, daß der Zusammenschluß der Schweizer lutherischen Gemeinden (leider gehört die Gemeinde in Genf noch —?— nicht dazu) nunmehr dem Lutherischen Weltbund als Mitgliedskirche angehört. Der Martin Luther-

Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein hat an dieser Entwicklung keinen geringen Anteil, was ebenso für die regelmäßig erscheinenden „Lutherischen Beiträge“ zutrifft, deren Redaktionsausschuß Dr. Peter Wepfer (Basel), der Verfasser des Artikels, angehört.

Aus Anlaß des 20-jährigen Bestehens des österreichischen Gliedvereins des Martin Luther-Bundes zeichnet dessen verdienstvoller Obmann, Senior Hans Grössing (Wien), ein Portrait dieses Diasporawerkes in unserer Nachbarkirche. Die hervorragende Bedeutung des österreichischen MLB besteht nicht zuletzt in der Brückenfunktion für die Gesamtarbeit unseres Bundes für die südosteuropäischen lutherischen Minoritätskirchen.

Im *ökumenischen* Kontext der „Lutherischen Kirche in der Welt“ sind die beiden letzten Artikel des Jahrbuches zu sehen. Professor Siegfried Hebart vom Lutherischen Theologischen Seminar in North Adelaide/ Australien geht (entsprechend seinem Referat auf der Theologischen Rüstzeit des MLB in Glay/Montbéliard im November 1978) der Frage nach, wie weit sich der Lutherische Weltbund — im Gegensatz zur Periode nach Evian — seit seiner Vollversammlung in Daressalam 1977 wieder „auf dem Wege zur klassischen Theologie“ befindet, und macht deutlich, daß die christliche Kirche überhaupt von der ständigen Rückbesinnung auf Bibel und Bekenntnis lebt.

Schließlich erinnert der Beitrag „Evangelische Katholizität“ an eine offensichtlich verlorengegangene Dimension der lutherischen Kirche, indem er die geschichtlichen Wurzeln der „Einen Heiligen Katholischen Kirche“ und die Bezüge, welche die jüngere evangelische Theologie herstellt, aufzeigt. Der Autor Werner Möller, Pastor an St. Martin in Hannover-Anderten, ist Mitarbeiter des hannoverschen Martin Luther-Bundes; wir verdanken ihm auch manche Anregung für den durch Generalsekretär Peter Schellenberg reaktivierten Martin Luther-Verlag.

Wie die vorausgehenden möchte auch dieses Jahrbuch dazu beitragen, daß die Erkenntnis der lutherischen Theologie in dem oft verwirrenden Angebot „christlicher Wahrheiten“ gefördert und das Verständnis für den Diasporaauftrag unserer Kirche bei all ihren ökumenischen Aufgaben gestärkt werde.

Stuttgart, im Juli 1979

Ernst Eberhard

KARL BARTH GEGEN MARTIN LUTHER ?

I. Barths Kritik an Luthers Zwei-Reiche-Lehre

Die Angriffe gegen eine angeblich dualistisch gefaßte Zwei-Reiche-Lehre im Namen der einen Königsherrschaft Christi haben seit dem Kirchenkampf die Atmosphäre emotional aufgeladen. Diese Kontroverse wurde mit dem Sturz des Hitlerregimes ja keineswegs beendet. Im Nein der kirchlichen Bruderschaften zur Wiederbewaffnung der Bundesrepublik und deren Einordnung in die NATO flammte sie erneut auf. Das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates sowie der Unterstützungsfonds für Befreiungsbewegungen halten den Streit wach.

Aus der gegenwärtigen Diskussion seien drei Problemfelder zur Illustration herausgegriffen. 1. Das Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union (EKU) zu Barmen II (1974) ¹⁾ wendet sich nicht nur gegen ein Neuaufleben des Vermittlungsprogramms eines liberalen Kulturprotestantismus, sondern auch gegen „eine vergleichsweise traditionalistische Interpretation der Unterscheidung von christlichem Geist und gesellschaftlichem Sein mit Berufung auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre“ und fordert eine dezidiert „christologische Begründung politischer Ethik auf der Linie der Theologischen Erklärung von Barmen“ ²⁾. In einem Sondervotum wirft hingegen Erich Dinkler den Verfassern vor, sie hätten die Unterschiede zwischen Evangelium und Gesetz, zwischen Kirche und Welt faktisch verschleiert und somit die Lehre von Gottes beiden Regimenten preisgegeben ³⁾. 2. Die von der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes vor allem durch Ulrich Duchrow und Wolfgang Huber herausgebrachten Studienhefte zu „Umdeutungen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers im 19. Jahrhundert“ sowie zu deren „Ambivalenz“ im 20. Jahrhundert ⁴⁾ wurden auf einer Konsultation in Pullach heftig attackiert. Trutz Rendtorff warf den Verfassern vor, sie hätten mit „ideologischer Denunziation“ gearbeitet ⁵⁾. Eine Dokumentation zu diesem Ringen innerhalb des Lutherischen Weltbundes steht noch aus. 3. In den von U. Duchrow im Auftrag der Studienkommission des Weltbundes veröffentlichten „internationalen Fall- und

Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert“ 6) sucht Heino Falcke zu zeigen, daß auch in der Deutschen Demokratischen Republik seit einigen Jahren das Ringen um Luthers Zwei-Reiche-Lehre neu entbrannt ist. Auf der einen Seite stehe der Typus einer radikalen Distanzierung der Kirche als Zeugin des ewigen Heils vom Staat als dem Verwalter des irdischen Wohls. Von der anderen Seite nähere sich dieser Position in den letzten Jahren das durch Hanfried Müller und Rosemarie Müller-Streisand, aber auch durch G. Bassarak propagierte Modell einer „verschleierte Anpassung“; indem man Barmen mit Dietrich Bonhoeffers These einer „mündig gewordenen Welt“ verkoppele, verwandle man die durch das Evangelium befreite in eine vom Evangelium abgelöste, eigenständige Vernunft und suche alle rechten humanistischen Kräfte auf die Ziele eines „realen Sozialismus“ einzuschwören. Sowohl gegen eine sich einigeln- de Distanzierung als auch gegen eine dualistisch motivierte Anpassung will H. Falcke unter Christi weltumspannender Königsherrschaft zu einer „kritisch-konstruktiven Partizipation“ durchstoßen. Es gelte zu fragen, „ob und wie der Glaube mit der Ideologie des Marxismus-Leninismus kritisch und lernbereit umgehen kann, um so zu einer Partizipation und Kooperation in der Gesellschaft zu kommen, die vor Gott und dem sozialistischen Partner verantwortet werden kann“ 7).

Diese drei Schlaglichter zeigen wohl ein wenig die Verworrenheit auch des gegenwärtigen Streitgesprächs. In diesem leben die einst von Barth gegen „das Luthertum“ erhobenen Vorwürfe weiter; in ihm stehen aber auch unterschiedliche Auslegungen des Ansatzes Luthers miteinander im Kampf. Durch die Themenstellung provoziert und durch die Grenzen eines Aufsatzes gezwungen, möchte ich die Angriffe Barths als Einstieghilfen in den „Irrgarten“ der Zwei-Reiche-Lehre 8) benutzen. Erst abschließend und zusammenfassend sei eine systematische Gesamtschau skizziert. Dieses ungewöhnliche Vorgehen läßt hoffentlich einerseits die Härte und Radikalität der Sicht Luthers, aber auch zugleich deren kritische Punkte heraustreten, andererseits werden wir auf eine eigenartige Nähe Barths zum Reformator stoßen, an der von Werner Elert herkommende Lutheraner vielleicht Anstoß nehmen.

Folgende Vorwürfe Barths sollen als Leitfaden der Nachfrage dienen: 1. Luther habe durch seine Vorordnung der Schöpfung vor die Erlösung, des Gesetzes vor das Evangelium, des weltlichen vor den geistlichen Bereich das deutsche Heidentum ideologisch verklärt und damit den schrecklichen Traum des Hitlerschen Nihilismus ermöglicht.

2. Luther habe somit die Bereiche des Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturellen aus der Christusherrschaft herausgelöst und ihnen eine gewisse „Eigenständigkeit“ zuerkannt; hierdurch legte er den Grund für eine „doppelte Moral“, für ein in sich gespaltenes Ethos auch des Christen. Die der Vernunft übereignete „mündige Welt“ sei aus dem Christuszentrum entlassen worden

3. In diesem weltlichen Bereich habe Luther die Dynamik auf eine freiheitliche Demokratie hin dadurch wieder abgeblockt, daß er in Römer 13 eine radikale Über- und Unterordnung von Obrigkeit und Untertanen hineinlas. So sei im Luthertum blinder Untertanensinn gezüchtet, soziale Kritik unterdrückt und verantwortliches Mitgestalten unterbunden worden. Die Kirche sei den aufkommenden Territorialgewalten gegenüber in „loyale Passivität“ zurückgesunken. Das landesherrliche Kirchenregiment habe eine synodale Eigengestalt nicht aufkommen lassen. So mußten die Kirchen den Zugriffen des totalen Staates erliegen⁹⁾.

4. Die lutherische Reformation habe durch das vorschnelle „Satis est“ des Artikels VII der Augsburgerischen Konfession zwar das Zentrum der reinen Evangeliumsverkündigung und stiftungsgemäßen Sakramentsverwaltung neu auf den Leuchter gestellt, sie habe jedoch die Ordnung und das Recht der sich bildenden Kirchen den heidnischen Mächten preisgegeben. Das Recht der Kirche sei keineswegs, wie Rudolf Sohm dies behauptete, ein „geborener Heide“¹⁰⁾; ihre Ordnungsgestalt habe sie keineswegs von der Peripherie, vom Staate her zu übernehmen; vielmehr erwache ihr Recht als ein bekennendes und liturgisches Recht unmittelbar aus der Realpräsenz Christi im Gottesdienst und sei die ihr vorgegebene Gestalt diejenige einer „bruderschaftlichen Christokratie“ (nach Erik Wolf) unter dem Christushaupt¹¹⁾. Dies bekräftigt das Anathema zur dritten Barmer These: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen“¹²⁾.

Diese vier leidenschaftlichen Angriffe von der einen Christusherrschaft aus gegen die beiden Regimente Gottes wollte Barth im Sommer 1949 zu einem kritischen Vortrag: „Barmen oder Augustana“ zusammenraffen, dessen Entwurf er in Ferientagen auf dem Bergli Ernst Wolf und Georg Merz vortrug. Die Confessio Augustana — hierauf sei angesichts des nahen Jubiläums sowie des intensiven Ringens um eine mögliche oder gar gebotene Anerkennung derselben durch die römisch-katholische Kirche verwiesen — erschien ihm als „ein mangelhaftes Produkt... Es braucht wirklich hölzerne

Stirne und das entsprechende Gehirn, um sich und andern einreden zu wollen, dies sei der Felsen, auf dem (man) heute die Kirche zu erbauen habe“. Schließlich ließ Barth den Plan einer radikalen Konfrontation zwischen Barmen und Augsburg fallen und machte seinem bedrängten Herzen lediglich Luft in einem Brief an den damals in der ökumenischen Zentrale tätigen amerikanischen Lutheraner Sylvester Michelfelder. Hierin nahm er lediglich „Einzelgänger wie Iwand, Ernst Wolf und Heinrich Vogel“ aus, warf aber insgesamt den deutschen Lutheranern „ihren zähen konfessionalistischen Romantizismus“ vor, ihre hartnäckige Verbindung mit der politischen Reaktion, ihr ungeklärtes rituelles Romantisieren, ihre matte Haltung in der Zeit des Kirchenkampfes und nun neuerdings: ihre Sabotage der Einheit der EKD durch ihre Separation als VELKD“¹³⁾. So scheint sich die Kontroverse doch zuzuspitzen auf die erste These von Barmen: hier Jesus Christus als das eine Wort Gottes, dort die beiden Worte, Gesetz und Evangelium; hier die eine Königsherrschaft Jesu Christi, dort die beiden Regimente Gottes¹⁴⁾.

II. Werden Schöpfung und Gesetz aus dem Christuszentrum herausgelöst?

Gehen wir unter dieser scheinbar unausweichlichen Alternative den vier leidenschaftlichen Anwürfen Barths nach. Der erste Vorwurf ist erhoben in wenigen Texten, in denen Barth seit 1938 die Tschechen, die Niederländer, die Franzosen und Engländer und schließlich auch die Amerikaner zum Widerstand gegen Hitlers Expansion aufruft. Die ältere Theologengeneration erinnert sich noch an den Wirbel, welchen diese wenigen Worte einer „Schweizer Stimme“ hervorriefen, als sie uns nach Kriegsende zugänglich und durch die getreuen Paladine Ernst Wolf, Helmut Gollwitzer und Karl Gerhard Steck verbreitet wurden¹⁵⁾. Die These lautet: „Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden“¹⁶⁾. Indem er nicht alles radikal unter die eine Christusherrschaft beugte, sondern die Gebote und die welthaften Ordnungen vor das Evangelium rückte, habe Luther der Emanzipation des Heidentums nicht nur „gewissermaßen Luft verschafft“, sondern jenem sogar „so etwas wie einen eigenen sakralen Raum zugewiesen“¹⁷⁾. Die vor allem „von den tüchtigen Deutschnationalen“ entdeckte und von „den geeichten Historikern beredt oder mindestens schweigend“ anerkannte „Linie Friedrich – Bismarck – Hindenburg – Hitler“¹⁸⁾ wird auch von Barth mit den Theologen der Deutschen Christen auf Luther zurückgeführt und in ihm veran-

kert 19): „Das deutsche Volk... leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist“²⁰⁾.

Wir können diesem weitgreifenden Vorwurf unmöglich gründlich nachgehen; aber einige wesentliche Beobachtungen seien doch mitgeteilt. Es besteht eine gewisse Akzentverschiebung zwischen dem Luther des „Sermons von den guten Werken“ und dem Luther der Katechismen. Im Sermon von 1520 kommt Luther dem nahe, was Barth in dem ersten nach Hitlers Machtübernahme gehaltenen öffentlichen Vortrag über „das erste Gebot als theologisches Axiom“²¹⁾ zum Prinzip erheben wollte. Der Reformator liest den vollen Glauben an Jesus Christus hinein in das erste Gebot²²⁾ und interpretiert den Gehorsam allen weiteren Geboten gegenüber als tägliche Übung in diesem allein heilsentscheidenden Vertrauen. Der Christusglaube geht hinaus in die Werke und kommt durch jene hindurch zurück zu sich selber, gleich wie die Sonne aufgeht und bis zum Niedergang wandert, um sodann erneut zum Aufgang zurückzukehren²³⁾. In den Katechismen hingegen löst Luther den Dekalog zusammen mit dem ersten Glaubensartikel relativ weit aus dem Christuszentrum heraus und konzentriert beides auf den dankbaren Gehorsam gegenüber dem Schöpfer als dem Quellbrunnen aller zeitlichen Güter und Gaben. Doch dieser Vorbau einer Art kindlichen Einübens in den Gottesgehorsam bleibt bewußt auf das Christuszentrum hin orientiert und wird gleichsam durch den zweiten und dritten Glaubensartikel hindurch in der Vaterunser-Auslegung zum christozentrischen und eschatologischen Leidensgehorsam vertieft. Diesen sorgfältig durchstrukturierten Bau der Katechismen habe ich im Luther-Jahrbuch 1976 nachzuzeichnen versucht²⁴⁾.

Eine analoge Spannung findet sich zwischen den aus Luthers Feder geflossenen Bekenntnissen und der Confessio Augustana Melanchthons. In Luthers Bekenntnis von 1528, aber auch in der Credo-Auslegung des Großen Katechismus und am radikalsten in den Schmalkaldischen Artikeln²⁵⁾ wird die sündige Verlorenheit des Menschen ganz von der Christuserlösung her in den Blick genommen. Die Lehre von der Erbsünde bildet das negative Korrelat zu dem dreifachen Solus, Christus solus, sola gratia und sola fide. Sie verweist auf eine derart tiefe Verderbnis menschlichen Wesens, „daß sie keine Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung ge-

gläubt werden“ (BSLK 434,9). In der vierten Thesenreihe zu Römer 3,28 (1536) prägt Luther den Satz: „Nullus ex omnibus hominibus cogitare potuit peccatum mundi esse, non credere in Christum Jesum crucifixum“ (Es konnte kein Mensch auf den Gedanken kommen, es sei eine Sünde der ganzen Welt, nicht an Jesus Christus, den Gekreuzigten zu glauben, WA 39 I, 84, Th. 7). Melancthon hingegen hat in der Confessio Augustana im Unterschied auch zu den Schwabacher und den Marburger Artikeln²⁶) die Aussagen zur Erbsünde (Art. II) vor den zentralen Christusartikel (Art. III) gerückt, wohl um die heilsgeschichtliche Ordnung zu unterstreichen. Doch auch er sieht im Nein zur sündigen Urversklavung ein Herabsetzen des Leidensverdienstes Christi²⁷). Barth könnte sich für den Aufbau seiner Versöhnungslehre: Christologie, Sündenlehre, Soteriologie und Lehre vom Wirken des Geistes also durchaus auf die Gliederung der Bekenntnisse Luthers berufen. Insofern kann er aber auch jenem schwerlich vorwerfen, er habe die Sünde und das Gesetz aus dem Christuszentrum herausgelöst.

Es verbleibt jedoch die Frage nach der christologischen Orientierung des Gesetzes. Wir können sie nicht im Vorübergehen klären. Es sei lediglich eine These aufgestellt, welche im Grunde schon Karl Holl gegen Ernst Troeltsch und Max Weber erarbeitet hat, freilich noch in einem idealistisch getönten Horizont²⁸). Über Melancthons Rückgriff auf die antike Naturrechtstradition hinausgreifend hat Luther das Gesetz gleichsam an drei Punkten verortet. Einerseits blickt er auf das durch Gottes guten Geist in ein jedes Menschenherz eingeritzte Wissen um Gut und Böse, wie dies sich in der weisheitlichen Überlieferung der Völker ausspricht und sich in der Goldenen Regel (Matth. 7, 12) verdichtet hat; andererseits orientiert er sich am Dekalog als dem von Gott selber markierten Zentrum des Sinaigesetzes; der Dekalog präzisiert das von uns ständig verdunkelte Urwissen um das Rechte, zugleich löst unser Gewissen aus ihm dasjenige heraus, was allen Menschen gesagt ist, und läßt die allein Israel geltenden Kultgebote und Rechtssatzungen als „der Juden Sachsenspiegel“ hinter sich zurück. Erstlich und letztlich weiß Luther sich und alle Menschen jedoch gewiesen an das Doppelgebot selbstloser Gottes- und Nächstenliebe, wie dies Jesus nicht allein erneut eingeschärft, sondern in seinem Leben, Leiden und Sterben auch allein vollkommen erfüllt hat. Diese drei Haftpunkte sind deshalb nicht einander gleichwertig. Das Gesetz strebt in einer dynamischen Bewegung hin auf das Christuszentrum und strahlt von dorthin hinein in sämtliche Lebensbereiche. Das Gesetz, das uns die naturrechtliche Tradition überliefert hat, schließt bereits den menschlichen Willen zur Selbstbehauptung in sich ein.

Für Luther ist deshalb das natürliche Gesetz schon das durch unsere menschliche „Herzeshärtigkeit“ (Matth. 19,8) verunstaltete Gesetz. Der Wille Gottes ist nichts geringeres als das Gesetz Christi, die aus der erneuerten Abba-Gewißheit herausfließende ungespaltene Liebe (Gal. 6,2) ²⁹⁾. „Die Liebe erfüllet also das Gesetz, daß sie selbs die Erfüllung ist. Aber der Glaub erfüllet also das Gesetz, daß er darreicht, da mit es erfüllet wird... Also bleibt der Glaub der Täter, und die Liebe bleibt die Tat“ (WA 17 II, 98,19).

Die Einsicht in jenes dynamische Oszillieren des Gesetzes in dieser dreifachen Verortung wird nach meiner Erkenntnis dem biblischen Befund gerecht; sie muß sich auf der einen Seite dem Versuch widersetzen, das Gesetz aus seiner Orientierung an Jesus Christus herauszulösen; sie muß aber auch auf der anderen Seite den Versuch zurückweisen, alle Gebote mit Hilfe von Analogieschlüssen vom Christuszentrum her zu begründen. Ersteres ist fraglos der Grundfehler in Werner Elerts radikaler Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium, vor allem in derjenigen Gestalt, in welcher sie im verhängnisvollen Ansbacher Ratschlag ³⁰⁾ der Barmer Theologischen Erklärung entgegengesetzt wurde. In diesem Ratschlag ist das Gesetz herausgelöst aus seiner inhaltlichen Verankerung im durch Jesus Christus erfüllten Doppelgebot und auf die sogenannten natürlichen Ordnungen, auf die Familie und das Volk und gar auf die Rasse als einen bestimmten Blutzusammenhang ausgerichtet. Hierbei wird Gottes für alle Zeiten gültige Gesetzgebung faktisch überlagert von einer uns an den spezifischen Kairos verweisenden göttlichen Lenkung, und dieses Heute und Hier wird mit der Not des deutschen Volkes sowie mit dem als Helfer gesandten Führer inhaltlich gefüllt. Den letzteren Versuch hat Barth unternommen in seinem über Barmen I hinausgreifenden radikalen Nein zur „natürlichen Theologie“, welche er als Aufstand der Bourgeois in der Christenheit abqualifiziert ³¹⁾; Barths zorniges Nein vermochte die weisheitlichen Einsichten nicht zu verdrängen, weder aus der Schrift noch aus der kirchlichen Überlieferung. Für mich hat Luthers dynamische Verortung des Gesetzes sowie der Weisheit eine Grundstruktur freigelegt, die sich durch die gesamte Schrift hindurchzieht und die sich deshalb nicht ungestraft verletzen läßt. Das Alte Testament ist erwachsen aus dem Gottesheil, das Israel stellvertretend für die gesamte Menschenwelt traf; dennoch oder gerade deshalb hat es die ursprünglich nicht auf den Israeliten, sondern auf den Menschen ausgerichtete gemeinorientalische Weisheit nicht ausgeschlossen, sondern aufgenommen und integriert. Das Zentrum der Botschaft Jesu ist der Ruf unter die genahte Gottesherrschaft, doch in seinen Gleichnissen und Reden greift auch Jesus tief hinein in die

Sprichwortwelt seiner Zeit. In den Lasterkatalogen, Tugendlisten und Haus- tafeln haben die Apostel antikes Ethos, hellenistisch-jüdische Paranasie auf das neue Sein in Christus hin ausgerichtet. Aus dieser nicht umkehrbaren Zuordnung sowie höchst lebendigen Dynamik wird sich keine Lehre herauslösen dürfen, weder diejenige von der einen Christusherrschaft, noch diejenige von den beiden Regimenten Gottes.

III. „Eigenständigkeit“ der weltlichen Lebensbereiche — doppelte Orientierung christlicher Ethik?

Barths zweiter Angriff richtet sich gegen die sogenannte „Eigenständigkeit“ des Politischen, Wirtschaftlichen, und Völkischen, gegen ein Sich-Herauslösen unseres weltbezogenen Leibeslebens aus der Christus-Orientierung des gläubigen Herzens. Hinter diesem Vorwurf steht die Deutung der Reformation, wie sie um die Jahrhundertwende durch Wilhelm Herrmann und Rudolf Sohm, durch Ernst Troeltsch und Max Weber, von dem wohl jene Chiffre der „Eigengesetzlichkeit“ stammt ³²), inauguriert worden war, also faktisch durch die Lehrer der Generation Barths. Sohm trennte scharf zwischen dem äußeren, weltlichen Kirchenrecht und der inwendigen, geistlichen Christenheit. Troeltsch möchte bei Luther zunächst einen anfänglichen Spiritualismus einer freien Zwecksetzung aus dem streng religiösen Ziel heraus sehen, doch dieser radikale Gegensatz zur Welt sei später zunehmend vom Gehorsam gegen die positive Autorität einer bloßen Tatsachenordnung überwuchert worden. Weber sah hierin den „abgrundtiefen Gegensatz“ zwischen einer „akosmistischen Gesinnungsethik“, welche in ihrer Radikalität nicht nach den Folgen ihres Tuns fragt, und einer „politischen Verantwortungsethik“, welche die möglichen Folgen in ihre Entscheidungen einzubeziehen sucht. Zum Weihnachtsfest 1914 sprach Friedrich Naumann einerseits vom „harten Roggenbrot der Gesetzlichkeit, des Zwanges und der Angst“, das die tägliche Speise der gesamten Menschheit sei, und andererseits vom linden „Engelsbrot“ der Weihnachtsbotschaft, das die Herzen emporheben wolle zu dem Frieden jenseits allen Streites ³³). Erwächst hieraus nicht eine Aporie, die Barth Luther vorwerfen möchte ³⁴); tritt der eine Gott nicht gleichsam auseinander in den Deus revelatus und in den Deus absconditus, den offenbaren und den verborgenen Gott? Naumann scheint dies zu bejahen: „Die Nachfolge des Weltgottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein, und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit. Es sind aber nicht zwei Götter

sondern einer“³⁵⁾. Luther, den „alten großen Doktor deutschen Glaubens“, ruft Naumann zum Kronzeugen für jene strenge „Scheidung“ auf. Wenn der Reformator auch bisweilen noch biblische Gedanken zu Staatsregeln machen wollte, so sei er doch, vor allem durch Karlstadt und Münzer grundsätzlich vor das Problem gestellt, „von rücksichtsloser und herrlicher Klarheit“ gewesen und habe „geistliche und weltliche Dinge mit der ganzen Kraft seines Geistes und Temperaments“ voneinander geschieden³⁶⁾.

Durch Karl Holl scharfsichtiger geworden, hatte Paul Althaus in seinen Überlegungen zur Sozialgestalt des Luthertums³⁷⁾ jene radikale Scheidung erneut zur Einheit zusammenzufügen gesucht. Wohl habe Luther die tiefe Kluft zwischen dem Reich Gottes und den Ordnungen dieser Welt aufgerissen, doch gerade um sie durch den Lebensvollzug des Christen zu überbrücken. Der Reformator intendiere keineswegs eine Zweistufenethik, er lehre keineswegs einen Dualismus von Amtsmoral und Privatethos, vielmehr erstrebe er ein paradoxes Ineinander des Reiches Gottes und lebendiger Kulturgeschichte, hinter welchem Gottes paradoxes Weltwirken selber stehe. Durch die Kritik von Althaus am religiösen Sozialismus in die Schranken gefordert, verwirft Barth Luthers Versuch, „beides fein miteinander“³⁸⁾ gehen zu lassen, als zu harmonistisch³⁹⁾. Gemäß der radikalen Diastase seiner Römerbrief-Auslegung insistiert er auf der nicht auslotbaren „Paradoxie des Trotzdem“. Unter der Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen blieben selbst wir Christen „im besten Falle eine tastende, ringende, glaubende Heidenschaft in der ganzen Bedrängnis und unter der ganzen Verheißung, die von Gott in Christus über sie gekommen ist“, klingt hier nicht das „peccator in re, iustus in spe“ (im Blick auf die Tatsachen ein Sünder, nach der Hoffnung ein Gerechter) des früheren Luther nach? Die Schrift von Althaus habe ihn „fürs Erste“ nur bestärkt in seinem „tiefen Mißtrauen gegen den dunklen Zusammenhang zwischen lutherischer Innerlichkeit und lutherischer Weltlichkeit“⁴⁰⁾.

Wie steht es mit Luthers eigenem Verständnis jener Zuordnung? Bereits im wohl im Frühjahr 1519 erschienenen Sermon über die zweifache Gerechtigkeit unterscheidet der Reformator zwischen den „homines privati“ und den „homines publici“⁴¹⁾ und formuliert: „Nullus est enim in vice dei propter se et sua, sed propter alios“ (Niemand ist im Angesicht Gottes um seiner selbst willen und für das Seine, sondern um der andern willen da) (WA 2, 151, 5). In der Obrigkeitsschrift von 1523 expliziert er dies als zwei voneinander zu unterscheidende Blickrichtungen; entweder blickt der Glaubende auf sich und das Seine oder auf seinen „kranken Nächsten“ und des-

sen Not ⁴²). In der Bergpredigt-Auslegung von 1530 – 32 faßt Luther diese doppelte Sicht in die These von den „zwo Personen oder zweierlei Ampt“, die „auf einen Menschen geraten“ (WA 32, 390, 10); ein jeglicher ist zugleich Christperson und Weltperson. „Für seine eigen Person nach dem christlichen Leben ist er gar allein unter Christo und nicht des Kaisers noch einiges Menschen, und doch auswendig unter ihn (den Kaiser) geworfen und verbunden, so fern er in einem Stand oder Ampt ist, Haus und Hof, Weib und Kind hat“ (WA 32, 390, 21) ⁴³). Aus jener Existenz in der zwiefachen Relation, einerseits im Glauben coram Deo (vor Gott) und andererseits in der Liebe coram proximo (gegen den Nächsten), zieht Luther die zwiefache Folgerung. Im Dienst innerhalb der weltlichen Ordnungen haben sich auch die Christen nicht an den Leidensgehorsam der Bergpredigt, sondern an die bürgerlichen Rechtsordnungen zu halten. Hier fallen Wendungen, die zur These von der „Eigengesetzlichkeit“ weltlicher Ordnungen ausgeweitet wurden, hier formuliert Luther etwa: „Bistu nu ein Fürst, Richter, Herr, Frau etc. und hast Leut unter dir und willt wissen, was dir zugehoret, so darfstu Christum nicht fragen, sonder frage des Kaisers oder dein Land-Recht drum, das wird dir wohl sagen, wie du dich gegen deinen Unteren halten und sie schützen sollt“ (WA 32, 391, 4). Im Blick auf sich selber hingegen ist der Christ gemäß den Weisungen der Bergpredigt durch seinen Herrn aus jeglicher welthaften Ordnung des Schutzes und der Selbstverteidigung herausgehoben. Nach dem strengen Gebot Christi leidet er Unrecht, nimmt keine Rache, ruft nicht die Gerichte an, ja wehrt ab, wenn man ihm vor Gericht zu seinem Recht verhelfen will⁴⁴). Er läßt fahren, was ihm geraubt wird; er leiht, ohne auf Wiedererstattung zu hoffen.

Ist dies nicht eindeutig ein zwiefaches Ethos, einerseits auf Recht und Ordnung blickende Verantwortungsethik unter dem Regiment des Weltengottes, andererseits die akosmistische Gesinnungsethik eines heiligen Einsiedlers? ⁴⁵) In einem nächsten Gedankenschritt fügt Luther jedoch beides unumkehrbar einander zu und stößt dabei schon im Sermon über die zweifache Gerechtigkeit unter Verweis auf den Christushymnus Philipper 2 in diejenige Richtung vor, die Barth mit seinen oft kritisierten Analogien zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde breit expliziert ⁴⁶). In jenen beiden Relationsgefügen beugt Luther das Leben unter das Kreuz Jesu Christi; die Leidensnachfolge Christi gilt sowohl im Hinblick auf den Glaubenden und seine persönliche Existenz als auch in der Verantwortung für die ihm zugeordneten Menschen. Hierin erweist sich die Theologie des Kreuzes als mächtig. So hält der Reformator den Bauern, die sich für ihr ei-

genes gutes Recht auf die Freiheit eines Christenmenschen berufen und dies mit der Faust gegen ihre Obrigkeit durchsetzen wollen, schroff vor: „Christen, die streiten nicht für sich selbs mit dem Schwert noch mit Büchsen, sondern mit dem Kreuz und Leiden, gleich wie ihrer Herzog Christus nicht das Schwert führet, sondern am Kreuze hanget“ (WA 18, 315, 29). So formuliert er in der Obrigkeitsschrift im Hinblick auf den Dienst am Nächsten: Ein jeglicher Christ im obrigkeitlichen Amt solle in seinem Herzen sprechen: „Siehe, Christus, der uberst Furst, ist kommen und hat mir gedienet, nicht gesucht, wie er Gewalt, Gut und Ehre an mir hätte, sondern hat nur mein Not angesehen und alles dran gewandt, daß ich Gewalt, Gut und Ehre an ihm und durch ihn hätte. Also will ich auch tun, nicht an meinen Untertanen das Meine suchen, sondern das Ihre und will ihn' auch also dienen mit meinem Ampt, sie schützen, verhören und verteidigen und allein dahin regieren, daß sie Gut und Nutz davon haben und nicht ich“ (WA 11, 273, 14). In den Weimarer Predigten, welche die Obrigkeitsschrift präludieren, fügt er gleich den Schuster, Schneider, Schreiber und Leser hinzu; auch sie sollen ihre Glaubensfreiheit darin bewähren, daß sie ihren Nächsten dienen⁴⁷⁾.

Jene Analogie vom Christuszentrum Philipper 2 her zieht der Reformator ins weltliche Regiment hinein mit zwei extremen Beispielen, welche man Barths Analogien kontrapunktisch entgegensetzen könnte. Einen Richter, der dem Verbrecher das Todesurteil auferlegt, rückt er in die Analogie zu dem Apostel, der die Leibesexistenz des Blutschänders dem Satan übergibt, um dessen Pneumaleben ins Eschaton hineinzuretten (1. Kor. 5,5; vgl. 1. Tim. 1,10). Jener Richter wird in seinem Herzen sprechen: „Ach siehe, wie möcht dein Seel in ein schwer Gerichte Gottes fallen; siehe, wie du verderben möchst; auf daß nicht dein Sünd weiter einbrech, so muß ich dir dein Leib ausziehen und sehen; seintemal ich dir dein Leib nicht erretten kann, so muß ich schauen, daß ich der Seelen helfen“ (WA 10 III, 254, 20). Die andere Analogie ist ein „vir heroicus“, ein „Wundermann“, der in Gottes Auftrag eine tyrannische Obrigkeit tötet. Er muß sich wie der Sohn selber als von Gott gesendet wissen, er darf als selbstloses Werkzeug Gottes nichts für sich selber suchen; er handelt „wie ein Fremdling, der aus einem fremden Land fremden Menschen zur Hilfe eilt“⁴⁸⁾. Doch weiß der Reformator auch um jene unheimlichen Gestalten aus dem Dunkel, die als dämonische „Affen Satans“ derartige Wagnisse auf sich nehmen und dabei die Gemeinschaft ins Verderben hineinreißen⁴⁹⁾.

Diese leicht zu vermehrenden Streiflichter zeigen, daß Barths christo-

zentrische Analogien zwischen dem Verhalten im inneren Kreis der Christengemeinde und dem Dienst im äußeren Kreis der Bürgergemeinde durchaus Entsprechungen bei Luther haben. Beim Reformator verweisen sie freilich nicht in die Richtung eines freiheitlichen demokratischen Rechtsstaates; diese unterschiedliche Orientierung haben wir noch zu bedenken. Entscheidend und letztlich wohl gemeinsam ist freilich, daß die Zuordnung zwischen Christperson und Weltperson unumkehrbar ist. Im strengen Wortsinn ist der Christ für Luther wie für das Neue Testament nicht ein Bürger in beiden Reichen oder Regimenten. Die von Paul Althaus hierfür angeführten Belege geben dies nicht her ⁵⁰). Wie die Zuordnung von Glaube und Liebe, von Gottes- und Nächstenliebe, von erster und zweiter Tafel des Dekalogs, von Seele und Leib, von Rechtfertigung und Heiligung unumkehrbar ist, so ist der Christ im strengen Wortsinn keineswegs Bürger beider Reiche; sein Bürgerrecht hat er allein im Himmel, hier auf Erden ist er Gast in einer fremden Herberge. Zu Matthäus 6,33, dem Ruf, zuerst nach der Gottesherrschaft zu trachten, unterscheidet Luther drastisch zwischen dem herrlichen, ewigen Gottesreich und diesem unflätigen, tödlichen Bauchreich ⁵¹); die schon hier auf Erden anhebende Gottesherrschaft ist die Königsherrschaft Jesu Christi; ihr eilen die Glaubenden durch Tod und Gericht hindurch entgegen; hier gilt: „erlöset..., erworben, gewonnen von allen Sunden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels..., auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihme lebe und ihme diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regiert in Ewigkeit“ (KK II, 4; BSLK 511,28). Gottes Reich mit seiner rechten und mit seiner linken Hand ⁵²), beide Reiche richten sich gegen die Herrschaft und Tyrannei Satans. Unter diesem Blickwinkel formuliert der Reformator noch drastischer und härter: „Der Teufel ist ein Furst der Welt und regiert sie, seine Burger sind die Leut von der Welt. Darumb, dieweil ihr nicht von der Welt seid, so tut eben wie ein Fremdling in eim Gast-Hof, der sein Güter nicht da hat, sondern nimmt nur Futter und gibt sein Geld drumb. Denn es ist hie nur ein Durchgang, da wir nicht bleiben können, sondern weiter reisen müssen... Burger sind wir im Himmel, auf Erden sind wir Pilgerin und Gäste“ (WA 12, 321, 32) ⁵³). Dieser Ruf, im Gehorsam gegen das erste Gebot und im Aufblick zu Gott als dem Geber aller guten Gaben „stracks“ hindurchzugehen durch diese Erdenwelt, sie nach Augustins Mahnung wohl zu gebrauchen aber nicht zu genießen, beschließt im Großen Katechismus die Auslegung des ersten Gebots (GK I, 47). Die Dimension des coram Deo ist eindeutig derjenigen des coram hominibus vor- und übergeordnet.

IV. Obrigkeitshörige Kirche?

Den dritten und vierten Vorwurf können wir zusammengreifen: Keine eigenständige Gestalt der Kirche als einer freiheitlichen Christusbruderschaft, Abhängigkeit der Gemeinden von der weltlichen Obrigkeit, passiver Untertanengehorsam. Diese fraglos zu pauschalen Vorwürfe werfen Probleme auf und sprechen Nöte an, die sich nicht wegdiskutieren lassen. Auch hierbei stoßen wir auf eigenartige Analogien zwischen Luther und Barth.

Bei Karl Barth läßt sich eine Entwicklung aufzeigen. Zum Jubiläum der Confessio Augustana 1930 schreibt er unter Ciceros Warnruf gegen die Verschwörung Catilinas, dem „Quousque tandem...?“ (Wie lange denn eigentlich noch?)⁵⁴) eine gesalzene Philippika gegen kleinbürgerliche Selbstbewehräucherung des kirchlichen Aufbaus nach 1918. Seine leidenschaftliche Kampfansage gegen das „violette Jahrhundert der Kirche“ (nach der Farbe des Einbandes von dem so betitelten Buch von Otto Dibelius) läßt freilich ein Wissen um die Schwierigkeiten, die hier zu überwinden waren, vermissen. „Die mächtige kirchliche Aufbauarbeit und die tiefgreifende theologische Arbeit des letzten Jahrzehnts stehen fast beziehungslos nebeneinander“⁵⁵). Dieser Zwiespalt läßt sich nicht auf Barths verständliches Nein zur Kirchenpolitik beschränken; in seiner dickleibigen Dogmatik hat das zähe Ringen um die Erneuerung des Gottesdienstes, des Abendmahls und vor allem der Einzelbeichte kaum einen Niederschlag gefunden.

Auch die Königsherrschaft Jesu Christi scheint Barth zunächst betont auf die Kirche einzugrenzen. Sein Rückruf zur „Theologischen Existenz“ führte gerade 1933 zunächst zu einer schroffen Scheidung zwischen politischer Verantwortung und kirchlicher Verpflichtung. Seine Freunde und Schüler haben dieses Moratorium in politicis als so befremdlich empfunden, daß sich um das Entstehen des berühmten ersten Heftes der „Theologischen Existenz heute!“ eine kleine Legende ranken mußte⁵⁶). Im Wirbel des Aufbruchs 1933 sieht Barth die streng theologische Besinnung bedroht durch die fremden Götter der Politik und der Kirchenpolitik. Deshalb will er mit seinen Bonner Studenten „nach wie vor und als wäre nichts geschehen — vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen — Theologie und nur Theologie“ treiben⁵⁷). Sei doch fraglos auch in Maria Laach der Horengesang „ohne Unterbruch und Ablenkung ordnungsgemäß weitergegangen“⁵⁸). Es gelte streng, „daß wir jetzt Mann für Mann in der Kirche, wie sie uns geboren hat durch das Wort Gottes, und in dem unvergleichlichen Raum unserer Berufung bleiben oder in die Kirche und in diesen Raum

unserer Berufung zurückkehren müssen: unter allen Umständen, unter Hintersetzung aller anderen Rücksichten und Anliegen, um jeden Preis“ 59). Bis zu seiner „Versetzung in den Ruhestand“ im Sommer 1935 hielt Barth diese schon Günther Dehn gegenüber herausgestrichene Position inne; in einem Brief an Georg Merz vom 21. April 1933 hat er sie pointiert umrissen: Ich werde „mich – nicht dem neuen politischen System – wohl aber dem System einer besonderen sachlichen Bindung der Kirche an dieses System direkt und indirekt bestimmt widersetzen“ 60). Ist dies nicht doch ein Rückzug auf die innere Linie, wird hier nicht die an Luther gerügte Scheidung der beiden Bereiche praktiziert? Die Dokumentation zum „Fall Karl Barth 1934–1935“ 61) zeigt, daß sich im Blick auf den geforderten Beamteneid auf den Führer sowie auf den „deutschen Gruß“ vor und nach einer jeden Vorlesung die Grenzlinie kaum noch klar markieren ließ. So argumentiert das Urteil des Berliner Oberverwaltungsgerichts vom 14. Juni 1935 gerade gegen Barth mit Hilfe einer derartigen genauen Unterscheidung und wirft Barth Grenzverwischung wie -überschreitung vor 62).

So wird Barth sachnotwendig über die nur mühsam eingehaltene Position hinausgedrängt. Als ein freier Bürger der Schweiz geht er zum Gegenangriff gegen das Hitlerregime vor. „Das Bekenntnis zu der Alleinherrschaft Jesu Christi in seiner Kirche, das einst 1934 in Barmen unsere Freude und unser Trotz war“, wird nun erst eindeutig „als Bekenntnis zu seiner Alleinherrschaft auch in der Welt fortgesetzt“ 63). Der Nationalsozialismus rückt für ihn zunehmend aus dem Umkreis der von Gott verordneten Obrigkeit von Römer 13 heraus und in das Dunkel der antichristlichen Chaosgewalt von Offenbarung 13 hinein 64). Diese Revolution des Nihilismus“ erscheint ihm nun als „grundsätzlich antichristliche Gegenkirche“, als „grundsätzliche Auflösung des rechten Staates“. Als „eine durch Tyrannei temperierte Anarchie“ oder auch „durch Anarchie temperierte Tyrannei“ suche sie in ganz Europa jegliche freiheitliche Rechtsordnung zu zerstören und alle lebendige Glaubensverkündigung zu ersticken 65).

Wie ein Fanal wurden die Worte aus Barths Kondolationsbrief an Prof. Hromadka vom 19. September 1938 aufgenommen und ausgebreitet: „Jeder tschechische Soldat, der... streitet und leidet, wird es auch für uns – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann. Merkwürdige Zeiten, lieber Herr Kollege, in denen man bei gesunden Sinnen unmöglich etwas Anderes sagen kann, als daß es um des Glaubens willen geboten ist, die Furcht

vor der Gewalt und die Liebe zum Frieden entschlossen an die zweite und die Furcht vor dem Unrecht, die Liebe zur Freiheit ebenso entschlossen an die erste Stelle zu rücken!“ 66). Dieser Aufruf zum unbedingten Widerstand gegen die nihilistische Diktatur wird begründet unter Rückgriff auf die reformatorischen Streitschriften zur Türkegefahr 67), deren Kernthesen christologisch akzentuiert werden: Kein Kreuzzug, denn der am Kreuz hing, starb auch für Hitler und dessen Schergen 68); bußfertige Beugung unter die Mitschuld am schleichenden Nihilismus 69); mutiger Widerstand mit dem möglichen Tod vor Augen, doch aus einer fröhlichen Gewißheit heraus, daß dieser „Koboldgeist“ 70) ein innerlich hohles und letztlich nichtiges Gebilde aus der Unterwelt ist und schon unter Christi Herrschaft steht 71). Erst mit dieser sich 1935 ankündigenden und 1938 öffentlich ausgesprochenen Wende greift nach Barth die Herrschaft Christi tief hinein in den politischen Bereich; wir werden sehen, daß auch dies erstaunliche, zumeist verschwiegene Analogien bei Luther hat.

Bei dem Reformator läßt sich eine ähnliche Dynamik beobachten wie bei Barth. Zunächst konzentriert sich für ihn der Streit zwischen Licht und Finsternis, zwischen Christus und Antichrist auf die Kirche, in der nach Augustin jener Kampf schon seit Kains Brudermord an Abel tobt. Von Bernhard von Clairvaux übernimmt Luther das dreiteilige Schema der Kirchengeschichte nach der Christuswende und schreibt es bis in seine Situation hinein fort 72). In einer ersten Phase kam die Bedrängnis von außen durch die Tyrannen; im Blut der Märtyrer triumphierte die Kirche über ihre Bedrücker. In einer zweiten Phase brach der Widersacher durch die Häretiker in den Christusleib selber ein und zertrennte ihn; dem stellten sich die Kirchenlehrer entgegen. In der dritten endzeitlichen Phase schließlich hat der Antichrist im Papsttum das Zentrum erobert und sucht doch alles unter der Scheinparole von „pax et securitas“ zu halten; zunächst blickt Luther dabei auf die Ablasspraxis, in ihr suche man die kirchlichen Tröstungen, weiche aber dem Leiden Christi aus. „Die höchste Anfechtung ist, keine Anfechtungen zu haben. Die allerhöchste Unbill ist, keine zu erleiden. Gott zürnt dann am meisten, wenn er nicht zürnt“ 73). Nimmt Barth nicht in der Schelte seines „Quousque tandem...?“ sowie in seinem leidenschaftlichen Kampf nicht so sehr gegen die für ihn eklatante Häresie der Deutschen Christen als gegen die für ihn den Zwiespalt verschleiern den Vermittlungsversuche der lutherischen Bischöfe diesen Impetus des frühen Reformators auf?

Der zweite Schritt ist auch bei Luther eine gewisse Konzentration auf

die Bruderschaft aller Gläubigen unter dem Christushaupt; dies konzentriert sich für ihn im königlichen Priestertum aller Getauften. In einem Brief vom 18. Dezember 1519 an Spalatin⁷⁴) spricht er zum ersten Male unter Verweis auf 1. Petrus 2 und Offenbarung 1,6, 5,10 die Einsicht aus, daß alle Christen Priester seien und daß deshalb das bisher einseitig urgierte Meßpriestertum biblisch nur ein Dienstant an Wort und Sakrament sein könne. Ab 1520 vertritt er leidenschaftlich die These: Alle Getauften sind „nicht allein nach Kinds-Recht, sondern auch nach Bruder-Recht Pfaffen und Priester“ (WA 38, 230, 7), hierin gründet ihre Freiheit, ihre Gleichheit und ihre Brüderlichkeit. Die reformatorischen Flugschriften greifen diesen emanzipatorischen Posaunenstoß auf und bringen ihn unter das Volk⁷⁵). In der kleinen, aber gewichtigen Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift“ (WA 11, 408-416) von 1523 wird diese christokratische Bruderschaft in ihre Rechte und Pflichten eingewiesen. In der „Ordnung eines Gemeinen Kastens der ehrbar Manne, Rat, Viertel-Meister, Edlen und gemeinen Einwohner der Stadt und Dorfer eingepfarrter Versammlung und Kirchspiels zu Leisneck“ (WA 12, 11-30) aus demselben Jahr sucht jene genossenschaftlich gegliederte Bruderschaft die angemessene diakonische Gestalt. Doch sah Luther im prophetisch-königlichen Priestertum aller Gläubigen niemals ein weltlich durchsetzendes oder gar gerichtlich einklagbares Recht; es war ihm vielmehr die eschatologische Teilhabe am dreifachen Dienst Jesu Christi, an der Verkündigung des Evangeliums, am Gebet für alle Menschen, an der Hingabe des eigenen Lebens⁷⁶). Deshalb weist er bereits 1522 – also vor den Bauernkriegen – in der „treuen Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“ (WA 8, 676-687) die Konsequenzen zurück, die der „Karsthans“ aus der Freiheit eines Christenmenschen zu ziehen droht, indem jener auf eine große „Pfaffenschlacht“ drängt. Für den Reformator ist Christi Streit gegen ein antichristliches Papstregiment ein streng geistliches Ringen um die Herzen der Menschen, dies wird allein durch das gewaltlose Wort ausgefochten, will doch Christus nach 2. Thess. 2,8 seinen Widersacher vernichten allein durch den Hauch seines Mundes. Dieser „geistliche Aufruhr“ (WA 8, 683, 31) darf nicht ins Politische transportiert werden. Wer das Evangelium recht versteht, macht keinen leiblichen Aufruhr. So stellt Luther schon in dieser frühen Phase den Grundsatz auf, den er sowohl in den Bauernkriegen als auch in der drohenden „Wurzener Fehde“ praktiziert: „Ich halt und wills allezeit halten mit dem Teil, das Aufruhr leidet, wie unrechte Sach es immer

habe und wider sein dem Teil, das Aufruhr macht, wie rechte Sach es immer habe“ (WA 8, 680, 32).

Mit der Aufgabe, die verwahrlosten Gemeinden neu aufzubauen, den umherstreifenden Wirrköpfen zu widerstehen und auch die bürgerlichen Gemeinwesen zu ordnen, gewinnt das kirchliche und weltliche Amt erneut an Gewicht. Im Blick auf die Christengemeinde unterstreicht Luther jetzt einen Akzent, der schon ab 1520 mitschwang. Innerhalb des Priestertums aller Gläubigen ist vom Herrn selber, wenn auch gleichsam mehr indirekt durch dessen Apostel, der Dienst an Wort und Sakrament gestiftet. Der Öffentlichkeitsauftrag des Dienstantes gründet im öffentlichen Wirken des Christusgeistes. Im Streit mit den „Schleichern und Winkelpredigern“ wird die Berufung zum Predigtamt sowie zur Gemeindeleitung zu einer unübersteigbaren Grenzmauer für das Priestertum aller Gläubigen. Wer der Überzeugung ist, sein Pfarrer verkündige nicht das lautere Gotteswort, der soll ihn gemäß Matthäus 18 zunächst unter vier Augen zu überzeugen suchen. Hört der Pfarrer nicht auf ihn, wende er sich an die Ältesten. Kann er jene auch nicht überzeugen, soll er vor der Gemeinde den Staub von den Füßen schütteln und den Ort verlassen. Er soll sich jedoch nicht unterstehen zu verkündigen, ohne ordentlich berufen zu sein. Dies fordert der Reformator auch von den eigenen Anhängern in katholischen oder zwinglischen Territorien. Hierzu legt er nun 1. Korinther 14 anders aus als früher. Hätte er 1523 noch einem jeden Gemeindeglied das Recht zuerkannt, in der Gemeinde zu bezeugen, so unterscheidet er 1532 zwischen den lehrenden Propheten, die er mit den Predigern ineinsetzt, und den hörenden „Sitzern“, die er als den großen Haufen oder den Pöbel abqualifiziert 77). Einen Predigtdialog in der Gemeinde sollen höchstens die ordentlichen Prediger halten, doch auch diese hält Luther jetzt für „zu wild und vorwitzig“. So wird die Gemeinde in der Kirche zum schweigenden Zuhören verurteilt; erst mit den Collegia Pietatis, den sich aussondernden Erbauungskreisen des Pietismus, bricht ein Gespräch über die Erfahrungen mit der Schrift neu auf. Spener empfand dies als echten Geistesfrühling, als Verwirklichung des Priestertums aller Gläubigen und als ein erneutes Vorantreiben der steckengebliebenen Reformation 78).

Ein analoges Zurückdrängen der genossenschaftlichen Ansätze aus der reformatorischen Frühphase beobachten wir auch im Blick auf die Bürgergemeinde. Luthers Nein zu einer gewaltsamen Emanzipation verschärft sich in den Bauernunruhen, gegen die alte Fehdetradition, die Durchsetzung des eigenen Rechtes selber zu erzwingen, akzentuiert Luther den gewiesenen

Rechtsweg sowie die unumkehrbare Über- und Unterordnung von Obrigkeit und Untertan. Hierzu greift er einerseits zurück auf weisheitliche Erfahrungen der Völker, wie sie sich in Sprichwörtern und geschichtlichen Beispielen niedergeschlagen haben; andererseits beruft er sich auf das Zeugnis der Schrift. Im weisheitlichen Horizont argumentiert er gleichsam mit dem negativen kategorischen Imperativ Kants: Wenn dieses oder jenes Handeln zu einer allgemeinen Maxime erhoben würde, dann müßte die menschliche Gemeinschaft zerfallen. Aufruhr hat keine Vernunft; er geht über Schuldige und Unschuldige und richtet mehr Schaden an, als daß er ein Besseres schafft. Wer sich gegen die Obrigkeit wendet, zerstört die Grundgestalt menschlichen Zusammenlebens; wo dies Schule machte, würde der Knecht den Herrn, die Magd die Frau, Kinder ihre Eltern und Schüler ihre Meister schlagen. „Das sollt eine löbliche Ordnung werden“⁷⁹⁾. — Theologisch argumentiert Luther mit der von Gott selber gesetzten Über- und Unterordnung. Wer der Obrigkeit ins Amt greift, begeht das „*crimen laesae maiestatis*“ (Majestätsverbrechen)⁸⁰⁾, weil hinter dem vierten Gebot das erste Gebot steht. Wer als Kläger zugleich selber Richter sein will, greift ein in das Amt der Rache, das Gott sich selber vorbehalten hat (Dt. 32, 35; Röm. 12,19). Aufruhr ist für Luther deshalb gegen die beiden Regimente Gottes gerichtet; aus ihm kann nur das Chaos erwachsen; so schreibt Luther zum Bauernaufstand: „Wo diese Aufruhr sollt fort dringen und uberhand nehmen, wurden beide Reich untergehen, daß wider weltlich Regiment noch göttlich Wort bleiben, sondern eine ewige Verstörung ganze Deutsches Landes folgen würde“ (WA 18, 292, 32). Das Aufbegehren selbst gegen eine tyrannische Obrigkeit ist für den Reformator ein Zeichen mangelnder Geduld und fehlender Zuversicht, daß Gott der Herr bleibt, auch wenn er manchmal die Zügel schleifen zu lassen scheint. In jedem Fall verbleibt das Flehen zu Gott, der Widerstand mit dem gewaltlosen Wort und, wo Gott dies fordert, schließlich das Martyrium.

Ist damit nicht eindeutig ein unüberbrückbarer Graben zwischen Luther und Barth aufgerissen, geht Barth im Aufruf zum Widerstand gegen Hitler nicht doch über Luther hinaus? Doch in der bisherigen Darstellung haben wir Gedanken übersehen, die einerseits im Aufruf zum Verteidigungskrieg gegen den schwarzen Antichristen, den Türken, und andererseits in Gutachten zur Frage des Widerstands gegen eine vom Kaiser im Auftrag des Papstes durchgeführte Rekatholisierung evangelischer Territorien entwickelt wurden. In diesem apokalyptischen Horizont stößt Luther vor zur endzeitlichen Pflicht eines jeden Christen, ja eigentlich eines jeden Menschen zum

Widerstand nicht allein mit dem gewaltlosen Wort, sondern auch mit der bewaffneten Faust. Die entsprechenden Gutachten der Wittenberger Theologen sind von Heinz Scheible zusammengestellt worden⁸¹); der weitestgehende Text, die Zirkulardisputation zu Matthäus 19,21 von 1539 (WA 39 II, 39-91) ist noch 1941 im Luther-Jahrbuch von Rudolf Hermann übersetzt und kommentiert⁸²). Mir ist nicht klar geworden, ob R. Hermann die Sprengkraft jener Ausführungen nicht erkannt hat oder ob er sie radikal verschleierte, um die Veröffentlichung zu ermöglichen. Luthers Kernthesen sind in sich schlüssig und eindeutig⁸³). Nach ihm muß man unterscheiden zwischen willkürlichen Einzelübergreifen der Obrigkeit, welche die Grundordnungen zwar antasten aber nicht umstürzen und deshalb die Obrigkeit noch im Horizont von Römer 13 belassen, und notorischen Angriffen gegen die göttlichen Kernstiftungen, gegen die Ehen und Familien, die Rechts- und Friedensgemeinschaft sowie gegen die Kirche, welche öffentlich erfolgen und in denen das Unrecht eine Quasi-Rechtsgestalt annimmt; hierdurch rückt „Obrigkeit“ ins apokalyptische Wetterleuchten von Offenbarung 13. „So König und Kaiser öffentlich und notorie Gewalt üben, ist die Gegenwehr auch recht, als so sie Krieg vurnehmen zu Bestätigung öffentlicher Gotteslästerung, fromme, unschuldige Christen, Prediger und andere zu töten, eheliche Personen voneinander zu reißen. Diese und dergleichen Stuck ist öffentlich und notorie unrecht Gewalt, dadurch die Lehen-Leut von ihrer Pflichte frei werden als von einem Morder uf der Straßen“ (WABr. Nr. 3369; Bd 8, 516, 55, vom Juli 1539)⁸⁴). Für Luther steht das Papsttum außerhalb der von Gott gestifteten Grundordnungen; wo der Kaiser oder die Fürsten ihm den weltlichen Arm darreichen, machen sie sich zum Helfershelfer der satanischen Zerstörungsgewalten. Gegen diesen „Groß- oder Weltyrannen“⁸⁵), der nicht allein wie der Türke die Leiber, sondern „die Seelen der ganzen Welt“⁸⁶) angreift, sind nicht allein die Stände als Träger eines begrenzten obrigkeitlichen Schutzamtes, hiergegen ist ein jeder Mensch zum Widerstand aufgerufen. Luther sagt im Hinüber und Herüber der Disputation: „Eher ich meine Seel wollt lassen in die Hell fahren, ich wollt ehe dran stecken, was ich hätte, und ein seditionem machen“ (WA 39 II, 58, 7)⁸⁷). Die Stringenz dieser schroffen Thesen ist eindeutig; sachlich gehören sie durchaus zusammen mit dem im vorigen Gedankenkreis Dargelegten, es sind lediglich die beiden Seiten einer Münze⁸⁸). Der vor Gott für alle seine Handlungen und Unterlassungen verantwortliche Mensch, der als Christ für seine Obrigkeit betet, hat zu unterscheiden zwischen gelegentlichen tyrannischen Übergreifen, welche die Rechts- und Friedensordnung

nicht grundsätzlich aufheben, und einem radikalen Angriff gegen die Grundordnungen menschlichen Zusammenlebens; bei ersterem ist zu widerstehen durch das Gebet sowie durch ein beharrliches Benennen des Unrechts mit den Konsequenzen des Martyriums; bei letzterem tritt zum Gebet und Zeugnis des Wortes der gewaltsame Widerstand hinzu.

In die von Luther anvisierte Richtung weisen auch Barths Aufrufe, dem nihilistischen Hitlersystem zu widerstehen. Barth greift die Tradition des Gebetes gegen die Türkegefahr auf, Gott möge die „Bollwerke des antichristlichen Mahoments“ zerstören⁸⁹⁾. In seinen Überlegungen hierzu klingen Luthers Vergleiche mit einer Feuersbrunst oder einem Wahnsinnigen an⁹⁰⁾, er verwendet freilich nicht das präzisere Bild des Werwolfs⁹¹⁾. Diese extremen Ausführungen stehen für Luther noch stärker — oder soll man sagen: noch naiver als bei Barth — unter dem unmittelbar bevorstehenden Einbruch des Jüngsten Tages. In ihren radikalen Angriffen gegen die göttlichen Grundstiftungen menschlicher Existenz, gegen die Familia, die Politia und die Ecclesia, sind ihm der grobe Antichrist des Türken und der gleißende Antichrist des Papsttums ein doppelter Vortrab des Eschaton⁹²⁾. Im geistlichen und leiblichen Widerstand gegen sie geht es um die Errettung aus der letzten großen Drangsal, die über den Erdkreis kommen soll, um das Hindurchgerissenwerden ins Gottesreich. Je furchtbarer die Not wird, um so getroster gilt es, die Häupter zu erheben (Luk. 21. 28). Deshalb münden Luthers Schriften aus in die Bitte um den „lieben jüngsten Tag“; so schließt er die Ausführungen zum Krieg gegen die Türken (1529): „Denn wie wohl ich weiß, daß ich mit diesem Buche keinen gnädigen Herrn am Türken finden werde, so es vür ihn kommt, so hab ich doch meinen Deutschen die Wahrheit, soviel mir bewußt, anzeigen und beide, Dankbarn und Undankbarn, treulich raten und dienen wollen. Hilfts, so hilfts, hilfts nicht, so helfe unser lieber Herr Jesus Christus und komme vom Himmel erab mit dem jungsten Gericht und schlage beide, Turken und Bapst, zu Boden sampt allen Tyrannen und Gottlosen und erlöse uns von allen Sunden und von allem Übel. Amen“ (WA 30 II, 148, 22)⁹³⁾.

Wie tief freilich bei Luther noch die weltliche Obrigkeit in die Kirche eingreift, sei an seinen Aussagen zum Schutzamt verdeutlicht. Erst diese Thesen machen es einsichtig, daß unter der Augsburgerischen Konfession keineswegs die Unterschriften von Pfarrern und Gemeindeleitern, sondern diejenigen von „Euer Kaiserlichen Majestät untertänigsten gehorsamen“ Kurfürsten, Herzögen, Bürgermeistern und Stadträten stehen (BSLK 136, 27ff.). Man stelle sich einmal vor, die Leuenberger Konkordie sei unterschrieben

von den Chefs der betroffenen europäischen Regierungen, oder gar die Barmer Theologische Erklärung sei von einigen Gauleitern und Reichswältern Adolf Hitler mit dem Bekenntnis vorgelegt worden, sie wollten hierfür nicht allein mit ihrem persönlichen Leben, sondern auch mit den Einwohnern ihrer Gaue einstehen. Wie läßt sich das von uns weithin ungefragt hingegenommene Faktum jener Unterschriften vereinen mit der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre? Luthers Vorrede zum Unterricht der Visitatoren von 1528 sagt zwar, dies solle „nicht als strenge Gebot“ ausgehen, „auf daß wir nicht neue B päpstliche Decretales aufwerfen, sondern als eine Historien oder Geschicht, dazu als ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens“ (WA 26, 200, 11), der Kurfürst sei deshalb nur als eine Art „Notbischof“⁹⁴) „aus christlicher Liebe... und umb Gotts willen dem Euangelio zu Gut und den elenden Christen... zu Nutz und Heil“ (S. 197, 26) eingesprungen; doch dann wird ohne Umschweife gesagt: Nach dieser Anordnung haben sich „mit der Lehre in ihrem Predigtamt, mit den Gottesdiensten und Zeremonien alle Pfarrherr, Seelsorger, Diakon, Prediger, Kirchendiener zu richten“ (S. 199 II). Wo bleibt hier die These von 1523: In der Christenheit solle niemand „Gesetz noch Gebot über andere legen ohne derselben Will und Urlaub“ (WA 11, 271, 14)? Wird mit dem Visitationsunterricht und den Kirchenordnungen nicht faktisch bereits das von Barth inkriminierte landesherrliche Kirchenregiment aufgerichtet?⁹⁵).

An dieser Stelle stoßen die beiden Regimente hart aufeinander und greifen nach unserem Verständnis bereits verwirrend ineinander. Für Luther geht es bei jener Verquickung grundsätzlich um folgende Thesen: 1. Das weltliche Regiment ist von Gott verordnet, dem Evangelium den Lebensraum freizuhalten. Auch wo es dies von sich aus nicht intendiert, wie etwa im römischen Reich, so wird jede rechte Obrigkeit doch dazu helfen. 2. Eine jede Obrigkeit hat „darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben“ (WA 26, 200, 30). Unterschiedliche Glaubenslehren oder einander widerstreitende Gottesdienstformen bringen zwangsläufig Uneinigkeit mit sich. Die Obrigkeit wird deshalb auf einträchtige Einheitlichkeit hinwirken. Dies gilt auch für eine heidnische Obrigkeit; der Toleranzgedanke ist noch ferne. 3. Bei einem Christen im obrigkeitlichen Amt tritt noch ein für uns Fremdes hinzu, das Luther auch erst zunehmend akzentuiert. Er weiß sich vor dem dreieinigen Gott verpflichtet, öffentliche Gotteslästerung zu unterbinden. Demjenigen, was innerhalb der Häuser geschieht, soll er nicht nachspionieren. Doch für alles, was öffentlich wird, ist er verantwortlich. Sein Schutzamt wird befremdend

alttestamentlich verstanden, der Christ im obrigkeitlichen Amt hat nicht die Gefühle der Gläubigen vor blasphemischen Äußerungen zu schützen, nicht den Kirchenfrieden zu wahren, nicht das sich bildende evangelische Kirchenwesen gegen päpstliche Übergriffe zu verteidigen; dies alles mag mitschwingen, doch primär hat er sein Land und seine Untertanen und schließlich auch sich selber vor dem „greulichen Zorn Gottes“⁹⁶⁾ zu bewahren. Gottes Strafgericht wird über öffentliche Gotteslästerung hereinbrechen, sei es durch Hagel und Ungewitter oder durch Pest und Seuchen oder durch Hungersnot und Viehsterben oder durch Krieg und Brandschatzung. In diesem Horizont sind Luthers Versuche, den Kurfürsten dazu zu bewegen, die Messen im Allerheiligenstift zu verbieten, zu sehen⁹⁷⁾, aber auch sein schroffes Nein zu zwinglianischen Abendmahlsfeiern, in diesen Kontext gehören die in den dreißiger Jahren erneut ausgegrabenen Forderungen, die jüdischen Synagogen anzuzünden und damit den gottesdienstlichen Fluch über die Minim sowie die Verspottung Jesu Christi als eines Gehenkten zu unterbinden⁹⁸⁾, ebenso wie die harten Maßnahmen gegen aktive Widertäufer. Für alle diese Fälle gilt: „Wo etliche wollten lehren wider einen öffentlichen Artikel des Glaubens, der klärlich in der Schrift gegründet und in aller Welt gegläubt ist von der ganzen Christenheit gleich wie die, so man die Kinder lehret im Credo..., die soll man... nicht leiden, sondern als die öffentlichen Lästerer strafen. Denn sie sind auch nicht allein schlechte Ketzler, sondern öffentliche Lästerer“ (WA 31 I, 208, 11). Die sogenannte Cura utriusque tabulae (die Sorge um beide Tafeln) gilt nicht erst für Melanchthon, dem man gerne die Schuld aufbürdet. Auch Luther lehrt eindeutig: „Etliche disputieren, weltlich Oberkeit soll ganz nicht mit geistlichen Sachen zu tun haben. Das ist viel zu weitläufig geredt. Das ist wahr: beide Ämpter, das Predigtamt und weltlich Regiment, sind unterschieden. Gleichwohl sollen sie beide zu Gottes Lobe dienen; Fürsten sollen nicht allein den Untertan' ihre Güter und leiblich Leben schützen, sondern das vürnehmst Ampt ist, Gottes Ehr foddern, Gotteslästerung und Abgötterei wehren“ (WA 50, 13, 11). Hierzu werden die alttestamentlichen Vorbilder herangezogen⁹⁹⁾.

So greift auch in Wittenberg schon zu Luthers Lebzeiten der Kurfürst mit seinen Räten tief hinein in den Alltag der Christengemeinde. Die Grenze zwischen den beiden Regimenten verläuft keineswegs zwischen Kirche und Staat. Das Straf- und Schutzamt der Obrigkeit tangiert durchaus die Ordnung wie den Gottesdienst der Kirche. Damit wird die in der dritten Barmer These zu Recht geforderte Entscheidung klar erkannt und sorgfältig gewahrt; nicht allein die Verkündigung und Sakramentsspendung, auch

die Lebensordnung der Gemeinden ist vom Christusevangelium her zu gestalten. Luthers Kampf gegen die mit Heilsnotwendigkeit aufgeladenen mittelalterlichen Kirchengebote hat die Rechts- wie Ordnungsgestalt der sich bildenden Kirchenkörper zu sehr der pädagogischen Volkserziehung und vernünftigen Vereinbarung preisgegeben, die christozentrische und pneumatische Orientierung wird zurückgedrängt. An diesem Punkte wird für mich das bedenkliche Defizit der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre sichtbar. Es verschärft sich noch durch ein Dreifaches: 1. Auch die in den Kastenordnungen sich ausprägende genossenschaftlich-diakonische Gestalt der Christusgemeinde hat sich nicht herauslösen können aus den Bindungen an die Bürgergemeinde. Schnell traf man sich wieder wechselweise im Pfarrhaus und auf dem Rathaus. 2. Die in den Visitationen eindrucksvoll durchstrukturierte Lebensgemeinschaft gegenseitiger Zuordnung und brüderlicher Zucht fand ihre Grenze an den Grenzen des jeweiligen Territoriums. So bildeten sich die Landeskirchen. Über die jeweiligen Territorien hinausgreifende ökumenische Organe oder synodale Strukturen wurden nicht angestrebt; die gesamtkirchliche Verpflichtung vermochte sich nicht mehr institutionell auszuprägen. 3. Andere Gestalten der Christusnachfolge als die doch recht bürgerliche Existenz in den Ortsgemeinden wurden durch das Verdikt der Werkgerechtigkeit oder eines selbstgewählten höheren Standes inkriminiert. Die Bergpredigt wird durch die Haustafeln eingegrenzt; die „Verschnittenen um des Himmelreiches willen“ (Matth. 19,12) werden selbst in der ins Bürgerliche transportierten Gestalt der Brüder und Schwestern vom Gemeinsamen Leben aus der Kirchengemeinschaft herausgedrängt; ein „Wandercharismatiker“ wie Jesus aus Nazareth oder auch eine apostolische Gestalt wie Paulus aus Tarsus hätte wohl kaum noch einen Platz in dieser Kirche gefunden¹⁰⁰).

V. Theologische Ortsbestimmung der Zwei-Reiche-Lehre

Raffen wir das bisher Dargelegte zusammen und fügen wir es ein in Luthers theologische Gesamtsicht. Die Lehre von den beiden Reichen oder Regimenten findet ihren geistlichen Ort innerhalb der Grundsicht eines zweifachen Wirkens des dreieinigen Gottes in Schöpfung und Erlösung. Als das Ergebnis seines sogenannten Turmerlebnisses¹⁰¹) skizziert der Reformator dies unter der Chiffre einer zweifachen (WA 2, 145-152) oder auch dreifachen Gerechtigkeit (WA 2, 43-47). Gegen das „peccatum criminale“ (die ins Gemeinschaftsleben eingreifenden Tatsünden, WA 2, 43, 6) hat der Schöpfer und Erhalter die menschliche Rechtsordnung gestellt. Wer sich ihr

beugt, der empfängt hier auf Erden seinen Lohn und dort in der Ewigkeit eine mildere Strafe. Doch unter dem strengen Maßstab selbstloser Gottes- und Nächstenliebe erscheint diese weltliche Gerechtigkeit der Juden und Heiden für Luther lediglich als eine Rechtschaffenheit von Knechten, die eigentlich das Gesetz durch seine ständige Strafandrohung oder Lohnzusage aus ihnen herauspreßt. Diese auswendige Gerechtigkeit vermag die menschliche Ursünde, das „peccatum, essentielle, natale, originale, alienum“ (die wesentliche, von Geburt an bestehende, ursprüngliche, von außen uns zugekommene Sünde, WA 2, 44, 14), nicht aus dessen in letzte Abgründe hineinreichenden Wurzeln herauslösen. Hierzu mußte Gott selber unter uns Menschen in seinem Sohn die wahre Gerechtigkeit aufrichten, die „iustitia natalis, essentialis, originalis, aliena... Christi“ (die von Geburt an bestehende, wesentliche, ursprüngliche, fremde Gerechtigkeit... Christi, WA 2, 44, 32). Aus dieser allein im Glauben uns zugesprochenen fremden Gerechtigkeit erwächst nun eine lebendige akthafte Gerechtigkeit, eine „iustitia actualis“ (WA 2, 46, 1), welche den Menschen von innen heraus umwandelt und das „peccatum actuale“, das der Erbsünde entspringt (WA 2, 45, 24), anfangsweise überwindet. Allein jene fremde und doch uns zugeeignete Gerechtigkeit errettet im Eschaton. Diesen „Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Frommkeit“ (StA I, 171-175) greift Melanchthon auf und läßt ihn in der Confessio Augustana immer wieder anklingen. Mit Hilfe dieser These von der doppelten Gerechtigkeit wird die Sicht der zwei Regimenter in der Rechtfertigungsbotschaft verankert¹⁰²).

Auf ihrem Hintergrund entfaltet Luther im Großen Katechismus vor allem zum vierten Gebot den doppelten Auftrag aller Menschen, die an Gottes väterlichem Sorgeamt teilhaben, der Väter „des Gebluts, im Hause und im Lande“ sowie der „geistlichen Väter“ (BSLK 601, 25). Sie alle wie auch die Mütter haben „ihre Kinder, Gesind, Untertanen etc. nicht allein zu nähren und leiblich zu versorgen, sondern allermeist zu Gottes Lob und Ehre aufzuziehen“ (BSLK 603, 35). Von allen Menschen hier auf Erden will Gott diese beiden Dinge: 1. Sie sollen sich fortzeugen, sich die Erde untertan machen, die außermenschliche Kreatur hegen und pflegen, sich untereinander eine Rechts- und Friedensordnung geben und zu einem menschenwürdigen Leben verhelfen. 2. Sie sollen die Botschaft der Errettung in der fremden Gerechtigkeit Jesu Christi im Glauben annehmen und in lebendigem Gehorsam weitertragen. Wahre Freiheit von sich selber sowie von den Chaosgewalten zur lebendigen Hingabe an Gott und die Mitkreaturen erlangen wir erst aus der Teilhabe an dieser fremden Gerechtigkeit Jesu Christi; insofern

wird der Mensch erst durch den zweiten Auftrag hindurch frei für den ersten.

Die Grundthese von der doppelten Gerechtigkeit zeichnet Luther ein in den universalen Streit zwischen Gott und Satan. Dabei fällt sein Augenmerk zunächst auf den Kampf, der seit Kain und Abel quer durch die Kirche hindurch tobt. Im Taufsermon von 1519 tauchen dann die drei Stände, der eheliche, der geistliche und der regierende Stand auf (WA 2, 734, 24 ff.). In ihnen sollen wir Mühe und Arbeit haben, das Fleisch töten und zum Tode gewöhnen. Beim geistlichen Stand denkt Luther noch an die Zölibatäre, beim regierenden hat er vor allem die kirchlichen Oberen bis hin zum Papst im Visier (WA 2, 736, 12-22). Im Bekenntnis von 1528, dem Quellort reformatorischer Bekenntnisbildung, verwirft und verdammt er „alle Orden, Regel, Klöster, Stift und was von Menschen über und außer der Schrift ist erfunden und eingesetzt“ (WA 26, 503, 36); dagegen stellt er die drei „heiligen Orden und rechten Stifte, von Gott eingesetzt“ (WA 26, 504, 30), das Priesteramt, den Ehestand und die weltliche Obrigkeit. Diese Trias von Ecclesia, Familia und Politia — Pfarramt, Bürgerhaus, Rathaus oder Schloß — umschreibt die von Gott selber gestifteten Orden oder Erzhierarchien ¹⁰³). Die Ehe und Familie, welche das Haus als Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft umspannt (Familia — Oeconomia), das weltliche Schwertregiment (Politia) sowie das geistliche Wortregiment (Ecclesia) werden durchzogen und übergriffen vom allgemeinen Orden der Liebe. Sie sind Gottes Institutiones, Ordinationes, Mandata (Stiftungen, Ordnungen, Mandate) gegen die Chaosgewalten. „Das sind die drei Jerarchien, von Gott geordent, und dürfen keiner mehr, haben auch gnug und über gnug zu tun, daß wir in diesen dreien recht leben wider den Teufel“ (WA 50, 652, 18) ¹⁰⁴). Dietrich Bonhoeffer unterscheidet noch zwischen Ehe und Arbeit, hierdurch ergeben sich seine vier stärker christozentrisch ausgerichteten Mandate. Ähnlich wie das Institutionengespräch innerhalb der EKD entfalte te auch der Reformator die Kerngestalt der Institutionen anhand der Ehe und Familie. Sie sind ihm deshalb zunächst etwas, das Gott den Menschen als einen kaum bezwingbaren Drang eingestiftet hat, wozu er ihnen die geistig-vernunftthaften Fähigkeiten und die seelisch-leiblichen Triebe einpflanzte; sie sind kreatorisches Wirken Gottes, Opus Dei Creatoris. Sodann sind sie etwas, das Gott seinem verantwortlichen Ebenbild anbefohlen hat. Sie sind der in der Schrift bezeugte eindeutige Wille Gottes, sein Auftrag und Mandat, „Institutio seu Mandatum Dei“. Schließlich hält Gott kraft seines Schöpfersegens fest an diesen seinen Anordnungen. Auch wenn sie

uns Menschen anvertraut sind, bekommen wir sie nicht einfach in unsere verfügbare Gewalt. Gott setzt sie durch auch gegen Torheiten oder Verirrungen von Menschen. Sie bleiben Gottes Segenshandeln, „Benedictio Dei“. Der Reformator läßt in seinen Engelpredigten und besonders in seiner Auslegung des Propheten Sacharja von 1527 (WA 23, 511-515) diese Trias noch übergriffen sein vom Dienst der Engel; zugleich zeigt er auf, daß auch der Widersacher auf einer jeden Ebene seine Kampftruppen des Chaos einsetzt. Diese Texte unterstreichen den endzeitlichen Kampfcharakter der Regimentenlehre; Familia und Oikos, Polis und Ecclesia (Familie und Haus, Staatswesen und Kirche) sind durchtobt von einem eschatologischen Streit; quer durch alle Einwirkungen von außen hindurch erhält uns jedoch Gott selber ganz von innen heraus, „denn von inwendig erhält und hilft alleine der einig Gott“ (WA 23, 512, 3).

Die Zwei-Reiche-Lehre (oder besser: Zwei-Regimenten-Lehre) im eigentlichen, engeren Wortsinn akzentuiert innerhalb der Trias Familia (Oeconomia) – Politia – Ecclesia die schroffe Gegenüberstellung zwischen der Politia und der Ecclesia stricte dicta (Kirche im engeren Sinn), wobei Luther zugleich die Spannung zwischen Römer 13 und der Bergpredigt im Auge hat. Gott „hat zweierlei Regiment unter den Menschen aufgerichtet. Eins geistlich durchs Wort und ohn Schwert, dadurch die Menschen sollen frumm und gerecht werden, also daß sie mit der selbigen Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen. Und solche Gerechtigkeit handhabet er durchs Wort, wilchs er den Predigern befohlen hat. — Das ander ist ein weltlich Regiment durchs Schwert, auf daß diejenigen, so durchs Wort nicht wollen frumm und gerecht werden zum ewigen Leben, dennoch durch solch weltlich Regiment gedrunge werden, frumm und gerecht zu sein vür der Welt. Und solche Gerechtigkeit handhabet er durchs Schwert. Und wiewohl er der selbigen Gerechtigkeit nicht will lohnen mit dem ewigen Leben, so will er sie dennoch haben, auf daß Friede unter den Menschen erhalten werde, und belohnt sie mit zeitlichem Gute. Denn darumb gibt er der Oberkeit so viel Guts, Ehre und Gewalt, daß sie es mit Recht vür andern besitzen, daß sie ihm dienen, solche weltliche Gerechtigkeit zu handhaben. — Also ist Gott selber aller beider Gerechtigkeit, beide geistlicher und leiblicher, Stifter, Herr, Meister, Födderer und Belohner, und ist keine menschliche Ordnung oder Gewalt drinnen, sondern eitel göttlich Ding“ (WA 19, 629, 17-630, 2). Dieser zusammenfassende Text aus der Schrift: „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können“ von 1526 zeigt die klare Orientierung an der zentralen These von der zweifachen Gerechtigkeit. Auf die eine Seite stellt

Luther die strenge Über- und Unterordnung der Menschen sowie das scharfe Richtschwert, auf die andere Seite rückt er die eschatologische Freiheit aus dem gewaltlosen Wort; das weltliche Regiment wird streng eingegrenzt auf das irdische Wohl, allein aus dem geistlichen Regiment erwächst das ewige Heil.

Neben dieser schroffen Unterscheidung findet sich beim Reformator zugleich die Koinzidenz beider Dimensionen im Dienstamt des Hausvaters und der Hausmutter, ist die Ehe und Familie doch die Quelle für Staat und Gesellschaft und die Pflanzstätte der Kirche¹⁰⁵). Von diesem Bindeglied aus betrachtet rückt auch der Dienst in der Politia stärker unter die Dimension der Erhaltung des täglichen Brotes sowie des schützenden Rechtes. Deshalb möchte Luther neben das Schwert die Symbole des Brotes und des Rechtskodex gestellt wissen¹⁰⁶). Zugleich erscheint die Kirche stärker als Pflanz- und Pflegestätte der heranwachsenden Generationen. Der Katechismus als kurze Summe des „Stadt- oder Handwerksrechts“ (BSLK 504, 9; 554, 6) der Christenheit bindet die Trias zusammen. Dabei scheut Luther sich nicht, im Blick auf Psalm 127 zu formulieren: „Christus ist der Hausvater und die Obrigkeit, der Ökonom und der Politiker, kurzum im Fleisch und Geist und in allen Dingen das Faktotum“¹⁰⁷).

Der Reformator sieht seinen eigenen Auftrag als den eines Warners und Mahners, eines Gewißmachers und Trösters. Insofern steht die Predigt innerhalb dieser unterschiedlichen Regimente und Bezugsgefüge im Zentrum. Seit der Verbrennung der Bannandrohungsbulle beginnen und enden nahezu alle seine Schriften mit einem Aufblick zum Jüngsten Tag; der dreieinige Gott wird uns richten nach unseren Taten und wird uns erretten allein kraft Christi fremder Gerechtigkeit: dies ist der Doppelkopus einer jeglichen Unterweisung. Ständig geht es deshalb auch um eine zwiefache Gewißheit. Die heilsentscheidende Gewißheit erwächst allein aus der „iustitia aliena Christi“. Doch aus der Freiheit eines Christenmenschen heraus ringen wir um die nachfolgende Gewißheit alltäglichen Gehorsams. Sie erwächst aus dem durch die Hierarchien und Stände markierten Koordinatensystem, aus der „göttlichen Platzanweisung“ (Werner Elert): „Deus enim mecum loquitur in ipso statu vitae, in quo vivo“ (Gott redet mit mir in derjenigen Lebenssituation, in der ich gerade lebe, WA 43, 478, 15). Die grundlegende Gewißheit will sich inkarnieren in der hieraus quellenden Liebeshingabe. „Im Stand der Rechtfertigung ist dem Menschen Vollmacht und Befähigung verliehen, in den Institutionen dieser Welt dem Nächsten in Liebe zu dienen, in solchem Dienst wird der Gehorsam gegen den Kyrios Christos

bewährt“ ¹⁰⁸). Der Freispruch von der Schuld vor Gott durch Christus als unserem alleinigen Heilmittler (Sacramentum) befreit uns zur Nachfolge Christi (Exemplum) in dessen Dienstherrschaft zur Bewahrung und zur Errettung der Welt.

Insofern umgreift auch für Luther das prophetisch-priesterliche Königsamt Jesu Christi die Aspekte der unterschiedlichen Herrschaftsweisen. Wie übrigens auch für Calvin ¹⁰⁹) bleibt die Regimentenlehre eingefügt in die Grundschau der Herrschaft nun freilich des dreieinigen Gottes als unseres Schöpfers und Erhalters, unseres Erlösers und Heiligers, unseres Vollenders und Neuschöpfers. Hierzu sei neben der christologischen Auslegung der Hausstandspsalmen, in der Luther weit über Barth und die neuzeitlichen Revolutionstheologen hinausgeht und nicht nur Gott als den großen Politiker ¹¹⁰), sondern auch und gerade Christus als den eigentlichen Herrscher in der Oikonomia und in der Politia bezeichnet, noch auf eine weitere ein wenig kuriose Schau verwiesen. Luthers Zwei-Reiche-Lehre findet sich nach Andeutungen im Sermon von der zweifachen Gerechtigkeit und nach Hinweisen in einem Brief an Melanchthon von 1521 ¹¹¹) zum ersten Male klar entfaltet in den Weimarer Predigten vom 24. und 25. Oktober 1522 (WA 10 III, 371-385), ausdrücklich im Anschluß an den Bußruf des Täufers (Matth. 3,2) angesichts der genahnten Himmelsherrschaft als „Lehre“ von den beiden Reichen Christi. „Nun wollen wir das geistlich und weltlich Reich Christi von einander sündern. Das weltlich Reich hat Christus in den Kindern von Israel von Mose an bis auf Jesum gebraucht, da er ihn die Gesetze gab, als in Kleidung, Essen, Trinken, Zeremonien und anderen Dingen. Aber do Christus ist Mensch worden, hat er das geistlich angenommen und das weltlich lassen fallen, nicht daß er kein Herre mehr darüber will sein, sündern daß er Fürsten, Kaiser und Amptleut darüber, etwas zu tun, mit dem armen Volk auch getreulich ümbzugehen, gesetzt hat und er will gleich wohl das regieren und ein Herre darüber sein“ (WA 10 III, 371, 19). In seiner „Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken“ von 1525 (WA 24,2-16 und WA 16, 363-393) unterscheidet er für das alttestamentliche Gottesvolk ein dreifaches Regiment: die von Mose auf Jethros Rat hin aufgerichtete äußerliche Politia (Ex. 18), die potestas saecularis, das geistliche Regiment der Christusverheißung in den Menschenherzen, die potestas spiritualis, und eben jenes halb weltliche, halb geistliche Regiment; dieses „fasset die Jüden mit Gepoten und äußerlichen Zeremonien, wie sie sich halten sollen gegen Gott und den Menschen vür der Welt in äußerlichem Wesen“ (WA 24, 6, 6), dem korrespondiert in der Christenheit der

katechetische Usus puerilis decalogi et ceremoniarum (der erzieherische Gebrauch des Dekalogs und der Bräuche), dessen Bedeutung bisher weder in der Lehre vom Gesetz noch von den Regimenten bedacht ist. Dieses alles sind für Luther Herrschaftsweisen des dreieinigen Gottes und darin fraglos Gestalten der Königsherrschaft Jesu Christi.

Schließen wir ab mit einem thesenartigen Ausblick auf den Wandel zwischen der Reformation und der Gegenwart. Nicht allein Luther, sondern auch Melancthon und Calvin haben den Innenaspekt der geistlichen Freiheit vor Gott strikt an den Außenaspekt der leiblichen Hingabe an diese Erdenwelt gebunden. Hierin greifen sie die anti-enthusiastische Front vor allem der Thessalonicherbriefe auf. Sie präzisieren jenes Gewiesensein an den Ackerboden, welchen Gott um der menschlichen Schuld willen mit dem Fluch der Unfruchtbarkeit und Widerspenstigkeit belegt hat, sowie das Hineingebundensein in die menschliche Gemeinschaft, wodurch der selbstsüchtige Egoismus in Schranken gehalten werden soll, mit Hilfe der göttlichen Stifte und Orden. — Die Säkularisation, in welcher sich die in Gottes Weisung und Freispruch gebundene Glaubens- und Gewissensfreiheit zur sittlichen Autonomie rational verantworteter Existenz wandelte, sprengte zugleich die Bindung an die Ackererde und ließ die wissenschaftlich-technische Zivilisation entstehen. Diese neuzeitliche Weltrevolution erfordert ein Neubestimmen jenes Verhältnisses zwischen der inwendigen Freiheit des Selbstes und dessen auswendiger Gebundenheit an welthafte Strukturen. Hierbei lassen die eingangs genannten Studien ¹¹²⁾ erkennen, daß Luthers Zwei-Reiche- oder Drei-Hierarchien-Lehre keineswegs nur statisch-konservativ, sondern durchaus auch dynamisch-progressiv fortgeschrieben werden kann.

Der konservative Charakter wurde dadurch geschichtsbestimmend, daß die Reformatoren jene Stiftungen ungeschichtlich-naiv und biblizistisch-unreflektiert an der Kleinviehnomaden- sowie Ackerbürger-Gesellschaft vorzüglich des Alten Testaments in dessen Vätergeschichten orientierten und das Aufkommen der frühkapitalistischen Stadtkultur nahezu ausschließlich negativ werteten als ein eigenmächtiges Sich-Emanzipieren aus dem gottgeordneten Gewiesensein an den Ackerboden. Dieses Nein konzentrierte sich in der Inkriminierung des Fernhandels und der Zinswirtschaft. Der sich bildende Territorialstaat mit der Rezeption des römischen Rechtes und einer eigenen Beamtenschaft wurde in seiner Bedeutung nicht erkannt und nach den biblischen Texten nur im Lichte personaler Bezüge zwischen Obrigkeit und Untertan gesehen. — Als Aufklärung und deutscher

Idealismus den unumkehrbaren Wandel der Menschheitsgeschichte entdeckten, verfestigte sich die reformatorische These von den grundlegenden Stiftungen Gottes zur romantisierend organologischen Lehre von den Schöpfer- oder Schöpfungsordnungen. Dabei fügte Herder zur Familie das Volk hinzu, und Hegel transportierte die personale Zuordnung von Obrigkeit und Untertanen in den Staat als ein rechtlich geeintes und sittlich ausgerichtetes Volk. Diese organologische Schau verknüpfte sich mit der These von einer göttlichen Stiftung von oben herab und wandte sich im 19. Jahrhundert kritisch gegen eine rationalisierende Demokratie, gegen die Schlagworte der französischen Revolution: Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit. Verstärkt durch sozialdarwinistische Rassetheorien von unausweichlichen Kampf ums Überleben erwuchs hieraus die konservativ-nihilistische Revolution der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts.

An die reformatorische These von den Regimenten Gottes vor allem in Luthers dynamischer Ausprägung ließe sich mit kaum geringerem Recht die Revolutionstheologie der zweiten Aufklärung anknüpfen. Hierzu müßte man zunächst unterstreichen, wie stark die These vom freien, gleichen und brüderlichen Priestertum aller Gläubigen in den Flugschriften der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts rumort und in den Kastenordnungen genossenschaftliche Gestalt annimmt. Aus diesen Ansätzen erwachsen in den größeren Städten oft neue ständische und politische Lebensformen. Ferner müßte man an die Katechismusliteratur anknüpfen und zeigen, wie vor allem nach Luther die Mandate Kampfordnungen des Deus semper actuosus (des stets handelnden und regierenden Gottes) gegen die Chaosgewalten sind, daß es durchaus „unheilige Stände“ gibt, in denen ein rechter Christ nicht erfunden werden darf, daß die Pfarrer Wucherern das Abendmahl zu verweigern haben ¹¹³).

Die Reformatoren haben diesen Streit Gottes um seine Gerechtigkeit unter den Menschen noch nicht geschichtskritisch auf eine beharrliche Humanisierung auch der gesellschaftlichen und politischen Strukturen ausgedehnt ¹¹⁴), wenn sie faktisch auch viel mehr verändert haben als unsere gegenwärtigen Revolutionstheologen. Einsichten in die Gesamtevolution alles Lebendigen im Kosmos sowie in die Geschichte der Menschheit waren ihnen noch verwehrt, deshalb lag ihnen der Gedanke fern, die rechte Weltverfassung sowie eine sittliche Menschengesellschaft planend zu entwerfen und handelnd zu verwirklichen. In die gegenwärtigen Rezeptionen der Königsherrschaft Christi sowie der Zwei-Reiche-Lehre ist ein derartiger neuzeitlicher Enthusiasmus eingebrochen. Dies schlägt sich nieder in Strategien,

die nicht allein die politische Szene in Ost und West, in Nord und Süd miteinander verbinden, sondern auch in das kirchliche Leben eindringen. Es hat sich unter uns eine Art prophetisch-utopischer Dirigismus entwickelt, mit ständigen Vorwegnahmen des Eschaton und den entsprechenden Parusieverzögerungen, mit toten Punkten und Durststrecken, aber auch mit neuen Aufbrüchen und Revolutionen, mit dem Zwang zum Erfolg sowie mit den entsprechenden Schuld- und Bußbekenntnissen.

Die Reformatoren, vor allem Luther, waren hier nüchterner; sie wußten, daß sich Gott den Kairos, das „Stündelein“, vorbehält. Gerade darin erweist er sich als der Herr in allen Regimenten und Horizonten unseres Lebens, daß er echtes Gelingen schenkt oder auch versagt, deshalb sucht er besonnene Täter, die zugleich beharrliche Beter sind. Auch die Transposition der reformatorischen Sicht der Regimente Gottes sowie der tragenden Institutionen aus der Hirten- und Ackerbürgerwelt in die wissenschaftlich-technische Zivilisation hebt die hierin sich andeutende Kernspannung zwischen dem Außen- und Innenaspekt menschlicher Existenz im Kosmos nicht auf. Derjenige Mensch, welcher sich sittlich formt, seine Welt ständig verändert und selbst in sein Leibesleben radikal eingreift, bleibt zugleich derjenige Mensch, welcher sich selber abgründig verborgen und radikal entzogen ist und in einer ihm letztlich undurchdringlichen Wirklichkeit lebt. Diese Aporie manifestiert sich in dem nicht einzuebennenden Zwiespalt zwischen sittlichem Ideal und faktischer Gesellschaftsordnung, zwischen gesetzhafter Rechtsforderung und friedestiftender Aussöhnung, zwischen geplant-manipulierbarer und unverfügt-erhoffter Zukunft, zwischen rational verantworteter Actio und aufbegehrend sich ergebender Passio. In dieser Aporie lebt faktisch ein jeder unter uns, lebt die Gemeinschaft eines Volkes, lebt die gesamte Menschheit.

Der Christenmensch sowie die Christenheit werden jene allen Menschen gemeinsame Aporie streng endzeitlich ausgerichtet sein lassen. Sie blicken auf das letztgültige Hervorbrechen des heiligen Gottesrechtes sowie der heilschaffenden Christusherrschaft. Der Glaubende wagt es, nicht lediglich für seine eigene Person, nicht allein für die Kirche, sondern auch für alle Menschen und für die gesamte Kreatur auf die endgültige Manifestation des Christussieges zu hoffen. Für ihn ist diese Erdenwelt in allen ihren Bereichen gezeichnet vom Kreuz auf Golgatha, weil sie einbezogen werden soll in das Hervorbrechen Jesu aus dem Grabe des Joseph von Arimathia.

Als unser Versöhner und Erlöser befreit uns Christus zu selbstloser Hingabe an die unter Sünde und Tod versklavten Mitgeschöpfe; als unser

Herr und Richter fordert er jene völlige Selbsthingabe von uns. Im Glauben, der sich angesichts des Jüngsten Gerichtes hineinbirgt in Jesu fremde Gerechtigkeit, ist ein Christenmensch ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan. In der Liebe, die sich mit Jesus den Mitkreaturen hingibt, ist ein Christenmensch ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

Mit diesen thesenartigen Sätzen haben wir Luthers Gewissensanlei- tung und Herzenströstung in den beiden Regimenten in ihrer geschicht- lichen Verankerung, aber vielleicht auch in ihrer zeitübergreifenden Ver- pflichtung skizziert. Mußte er sich selber gegen den Vorwurf verteidigen, seine Lehre sei „aufrührerisch“¹¹⁵⁾, so heute zumeist gegen den Vorwurf, er habe einen blinden Untertanengehorsam gepredigt. Daß wir immer noch und gegenwärtig mit erneuter Aufmerksamkeit und erstaunlicher Leidenschaft um seine Kernthesen ringen, ist vielleicht doch ein Indiz dafür, daß sein Selbstruhm nicht ganz falsch ist. Schließen wir unsere Analyse mit den dies- bezüglichen provokativen Worten: „Denn ich mich schier rühmen möchte, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit nie so klär- lich beschrieben und herrlich gepreiset ist, wie auch meine Feinde müssen bekennen, als durch mich“ (WA 19, 625, 15).

Anmerkungen

- 1 Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II); Votum des Theologischen Ausschusses der EKU, hrsg. von Alfred Burgsmüller, Gütersloh 1974.
- 2 Ebd., S. 240; vgl. S. 241: „Es geht nicht um eine Repristination von Barmen. Es geht um die Einsicht, daß sich nur von diesem Kriterium christologischer Begründung her theologische Kriterien politischer Urteilsbildung und Praxis gewinnen lassen.“
- 3 Ebd., S. 259 ff. und 218 f.; bes. S. 271; S. 269: „Unausgesprochen bleibt leider, was in den Arbeitssitzungen des Theol. Ausschusses eindeutig anerkannt wurde, daß es eine Deduktion politisch-sozialer Ethik aus der Christologie nicht gibt“.
- 4 TKTG, H. 21, Gütersloh 1975; TKTG, H. 22, Gütersloh 1976.
- 5 Siehe hierzu die Diskussion in der ZEE, 1976, S. 64-70. 144-154. 232 f.
- 6 Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung?, Gütersloh 1977, S. 65-78; Bemerkungen zur Funktion der Zweireichellehre für den Weg der Ev. Kirche in der DDR; vgl. H. Falcke, Christus befreit — darum Kirche für andere, Hauptreferat vor der Bundessynode in Dresden, 1972; „Zeugnis und Dienst der ev. Christen und Kirchen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR“, Studie des Ausschusses Kirche und Gesellschaft des BEK, 1972; Rechtfertigung und Gesellschaft, Werkstattbericht III der Lehrgesprächskommission des BEK.
- 7 Ebd., S. 77.
- 8 Johannes Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre, Zwei Abhandlungen zum Rechts- und Kirchenbegriff Martin Luthers, ThExh, NF 55, München 1957.
- 9 Zu diesen Vorwürfen siehe auch Paul Althaus, Luthers Lehre von den beiden

- Reichen im Feuer der Kritik, LuJ 24 (1957), S. 40-68, sowie Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi und luth. Zwei-Reiche-Lehre, in: Peregrinatio, Bd. II, München 1965, S. 207-229, sowie Heinz-Horst Schrey (Hrsg.), Reich Gottes und Welt, WdF CVII, Darmstadt 1969.
- 10 R. Sohm, Der Christ im öffentlichen Leben, 1895, S. 50; vgl.: Umdeutungen der Zwei-Reiche-Lehre im 19. Jahrhundert, S. 47-51.
 - 11 Nach KD IV, 2, S. 765-824: Die Ordnung der Gemeinde.
 - 12 Hierzu siehe Ernst Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, BEvTh 27, München 1957, S. 124-131.
 - 13 Texte bei Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf, nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1976, S. 379 f.
 - 14 Vgl. auch Berthold Klappert, Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth, FSÖTh, 34, Göttingen 1976.
 - 15 E. Wolf, Luthers Erbe?, EvTh 6 (1946/47), S. 82-114; Zur Selbstkritik des Luthertums, ThZ 3 (1947), S. 123-149, in: Peregrinatio Bd. II, S. 52-81. 82-103; H. Gollwitzer, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt Tübingen 1955²; K. G. Steck, Fragen an das Luthertum, ThExh NF 13, München 1948.
 - 16 Eine Schweizer Stimme, 1938-1945, Zollikon-Zürich 1945, S. 113.
 - 17 Ebd., S. 122; „Es kann der deutsche Heide die lutherische Lehre von der Autorität des Staates als christliche Rechtfertigung des Nationalsozialismus gebrauchen und es kann der christliche Deutsche sich durch dieselbe Lehre zur Anerkennung des Nationalsozialismus eingeladen fühlen.“
 - 18 Ebd., S. 395.
 - 19 Eine noch weitergreifende Deszendenz stellt Arno Deutelmöser, Luther, Staat und Glaube, Jena 1937, auf: Meister Eckehart—Luther—Leibniz—Friedrich der Große—Goethe—Hegel—Bismarck—Nietzsche; vgl. auch Hans-Michael Müller, Die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus, Stuttgart 1936; Wolf Meyer-Erlach, Verrat an Luther, Weimar 1937³; gegen Deutelmöser wandten sich Theodor Knolle, Luthers Glaube, SLG 10, Weimar 1938, und Ernst Kinder, Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther, SLG 12, Weimar 1940.
 - 20 Eine Schweizer Stimme, S. 113.
 - 21 Vortrag, gehalten am 10. März in Kopenhagen und am 12. März in Aarhus, ZZ 11 (1933), S. 297-314; außerdem: Theologische Fragen und Antworten, Ges. Vorträge Bd. III, Zollikon 1957, S. 127-143.
 - 22 WA 6, 204, 25: „Das erste und höchste, aller edligst gut Werk ist der Glaub in Christum“ (Joh. 6, 28f); Barth nennt als analoge Schriftworte neben dem ersten Gebot Joh. 1, 14, Matth. 21,28 und 2. Kor. 5,19 und formuliert direkt: „Jesus Christus ist der Sinn des Sinaigesetzes, sofern es Gottes Offenbarung ist“ (S. 303).
 - 23 Nach WA 6, 249, 32 ff.
 - 24 A. Peters, Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke, LuJ 43 (1976), S. 7-35.
 - 25 WA 26, 499-509; BSLK 651-653 und 415f. 433 ff.
 - 26 Vgl. die Texte in BSLK 53 ff.
 - 27 CA II, 3; BSLK 53, 16: „...ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi“.
 - 28 K. Holl, Der Neubau der Sittlichkeit (1919), in: Luther. Ges. Aufs. zur KG I, Tübingen 1927^{4/5}, S. 155-287; bes. S. 247 und 243 f., Anm. 2, sowie 248 f., Anm. 4
 - 29 WA 2, 604, 20: „Sic ubique invenit charitas quod ferat, quod faciat. Charitas autem est lex Christi“ (zu Gal. 6.2); WA 40 II, 145,6: „Ibi est lex Christi: portare onera. Et qui non vult, nihil intelligit de lege Christi. Lex i. e. charitatis: ‚omnia tolerat‘, 1. Cor. 13. “; Tr. Nr. 5822, WATr V, 369, 19: „Dilectio est plenitudo legis formaliter, fides autem est plenitudo legis effective.“
 - 30 Der Text findet sich in: Die Ambivalenz der Zweireichelehre in luth. Kirchen des 20. Jahrhunderts S. 55 ff.

- 31 Hierzu bes. KD II, 1, 194-200. 156 ff. 86-92. 140 f. und Christof Gestrich, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, BHTH 52, Tübingen 1977.
- 32 Hierzu die Textsammlungen TKTG H. 21, S. 38-67 und H. 22, S. 19-25.
- 33 Hilfe 20 (1914), Nr. 52; abgedruckt in: Werke Bd. I, Köln — Opladen 1964, S. 846 f.
- 34 Vgl. die Darstellung von B. Klappert, Promissio und Bund, S. 211-228; freilich blendet Klappert die eschatologische Gerichtsdimension völlig aus.
- 35 Briefe über Religion (1903), Berlin 1916⁶; nach Bd. I, S. 620.
- 36 Ebd., S. 625 f.
- 37 Paul Althaus, Religiöser Sozialismus; Grundfragen der christlichen Sozialethik, SASW 5, Gütersloh 1921, S. 74-88.
- 38 WA 11, 255, 12: „Also gehets denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottis Reich und der Welt Reich gnug tuest, äußerlich und innerlich, zugleich Ubel und Unrecht leidest und doch Ubel und Unrecht strafest, zugleich dem Ubel nicht widerstehst und doch widerstehst.“
- 39 Karl Barth, Grundfragen der christlichen Sozialethik, 1922; abgedruckt in: Jürgen Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. I, München 1962, S. 152-165; vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth, München — Mainz 1972, S. 202 ff. 270 ff. 318 ff.
- 40 Ebd., S. 157. 163. 156.
- 41 WA 2, 150, 36: „Sunt enim homines vel publici vel privati.“
- 42 WA 11, 254, 16-: „Ob du nicht bedarfest, daß man deinen Feind strafe, so darfs aber dein kranker Nähister; dem solltu helfen, daß er Fried habe und seinem Feind gesteuert werde, wilchs nicht geschehen mag, die Gewalt und Ueberkeit werde dann in Ehren und Furcht gehalten.“
- 43 Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 233: „Person als das Sein des Menschen vor Gott ist konstituiert durch das Getrofensein von dem Wort Gottes, das den Menschen in seinem Gewissen richtet und freimacht. Person als das Sein des Menschen vor der Welt ist konstituiert durch das Tragensein und Beauftragtsein von dem Wort Gottes, das den Menschen in seinen Werken in Dienst nimmt;“ vgl. S. 219-238.
- 44 Nach WA 6, 39, 26-40, 7; eine Akzentverlagerung in WA 32, 392, 5-393, 13; S. 392, 18: „Also ist nicht verboten, vur Gericht zu gehen und klagen über Unrecht, Gewalt etc., wo nur das Herz nicht falsch ist.“
- 45 WA 32, 394, 4: „Summa, in Christus-Reich heißt es allerlei leiden, vergeben und Guts fur Böses vergelten, widerumb ins Kaisers Regiment soll man kein Unrecht leiden, sondern dem Bösen wehren und strafen und das Recht helfen schützen und erhalten, darnach eines iglichen Ampt oder Stand foddert.“
- 46 Christengemeinde und Bürgergemeinde, Z. 14-27, mit der Konklusion: „Es gibt schon eine Affinität zwischen der Christengemeinde und der Bürgergemeinde der freien Völker!“ (Z. 29).
- 47 Vgl. WA 10 III, 380, 10-17; 2-18; schon WA 2, 147, 36-150, 31.
- 48 WA 51, 241, 39: „Denn Gott will der Welt Regiment lassen sein ein Vurbild der rechten Seligkeit und seines Himmelreichs gleich wie ein Gaukel-Spiel oder Larven, darin er auch seine großen Heiligen laufen läßt, einen besser denn den anderen, aber David am aller besten.“
- 49 WABr XII, 40, 11: „...sed tanquam alienus alienis ex aliena terra veniens succurrat;“ dieser Text und analoge Gutachten von Melancthon, Bugenhagen, Amsdorf (kurz vor dem 8. Febr. 1523) bei Heinz Scheible, Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-1546, TKTG 10, Gütersloh 1969, S. 17-19.
- 49 Vgl. WA 51, 211, 6-35.
- 50 P. Althaus, Die Ethik M. Luthers, Gütersloh 1965, S. 67, Anm. 106; WA 32, 390, 15 ff. WA 39 II, 40, Th. 30 f, 81, 6 ff. 16 ff. 29 ff. Luther formuliert eindeutig in allen drei Texten diese unumkehrbare Über- und Unterordnung; nur „extra causam primae tabulae seu confessionis“ (Th. 26) ist der Christ

- „civis huius mundi“ (Th. 30).
- 51 WA 32, 466, 8 - 468, 10; S. 468, 3: „Es ist aber oft gesagt, was Gottes Reich sei, nämlich aufs kürzte, daß es nicht stehe in äußerlichen Dingen, Essen und Trinken etc. noch anderen Werken, die man tun kann, sondern darin, daß man gläube an Jesum Christum, welcher ist das Häubt und einiger König in diesem Reich, in und durch welchem wirs alles haben, daß, wer darin bleibt, kein Sund, Tod und Unglück kann schaden, sondern ewig Leben, Freud und Seligkeit hat, und hie anfähet in solchem Glauben, aber am jüngsten Tag offenbar und ewig vollendet soll werden.“
- 52 WA 9, 182, 17 (schon 1518): „Durch die Rechten Gottis wird vorstand (verstanden), daß Christi Konigreich ein geistlich vorborgen Reich sei, dann die sichtliche und leibliche Reiche adder Guter seind genennet die linken Hand Gottis, wiewohl sie Christo alle untertan sein; aber sein Reich steht nit in denselben, sondern der Mensch zeitlich Reich steht in denselben, doch Christo unterworfen.“ ähnliche Texte bes. bei Erwin Mülhaupt, Herrschaft Christi bei Luther NZStH 1 (1959), S. 165-184, bzw. Reich Gottes und Welt, S. 432-456.
- 53 WA 12, 394, 24: „Wir sind hie ins Teufels Reich, nicht anders denn wenn ein Pilger in ein Herberg käme, da er wußte, daß sie alle im Haus Räuber waren; wenn er dahin kommen müßte, würde er sich dennoch rüsten und aufs Best, als er künt, versehen und nicht viel schlafen. Also sind wir itzund auf Erden, da der böse Geist ein Furst ist und hat der Menschen Herzen in seiner Gewalt, tut durch sie, was er will.“
- 54 Quosque tandem...?, ZZ 8 (1930); abgedruckt in: „Der Götze wackelt“, zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hrsg. von Karl Kupisch, Berlin 1961, S. 27-32.
- 55 Klaus Scholder, Die Kirche und das dritte Reich, Bd. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt 1977, S. 158; vgl. S. 151 ff.
- 56 Nach Kl. Scholder, a. a. O., S. 547 ff. Genaueres jetzt bei Hinrich Stoevesandt, „Von der Kirchenpolitik zur Kirche!“, ZThK 76 (1979), S. 118-138.
- 57 Theol. Existenz heute!, H. 1, München 1933, S. 3.
- 58 Ebd., vgl. S. 40: „In der ihm aufgetragenen besonderen Sorge muß der Theologe wach bleiben, ein einsamer Vogel auf dem Dach, auf der Erde also, aber unter dem offenen, weit und unbedingt offenen Himmel. Wenn doch der deutsche evangelische Theologe wach bleiben oder, wenn er geschlafen haben sollte, heute, heute wieder wach werden sollte!“
- 59 Ebd., S. 7; vgl. Die Kirche Jesu Christi, ThExh 5, München 1933, S. 7 ff. und Abschied, in: Gottes Wille und unsere Wünsche, ThExh 7, München 1934, S. 37 ff.
- 60 Brief an Georg Merz vom 21. April 1933, zit. bei Kl. Scholder, a. a. O. S. 532.
- 61 Hans Prolingheuer, Der Fall Karl Barth 1934-1935. Chronographie einer Vertreibung, Neukirchen-Vluyn 1977.
- 62 Ebd., S. 362-368; es bezieht sich dabei auf die Schriftsätze von Otto Bleibtreu, der als Barths geschickter Verteidiger dessen Verhalten „allein und ausschließlich aus rein theologischen Gründen bzw. aus seinem evangelischen Bekenntnis“ heraus verständlich zu machen sucht; ebd. S. 306-326. 329 ff.
- 63 Eine Schweizer Stimme, S. 6.
- 64 Barth selber markiert diesen Schritt in dem Abschiedsbrief an P. Dr. Hermann Hesse vom 30. Juni 1935 (ebd. S. 345-350). Hierin hält er „der Bekenntnis-kirche“ vor, daß sie immer noch nur in eigener Sache spreche und „für Millionen von Unrecht Leidenden noch kein Herz“ habe; sie halte „noch immer die Fiktion aufrecht, als ob sie es im heutigen Staat mit einem Rechtsstaat im Sinne von Röm 13 zu tun habe.“ Barth fügt dann im Blick auf sich selber hinzu: „Es wird mir eine peinliche Erinnerung an die letzten zwei Jahre sein und bleiben, daß ich selbst nicht kräftiger in der mir gebotenen Richtung vorgestoßen habe. Vielleicht stand es mir als Schweizer auch nicht an, dies zu tun. Jedenfalls könnte ich jetzt nicht mehr länger dabei mittun, zu schweigen, wo ge-

- redet werden sollte, zu reden, wo Schweigen die allein würdige Rede wäre“ (S. 349). Dieser wahrhaft „offene Brief bestätigt, daß Barth selber die von ihm befehdelte Zwei-Sphären-Schau — wenn auch nur mühsam und mit ungutem Gewissen — bis zu seinem Weggang aus Deutschland aufrecht erhalten hat. Dies bestätigt einerseits Barths Rückblick aus dem Jahre 1942 (Eine Schweizer Stimme S. 260), dies zeigen andererseits die bei H. Stoevesandt (ZThK 76 (1979), S. 118-138 mitgeteilten Briefe und Äußerungen vor allem von Charlotte von Kirschbaum. Vom Reformator her wäre mit den norwegischen und dänischen Lutheranern zu sagen, daß Gott der Herr in beiden Regimenten ist und daß die Kirche nicht schweigen darf, wenn Gottes Gebote auf die Seite geschoben werden (siehe hierzu die Darstellungen von Torleiv Austad und Henrik Fossing in: Zwei Reiche und Regimenter, S. 87-96; 97-118).
- 65 Eine Schweizer Stimme, S. 136. 150 f. 184. 92 f.
- 66 A. a. O., S. 58 f.; vgl. S. 60 f. 63. 66 f. 103. 110 f. 120 f. 135 f. 149. 155. 181 ff. 242 f. 247 ff.
- 67 Eine Schweizer Stimme, S. 86: „Man kann den Nationalsozialismus nicht verstehen, wenn man ihn nicht in der Tat als einen neuen Islam, seinen Mythos als einen neuen Allah und Hitler als dessen Propheten versteht;“ vgl. S. 94 ff. 106 f.
- 68 A. a. O., S. 102 f. 111. 193 f.
- 69 A. a. O., S. 279 f. 258 f.
- 70 A. a. O., S. 185 ff.
- 71 A. a. O., S. 186: „Das Unternehmen Adolf Hitlers... ist wahrscheinlich dazu eine Weile in Freiheit gesetzt, um unseren Glauben an die Auferstehung Jesu Christi und vor allem auch den Gehorsam unseres Glaubens auf die Probe zu stellen.“
- 72 Vgl. Wilhelm Maurer, Kirche und Geschichte nach Luthers Dictata super Psalterium, in: Kirche und Geschichte, Bd. I; Luther und das ev. Bekenntnis, hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller, Göttingen 1970, S. 38-61, S. 50 ff.
- 73 Nach W. Maurer, a. a. O., S. 53, unter Verweis auf WA 3, 420, 16 ff. 32 ff.; 424, 11 ff. 430, 39 f.; 433, 14 ff.
- 74 Br. Nr. 231; WABr I, 595, 26-33.
- 75 Vgl. Susanne Ritter, Die kirchenkritische Tendenz in den deutschsprachigen Flugschriften der frühen Reformationszeit, phil. Diss. Tübingen 1970.
- 76 Siehe vor allem WA 12, 307, 22 - 308, 8; 309, 24-31 und WA 41, 182-201.
- 77 WA 11, 412, 33 ff. und WA 30 III, 522, 9 - 527, 5.
- 78 Ph. J. Spener, Pia desideria, hrsg. von Kurt Aland, KIT 170, Berlin 1964³, S. 55 f. Verweis auf 1. Kor. 14; S. 58 Hinweis auf Luthers Schrift an die Böhmen von 1523, WA 12, 169-196.
- 79 Nach WA 19, 641, 28 - 642, 2.
- 80 WA 19, 631, 14: „Aufruhr ist des Tods schuldig als Crimen laesae maiestatis, als eine Sünde wider die Oberkeit;“ vgl. S. 641, 12-27.
- 81 H. Scheible, Das Widerstandsrecht als Problem der dt. Protestanten 1523-1546, bes. S. 60-98; dazu Br. Nr. 3297 vom 8. Febr. 1539 an Joh. Ludicke, WABr. VIII, 364-368 und Tr. Nr. 4342 (Lauterbach 7. Febr. 1539), WATr. III, 235-241.
- 82 R. Hermann, Luthers Zirkulardisputation über Matth. 19,21, LuJ 23 (1941), S. 35-93; siehe bes. die Zusammenfassung S. 90 ff.
- 83 Dies ist auch bei Hermann Dörries (Luther und das Widerstandsrecht, in: Wort und Stunde, Bd. III, Göttingen 1970, S. 195-270, bes. S. 241 ff.) und bei Eike Wolgast (Die Wittenberger Theologie und die Politik der ev. Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, QFRG XLVII, Gütersloh 1977, S. 239-253) nicht eindeutig herausgearbeitet.
- 84 Vgl. Scheible a. a. O., S. 90 f. (Gutachten vom 6. Dez. 1536) und S. 93 (Gutachten vom 13./14. Nov. 1538).
- 85 Eine Formulierung von Johannes Heckel, Lex charitatis. Eine juristische Unter-

- suchung über das Recht in der Theologie M. Luthers, Köln — Wien 1973², S. 251; vgl. S. 246-255. 295-306.
- 86 WA 39 II, 62, 21: „Man muß viel anders vom Papst gedenken denn von Tyrannen. Denn er greift vürnehmlich an die Seelen der ganzen Welt wie der Türk den Leib. Denn es sind zwo Bestien in den letzten Zeiten, darauf der jüngste Tag folgen wird;“ vgl. Helmut Lamparter: Luthers Stellung zum Türkenkrieg, FGLP, 9. Reihe, Bd. IV, München 1940, S. 40-47. 147-151.
- 87 Vgl. WA 39 II, 74, 4 ff.
- 88 Sie werden zusammengehalten durch die These: „Tres ..hierarchias ordinavit Deus contra diabolum, scilicet oeconomiam, politiam et Ecclesiam;“ WA 39 II, 42, Th. 52.
- 89 Eine Schweizer Stimme, S. 94 ff.; vgl. S. 86 und 106 f.
- 90 A. a. O., S. 135 f.
- 91 WA 39 II, 42, Th. 57 ff. 67 ff.
- 92 Vgl. Ulrich Asendorf, Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967, S. 159-187. 204-207.
- 93 WA 51, 261, 20: „Aber unsers Herr Gotts Rat ist der beste, daß er gedenkt, Himmel und Erden in einen Haufen zu stoßen und eine andere neue Welt machen, denn diese Welt taug nicht, der Buben sind zu viel und der Frommen zu wenig drinnen. Es will und kann nirgend fort, wie auch das Vaterunser uns lehret beten.“
- 94 WA 53, 255, 5: „Mussen doch unsere weltlichen Herrschaften jtz Not-Bischofe sein und uns Pfarrherr und Prediger... schützen und helfen, daß wir predigen, Kirchen und Schulen dienen können“ (Jes. 49, 23).
- 95 Hierzu J. Heckel, Lex charitatis, Anhang II, S. 307-316.
- 96 WA 15, 774, 19: „Ich sag, daß alle gemeine Häuser, die doch Gott ernstlich verboten hat, ja alle Totschläg, Diebstahl, Mord und Ehrbruch nit also schädlich sein als dieser Greuel der Papisten-Meß; hierumb bitt ich all Fürsten und Obersten, Burgermeister, Rat und Richter, daß sie solch grausam Gotteslästerung zu Herzen fassen.... daß nit der greulich Zorn Gottes wie ein glühender Backofen sich über euer Hinlässigkeit erzürne und euch mit sampt den abgöttischen Pfaffen aufs greulichst straf.“
- 97 Vgl. bes. Carl Fr. Wisloff, Abendmahl und Messe, Berlin — Hamburg 1969.
- 98 WA 53, 538, 7: „Meins Büdens wills doch da hinaus, sollen wir der Jüden Lästerung rein bleiben und nicht teilhaftig werden, so müssen wir gescheiden sein und sie aus unsern Lande vertrieben werden. Sie mügen gedenken in ihr Vaterland, so dürfen sie nicht mehr vur Gott über uns schreien und liegen, daß wir sie gefangen halten, wir auch nicht klagen, daß sie uns mit ihrem Lästern und Wuchern beschweren.“
- 99 Fortsetzung: „Darumb auch die Könige im Alten Testament und nicht allein die jüdischen Könige, sondern auch die heidnischen bekehrten König die, so falsche Propheten und Abgöttereie anrichten, töten ließen“.
- 100 Hierzu siehe A. Peters, Die Spiritualität der lutherischen Reformation, in: Volkskirche — Kirche der Zukunft, Zur Sache H. 12/13, Hamburg 1977, S. 132-148.
- 101 Hierzu der von Bernhard Lohse herausgebrachte Sammelband: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, WdF 123, Darmstadt 1968.
- 102 Dies ist erkannt bei Wilhelm Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. I, Gütersloh 1976, § 14, S. 104-113.
- 103 Hierzu Wilhelm Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund, München 1970, und Reinhard Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik, LuJ 45 (1978), S. 15-34.
- 104 Zur Aufnahme dieser Trias in der Confessio Augustana vgl. den Kommentar von W. Maurer, Bd. I, § 13, S. 100-104.
- 105 Vgl. Ernst Kinder, Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen „Oberkeit“ aus dem vierten Gebot, in: Für Kirche und Recht. Festschrift für J. Heckel,

Köln — Graz 1959, S. 270-286, außerdem in: Reich Gottes und Welt, S. 221-241.

- 106 Zum Brot bes. BSLK 680, 19 ff.; vgl. WA 30 I, 103, 28 ff.; zum Rechtsbuch bes. WA 30 II, 578, 19: „Wir Theologen und Juristen müssen bleiben oder sollen allesamt mit uns untergehen, das wird mir nicht fehlen; wo die Theologen wenden, da wendet Gottes Wort und bleiben eitel Heiden, ja eitel Teufel; wo die Juristen wenden, da wendet das Recht sampt dem Friede und bleibt eitel Raub, Mord, Frevel und Gewalt, ja eitel wilde Tiere.“
- 107 WA 31 I, 546, 17 - 20; zit. nach Erwin Mülhaupt, D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung, Bd. III, Göttingen 1965, S. 516.
- 108 Recht und Institution, hrsg. von Hans Dombois, Bd. II, Stuttgart 1969, S. 61.
- 109 Hierzu Joachim Staedtke, Die Lehre von der Königsherrschaft Christi und den zwei Reichen bei Calvin, KuD 18 (1972), S. 202-214.
- 110 Paul L. Lehmann, Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966, S. 77: „Wenn wir also sagen, daß Gott ein ‚Politiker‘ sei und daß Gottes Handeln in der Welt darin bestehe, daß er ‚Politik macht oder betreibt‘, so haben wir dabei die aristotelische Definition und die biblische Beschreibung des Geschehens im Sinn.“
- 111 Br. Nr. 418, vom 13. Juli 1521, WABr II, 357, 32-359, 107.
- 112 Vgl. die Literatur in Anm. 1 bis 6.
- 113 Die Pfarrer sollen Wucherer nicht absolvieren und ihnen zusagen: „Tu Buße und Recht, wo nicht, so kannst du ebensowohl ohn mich und meine Absolution einfältig zum Teufel fahren, als daß du mit meiner Absolution zweifältig zum Teufel fährst und dazu mich ohn meine Schuld, durch deine Schuld mitnimmst. Nein Gesell, es heißt: Fahre du hin; ich bleibe hie; ich bin nicht Pfarrer, daß ich mit jedermann zum Teufel fahre, sondern daß ich jedermann mit mir zu Gotte bringe“ (WA 51, 371, 19).
- 114 Gottes Eifern um sein Hoheitsrecht unter uns Menschen sowie sein Festhalten an den tragenden Institutionen ist wohl am einprägsamsten ausgesprochen in der Habakuk-Auslegung von 1526: „Von Anbeginn der Welt bis her sehen wir, wie er (Gott) immer einen König durch den andern, einen Herrn durch den andern abstoßet und andere aufsetzt und läßt Land und Leute bleiben; ohn' wo er Land mit den Leuten will verderben als Sodom und Gomorra und der gleichen... Beide, in großen und kleinen Hirschaften, beide in Kaisertumen und Königreichen siehet man nichts mehr denn abfallen und aufsitzen, gerade als sei die ganze Welt mit ihrer Oberkeit Gotts Turnier und Reuterei, da sichs untereinander sticht und bricht und gilt nicht mehr, denn wer do liegt, der liegt, wer do sitzt, der sitzt... Also bleibt denn immer das Schwert und Oberkeit in der Welt; aber die Personen, so in der Oberkeit sitzen, müssen sich immer überportzeln und daumeln, darnach sie verdienen“ (WA 19, 360, 8. 17. 27).
- 115 Hiergegen verwahrt sich auch Melanchthon in CA XXVIII 10 f. mit der sonderbaren Analogie: „...potestas ecclesiastica... non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem“ (BSLK 122, 7).

Gleichwie des Predigtamtes Werk und Ehre ist, daß es aus Sündern eitel Heilige, aus Toten Lebendige, aus Verdammten Selige, aus Dienern des Teufels Gottes Kinder macht, so ist es des weltlichen Regimentes Werk und Ehre, daß es aus wilden Tieren Menschen macht und die Menschen so erhält, daß sie nicht wilde Tiere werden.

Martin Luther

MEIN LEHRER HERMANN SASSE

Wer vor knapp fünfzig Jahren als Jugendlicher nach Leitbildern in den geistigen Bewegungen oder unter einzelnen Persönlichkeiten suchte, sei es bei den Pfadfindern, bei politischen Parteien oder kirchlichen Jugendgruppen, kam 1933 sehr schnell in die Gleichschaltungsmaschinerie der NS-Herrschaft. „Das aber hatte zur Folge, daß ein großer Teil der Jugend zur Bekennenden Kirche stieß“ ¹⁾, auch im Gebiet der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, die ja sehr bald in die Gewalt der „Deutschen Christen“ gekommen war.

So kristallisierten sich für uns Jugendliche einige Persönlichkeiten der BK (Bekennenden Kirche), wenn nicht sofort als Leitbilder, so doch als Menschen heraus, zu denen wir Vertrauen faßten und an die wir uns Rat suchend hielten. Unter ihnen befand sich, jedenfalls in Sachsen, einer nicht, nämlich Hermann Sasse ²⁾. Schon damals galt er hier, wie noch jetzt in Hahns Buch, als „überspitzt“. Hatte er doch die Synode von Barmen unter Protest verlassen, was ihm selbst im lutherischen Sachsen als Makel anhing ³⁾. Auf einen angehenden Theologiestudenten wirkte sein Name jedenfalls nicht anziehend. Empfohlen wurden uns dagegen als Einzelpersonlichkeiten Karl Heim in Tübingen und Paul Althaus in Erlangen, als geschlossene Fakultäten Tübingen und Leipzig ⁴⁾.

Ein einziger sächsischer Pfarrer wies mich, den Lazarettinsassen, 1940 mit Nachdruck auf Erlangen hin und nannte mit besonderer Betonung Hermann Sasse, Werner Elert, Hans Preuß und Georg Kempff ⁵⁾. Dieser Rat brachte mich im September 1940 in die mittelfränkische Stadt, von der man sagte, daß sie nicht eine Universität habe, sondern als ganzes eine Universität sei. An der theologischen Fakultät lehrten damals im Alten Testament Otto Procksch und Oskar Grether ⁶⁾, im Neuen Testament Hermann Strathmann und Friedrich Hauck. Die Kirchen- und Dogmengeschichte vertraten Hans Preuß, Hermann Sasse und Walther von Loewenich, die Systematische Theologie Paul Althaus und Werner Elert und die Praktische Theologie Georg Kempff und Wolfgang Trillhaas.

Beim Antrittsbesuch, den noch jeder neue Student bei jedem Professor und Dozenten machte, schuf Hermann Sasse für mich, der ich infolge einer Verletzung an zwei Stöcken lief, allein dadurch einen menschlich stärkeren Kontakt, daß er in besonderer Weise auf meine Situation einging. Daß er mir schon nach kurzer Zeit auch die Möglichkeit vermittelte, einen Gymnasiasten Nachhilfeunterricht in den alten Sprachen zu erteilen, verstärkte natürlich das Vertrauensverhältnis. Denn das bedeutete eine vollkommene finanzielle Zubeße, zumal Stipendien kärglicher flossen als heute.

Dennoch ist mir Sasse in seinen Vorlesungen fürs erste nicht besonders eindrucklich gewesen, zumal man nach mehrjähriger Soldatenzeit alles aufzog, was geistig geboten wurde. Aber das änderte sich sehr bald durch die Teilnahme an seinen Hauptseminaren. Da wir zu dieser Zeit nie viel mehr als insgesamt fünfzehn Studenten an der Fakultät ausmachten, lag die Durchschnittsziffer in Vorlesungen und Seminaren selten höher als drei oder vier ⁷⁾, und der persönliche Gewinn daraus konnte besonders intensiv sein ⁸⁾. Neben der dogmen- und theologiegeschichtlichen Weite, in der jedes Thema abgehandelt wurde, fesselte mich auch Sasses Anleitung zu einem intensiven Quellenstudium samt einer sauberen Interpretation dieser Quellen. Mehr noch: Er konnte uns auf dem Weg über die Seminararbeit mehr und mehr dazu gewinnen, das Vorurteil hinsichtlich des „Überspitzens“ weitgehend abzubauen und die Zusammenhänge zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis aufzutun.

Dennoch meinten wir, ihn in einem sogenannten „offenen Abend“ in seinem Haus mit der typischen Studentenfrage überfallen und testen zu sollen, ob er unter dem Aspekt seiner leidenschaftlichen Ablehnung der Unionskirchen denn zugestehen könne, ob Männer wie etwa Vater Bodelschwingh selig werden könnten ⁹⁾, Sasses Antwort in ihrer vornehmen Art war für unsere herausfordernde Intention niederschmetternd, aber in ihrem großen Ernst von einer überwindenden Überzeugungskraft. Denn er sagte uns ohne alle Schulmeisterlichkeit etwa sinngemäß, er als Hochschullehrer wie wir als künftige Pastoren hätten wohl die Verpflichtung, das Zeugnis von Christus nach Schrift und Bekenntnis sowohl der Gemeinde als auch anderen Theologen gegenüber abzugeben, aber es stünde weder ihm noch uns zu, mit der aus dem Bekenntnis gewonnenen Überzeugung Gottes Gericht vorwegzunehmen ¹⁰⁾.

Weil ich vom Militär eine sogenannte „Vorwarnung“ erhielt ¹¹⁾, riet mir Prof. Elert als Dekan, an dem zehn Tage später beginnenden Examen teilzunehmen. Das kam mir also vorzeitig und völlig überraschend über den Hals,

und die fehlende Vorbereitung zeigte sich in der Dogmatik besonders, als mir Elert einleitend die Frage stellte, was in § 100 der Glaubenslehre Schleiermachers behandelt werde¹²⁾. Auf mein zugegebenes „Passen“ forderte mich Elert verständlicherweise unwirsch auf, dann zu sagen, was ich über Schleiermacher wüßte. Freilich war da etwas vorhanden. Aber es fiel mir auch die Bemerkung von Preuß ein, Schleiermacher sei „der Origenes des 19. Jahrhunderts“ gewesen¹³⁾. Frech-fröhlich bot ich also als Antwort auch alles, was ich über Origenes wußte, unter dem Namen Schleiermachers, zumal ich zur dogmengeschichtlichen Vorlesung Elerts über Origenes einiges selbst gearbeitet hatte. Nach Abschluß der Prüfung klopfte Sasse mir auf die Schulter mit den Worten und dem immer etwas glucksenden Lachen, „erst tabula rasa, dann der Eindruck beinahe eines Experten“.

Die Plötzlichkeit des Examens brachte mich weiter in den ersten Konflikt, in den Dienst welcher Landeskirche ich gehen sollte und konnte. Den Weg haben mir Sasse und Preuß in väterlicher Weise gewiesen. Beide boten sofort die Vermittlung zur Landeskirche Bayerns an. Aber ich betonte beharrlich den Gedanken, als gebürtiger Sachse sollte ich meine Heimatkirche trotz des Regiments der Deutschen Christen nicht ohne weiteres außer Betracht lassen. Noch vier Jahre vorher wäre ein solcher Schritt nicht möglich gewesen. Zwei Jahre zuvor jedoch waren bereits andere, einige Jahre ältere BK-Theologen auch von Bayern nach Sachsen gegangen. Besonders Sasse zeigte mir die Gefahren des Wagnisses auf, war aber nicht ohne Verständnis für meine Argumentation¹⁴⁾.

Bei der endgültigen Verabschiedung von Erlangen gab mir Sasse ein Exemplar der von ihm neu herausgegebenen „Theologie der Thatsachen“ Vilmars mit einer entsprechenden Widmung mit¹⁵⁾. Durch die Ereignisse vor und nach Kriegsende kam die Korrespondenz bald zum Erliegen.

Hier ist zunächst innezuhalten, um unter anderen Aspekten nochmals auf jene Studienzeit zurückzublicken¹⁶⁾, besonders auf Sasse als theologischen Lehrer. Als Kind einer Familie, in der von den Großeltern her noch sehr deutlich die Tradition der Erweckungsbewegung des sächsischen Muldenlandes¹⁷⁾ ihre Pflege fand, horchte ich besonders bei Sasses Bemerkung auf, die er freilich in ganz anderem Zusammenhang machte, nämlich im Seminar über Thomas von Aquin. „Echte Wissenschaft hat ethische Voraussetzungen. Man muß frei sein von Eitelkeiten. Thomas wußte, daß tiefe Konzentration aus dem Gebet kommt“¹⁸⁾. Damit wird die oben bereits gemachte Bemerkung erhärtet und vertieft, daß wenigstens mir von keinem der anderen Professoren und Dozenten der unbedingt notwendige Zusam-

menhang zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlich-pastoraler Praxis so einprägsam wurde wie durch Sasse¹⁹⁾.

Als eine weitere Überraschung registrierten wir Studenten einige pointierte Sätze aus der Vorlesung der Symbolik des „überspitzten Lutheraners“. „Luther bekennt sich mit größtem Nachdruck zu den Glaubensentscheidungen der alten Kirche“. Daraus und dabei ging uns einerseits einiges darüber auf, warum sich Sasse eben so verhalten hatte, wie es ihm die BK weithin verdachte²⁰⁾. Andererseits behielt solch ein Hinweis seine Wirkung für die persönlichen wie allgemein kirchlichen Entscheidungen durch mehr als drei Jahrzehnte bis heute²¹⁾. Im gleichen Zusammenhang warnte Sasse mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit vor der Meinung, „wir (nämlich die lutherische Kirche) seien allein die wahre Kirche, alle anderen aber seien Teufelskirchen“. Deshalb fehlte auch keineswegs die begründete Kritik an gewissen historischen Entwicklungen der eigenen Kirche, woran der andauernde Hinweis auf den unbedingten Rückbezug auf biblische Exegese²²⁾ vorrangig Anteil hatte. Dazu gehörten aber auch Hinweise wie die distinguierte Feststellung, „die große Schwäche der (lutherischen) Orthodoxie habe im Fehlen von historischen Erkenntnissen und deren Anwendungen bestanden“. In Fortführung dieser Linie bezeichnete Sasse des Katholiken Möhlers „Symbolik“ von 1832 als „eins der wichtigsten Bücher des 19. Jahrhunderts“, auf das F. Chr. Baur seinerzeit mit der These geantwortet habe, „die reformatorischen Bekenntnisschriften seien nicht mehr gültig“, während sich nach Sasse „die Schule Erlangens (F. H. R. Frank) nunmehr auf die erneute Kommentierung der Bekenntnisschriften besann“.

Wenn „die Kirche gezwungen ist, sich gegen falsche Lehren abzugrenzen, sofern sie rechte Kirche bleiben will“, erwarteten wir Studenten die stark negative Zeichnung aller anderen Konfessionen. Nicht nur der Ansatz wies in eine ganz andere Richtung, sondern selbst die erhobenen Kritiken wurden als Ausgangspunkte zu positiven Folgerungen benutzt. Sasse bezeichnete nämlich „als eigentliche Aufgabe der Konfessionskunde, das Verhältnis der einzelnen Konfessionen zur von allen irgendwie geglaubten una sancta ecclesia zu bestimmen“, wie er auch die Notwendigkeit betonte, „andere Konfessionen mit Liebe zu verstehen“. Dadurch wurden wir von vornherein für eine echte Ökumenizität präpariert und gewissermaßen immunisiert gegen das nach dem Krieg verstärkt einsetzende ökumenische Fieber, oder, mit Sasses Worten gesagt, gegen „die Super-Ökumene, an der Söderblom zum großen Teil die Schuld trägt. Er war ein großer Gelehrter, aber kein Kirchenmann. Das Bekenntnis der Kirche hat er nie ver-

standen“²³⁾.

Die Behandlung der orthodoxen Ostkirchen stellte zugleich eine recht detaillierte unterschwellige Auseinandersetzung mit dem NS-Regime dar. Ausgehend von der dogmatischen Vorstellung, daß der „Ostkirche die Erkenntnis der Sünde fehlt und die Sünde für sie nur eine durch Bußdisziplin heilbare Krankheit bedeutet“, wurde andererseits unterstrichen, daß „in keiner anderen Kirche die Demut in solcher Tiefe verstanden worden ist. Die Ostkirchen sind trotz schwerer und schwerster Verfolgungen beim realen Glauben geblieben und haben vielleicht noch eine große Zukunft“. Als Sasse „die orthodoxen Kirchen des Ostens als ein Opfer des nationalkirchlichen Gedankens“ und den einstigen Patriarchen von Konstantinopel als „Reichsbischof“ charakterisierte, lag die Parallele zur „nationalkirchlichen Bewegung Deutsche Christen“ und dem Reichsbischof Müller auf der Hand²⁴⁾. Ähnliche zeitbezogene Passagen kehrten bei der Behandlung der römisch-katholischen Kirche wieder. Wohl „entwickelte sich seit dem Untergang des römischen Imperiums der Bischof von Rom seit Gregor dem Großen zum heimlichen Kaiser, wohl gibt es auch eine Sukzessionsreihe der Weltrevolutionäre über Gregor VII., Innozenz III. und Robespierre bis in die Moderne“, aber es muß davor gewarnt werden, in der römisch-katholischen Kirche nur das Negative zu sehen“. Ihre Stärke liegt darin, daß sie „durchgehend Kirche des Sakraments geblieben ist“. Und „Luther hat klar gesehen, daß der Protestantismus zerschellen muß, wenn die reine Sakramentslehre hinfällt“.

Mit den Stichworten „Ökumene“ und „Sakramentslehre“ sind auch die hauptsächlichsten Anknüpfungspunkte markiert für eine umfassende Auseinandersetzung mit Karl Barth, mit Barmen und mit der von dort weitgehend bestimmten Bekennenden Kirche. Diese Auseinandersetzung wurde, entgegen der heute oft geäußerten Meinung, von Sasse ebenso wie von Elert und Preuß²⁵⁾ getrieben, sicher nicht blindlings, zu gegebenen Anlässen aber sehr bestimmt²⁶⁾.

Hierzu muß auch erwähnt sein, daß uns Sasse und auch Elert im Sommersemester 1942 bereits auf Bultmann, nicht nur wegen seines Kommentares zum Johannes-Evangelium (1941), sondern auch wegen seines Aufsatzes „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“²⁷⁾ polemisch in einer solchen Weise aufmerksam machten, daß einzelne Studenten daran dachten, für ein oder zwei Semester nach Marburg zu gehen²⁸⁾.

Daß Sasse und Elert, wie in Leipzig dann ebenso Ernst Sommerlath²⁹⁾

im Rahmen der Sakramentslehre auch die Verbindung mit den realen eschatologischen bzw. teleologischen Gegebenheiten des Glaubens herauszustellen verstanden, sollte sich in den folgenden, wahrhaft apokalyptischen Widerfahrnissen bewähren. Auffallend war neben der scharfen Kennzeichnung der NS-Ideologie die Breite, mit der Sasse im Rahmen der Kirchengeschichte auf Karl Marx einging. Das war sowohl die Vorbereitung auf die bald folgende Begegnung mit dem real-politischen Marxismus als auch der stimulierende Ansatz zu einem intensiveren Eigenstudium dieses Hegelianers. Wie als die „positive Seite der Kreuzzüge“ hervorgehoben wurde, daß damals „das Fenster nach dem Osten aufgestoßen wurde und man so den Orient kennenlernte“, wurde es jetzt notwendig, sich wiederum vom eigenen Standpunkt eine sachlich stichhaltige Kenntnis anzueignen und in kritischer Auseinandersetzung damit zu leben. Weder konnten die Charakterisierungen der „übermäßigen Betonung des Intellektualismus aristotelischer Philosophie in der lutherischen Orthodoxie“ noch die der „heimlichen These des ursprünglichen Pietismus ‚statt credo, jetzet sentio‘“ allein weiterhelfen³⁰). Wenn „seit Pietismus und Aufklärung der Kirche die Fragen von außen her gestellt wurden“, wenn „seit Leibniz Gott sich vor dem Menschen dafür zu rechtfertigen hat, daß er eine so schlechte Welt geschaffen hat“, dann „müßte der Glaube an Christus erlöschen, sofern nicht Gottes Offenbarung wieder Objekt der Betrachtung wird“. Sichtlich führen direkte Linien von Kant zur Gegenwart, wenn auch heute noch in der kirchlichen Praxis „die Religion bloßer Anhang der Ethik sein soll. Dann aber kann von christlichem Glauben keine Rede mehr sein“. War „bis zur Orthodoxie Theologie Rede von Gott, so wurde sie seit Schleiermacher die Lehre vom frommen Menschen. Der wissenschaftliche Lehrer schied sich vom geistlichen Amt. Der Heilige Geist wird jetzt mit dem Menscheng Geist verwechselt, weil das Wissen um die Sünde verlorengegangen ist“. Damit war wieder und wieder das große Thema des Dritten Artikels angeschlagen, von dem Vilmar in seiner „Theologie der Thatsachen“ gesprochen hatte³¹). Mit diesem Hinweis hat uns Hermann Sasse ins Amt geschickt.

Selbst auf die Gefahr des Mißverständnisses oder der Mißdeutung hin, man berichte mehr vom eigenen Handeln als von Erinnerungen an einen Lehrer, ist nun zu fragen, wie sich die Betonung der Sakramentslehre durch die Erlanger, insbesondere Sasse³²), auswirkten, wendete man sie primär in der Gemeindearbeit an. Es waren für mich anfangs die letzten zwei Kriegsjahre, dann die ersten Jahre danach sowie die Jahre langsamer Konsolidierung der äußeren Lebensbedingungen, die zugleich eine erste massive Aus-

einandersetzung mit dem Atheismus brachte. Innerkirchlich wurden zugleich die Einflüsse der Interpretation Bonhoeffers und Bultmanns zunehmend mächtig. Sie und andere führten schließlich auch zur kirchenamtlichen Zustimmung zu Arnoldshain und zu Leuenberg. Andererseits nahmen die Notwendigkeiten des Aufbaues eines umfassenden Katechumenats und der Selbstfinanzierung des kirchlichen Wesens neben der Unerläßlichkeit, Kriegsschäden materieller und geistig-geistlicher Art zu beseitigen, alle Kraft in Anspruch. Dazu lernten wir in Theologentagungen wie auch aus ganz praktischen Hilfen den Pragmatismus anderer lutherischer Kirchen in der Welt kennen. Die „Haushalterschaft“ wurde zu einem wesentlichen Stichwort des Gemeindeaufbaus. So wenig es scheinen mag, es zeigten sich hierbei viele Zusammenhänge mit den Erlanger Studien. Denn ob alles, was mit den wenigen, bei weitem nicht vollständigen Stichworten angedeutet ist, gemeinde- und kirchenbildend war, blieb und bleibt die Frage.

In drei strukturell sehr unterschiedlichen Gemeinden, in denen ich nacheinander während der ersten 25 Jahre tätig war, ließ ich unter sich wandelnden kirchlichen und außerkirchlichen Veränderungen Predigt und Pflege der Sakramentsgemeinde die Mitte sein³³), mit dem jedenfalls feststellbaren Ergebnis, daß die Sakramentsgemeinde sowohl die größte Standfestigkeit bei existentiellen Auseinandersetzungen bewies, als sie auch diejenige Gruppe darstellte, die die größten Opfer an Zeit, Geld und persönlichem Einsatz in missionarischer und diakonischer Einsicht zu bringen bereit war³⁴).

In völlig überraschender Weise sollte es für mich noch einmal zu einer persönlichen Begegnung mit Sasse kommen. Als Deligierter des Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in der Deutschen Demokratischen Republik konnte ich im Mai 1975 an der Sitzung der Kommission für kirchliche Zusammenarbeit (CCC) in Adelaide teilnehmen. Obwohl von den Verpflichtungen der Konferenz voll beansprucht, kam es außer meinem kurzen Antrittsbesuch in den wenigen Tagen zu drei ausgedehnten Nachtgesprächen³⁵). War schon das briefliche wie nun auch das persönliche Willkommen Sasses von einer bewegenden Herzlichkeit, so die Schlichtheit seiner ganzen Art fast beschämend³⁶). Obwohl einem von seiten älterer und jüngerer Theologen der Lutherischen Kirche in Australien eine große Hochachtung und Dankbarkeit gegenüber Sasse entgegenschlug³⁷), blieb seine Einsamkeit unübersehbar, die offensichtlich über die familiäre Sphäre hinausreichte, ohne daß er darüber geklagt hätte³⁸). Wie er mit ganzem Interesse nach dem persönlichen Ergehen in Familie, Amt und Kirche fragte, berichtete er in grossen Strichen auch von dem seinen. Als die Sprache auf seine Entscheidun-

gen von 1948/49 kam, behandelte er das alles ohne falsche Leidenschaftlichkeit oder gar Bitterkeit. Es fiel nicht ein Wort im Sinn beharrender Rechthaberei. Aber in ganzer Klarheit beschrieb er die Situation nach der „Konkordie von Leuenberg“, wobei er bemerkte, Sommerlaths kritisches Wort dazu sei das Beste, was geschrieben worden sei. So war die Situation der weltweiten lutherischen Kirche, die Sasse immer zugleich im Kontext der lehr- und bekenntnismäßigen Gebundenheit wie auch der ökumenischen Weite zusammenschaute, das zentrale Gesprächsthema dieser Abende.

Sicher war ich dabei wieder Schüler, wenn auch mit anderen Fragen als 35 Jahre zuvor. Sasse hörte mit voller Aufmerksamkeit ebenso auf das, was ich auf seine Fragen berichtete, als auf das, was ich etwa einwandte. Er fiel jedenfalls nicht, wie das oft der Fall ist, schon beim ersten Anreißen eines Gedankens oder Problems mit einem „Wenn und Aber“ ins Wort. „Wir brauchen das Zeugnis der Brüder aus den Stammländern der Reformation mehr, als Sie ahnen“, betonte er öfters. Das war weder bloße konventionelle Reverenz noch wurde es zur verführerischen Selbstbetätigung des durchaus ungleichen Gesprächspartners. Daß Sasse selbst bereit war, Schüler zu sein, war einer der eigentümlichen Höhepunkte dieser Begegnung.

An einem Punkt blieb das Gespräch besonders lange Zeit hängen: Ich hatte die Ansicht geäußert, es müßte in der gleichen Intensität, mit der Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers theologische Aussagen untersucht und zum Tragen gebracht worden sind, auch den Äußerungen Hans Asmussens und Hermann Sasses nachgegangen werden. „Versuchen Sie es“, war die Antwort, „auch wenn Ihnen Ihr praktisches Amt wenig Zeit dazu läßt³⁹⁾“.

Eines seiner Hauptanliegen war, die lutherischen Kirchen im Heimatland der Reformation sollten möglichst enge Verbindungen halten mit den Kirchen der nordischen Länder, wobei er sich besonders von den jüngsten Ansätzen der Theologie in Finnland viel erhoffte.

„Sasse gave clear evidence that he himself is neither a man who absolutizes his own formulations nor that he relativizes all existing differences.“ Dies hat einer seiner Schüler in Australien in der für seinen 80. Geburtstag bestimmten Festschrift treffend ausgesprochen⁴⁰⁾. Der Lehrer selbst, der oft und vielen als eigensinniger Außenseiter erschien, würde jede persönliche Glorifizierung abgelehnt haben. Lehren wollte er die Sache, und ein Lehrer nicht bloß der Theologie, sondern auch der Kirche ist er ohne Zweifel gewesen. Auch wenn er wohl nicht allzuoft davon sprach, schwang in den wissenschaftlich-theologischen Aussagen des einstigen Berliner Gemeindepfarrers stets etwas davon mit, was unerläßliche Aufgabe, aber auch unumgängliche

Erfahrung eines Pastors in der Gemeinde ausmacht. Wohl unbewußt und ungewollt hat selbst Karl Barth auch seinen großen Kontrahenten Hermann Sasse charakterisiert, wenn er einmal schrieb, „in der Geschichte der Theologie entscheidet nicht der Erfolg, sondern die Überlegenheit der Gesichtspunkte“⁴¹). Wenn wir nichts anderes von Hermann Sasse gelernt hätten als nur das eine, daß nämlich aktuelles Bekennen ohne Beachtung des historischen Bekenntnisses, auf das man als Pastor einer lutherischen Kirche ordiniert ist, nicht ohne Schaden für die Identität einer Kirche wie auch für persönliche Belange bleiben kann, wäre es schon Entscheidendes. Darin ist Dankbarkeit und Anerkenntnis zusammengeschlossen. So habe ich auch Sasses abschließende Formulierung in seinem letzten Brief an mich verstanden.

„Ich grüße Sie mit allen guten Wünschen für Amt und Haus, für Ihre Kirche und Ihre besondere Arbeit. Lassen Sie uns das Wort des alten Kirchenvaters tief zu Herzen nehmen: ‚... qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse‘⁴²)“.

Anmerkungen

- 1 H. Hahn, *Kämpfer wider Willen*, Metzgingen 1969, S. 295, Anm. 235 a.
- 2 Ein geradezu schlagender Beweis dafür findet sich in Hahns Buch, wenn dort Sasse weder unter denen genannt wird, die schon sehr früh die Gefahr der NS-Ideologie erkannt hatten (vgl. S. 238, Anm. 10), noch wenn die Tatsache in der kurzen Charakteristik der Bedeutung Sasses während der damaligen Zeit Erwähnung findet (S. 277, Anm. 15).
- 3 In „Bekenntnissynode der DEK Barmen 1934. Vorträge und Entschlüsse“, im Auftrage ... herausgegeben von Karl Immer, Wuppertal 1934, wurde Sasse an zwei Stellen, einmal mit und einmal ohne Namen erwähnt. (S. 27 u. 54).
- 4 Karl Barth, damals natürlich von vielen Seiten gerühmt, war für uns Kriegsstudenten nicht mehr erreichbar.
Im Blick auf die Fakultät Leipzig verdient festgehalten zu werden, daß den Deutschen Christen bis zum Kriegsende nicht der geringste Einbruch gelungen war. Am schlimmsten stand es in dieser Beziehung bekanntlich mit der Fakultät in Jena, weswegen die Bekennende Kirche die ihr nahestehenden Studenten für den dort isolierten Gerhard von Rad zu interessieren suchte. Jedoch scheiterten Versuche, als Student dorthin zu kommen, schon an der Wohnungsfrage, weil die „kriegswichtigen“ Zeiss-Werke absoluten Vorrang bei der Zimmervergabe hatten. Ich habe selbst den vergeblichen Versuch unternommen, zum Wintersemester 1941/42 nach Jena zu gehen.
- 5 Otto Schulze, damals Pfarrer, nach Kriegsende Superintendent an der Schloßkirche zu Chemnitz (jetzt Karl-Marx-Stadt).
- 6 Friedrich Baumgärtel war zum Militär eingezogen.
- 7 Über Kirchengeschichte II (Mittelalter) erhielt ich als einziger Hörer ein Privatissimum in Sasses Wohnung und Garten.
- 8 Bei Sasse hörte ich an Vorlesungen Kirchengeschichte II (Mittelalter) und Kirchengeschichte IV (Kirche in der modernen Welt) sowie Symbolik. Ferner war ich Teilnehmer an drei Seminaren Sasses: „Die Eucharistie bei Thomas von Aquin“, „Späte Lutherschriften (im Anschluß an die Schmalkaldischen Artikel)“, „Die

Reformation in katholischer Sicht“.

Bei diesem Seminar gab Sasse eine fundierte Einführung in das jüngst erschienene Buch von Joseph Lortz.

Als ich das anschließende Semester (Winter 1941/42) in Leipzig absolvierte, gab es am 8. Februar 1942 einen gemeinsamen Abend der katholischen und evangelischen Studentengemeinden unter Leitung des noch heute in Leipzig lebenden Oratorianers Dr. Werner Becker. Dabei gab Prof. Lortz mit seinem Referat den Anstoß zu einem sehr lebhaften Gespräch, in das auch Prof. Sommerlath eingriff, der uns begleitet hatte. (Über das Referat habe ich eine ausführliche Nachschrift aufbewahrt).

- 9 Die törichte Frage war dadurch provoziert, daß Sasse eine Kollegstunde in Kirchengeschichte IV mit der Bemerkung einleitete: „Meine Herren, wir haben heute die Aufgabe, über die Union der Kirchen in Preußen zu sprechen“, was wir ironisch abgewandelt hatten in „...die traurige Aufgabe...“.
- 10 In diese Richtung weist auch die summarische Erinnerung, daß wir zuweilen mit unserem studentischen Übermut selbst Herren wie Althaus und Strathmann nicht verschonten. Dagegen gab es keinen Ulk, der sich auf Elert, Preuß und Sasse gerichtet hätte.
- 11 So bezeichnete man die Postkarte, die eine erneute Einberufung binnen kurzer Zeit ankündigte. Trotz der Vorwarnung traf es mich meiner Verletzung wegen dann doch nicht ein weiteres Mal.
- 12 Elert war, wie er mir hinterher sagte, der irrigen Annahme, ich hätte an dem von ihm gerade gebotenen Repetitorium über Schleiermacher teilgenommen.
- 13 Vgl. H. Preuß, Von den Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit, Erlangen 1940, S. 277.
- 14 Mit einiger jugendlicher Kühnheit, allerdings auch mit einiger Hartnäckigkeit konnte ich bei dem DC-Oberkirchenrat Seck erreichen, als Vikar in die Ephorie Friedrich Winters in Marienberg/Erzgeb. zu kommen, der als damals wohl noch einziger BK-Superintendent amtierte. Primär ging es dabei natürlich um die Ordination.
- 15 Vgl. die Bibliographie in „In statu confessionis I“, S. 363 zu Nr. 123.
- 16 Dazu muß daran erinnert werden, daß sich mein Studium vom Herbst 1940 bis zum Frühjahr 1943 unter der Einteilung von Trimestern erstreckte.
- 17 Vgl. dazu C. R. Kaiser, Andreas Gottlob Rudelbach, Leipzig 1892; K. Hennig, Die sächsische Erweckungsbewegung, Leipzig 1929; M. Schmidt, Wort Gottes und Fremdlingschaft, Erlangen 1953.
- 18 Hier wie im Nachfolgenden zitiere ich aus meinen Kollegnachschriften. Das bedeutet, daß die Formulierungen nicht unbedingt wortwörtlich von Sasse stammen.
- 19 Dieser Eindruck wurde mir durch eine andere Erfahrung bestätigt. Als „Studentenpapst“, wie wir das nannten, d.h. als Vertrauensmann der Studentengemeinde hatte ich über mehrere Trimester hinweg u. a. die täglichen Morgenandachten zu organisieren, die es in zwei verschiedenen Formen gab. An drei oder vier Tagen einer Woche hielten wir Studenten sie selbst in der Sakristei der Neustädter Kirche, für zwei Tage baten wir Professoren und Dozenten während einer Vorlesungspause in einem der Seminarräume des Schloßgebäudes. Sasse, Elert und Preuß waren stets am ehesten dazu bereit. Durch sie wurden uns der Psalter als bleibendes Gebetbuch, aber auch verschiedene Gebete der Kirchenväter aufgeschossen wie etwa der Lobgesang des Chrysostomus, das Friedensgebet Franz von Assisis u. a.
- 20 Darauf wird später nochmals zurückzukommen sein.
- 21 Vgl. auch meine Rezension der Festschrift der Lutherischen Kirche für Hermann Sasse in ThLZ 1977, Sp. 422 f.
- 22 In der Polemik gegen den „einseitigen Konfessionalisten“ fehlt fast durchgehend die Erinnerung daran, daß sich Sasse, von den Vorlesungen ganz abgesehen, in seinen Veröffentlichungen als Exeget von Rang erwiesen hatte. In diesem Zusammenhang sind allein seine Beiträge zum ThWNT (Kittel) zu nennen.
- 23 Diese Passage ist einem Brief Sasses an mich vom 2. Juni 1975 entnommen.

- 24 Nicht ohne Belang scheint es zu sein, daß auch moderne Theologen der römisch-katholischen Kirche dem nationalkirchlichen Gedanken verfallen können, wie jetzt gewisse Veröffentlichungen in Spanien zu zeigen scheinen.
- 25 Zu Elert vgl. die Passagen in der 1. Auflage seines „Christlichen Glaubens“, zu Preuß die auffallend kühl distanzierte, am sonst „gemütlichen Sachsen“ ungewohnte Bemerkung in seinen „Katakomben“ (S. 320). Anders jedoch v. Loewenich (Gesch. d. Kirche, 2. Aufl., besonders S. 477).
- 26 Einzelheiten können hier wegleiben, wenn man Sasses Veröffentlichungen kennt.
- 27 In: Offenbarung und Heilsgeschehen. Beiträge zur evangelischen Theologie 7, München 1941, S. 27-69.
- 28 Primär scheiterte auch das, ähnlich wie mit Jena, an der Wohnungsfrage.
- 29 Bei ihm hörte ich Dogmatik II sowie eine Einführung in die Confessio Augustana.
- 30 „Überall dort, wo im Rationalismus die alten liturgischen Formen beibehalten wurden, blieb ein Stück Frömmigkeit erhalten“ (Vorlesung Sasses zu KG IV). Auch diese Bemerkung gab für mich, zumal unter Anleitung Georg Kempffs eine wesentliche Leitlinie für die Gemeindegemeinschaft.
- 31 Vgl. Sasses Einleitung zur oben genannten Neuausgabe (Anm. 15) sowie seine Arbeit „Kirche und Herrenmahl“ (Bibl. Nr. 121), S. 1.
- 32 Dabei dürfen die bereits mehrfach erwähnten Professoren Elert und Preuß sowie, bei aller Eigenart, Georg Kempff nicht unerwähnt bleiben.
- 33 In diesem Zusammenhang möchte ich hinweisen auf einen Artikel, den ich ohne Nennung meines Namens unter der Überschrift „Überbetonung des Sakraments?“ in ELKZ 1956, S. 429 f., veröffentlichte.
- 34 Gerade der Vermeidung des angedeuteten Mißverständnisses wegen unterlasse ich hier, nähere Zusammenhänge aufzuweisen, obwohl sie fraglos vorhanden sind.
- 35 Ich konnte kaum vor zehn Uhr abends zu ihm kommen. Er aber ließ mich auch kaum vor drei Uhr nachts wieder gehen.
- 36 Allein seine Wohnung (16 Wellington Square, North Adelaide) erinnerte mich an allerschlichteste Pfarrerwohnungen.
- 37 Die Passagen, die sich in „Theologia crucis. Studies in honour of Hermann Sasse. Edited by Henry P. Hamann, Adelaide 1975 von verschiedenen Verfassern geschrieben finden, sind keineswegs als bloß konventionelle Elogien zu verstehen. Das zeigte sich in aller Deutlichkeit in Gesprächen sowohl mit kirchenleitenden Persönlichkeiten als mit Gliedern des Dozentenkollegiums und schließlich mit einer Reihe von Gemeindepastoren in Australien.
- 38 In erster Linie litt Sasse unter dem Verlust seiner Frau.
- 39 Zu H. Asmussen vgl. die 1973 begonnene Gesamtausgabe seiner Werke sowie etwa J. Pihkala, Mysterium Christi. Kirche bei Hans Asmussen seit 1945. Helsinki 1978.
- 40 Daniel Ch. Overduin in „Theologia crucis“ (vgl. Anm. 37), S. 120.
- 41 K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 3. Auflage, Evang. Verlagsanstalt, Berlin 1961, S. 120, dort auf V. E. Löscher (gest. 1749) bezogen, der dem Wolffschen Rationalismus unterlegen zu sein schien.
- 42 „der wegen seiner unendlichen Liebe, das, was wir sind, geworden ist, damit er uns vollkommen zu dem mache, was er ist“ (Irenäus, Adv. Haer. V, Praefatio; BKV 4, S. 152).

Wenn jemand fragt, was die Christen können oder lehren, so soll man nichts anderes antworten, als daß man den Christus kenne, gesandt vom Vater.

Martin Luther

WER SIND WIR LUTHERANER ?

Überlegungen zur konfessionellen Identität

Man spricht oft davon, daß die Lutheraner diejenige Denomination seien, welche einander aufgrund des gemeinsamen Bekenntnisses von Gemeinde zu Gemeinde am engsten verbunden sei. Tatsache ist jedoch ebenfalls, daß unter Lutheranern keineswegs kirchliche Einheit besteht. Allgemein gesprochen sind die meisten lutherischen Kirchen bereit, ihre Bindung an das Bekenntnis mit der Bindung an das Konkordienbuch ineinzusetzen. Zwar legen einige Kirchen den entscheidenden Akzent in Lehre und Leben auf die Augsburgische Konfession, trotzdem läßt sich eine allgemeine Bekenntnisidentität der Lutheraner konstatieren, welche sich auf die klassischen Dokumente des Konkordienbuches bezieht. Wenn wir uns auf den vierhundertfünfzigsten Jahrestag der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche vorbereiten, ist es angemessen, daß wir als Lutheraner uns selbst fragen: Worin besteht unsere grundlegende Identität? Wobei dann weiter zu fragen ist, in welchem Maße diese unsere Identität Verschiedenheiten nicht nur erlaubt, sondern geradezu herausfordert. Und weil dieser Aufsatz im Jahrbuch des Martin Luther-Bundes erscheint, eines Werkes, das auf eine lange Geschichte des Suchens nach Pflege und Verteidigung lutherischen Bewußtseins und lutherischer Identität in der Diaspora zurückblicken kann, ist es naheliegend, dieser Frage unter der Perspektive von zwei Kirchen nachzugehen, die — wenigstens in ihrer Geschichte — ein Bestandteil der Diaspora waren, für welche dieses Diasporawerk einmal ins Leben gerufen wurde. (Die Kirchen, welche ich meine, sind die American Lutheran Church, zu der das Wartburg Theological Seminary gehört, an dem ich tätig bin, und die Lutheran Church—Missouri Synod).

Das Wartburg-Seminar leitet sich aus der Neuendettelsauer Tradition Wilhelm Löhes her. Sein Entstehen geht auf Lehrstreitigkeiten zwischen den Vertretern der in der Missouri-Synode herrschenden theologischen Anschauungen und dem damaligen Lehrerseminar in Saginaw (Michigan) mit seinem Leiter Pastor Großmann, der sich seinerseits auf die Unterstützung Löhes berufen konnte, zurück. Im Herbst 1853 gab Löhe seine Einwilligung dazu,

den Streit durch den Umzug des Seminars nach Iowa zu beendigen (was natürlich nicht die Beseitigung der Lehrdifferenz zur Folge hatte). Vor 125 Jahren begann — unter entmutigenden äußeren Umständen — die Arbeit des Seminars, zunächst in Dubuque, nun auch, nachdem zu den Pastoren Johannes Deindörfer und Georg Großmann noch zwei Neuen-dettelsauer Pastoren und einige Schüler gestoßen waren, für die Ausbildung von Pfarrern.

Der Streit zwischen Carl Ferdinand Walther, dem herausragenden Theologen der Missouri-Synode, und Wilhelm Löhe bezog sich auf die Frage, ob es eine Bekenntnisidentität geben könne, wenn es noch Verschiedenheiten gebe, und wie wesentlich oder unwesentlich diese Verschiedenheiten sein dürften. In seiner ganzen Geschichte als Seminar der früheren Iowa-Synode und der vormaligen American Lutheran Church ebenso wie jetzt als eines der drei Seminare der American Lutheran Church haben die Vertreter des Wartburg-Seminars Zeugnis für die Notwendigkeit abgelegt, bestimmte Verschiedenheiten innerhalb des gleichen Bekenntnisses einander zuzugestehen. Die Vertreter der Lutherischen Kirche der Missouri-Synode sind im Laufe der gleichen Geschichte stets unbeugsam bei ihrer Sache geblieben und haben den — sehr beschränkten — Spielraum, den Löhe mit seiner Unterscheidung zwischen zentralen und peripheren Fragen in Bezug auf den Gehalt der Bekenntnisschriften zu wahren versuchte, nicht anerkennen können.

Zwischen der American Lutheran Church und der Lutherischen Kirche der Missouri-Synode hat es, nach hoffnungsvollen Entwicklungen in den sechziger Jahren, einige Jahre lang Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gegeben. Jenes eben genannte Vorverständnis war dann aber doch der Grund, sie schon nach zwei Jahren wieder infragezustellen: als die American Lutheran Church sich 1971 für die Frauenordination entschied, erwog die Missouri-Synode wegen dieses in ihren Augen eindeutigen Verstoßes gegen das Wort Gottes die Aufhebung der Kirchengemeinschaft. In die gleiche Richtung fällt eine Erklärung im Jahre 1977, nach welcher sich die Missouri-Synode im Widerspruch zur Kirchengemeinschaft mit der American Lutheran Church befinde, sie zwar nicht verlassen wolle, aber doch vor dem endgültigen Bruch warnen müsse.

Das ist aufs ganze gesehen die gleiche Situation wie vor 125 Jahren, als unsere Beziehungen zur Missouri-Synode zum ersten Mal zur Entscheidung standen. Darum erscheint es mir lohnend, einige wichtige Erklärungen der damaligen Vertreter der American Lutheran Church zu zitieren; sie zei-

gen, daß die Entwicklung durchaus kontinuierlich verlaufen ist und die Fragen des Ausgangspunktes nicht zur Klärung gebracht werden konnten. Diese Erwidernngen waren gewissermaßen die Erwidernngen Löhes zur Zeit des Bruches:

„Wie ihr euch zu uns stellet, das müssen wir leiden, unsere eigene Stellung zu euch werden und wollen wir dadurch nicht ändern lassen. Wir werden unter den gegenwärtigen Umständen von weiteren Versuchen, eine christliche Verständigung zu gewinnen, ganz abstehen müssen, nicht bloß, weil die Selbststachung es uns gebietet, sondern vor allen Dingen, weil bei eurer gegenwärtigen Erbitterung gegen uns jeder derartige Schritt unsererseits nicht bloß vergeblich sein, sondern nur eure Wut zu immer wilderen Ausbrüchen reizen würde. Wir können die Wiederherstellung der kirchlichen Einigkeit jetzt nur noch vom Herrn selber in der Stille erharren und mittlerweile bloß uns das Herz durch Gottes Gnade frei zu bewahren ringen, um dann, wenn er zu seiner Zeit und Stunde den bösen Riß heilen will, unsererseits bereit zu sein. Auch in der feindlichen Trennung aber, die ihr angerichtet habt, wollen wir nicht vergessen, daß ihr Genossen desselben Glaubens seid, den wir bekennen, und ein Teil der nämlichen Kirche, zu der wir gehören, und uns neidlos freuen, wenn Jesus euch als sein Werkzeug braucht, die lutherische Kirche hierzulande in immer weiteren Kreisen zu bauen. Was er an geistlicher Erkenntnis, an heilsamer Ordnung, an irgend welcher Gabe und Gnade euch gewinnen läßt, das wollen wir mit freudigem Danke gegen ihn erkennen und ihn bitten, daß er euer Unrecht gegen uns nicht an eurem Werke heimsuchen, sondern je länger, je mehr euch segnet und zum Segen setzen wolle. Wir wollen uns auch jeder heilsamen Anregung von euch her offen halten und selbst durch die äußerste Spannung des feindseligen Gegensatzes nicht dazu verführen lassen, die reiche Fülle von Gutem, mit der Gott euch begnadet hat, zu verkennen, und darum, weil es von euch kommt, zu bemäkeln und abzuweisen. Wo wir von euch lernen können, da wollen wir es tun und euch auch willig und von Herzen dafür dankbar sein.

Aber zu gleicher Zeit wollen wir eurer Überspannung der notwendigen Lehreinheit im Prinzip, wie im gegebenen einzelnen Falle, wo immer ihr uns dazu nötigt, aus allen Kräften widerstehen. Denn nicht bloß die falsche Erweiterung des kirchlichen Gemeinschaftsfundamentes bringt der Kirche Gefahr, sondern auch die falsche Verengung. Es ist genug zu w a h r e r Einigkeit christlicher Kirche: consentire de doctrina evangelii, d. h. übereinzustimmen in der Glaubenslehre. Von dieser Fundamentalwahrheit weicht nicht bloß ab, wer bezüglich der notwendigen kirchlichen Gemeinschaftsbedingungen davon, sondern auch wer dazu tut. Und dies Letztere habt ihr getan. Ihr habt keineswegs nur den nötigen Streit um die Einheit und Reinheit der kirchlichen Lehre gegen alle Schädigung und Beeinträchtigung derselben geführt, wie dies uns von dem Herrn Christo auf's höchste befohlen ist; habt euch auch nicht begnügt, eure spezifisch missourischen Lehren: eure Übertragungstheorie, euer Antichristdogma, eure Wucherlehre usw. aus der Schrift darzulegen und zu verteidigen, was ihr ja immerhin tun mochtet, sondern ihr habt diese Lehren als n ö t i g e l u t h e r i s c h e K i r c h e n l e h r e n zur Anerkennung bringen wollen, und nicht bloß das kirchliche B e k e n n t n i s, sondern auch diese T h e o l o g u m e n a als g e m e i n s c h a f t b i l d e n d geltend gemacht. Damit habt ihr die berechnete und notwendige theologische Kontroverse in einen bis auf's äußerste geführten Kirchenkampf ausarten lassen und s e k t i e r e r i s c h innerhalb eines und desselben Bekenntnisses die traurigste und ärgerlichste K i r c h e n s p a l t u n g angerichtet, nicht aufgrund einer Differenz in G l a u b e n s -, sondern in a n d e r w e i t i g e n L e h r e n, am Ende gar bloß aufgrund eurer feindseligen Meinung über u n s. Indem ihr aber so eure missourischen Sondermeinungen unter die lutherischen Kirchenlehren mengtet und sie ä u ß e r l i c h g e s e t z l i c h dem nötigen Glaubens- und Bekenntnisgrunde gleichordnet und -steltet, habt ihr nicht bloß das euch von Gott so reichlich geschenkte und anderwärts so herzerquickend bezeugte und auch praktisch bewährte Verständnis vom Unterschiede des Evangeliums und des Gesetzes getrübt und verleugnet, sondern ihr habt eben damit, daß ihr dieses Glaubens- und Be-

kenntnisfundament mit solchen anderweitigen Bestandteilen versetzt, in denen (da sie keine Glaubenslehren sind) eine Glaubensgewißheit gar nicht möglich ist, seine göttliche Sicherheit, Festigkeit und Gewißheit auf das gefährlichste gelockert und geschädigt. Ja ihr habt mit der Ausdehnung der Forderung unbedingter Lehrreinheit über das Gebiet der Glaubenslehren hinaus die Gefahr heraufbeschworen, daß der maßlos überspannte Bogen brechen und ein höchst verderblicher Rückschlag erfolgen muß. Die verdrossene, zweideutige Stellung, die ihr zu der vom Drange der äußersten Not diktierten Erklärung vom 1. Mai 1871 einnehmt, und die deutlich zeigt, wie wenig ihr darin den Ausdruck eurer eigentlichen Richtung findet und wie vielmehr die konsequente Überspannung eure treibende Tendenz ist, läßt nur allzu klar erkennen, wie wenig Hoffnung vorhanden bleibt, daß bei euch die kirchliche Nüchternheit noch den Sieg über den sektiererischen Fanatismus davontragen werde. Ihr steht auf abschüssiger Bahn und gleitet unaufhaltsam weiter. Ihr habt bereits mit allen lutherischen Kirchenkörpern, die nicht eure missourische Richtung teilen, die Kirchengemeinschaft aufgehoben, nicht bloß mit den Landeskirchen, sondern auch mit der Breslauer und der Immanuelssynode, von den hiesigen nicht-missourischen Synoden ganz zu schweigen. Und schon schlägt ihr auch, besonders in euren Angriffen auf die Landeskirchen, jenen maßlos wilden Ton an, den man sonst nur bei den in die bestehenden Gemeinden einbrechenden Schwärmern und Sektierern vernahm, und bedient euch eben derselben schadenfrohen Denunziationen kirchlicher Schäden als Kampfes- und Angriffsmittel, wie diese. Kurz, ihr treibt die feindliche Spannung gegen alles, was nicht missourisch ist, so auf's äußerste, und bildet diese Übertreibung und Überspannung so sehr zum entscheidenden Charakter und zum eigentlichen Wesen der missourischen Richtung aus, daß nicht bloß schließlich bei gegebenem Anlaß und insonderheit, wenn der jetzt noch mit überlegener Kraft alles zusammenhaltenden Hand die Zügel entfallen sein werden, eure überreizte Wut sich gegen euch selber kehren und euch im selbstmörderischen Vernichtungskampfe beides, die Konsequenz und die Verderblichkeit eurer Lehrüberspannung zu erfahren geben, sondern auch notwendig ein Umschlag stattfinden und eine kirchliche Erschlaffung eintreten muß, die nun sogar die größten Glaubens- und Lehrgegensätze zu ertragen vermögen, und bei dem Einfluß, den ihr habt, einen großen Teil der hiesigen lutherischen Kirche anstecken wird.

Doch mit diesen Folgen verhalte es sich, wie es wolle. In jedem Falle ist unsere Pflicht und unsere Aufgabe die, an der Wahrheit, in der unsere Iowa'sche Eigentümlichkeit wurzelt, festzuhalten: Satis est, ad veram unitatem ecclesiae consentire de doctrina evangelii, und uns unter keiner Bedingung vom Widerstande gegen eure Übertreibung abbringen zu lassen, daß eine solche Übereinstimmung in der Glaubenslehre zur wahren kirchlichen Einigkeit nicht ausreiche, sondern die Übereinstimmung im Verständnis aller Schriftlehren dazu erfordert werde. Wir wissen aus vieljähriger, trüber Erfahrung, was das heißt, zu euch im Gegensatz stehen, euch Widerstand leisten zu müssen; wir wissen, daß wie ihr uns bisher verhöhnt, geschmäht, verleumdet, unseren Namen als einen boshaften verworfen, uns heimlich und öffentlich und in jeglicher Weise verfolgt habt, ihr auch fernerhin fortfahren werdet, uns zu Tode zu hetzen, und ihr werdet dazu eure ganze Macht aufbieten. Aber ob sich auch euer ganzes Heer wider uns legt, so fürchten wir uns doch nicht, denn unsere Kraft ist der Herr und in seinem heiligen Namen wollen wir euch widerstehen. Tut mit uns, was ihr wollt und wieviel Jesus euch zuläßt. Denkt aber nicht, daß ihr durch euer Trotzen uns endlich doch noch mürbe machen und unter eure Forderung beugen wollet. Wir wollen in Jesu Kraft geduldig tragen, was ihr uns unrecht tut, und fortfahren, euch als unsere nächsten Glaubensgenossen und Brüder anzuerkennen und für euch zu beten; wir wollen uns auch allezeit zum Frieden und zu brüderlicher Verständigung mit euch bereithalten und nicht müde werden, darum zu seufzen und zu flehen; wir wollen aber lieber sterben, als daß wir die Wahrheit preisgeben und verraten, die er uns zu bewahren verliehen hat und die wir euch gegenüber vertreten. Das helfe uns der treue Gott, in dessen Hände wir uns wider euch befehlen, durch Jesum Christum. Amen.“

Diese Sätze der Gebrüder Fritschel sind heute genauso aktuell und überzeugend, wie sie es vor hundert Jahren waren. Sie werfen die Frage nach der konfessionellen Identität auf und führen in eine Auseinandersetzung mit Fragen, welche an uns selber und welche zugleich an die Lutherische Kirche der Missouri-Synode zu stellen sind.

Was bedeutet es also, im Jahre 1979 ein bekennender Lutheraner der American Lutheran Church oder der Missouri-Synode zu sein? Und worin besteht die beiderseitige konfessionelle Identität?

Indem wir die Identität durch das Beiwort „konfessionell“ qualifizieren, haben wir die Frage nach der Identität bereits in einer bestimmten Richtung zugespitzt: Wir haben zu spezifizieren, wer wir sind, was wir getan haben und was wir tun. M. a. W.: Es kommt auf beides an, auf das Sein und auf das Tun. Wer sind wir, was glauben wir und was sollten wir um unseres Glaubens willen tun, und dies alles in der besonderen Beziehung auf *Gott*, der uns sein Sein offenbart und in Jesus Christus gehandelt hat? Wir wollen dieser Frage nachgehen unter dem besonderen Gesichtspunkt, daß wir erkennen möchten, was zu glauben ein Lutheraner verpflichtet ist. Es muß also das traditionelle *quatenus* und *quia* nachgeprüft werden, und dies, wie gesagt, im Zusammenhang unseres Bekenntnisses zu Gott.

Im Gespräch mit den Brüdern der Missouri-Synode ist gelegentlich der Begriff der Minimalistik aufgekommen. Man besteht seitens der Missouri-Synode darauf, daß nur dann das Bekenntnis unverfälscht angenommen werde, wenn das Evangelium in allen seinen Teilen mit gleichem Gewicht ernst genommen werde. An diesem Punkte ist entscheidend, ob und wie sich die American Lutheran Church und die Missouri-Synode gegenseitig beim Worte nehmen, wenn sie sich zu allen Bekenntnissen der Lutherischen Kirche in gleicher Weise bekennen.

Es besteht unter Lutheranern weitgehend Einverständnis darüber, daß der Heilige Geist durch die Verkündigung des Evangeliums die Kirche schafft und erhält. Deshalb haben die Lutheraner ihre Aufmerksamkeit zunächst auch immer auf die reine Lehre in Predigt und Unterricht gelenkt. Und von hier aus haben lutherische Kirchen durchgehend in ihrer Geschichte das lutherische Bekenntnis als bindende Autorität verstanden. In diesem Sinne haben sie im Konkordienbuch die entscheidende Hilfe gesehen, ihr Leben und das kirchliche Amt der apostolischen Ordnung des Evangeliums gemäß zu gestalten.

Das Bekenntnis vollzieht sich in einzelnen Schritten. Daß ich bekenne, Jesus Christus *sei mein Herr* und der Gott Abahams, Isaaks, Jakobs und Jo-

hannes des Täufers habe am Ende und unüberbietbar durch Jesus von Nazareth gehandelt, beruht auf der diesem Bekenntnis vorausgehenden Tatsache, daß ich *meine Sünde bekenne*. Der erste Schritt des Bekenntnisses ist die Erkenntnis der Tatsache, daß wir entfremdet und getrennt sind und daß wir uns dauernd gegen Gott, der uns geschaffen hat, auflehnen. Aus diesem Sündenbekenntnis folgt und mit ihm geht das Bekenntnis, daß Gott durch Jesus Christus gehandelt hat, um uns durch ihn zu retten.

Möglicherweise wäre, wenn die Vertreter der American Lutheran Church und der Missouri-Synode versuchen würden, das Gespräch miteinander unter dem gemeinsamen Sündenbekenntnis zu beginnen, mehr Hoffnung auf die Überwindung der Differenzen und auf Kirchengemeinschaft gegeben.

Dieses demütige Eingeständnis ist nirgend *mehr* nötig als in Bezug auf unsere theologischen Formulierungsversuche. Es ist ja unter Lutheranern geläufig — und auch sehr einfach —, jede theologische Diskussion mit dem Bekenntnis zu beginnen, wir seien arme und unwürdige Sünder. Aber dies mehr im allgemeinen und in liturgischer Formulierung; und es ist eine ganz andere Angelegenheit, allen Ernstes zuzugeben, unsere geläufigen und uns oft ans Herz gewachsenen theologischen Festlegungen seien zu allererst ein Ausdruck der Brüchigkeit unserer theologischen Existenz und der Trennung von Gott, um dann von hier aus zu bekennen und theologisch zu deuten, daß Gott uns erlöst hat. Stets ist in der Theologie die Notwendigkeit der Buße gegeben; es gibt in Bezug auf kirchliche Lehrformulierungen persönliche und korporative Schuld.

Insofern existiert keine Glaubensformel, von den frühesten bekenntnisartigen Formulierungen des Neuen Testaments bis zu den ausformulierten altkirchlichen Bekenntnissen und den lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, welche unserer konfessionellen Identität jemals völlig genügenden Ausdruck geben könnte.

Ganz gewiß müssen in Lehrformulierungen Irrtum und Unwahrheit deutlich markiert werden, und die Wahrheitsfrage bleibt auch dann von höchster Priorität, wenn wir darauf bestehen, daß das Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus, den Herrn und Heiland, an erster Stelle ein Bekenntnis unserer Sündhaftigkeit ist. Die Frage der Wahrheit einer Glaubenslehre hat nicht nur für Theologen, sondern für die ganze Kirche Priorität.

Mir will scheinen, die Missouri-Synode habe darin den anderen lutherischen Kirchen einen nützlichen Dienst geleistet, daß sie beharrlich und ent-

schlossen stets der Wahrheitsfrage den Vorrang gegeben hat vor anderen Problemen. Die Missouri-Theologen haben durchgehend darauf bestanden, daß die Wahrheit des Evangeliums sich auf alle Lehraussagen beziehe, welche von den Kirchen bejaht und verkündigt würden.

Gerade in unserer Zeit, wo alle möglichen Sekten und Kulte aus dem Halbdunkel emporkommen, welche zumeist *eine* der Lehren des Evangeliums annehmen und damit das Evangelium höchst grotesken Verzerrungen ausliefern, kommt es entscheidend darauf an, daß alle Christen, besonders aber diejenigen, welche über eine gemeinsame konfessionelle Identität verfügen, zueinanderkommen und miteinander erneut ihr Augenmerk auf die Frage nach der Wahrheit *der* Lehre richten, für die sie gegenüber all den Irrlehren unserer Tage eintreten.

Es liegt auf der Hand, daß in diesem Zusammenhang besonders den theologischen Fakultäten, auf denen die Verantwortung für die zukünftigen Pfarrer und die ihnen anvertrauten Gemeinden liegt, eine wichtige Funktion zukommt.

Wir werden gerade im Blick auf diese jüngst aktuell gewordenen Fragen das auf uns gekommene Erbe klassischer Theologie neu würdigen können. Ich meine damit insbesondere den Beitrag, welchen die Kirche der nachreformatorischen Periode zur Zeit der sogenannten lutherischen Orthodoxie geleistet hat. Wir kommen aus einer Periode christlichen Denkens her, die sich daran gewöhnt hatte, den lutherischen Scholastikern wie z. B. Chemnitz, Hallaz, Gerhard u. a. eine gewisse Verzerrung reformatorischer Theologie zuzuschreiben. Bei ihnen sei der schöpferisch-dynamische Scharfblick (besonders der Luthers mit seinem Nachdruck auf der Rechtfertigung) verlorengegangen oder zu geistloser ‚Lehre‘ verzerrt worden. Weil wir in Bezug auf das Evangelium mit neuer Deutlichkeit zwischen Wahrheit und Unwahrheit zu unterscheiden haben, sind auch die Resultate unserer klassischen Theologen mit ihrem Nachdruck auf die Lehre der Kirche, mit ihren sorgfältigen Unterscheidungen und Definitionen wieder bedeutungsvoller geworden. Hermann Sasses Einschätzung dieser Theologen und ihrer Epoche ist sachgemäß: „Diese Männer aus der Zeit der Orthodoxie zeichneten unsere Zeit in wenigstens *einer* Beziehung aus. Sie wußten eine Sache, die der moderne Mensch nicht weiß und nicht interessiert ist zu wissen. Sie wußten als Einzelne und als Volk, daß wir buchstäblich in der Wahrheit leben und in der Unwahrheit sterben.“

Ein konfessioneller Lutheraner im besten Sinne des Wortes zu sein bedeutet, der Frage der Korrektheit hohen Vorrang zu geben und deshalb auch

Irrtümer in theologischen Aussagen aufzuzeigen. Allerdings darf dabei niemals vergessen werden, daß wir „jetzt durch einen Spiegel“ sehen und daß in den sorgfältigsten und genauesten dogmatischen Aussagen niemals die Wahrheit von *Ihm* enthalten ist, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Ein konfessioneller Lutheraner zu sein bedeutet erstens, daß das Evangelium von Jesus Christus die Mitte von allem ist, zweitens, daß unsere theologische Lehre ‚korrekt‘ sein muß, und drittens, daß keine theologische Formulierung je *endgültig* sein kann.

Auf die Bekenntnisse unserer Kirchen angewandt bezeichnet dies die einfache Tatsache, daß wir überzeugt sind, die Augsburgische Konfession und die anderen Bekenntnisse im Konkordienbuch hätten das Evangelium in zutreffender Weise ausgelegt und blieben immer wichtig für uns, weil sie unser Leben und unseren Glauben auf die Mitte der Schrift — das Evangelium — richteten. Und wenn wir uns der hilfreichen Anregungen Brunstäds vor einer oder zwei Generationen erinnern, der auf den Unterschied von Inhalt und Absicht des Bekenntnisses hinwies, so ist hier der Ansatz, die Bekenntnisse aufs neue ins Zentrum zu stellen.

Lutheraner haben die Bekenntnisse niemals isoliert von der Heiligen Schrift gesehen. Die Schrift ist die kontrollierende und entscheidende Autorität für alle unsere Lehren und für alle Traditionen. Die Bekenntnisse sind „norma normata“, was einfach bedeutet, daß sie autoritativ sind; aber sie haben im Gegensatz zur Schrift keine direkte, sondern eine abgeleitete Autorität, während die Schrift „norma normans“ ist. Die Bekenntnisse sind uns eine Hilfe, die Aufmerksamkeit auf das Herz dessen zu richten, was die Schrift uns zu sagen hat. Niemand geht an die Schrift heran, ohne die Neigung zu haben, sie in irgendeiner Richtung zu interpretieren. In diesem Sinne legen wir Wert darauf, unseren Ausgangspunkt für die Betrachtung der Schrift bei den Bekenntnissen zu sehen. Niemals jedoch wollen wir dabei die Tatsache vergessen, daß die Schrift uns unter und mit dem Wirken des Geistes führen wird und daß sie deshalb unsere Aufmerksamkeit auf Wege richten kann, auf welche uns die Bekenntnisse nicht geführt hätten.

Dies sind einige Gesichtspunkte, welche die Vertreter der American Lutheran Church als vorrangig ansehen, wenn es um die Frage der konfessionellen Identität geht. Mir scheint, sie zeugen von der Sorge um die Integrität und Freiheit des Evangeliums, von der auch Löhe ergriffen war.

Was ist Identität? Wir haben es hierbei mit einem Begriff zu tun, der heute das Interesse und die Sorge von beinahe jedermann in Anspruch nimmt. Viele reden von ihrer Identität und versuchen herauszufinden, wer

sie sind. Institutionen, Nationen und insbesondere auch Kirchen machen sich viel Unruhe über die Frage nach ihrer Identität. Das ist übrigens nicht ungewöhnlich.

Heidegger sagt am Anfang seiner Arbeit über Identität, das Prinzip der Identität sei als höchstes Prinzip des Denkprozesses anzusehen. Seiner Meinung nach handelt es sich bei dieser Frage um das Sein selber, d. h. um das Zusammengehören der menschlichen Natur mit dem Sein. Aus der philosophischen Frage nach der Menschheit ist, so Heidegger, die Frage nach der Identität hervorgegangen. Die Philosophie höre bei der Frage nach der Identität und nach dem Sein auf.

Andererseits beginnen wir in der Theologie mit der Einsicht und der Erkenntnis, welche wir als Gottes Selbstoffenbarung uns gegenüber als gültig anerkennen. Insofern kann die Frage nach der Identität für uns endgültig nur unter Bezugnahme auf die Gottesoffenbarung beantwortet werden. Diese führt uns zu dem Wissen, daß wir zu Gott gehören und daß er uns zur ewigen Gemeinschaft mit ihm selbst zurückführt. Wir glauben, daß Gott dies alles völlig und reichlich in Jesus Christus, seinem Sohn, vollbringt. Um es anders auszudrücken: Eine Frage ist Identität nur in suchendem Denken. Im theologischen Denken ist es die Antwort, die Gott uns kundtut: Wir gehören zu ihm.

Wenn das Bekenntnis, wie wir angedeutet haben, etwas über diese Art von Identität sagt, bedeutet das dann nicht, daß alle christlichen Bekenntnisse *ein* Ziel haben, nämlich daß sie uns zu *dem* weisen, zu dem wir alle gehören? Unser Gott hat uns nicht in ein undeutliches Gefühl des Seins und des Zusammengehörens gerufen, sondern er hat uns bei unserem Namen gerufen.

Selbst in der Geschichte des philosophischen Denkens, in der es zweitausend Jahre gedauert hat, bis man die grundlegende Bedeutung des Prinzips der Identität zur Kenntnis nahm, war Identität nie irgendeine Art von statistischer Gleichheit, sondern eher die immer auffallende Schöpferkraft, die rationalen Strukturen der Wirklichkeit, die logische Eigenart all dessen zu sehen. Ich erwähne dies, um in Bezug auf die Identität einen wesentlichen Gesichtspunkt herauszuheben: Vom theologischen, konfessionellen, kirchlichen Standpunkt aus gesehen ist christliche Identität niemals nur irgendeine Art trockener Gleichheit. Sie ist nicht einfach Tautologie. Es handelt sich um Identität im Eigentlichen, um Zusammengehören und Zusammensein mit Gott, der uns geschaffen und erlöst hat. In diesem Sein — zusammen mit Christus — entdecken wir die Einzigartigkeit, die unserer

Freiheit in Christus angemessen ist. Freiheit ist auch das Wesentliche der Identität des Gottesvolkes. Freiheit in Christus, so scheint mir, gewährt Raum für Mannigfaltigkeit in der Lehre und in der konfessionellen Sprache. Ob wir einen Weg finden, uns der Mannigfaltigkeit zu freuen und gleichzeitig unsere Einheit festzuhalten und zu bekennen?

Wenn Lutheraner sich auf beides, auf ihre Identität und auf ihre Freiheit zur Mannigfaltigkeit besinnen, werden sie sich, so meine ich, auf die folgenden Grundsätze konzentrieren:

1. Wir bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist, daß Gott unser wahrhaftiger Vater ist, daß der Heilige Geist uns zum gemeinsamen Bekenntnis ermächtigt und uns in einer heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu sich bringt. Deshalb sollten wir unsere Bekenntnisse als Werkzeug zur Einigkeit und als Hinführung zum Wesentlichen des Evangeliums verstehen.

2. Wir bezeugen Gottes Handeln der Rechtfertigung in Jesus Christus als das Herz der Botschaft des Evangeliums.

3. Wir sind überzeugt, daß Gott die Gnadenmittel von Wort und Sakrament der Kirche benutzt und daß er das Amt an diesen Gnadenmitteln dazu gebraucht, um Heilung und neues Leben für die Menschheit zu bewirken.

4. Wir betonen das allgemeine Priestertum aller getauften Glieder der Kirche. Das ganze Volk Gottes hat denselben unbeschränkten, unmittelbaren Zugang zu Gott, und das ganze Volk Gottes hat teil an der apostolischen Vollmacht, der ganzen Welt das ungeteilte Evangelium zu bringen.

5. Wir folgen den lutherischen Bekenntnissen, indem wir betonen, daß die Kirche eine Gemeinde von Gläubigen ist (CA VII), welche eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe begründet, um *in der Welt* für andere wie auch füreinander da zu sein.

6. Wir bezeugen die uns anvertraute Botschaft als Kirchen, die sich bewußt sind, daß Kirche eine vergebende und versöhnende Gemeinschaft ist und als Kirche versucht, Jesus als dem Menschen für andere zu folgen, und die danach trachtet, sich mit den Enteigneten, den Verworfenen, den Verstoßenen und den Armen zu identifizieren.

7. Wir suchen zu verstehen, daß das Evangelium das Volk Gottes dazu treibt, alle Dinge des diesseitigen Lebens und der Geschichte mit Hoffnung und Mut zu durchdringen, und uns davon überzeugt, daß alles Leben Schöpfung Gottes ist und daß die geschaffene Welt, obgleich abgefallen und widerpenstig, an dem Erlösungswerk Christi teilhat.

8. Wir glauben, daß das Gottesvolk im Glauben und nicht im Schauen und securitas lebt. In keiner Epoche der Geschichte suchen wir eine blei-

bende Heimat. Wir gehorchen Gottes Ruf zur Nachfolge wie die Menschen des zweiten Mosebuches oder wie Abraham und treten ein in den Kampf des Volkes um Freiheit und Gerechtigkeit, ohne zu wissen, wo wir enden werden. Gewißheit haben wir nur über die Tatsache, daß Gott uns dazu ruft, *jetzt* zu leben und zu dienen. Wir übersehen dabei nicht die zerstörenden Kräfte und Möglichkeiten aller politischen Systeme.

9. Wir sind aufeinander angewiesen, daß wir einander in der Gewißheit stärken, Gott werde die dämonischen Kräfte, die unentwegt um die Herzen aller Völker in der Welt wetteifern, am Ende besiegen. Wir brauchen uns gegenseitig zur Hilfe, um die Hoffnung zu bezeugen, die uns in Christus zugesprochen ist.

10. Wir brauchen uns gegenseitig, um uns dem Zeugnis der Heiligen Schrift in Bezug auf alles, was unsere konfessionelle Identität betrifft, als der letzten und entscheidenden Autorität auszuliefern und anzuvertrauen.

Wenn wir Christen voreinander abrechnen und erwägen könnten, was für Schätze und überschwenglich Gut wir haben, so würden wir bald erkennen, daß sie mehr als hunderttausendmal alles überträfen, was die Welt hat und rühmen kann.

Martin Luther

BALTISCHES LUTHERTUM HEUTE

Die gegenwärtige Situation der lutherischen Kirchen in Lettland und Estland

„Ein Prozessionszug von Pastoren in schwarzen Talaren, der von zwei kaum erwachsenen jungen Esten angeführt wird, bewegt sich auf einer engen kopfsteinbeflasterten Straße im befestigten Teil Tallins auf die Eichentüren des alten Doms zu. Um die Ecke herum haben sich etwa 800 Esten versammelt, um dem Ereignis beizuwohnen. Als der Prozessionszug den Dom betritt, folgt die Menge den Pastoren in das Kirchenschiff unter dem hohen gewölbten Dach. Einige verteilen sich auf die graugrünen Kirchenbänke, während viele bei dem ganzen zweistündigen Gottesdienst, in dem der neue lutherische Erzbischof Estlands in sein Amt eingeführt wird, stehen.“ So lautet ein Bericht über die Einführung des estnischen Erzbischofs Dr. Edgar Hark, die am 31. Oktober 1978 (Reformationstag) vom finnischen Erzbischof Dr. Mikko Juva vorgenommen wurde¹). Die Einführung war bekanntgemacht worden durch eine kleine handgeschriebene Notiz am Eingang des Domes — die für die baltischen Kirchen fast durchgängig übliche Form der Einladung. Es wird berichtet, daß an diesem Gottesdienst auch mehrere Dutzend junger Menschen teilgenommen hätten.

Für eine Deutung dieser Einführung ist es wichtig, den historischen Zusammenhang zu beachten. Die Einführung von Edgar Hark, des siebzehnjährigen früheren Propsten von der Karlskirche in Reval/Tallinn, setzt die Tradition der skandinavischen Einführungen und Besuche in den baltischen Ländern fort. Schon 1922 hatte in Riga der schwedische Erzbischof D. Nathan Söderblom die Bischöfe D. Karl Irbe und D. P. H. Poelchau in ihr Amt eingeführt²). Die Lutheraner der baltischen Länder legten Wert darauf, daß ihre Kirchen in die bischöfliche Sukzession eintraten. Unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen haben solche Gesichtspunkte verstärkt Bedeutung gewonnen: die estnischen werden von den finnischen, die lettischen von den schwedischen Bischöfen eingeführt. Der jetzige Erzbischof der lettischen Lutheraner, Janis Matulis, erlebte am 14. September 1969 eine Einführung durch den schwedischen Bischof Danell, der an Stelle von Erzbischof Rubens Josefson nach Riga gekommen war³). Gottes-

dienste dieser Art sind wie alle hervorgehobenen Feiern ähnlicher Art eine besondere Stärkung für diese kleinen Kirchen. 1976 wurden sieben Kandidaten des Predigtamtes in der Rigaer Johanniskirche durch Erzbischof Sundby ordiniert. Für eine Diaspora, in der Gemeindeaktivität ausschließlich auf das Kirchengebäude beschränkt ist, wird der feierliche Gottesdienst noch stärker als in anderen Verhältnissen zum Ort sinnfälliger Vergewisserung. Nur auf diese Weise, in Feiern von mehreren hundert Gemeindegliedern mit Orgel, Chor- und Sologesang, Zuspruch und Segen, Liturgie und Lied kann sich die Kirche in diesen Gebieten wenigstens einer begrenzten Öffentlichkeit bemerkbar machen

Nach Möglichkeit geht eine feierliche Prozession zur Kirche voraus. Glocken können nicht geläutet, sondern allenfalls durch Anschlagen einer Betglocke oder durch Glockengeläut vom Tonband im Inneren des Gebäudes angedeutet werden.

Bekanntgemacht werden solche Gottesdienste weder durch Pressemitteilungen noch durch gedruckte Anschläge, sondern ausschließlich durch mündliche Übermittlung unter den Gemeindegliedern. Mit erstaunlicher Schnelligkeit verbreitet sich die Kunde von solchen Gottesdiensten, da alle Gemeindeglieder wissen, wie wichtig solche Ereignisse sind. Was bedeutet es für die kleine estnische Kirche, daß Erzbischof Söderblom 1921 dem ersten Bischof der lutherischen Kirche Estlands, Jakob Kukk, den noch heute gebrauchten Bischofsstab schenkte? Was bedeutet es für sie, daß Vertreter anderer Kirchen und des Lutherischen Weltbundes, wie Dr. Paul Hansen, der dänische Europasekretär des Weltbundes, bei solchen Ereignissen anwesend sind?

Nicht nur Amtseinführungen sind hervorgehobene Gottesdienste. Nach wie vor einige Feste des Kirchenjahres, auch wenn sie als offizielle Feiertage abgeschafft worden sind: Pfingsten, das seinen traditionellen Birken-schmuck behalten hat; Totensonntag mit der Sitte, auf den Gräbern Kerzen anzuzünden, vor allem der Heiligabend, an dem Kinder und Jugendliche in großer Zahl an den überfüllten Weihnachtsgottesdiensten teilnehmen. Vom Heiligabend 1975 wurde von der Rigaer Johanniskirche berichtet, jeder habe gegen eine Spende für die Dachreparatur ein kleines Licht und einen Tannenzweig mitnehmen dürfen⁴). Besonders eindrucksvolle Gottesdienste mit der Feier des Heiligen Abendmahls sind auch die regelmäßig begangenen Kirchen- und Amtsjubiläen⁵). Christen in der Diaspora brauchen verstärkt Anlässe zu gemeindlicher Integration. Inmitten einer andersdenkenden Umwelt gewinnt die Geschichte des eigenen Kirchengebäudes einen

wichtigeren Platz als inmitten einer Volkskirche.

Beeindruckend ist die Teilnahme der jungen Menschen. Beobachter haben mehrfach festgestellt, daß in den letzten Jahren wieder mehr Jugendliche an den Gottesdiensten teilnehmen als in den sechziger Jahren. Jugendlichen unter achtzehn Jahren ist in der Sowjetunion seit dem Religionsgesetz vom 8. 4. 1929 eine Beteiligung am religiösen Leben nicht gestattet. Es gibt daher weder Konfirmandenunterricht noch Kindergottesdienst und auch kaum kirchliche Jugendarbeit. Die einzigen festen Gruppen der Kirchengemeinde sind die gottesdienstlichen Chöre. An ihnen beteiligen sich hier und da Jugendliche.

Zu den besonderen Eindrücken gehören auch die Amtshandlungen in diesen Kirchen, etwa eine Trauung unter Mitwirkung des Kirchenchores oder eine Taufe an einem Festtagsgottesdienst. Die Zahl von Taufen und Trauungen und vielerorts auch von kirchlichen Trauerfeiern hat allerdings seit Mitte der fünfziger Jahre, vor allem in ländlichen Bereichen, stark abgenommen. Getauft wurden in Estland 1968 12,5 % der Kinder, getraut wurden 2,6 % der Paare, kirchlich beerdigt 46 % der Verstorbenen, 1967 wurden nur etwas mehr als 2 % der Jugendlichen (wie früher erst mit 18 Jahren) konfirmiert⁶). Für Lettland werden aus manchen Landgebieten noch geringere Zahlen berichtet; „gerade in den sechziger Jahren sahen sich die Menschen aus verschiedenen Gründen gezwungen, die Kirche zu meiden und die Dienste des Pfarrers nicht mehr in Anspruch zu nehmen“⁷).

Die christlichen „rites de passage“ sind zumeist durch weltliche Feiern ersetzt worden; der Schulabgang mit achtzehn Jahren wird etwa an der Rigaer Bucht in Kurland mit einem Jugendweihzeltlager und festlichen Veranstaltungen verbunden⁸). Atheistische Erziehung soll vor allem durch die Jugendorganisation Komsomol in Strandlagern erreicht werden. Gleichwohl gibt es eine wieder zunehmende Zahl von Jugendlichen mit einer positiven Einstellung zu Religion und Kirche. Wer konfirmiert werden will, muß sich einige Monate vorher in eine kirchliche Liste eintragen, muß am Gottesdienst teilnehmen und wenigstens das Glaubensbekenntnis und die zehn Gebote kennen⁹). In der Rigaer Jesuskirche beispielsweise sind im Juli 1968 elf lettische junge Menschen konfirmiert worden. Auch Lehrer scheinen vielfach die Notwendigkeit einer atheistischen Erziehungsarbeit nicht einzusehen¹⁰).

Daß Gedenktage der Erbauung einer Kirche festlich begangen werden und Gottesdienste in ihnen stattfinden können, ist angesichts des baulichen Zustands vieler Kirchen keineswegs selbstverständlich. Nach einer Übersicht

aus dem Jahre 1976, die in den lettischen Exilzeitungen abgedruckt worden ist, sind in Lettland von den ursprünglich 297 Kirchen vor dem zweiten Weltkrieg noch 142 in kirchlicher Nutzung, 70 sind unzerstört in Museen, Konzertsäle, Lagerhäuser, Turnhallen usw. umgewandelt, die anderen seither zerstört bzw. dem Verfall preisgegeben worden. Für Estland wird die Zahl von 125 Gotteshäusern angegeben¹¹). Am günstigsten erscheint die Situation noch in den Hauptstädten. In Tallinn/Reval sind Dom und Heiliggeistkirche (beide aus dem 13. Jahrhundert), ferner die Johannes- und die Karlskirche (aus der Mitte des 19. Jahrhunderts) und die kleine Kirche in Nömme (allerdings bei jetzt insgesamt 440.000 Einwohnern im Stadtgebiet) Kirchen der Lutheraner. Die gewaltige mittelalterliche St. Olaikirche ist Zentrum der baptistischen Gemeinde mit einem überaus reichen kirchlichen Leben: Gottesdienste viermal pro Woche, darin Bibellese und Gebet am Sonnabend, auch unter Beteiligung von Russen, denen das Gelesene übersetzt wird. In den lutherischen Kirchen beider Länder finden sonntags und an einem Abend der Woche Gottesdienste statt. In Riga sind elf lutherische Kirchen Stätten des Gottesdienstes, unter ihnen im Stadtzentrum die mittelalterliche Johanneskirche als jetzige Bischofskirche, zugleich als Stätte der nach wie vor beibehaltenen Domgemeinde. Von den großen gotischen Kirchen des 13. Jahrhunderts wurden St. Nikolai in Reval und St. Petri in Riga nach erheblichen Zerstörungen im 2. Weltkrieg als Museen wiedererrichtet; die Rigaer Domkirche, von 1932 an Sitz des lettischen Erzbischofs, wurde Stätte für Orgel-, Chor- und Orchesterkonzerte. Die St. Jacobskirche, seit 1923 katholisch, ist Kirche des katholischen Bischofs von Lettland geblieben.

Die ganz großen und auch viele kleinere Kirchen auf dem Lande können von den geringen Zahlen von Kirchenmitgliedern nicht mehr unterhalten werden. Die Kirchen sind gemäß dem sowjetischen Religionsgesetz von 1929 im Besitz des Staates. Bis zum Ende der sechziger Jahre wurden sie den Kirchengemeinden gegen eine hohe Miete zuzüglich Versicherungsprämien (2 % des Wertes) widerruflich zur Nutzung überlassen. Inzwischen ist die Nutzung mietfrei, aber nach wie vor mit der Auflage verbunden, die Kirchen zu unterhalten und gegebenenfalls zu restaurieren. Es ist erstaunlich, zu welchen finanziellen Opfern und Eigeninitiativen viele kleine Gemeinden fähig sind. Sie erhalten weder staatliche Zuschüsse noch Kirchensteuern, sondern sind allein auf die Beiträge und auf Kollekten ihrer Glieder angewiesen. Immer wieder mußten jedoch Kirchen aufgegeben werden.

Bestürzend waren für die Kirche in Lettland fünf schwer erklärbare

Brände von Kirchen in den Jahren 1971 - 1974 (Liepupe, Jecava, Bolderaa, Ruĵen, Festen); von den Gotteshäusern konnte lediglich Bolderaa bei Riga restauriert werden, Neubauten anstelle zerstörter Kirchen sind seit Kriegsende nirgendwo möglich gewesen. Besonders schwer wurde die Lettische Kirche 1974 durch den Brand der St. Bartholomäuskirche (13. Jahrhundert) in Ruĵen betroffen in einer der lebendigsten Gemeinden Lettlands kurz vor der 700-Jahr-Feier dieser Kirche¹²). Mehrfach vorgenommene Initiativen mit Hilfe des Lutherischen Weltbundes, die bis auf die Grundmauern zerstörte Kirche wiederaufzubauen, sind bisher an der Verweigerung der Baugenehmigung, nicht am Fehlen von Mitteln oder Baumaterial gescheitert. Die Reaktion der staatlichen Stellen in der Lettischen SSR zeigen, daß eine finanzielle Unterstützung aus dem Ausland, die von Letten aus den USA vorgeschlagen war, unerwünscht ist. Nach übereinstimmenden Presseberichten hat die staatliche Versicherung 16 000 Rubel nicht an die Kirchengemeinde, sondern an das örtliche Exekutivkomitee in Ruĵen gezahlt. Die Summe ist für den Wiederaufbau zu gering. Eine Kommission hatte 66 000 Rubel als nötig angesehen.

Die 125 Kirchen Estlands dienen kirchlichen Angaben zufolge für 25 000 lutherische Kirchenmitglieder in 143 Kirchengemeinden. Die Zahl der Baptisten Estlands wird mit 9 000 angegeben. Hinzu kommen 50 000 russisch-orthodoxe Christen, die in der Revaler Alexander-Newski-Kathedrale auf dem Domberg seit dem 19. Jahrhundert ein religiöses Zentrum besitzen. Die Gesamtbevölkerung der ESSR beträgt 1,4 Millionen Einwohner, davon waren 1970 925 000 Esten. In Lettland beträgt der Anteil der Letten an der Gesamtbevölkerung von 2,5 Millionen nur 60 Prozent, die Zahl der Zugewanderten aus dem Inneren der Sowjetunion war hier stets noch stärker als in Estland. Waren die Esten früher fast ausschließlich Lutheraner, so hatte Lettland vor allem in seinem Landesteil Lettgallen seit der Gegenreformation einen beachtlichen katholischen Bevölkerungsanteil von früher 24 Prozent (vor dem 2. Weltkrieg). Die Zahl der Lutheraner und der Katholiken in Lettland wird heute jeweils mit 350 000 Kirchengliedern angegeben, als Zahl der Kirchengemeinden wird 214 (lutherisch) und 150 (katholisch) genannt. In Riga gibt es außer den elf lutherischen vier katholische, fünfzehn orthodoxe und drei baptistische Kirchen. Erst die Vielfalt der Konfessionen, insbesondere die beachtliche gottesdienstliche Praxis der orthodoxen Kirche (auch der „Altgläubigen“) und der Katholiken, ergeben für Lettland ein authentisches Bild der kirchlichen Situation. Von den leitenden Geistlichen wird die gute Zusammenarbeit unter den Konfessionen her-

vorgehoben. Von den Lutheranern wurden bisweilen die baptistischen Gemeinden wegen ihres „evangelikal“en Charakters als Konkurrenz empfunden. Von den staatlichen Organen wird die russisch-orthodoxe Kirche bei Begegnungen kirchlicher und staatlicher Vertreter und bei ökumenischen Konferenzen innerhalb und außerhalb der Grenzen als Sprecherin angesehen.

Ein besonderes Problem für die lutherischen Kirchen besteht in der personellen Situation der Pastoren und Prediger. In Lettland sind zur Zeit knapp hundert Pfarrer tätig (in fünfzehn Propsteien), unter ihnen drei Frauen, die am 23. August 1975 ordiniert worden sind. In Estland amtieren 94 Pfarrer, 2 Diakone und 30 Laienprediger (auch hier mit drei Pastorinnen). Stark ist die Überalterung, zumal auch der Nachwuchs zu einem beträchtlichen Teil aus älteren Kandidaten besteht.

Die Pfarrgehälter sind überaus gering, in der Regel 40 oder 50 Rubel im Monat, eine Pensionskasse befindet sich im Aufbau. Dennoch nehmen in Estland 25 - 30 und in Lettland 45 (47?) Kandidaten — davon drei aus Litauen — am Fernstudium der beiden Theologischen Ausbildungsstätten teil, vier Jahre hindurch, zumeist während ihrer anderweitigen Berufstätigkeit. Der Lutherische Weltbund, dem die lutherischen Kirchen Lettlands, Estlands (und Litauen mit zwölf Pfarrern unter dem in Taurage/Tauroggen ansässigen Bischof Jonas Kalvanas) seit der IV. Vollversammlung 1963 in Helsinki angehören, hat einige Male theologische Literatur an die Ausbildungsstätten übersenden können. Die Ausbildung, die seit ihrer Genehmigung 1956 (mit Unterbrechungen) nur in Wochenendkursen in den Hauptstädten möglich ist, wird von qualifizierten Pfarrern auf einem annähernd wissenschaftlichen Niveau gehalten. Noch vor dem Studienabschluß wird manchen Kursanten („Evangelisten“) die Betreuung einer Gemeinde übertragen. Ebenso wie viele Pfarrer wohnen sie zumeist nicht in den Orten ihrer geistlichen Zuständigkeit; in Lettland sind Pfarrhäuser zur Seltenheit geworden. Damit ist die ständige Anwesenheit von Pastoren auf dem Lande nicht mehr selbstverständlich. Falls die neue sowjetische Religionsgesetzgebung vom 23. 6. 1975 angewandt werden sollte¹³), würde der Einfluß des Pfarrers auf das örtliche Gemeindegremium in organisatorischen und finanziellen Belangen formal aufgehoben. Bereits nach der „Verfassung der Ev. Kirche der sozialistischen Sowjetrepublik Lettland“ vom 23. März 1968 hat der Pfarrer im Gemeinderat von drei Personen kein Stimmrecht¹⁴). Wichtig ist die Analyse der Verhältnisse in Estland: „Bis auf den heutigen Tag ist die leitende Position des Pastors der Gemeinde erhalten ge-

blieben. Im Gesetz dazu ist in dieser Kirche festgelegt: Der Pastor ist Leiter des geistlichen Lebens der Gemeinde und nimmt an den Sitzungen der Verwaltungsorgane mit entscheidender Stimme teil¹⁵). Unter Beobachtern der baltischen Kirchen besteht die Sorge, daß diese Position des Pfarrers in der Kirchengemeinde aufgehoben werden könnte.

Es verwundert nicht, daß die Kirchen so viele ökumenische und konfessionelle Verbindungen wie möglich zu gewinnen und zu erhalten suchen. Zunächst die estnische, dann die lettische Kirche wurden Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen, ferner der Konferenz Europäischer Kirchen; im Exekutivkomitee des Ökumenischen Rates hat von 1959 bis 1968 der estnische Erzbischof Kiivit mitgewirkt. Für die IV. Vollversammlung 1963 in Helsinki erwirkten die Erzbischöfe Kiivit (im Amt 1949-1967) und Turs (im Amt 1948-1968) — gegen Einwände der jeweiligen Exilkirchen — die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund, 1967 trat die kleine Kirche Litauens hinzu.

Da die Kirchen des Exils sich von den in der Zeit der Selbständigkeit der baltischen Republik geltenden Kirchenverfassungen her verstehen, betonten sie seit 1945 nachdrücklich ihre Legitimität und Eigenständigkeit. Seit über zehn Jahren sind immer wieder Besuche von Pastoren der Kirchen des Exils in die Heimat unternommen worden. Zur Regel geworden sind: Teilnahme von Vertretern der Heimatkirchen bei den internationalen Konferenzen der kirchlichen Zusammenschlüsse und Besuchsreisen einzelner Geistlicher in Länder des Ostens und des Westens. Fast in jedem Jahr besuchen kirchliche Delegationen Reval/Tallinn und Riga, in erster Linie aus Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes. Von den evangelischen Landeskirchen in der DDR hat die evangelisch-lutherische Landeskirche Mecklenburgs seit einiger Zeit offizielle Kontakte zur estnischen Kirche in der ESSR.

Für eine wenigstens bescheidene Unterstützung der Kirchen durch den Lutherischen Weltbund sind die Besuche ihrer offiziellen Vertreter, des Generalsekretärs Dr. Mau und des Europasekretärs Dr. Hansen, besonders wichtig. Anfang September 1977 konnte Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard (Stuttgart), Beauftragter des LWB-Hauptausschusses für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst und Bundesleiter des Martin Luther-Bundes, zum ersten Male offiziell auch Tauroggen in Litauen besuchen und in einem vierstündigen Gottesdienst die Konfirmation von sechzig Konfirmanden miterleben.

Besonders wichtig sind Hilfen für Kirchengebäude, Anschaffung von

Kraftwagen. Es fehlt an Meditations- und Predigtbüchern, an theologischer Literatur — in bescheidenem Umfange hat, wie erwähnt, der Lutherische Weltbund einige Male Bücher an die Theologischen Ausbildungsstätten in Reval und Riga schicken können. Außer dem jährlichen lettischen Kirchenkalender in kleiner Auflage und einem einzigen estnischen kirchlichen Jahrbuch 1956 konnten eigene Publikationen nicht erscheinen.

Zur Ergänzung der wenigen zerlesenen Gesangbücher sind in Lettland seit 1978 gedruckte Liederblätter zugelassen worden, die nach Kirchenjahreszeiten geordnet in einer Auflage von jeweils 15 000 Stück erschienen sind. Für Gesangbücher und Bibeln ist keine Druckerlaubnis erteilt worden. Versteht man die Existenzweise dieser Minderheitskirchen in den baltischen Ländern nicht nur vordergründig als Leidensgeschichte, dann kann von ihnen das gelten, was der baltische Theologe Theodosius Harnack bereits 1862 über die „unter dem Kreuz verborgene“ Kirche geschrieben hat: „Sie stirbt dennoch nicht ... schon das allein, daß sie da ist und bleibt mitten in der widerstrebenden Welt in ihr und außer ihr, das ist schon ihr Sieg und zeigt, daß sie einen Herrn zum Haupt hat und einen Geist in sich trägt, die größer sind denn die Welt“¹⁶). In diesem Sinne gilt diesen Kirchen unser fürbittendes Gedenken.

Anmerkungen

- 1 LWB-Pressedienst 47/1978, Bericht von Robert Evans.
- 2 Vgl. Hans Wenschkewitz, Die christlichen Kirchen in Lettland zwischen den Weltkriegen, in: Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, S. 269 f.
- 3 Zu den Bischofseinführungen in Estland am 9. 6. 1968 (Alfred Tooming) und am 14. 9. 1969 (Janis Matulis) s. „Baltische Briefe“ November 1968, S. 9, und November 1969, S. 8 f.
- 4 Vgl. M. Zandberga, Latvija (Eutin) vom 3. Sept. 1977 zu Gottesdiensten an Festtagen 1975.
- 5 Zu den Kirchen- und Amtsjubiläen s. den besonders instruktiven Jährlichen Kalender Lettlands („Latvijas ev.-luth. Baznīcas Kalendārs“, Riga) mit Fotos, Aufsätzen, Predigten und einer Jahreschronik.
- 6 Andres Küng, Estland zum Beispiel. Nationale Minderheit und Supermacht, Stuttgart 1973, S. 115.
- 7 Arnold Lusic, Kirche unter dem Kreuz. Die Lage der ev.-luth. Kirche in Lettland, in: Acta Baltica XVI, Königstein/Ts. 1977, S. 98, mit Zahlenangaben aus Cesis (Wenden) und Valka/Walk. Vgl. schon Leons Cuibe, The Lutheran Church of Latvia in Chains, Stockholm 1963.
- 8 Imant Ozolins, („Eintritt in die Welt der Erwachsenen“) im von der sowjetischen Botschaft in Bonn herausgegebenen Magazin „Sowjetunion heute“, Nr. 17 vom 16. 8. 1977, S. 26 f. Vgl. Lusic, a. a. O., S. 108.
- 9 P. J. Winters in: Frankfurter Allgem. Zeitung vom 25. 3. 1978.
- 10 Nachrichten aus dem Baltikum (deutschsprachig), Stockholm Nr. 74, Dez. 1976 unter Hinweis auf die estnische pädagog. Monatsschrift „Noukogude opetaja“

11 (76).

- 11 Latvija i. d. Br. Nr. 43 (18. Nov. 1976) und A. Küng, a. a. O., S. 116.
- 12 Vgl. „Baltische Briefe“ 11/1974, S. 8.
- 13 Vgl. Gerhard Simon, Zum neuen Religionsgesetz in der Sowjetunion, in: Herder-Korrespondenz 1976, S. 296-301. Eine lettische Version ist am 28. 10. 1976 in Kraft gesetzt worden.
- 14 A. Lusiš, a. a. O., S. 95.
- 15 Konrad Veem, Estn. ev.-luth. Kirche, in: Acta Baltica 1978, S. 92-112, S. 106 unter Zitierung von § 14 des Gesetzes der Ev.-luth. Kirche der Estnischen SSR 1949, veröffentlicht Tallinn 1951.
- 16 Abdruck Theodosius Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862. Gütersloh 1947, S. 36.

Wir sind es doch nicht, die da die Kirche erhalten könnten. Unsere Verfahren sind es auch nicht gewesen. Unsere Nachkommen werden auch nicht sein; sondern der ists gewesen, ists noch und wirts sein, der da sagt: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“ Martin Luther

LEBENSRAUM FÜR DEN GLAUBEN

Theologische Versuche zur Deutung des Verhältnisses der Kirche zu Staat und Gesellschaft in der Deutschen Demokratischen Republik

I. Ausgangslage

„Durch alle Zeiten hindurch bildet für die christliche Kirche wie für den Staat ihr gegenseitiges Verhältnis ein grundlegendes Problem. ...als die Gemeinde der Gläubigen versammelt die Kirche in ihrer irdischen Erscheinung die gleichen Menschen, die als Bürger unter der politischen Gewalt des Staates leben. Mit ihrer Botschaft ergreift die Kirche den ganzen Menschen und fordert dem Staat gegenüber die Freiheit des Bekennens und ihres geistlichen Lebens. Der Staat aber in seinen wechselnden historischen Formen nimmt den Menschen als seinen Bürger in Anspruch und tritt der Kirche als der Herr der weltlichen Ordnung und der Hüter des Friedens in dieser Welt gegenüber... Ein solches Verhältnis der Auseinandersetzung, Abgrenzung und Spannung zwischen Kirche und Staat besteht zu allen Zeiten...“ (Ulrich Scheuner)¹).

Es ist, wie Scheuner deutlich macht, wichtig, daß man das Verhältnis von Staat und Kirche als ein historisches Problem betrachtet und behandelt, d. h. als das Verhältnis eines bestimmten Staates zu einer bestimmten oder zu mehreren bestimmten Kirchen.

Staat und Gesellschaft

Die Deutsche Demokratische Republik ist ein sozialistischer Staat, dessen Selbstverständnis bestimmte Charakteristika aufweist. Sie seien hier nur insoweit skizziert, als das für unser Thema von Belang ist.

1. Der Marxismus-Leninismus geht davon aus, daß die Religion in der sozialistischen Gesellschaft ihre sozialen Grundlagen verliert. Aber auch „in der sozialistischen Gesellschaft bleibt die Religion noch weiter wirksam. Das Beharrungsvermögen der Traditionen, äußere Einflüsse und bestimmte Unterschiede in der Bewußtseinsentwicklung sind die Ursache dafür. Die Religion kann nur in einem längeren Prozeß absterben“²). „Die Partei der

Arbeiterklasse tritt für volle Glaubens- und Gewissensfreiheit ein³). „Andererseits beruht die ganze Politik der Partei der Arbeiterklasse auf dem theoretischen Fundament des dialektischen und historischen Materialismus, der mit keinerlei Religion vereinbar ist und einen atheistischen Charakter hat. Daraus folgt keineswegs, daß die religiöse Weltanschauung werktätiger Menschen einer vertrauensvollen Zusammenarbeit von Marxisten und Christen für die Beseitigung des Kapitalismus und beim Aufbau der sozialistischen Gesellschaft im Wege steht⁴). Wohl aber bleibt die „wissenschaftlich-atheistische Aufklärungsarbeit“ darauf gerichtet, „die religiöse Weltanschauung als eine Form des entfremdeten Bewußtseins zu überwinden und die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Weltanschauung zu verbreiten...“⁵).

2. Vom historischen Materialismus aus muß die Position des sozialistischen Staates, was seine Sicht des Verhältnisses zur Kirche betrifft, mit den folgenden vier Thesen beschrieben werden:

a) Die Geschichte verläuft gesetzmäßig und ist in dieser Gesetzmäßigkeit als sinnvoll begreifbar, denn in der Geschichte vollzieht sich Entwicklung, sie bringt Fortschritt.

b) Geschehen als Geschichte zu begreifen, setzt allerdings die Fähigkeit voraus, dialektisch zu denken. Mit Hilfe dialektischen Denkens werden alle historischen Probleme verstehbar und, soweit sie sich auf Gegenwart und Zukunft erstrecken, lösbar. Damit wird Politik zur Wissenschaft.

c) Den Gang der Geschichte im Großen können Menschen weder aufhalten noch in andere Bahnen lenken, wohl aber hemmen oder fördern und beschleunigen. Der sozialistische Staat tut nach seiner Überzeugung das letztere, da er dessen gewiß ist, in Übereinstimmung mit den objektiven Gesetzen der Geschichte zu handeln. Darin gründet gleichermaßen seine optimistische Zukunftsschau wie seine Prinzipienfestigkeit.

d) Andererseits steht dialektisches Denken im Gegensatz zu jeder Ontologie. Es ist am Werden orientiert, nicht am Sein. Das ist wichtig, gerade auch für alle Beziehungen, die der sozialistische Staat aufnimmt. Für sie gelten keine statischen Gesetze – Statik hat ihren Ort in der Architektur, nicht im Leben der Gesellschaft –, sie werden vielmehr dynamisiert zu Relationen ausschließlich funktionalen Charakters.

3. Theologische Versuche einer Deutung des Verhältnisses der Kirche zu Staat und Gesellschaft in der DDR besäßen keinerlei Relevanz, wenn sie die Grundelemente der staatlichen Sicht dieses Verhältnisses außer acht lassen wollten. Dazu noch drei Anmerkungen:

a) Die Relation Staat – Kirche enthält eine Konstante nur im tenden-

ziellen Sinn der marxistischen Weltanschauung; in ihrer Gestalt aber ist sie eine Variable. Dies gilt um so mehr, als die Kirche kein tragendes — geschweige denn ein führendes — Element des sozialistischen Staates und der sozialistischen Gesellschaft darstellt und auch nicht als ein eigenständiges staats- oder gesellschaftsähnliches Gebilde angesehen wird. „Die staatliche Gesetzgebung hat seit der Aufklärung ein eigenes Rechtsgebiet entwickelt, das Staatskirchenrecht, das die staatlichen Befugnisse gegenüber den Kirchen und den Raum der Kirchen in den weltlichen Gemeinwesen abzustecken unternimmt. Ein Mittel des Ausgleichs zwischen den verschiedenen Auffassungen in Kirche und Staat stellte seit jeher der Vertrag dar...“ (Ulrich Scheuner)⁶). Der sozialistische Staat jedoch schließt mit der Kirche keine Verträge und kennt überhaupt kein Staatskirchenrecht. Ein Partnerverhältnis im Sinne juristischer Gleichstellung der Partner scheidet für ihn aus.

b) Die rechtlichen Grundsätze, auf denen das Verhältnis des sozialistischen Staates zur Kirche basiert, sind in der Verfassung der DDR — Fassung vom 7. Oktober 1974 — niedergelegt: „Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat unabhängig von seiner Nationalität, seiner Rasse, seinem weltanschaulichen oder religiösen Bekenntnis, seiner sozialen Herkunft und Stellung die gleichen Rechte und Pflichten. Gewissens- und Glaubensfreiheit sind gewährleistet. Alle Bürger sind vor dem Gesetz gleich“ (Art. 20, Abs. 1).

„Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben“ (Art. 39, Abs. 1).

„Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften ordnen ihre Angelegenheiten und üben ihre Tätigkeit aus in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik. Näheres kann durch Vereinbarung geregelt werden“ (Art. 39, Abs. 2). Also: Keine Verträge, wohl aber Vereinbarungen.

c) Das Vorhandensein von Kirchen stellt für das sozialistische Rechtsdenken ein gewisses Dilemma dar. Das läßt sich an der Eigentumsfrage erläutern. Der sozialistische Staat kennt verschiedene Eigentumsformen, aber kirchliches Eigentum ist offensichtlich in keiner von ihnen unterzubringen. In Art. 10, Abs. 1 der Verfassung wird das sozialistische Eigentum definiert:

„Das sozialistische Eigentum besteht als gesamtgesellschaftliches Volkseigentum, als genossenschaftliches Volkseigentum, als genossenschaftliches Gemeineigentum werktätiger Kollektive sowie als Eigentum gesell-

schaftlicher Organisationen der Bürger.“

Über das letztere sagt das Zivilgesetzbuch vom 19. Juni 1975 in § 18, Abs. 4, das Folgende:

„Das Eigentum der gesellschaftlichen Organisationen dient der Erfüllung ihrer politischen, sozialen, wissenschaftlichen, kulturellen und sonstigen Aufgaben. Die Rechte aus dem Eigentum stehen der gesellschaftlichen Organisation zu und sind entsprechend ihren Zielen wahrzunehmen.“

Für die Kirchen hätte es keine Schwierigkeit, diese Bestimmungen auf sich angewendet zu sehen. Von den dargelegten Prinzipien her ist es aber für den sozialistischen Staat nicht denkbar, Kirchen als gesellschaftliche Organisationen anzuerkennen.

Das Zivilgesetzbuch kennt dann noch das persönliche Eigentum. Abgesehen von der prinzipiellen Unmöglichkeit, kirchliches Eigentum als persönliches Eigentum zu deklarieren, wäre es auch kaum angängig, kirchliches Eigentum unter jene Grundsätze zu stellen, die § 22 des Zivilgesetzbuches nennt. Dort heißt es z. B. in Abs. 2:

„Das persönliche Eigentum dient der Befriedigung der materiellen und kulturellen Bedürfnisse der Bürger und ihrer Entwicklung zu sozialistischen Persönlichkeiten.“

Sowenig die Kirche der Entwicklung der Bürger zu sozialistischen Persönlichkeiten entgegensteht, sowenig läßt sich doch andererseits behaupten, daß die eigentliche Aufgabe der Kirche in der Förderung dieser Entwicklung bestünde.

Kirchliches Eigentum ist also mit sozialistischen Rechtskategorien nicht zu definieren. Da es aber ohne rechtlichen, d. h. staatlichen Schutz nicht bestehen kann, wird hier die immense Bedeutung der „Vereinbarung“ erkennbar, wie sie von Art. 39 der Verfassung — im Sinn einer Kann-Bestimmung — vorgesehen ist.

Die Kirchen

Für die Kirchen gab und gibt es hinsichtlich des Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft selbstverständlich ebenso wie für den Staat eine Reihe von Orientierungsdaten prinzipieller Natur. Für die Kirchen aber spielte nach 1945 auch eine bestimmte historische Ausgangslage eine Rolle, deutlich stärker als auf staatlicher Seite.

1. Gerade die Kirchen in der Sowjetischen Besatzungszone, der späteren DDR, verstanden die Zeit nach dem 8. Mai 1945 als eine Nullpunkt-

Situation⁷). Keine der sogenannten intakten lutherischen Kirchen existierte in diesem Gebiet, wohl aber die von den Deutschen Christen besonders nachhaltig verwüsteten Kirchen von Thüringen und Sachsen. Ein Neuanfang war nötig, der nicht in der Wiederanknüpfung an die Zeit vor 1933 bestehen und sich nicht darin erschöpfen durfte, daß Kirchen wieder funktionsfähig wurden, so sehr auch das nötig war. Es zeichnete sich rasch ab, daß hier so oder so ein Modellfall entstehen würde, nämlich das Modell einer evangelischen Volkskirche in der sozialistischen Gesellschaft. Während die evangelischen Kirchen Ost- und Südosteuropas von ihrer Geschichte her Minderheitskirchen waren, traf der Sozialismus auf deutschen Boden evangelische Kirchen an, die auf eine volkkirchliche, ja staatskirchliche Tradition zurückblickten. Von den politischen Veränderungen des Jahres 1918 hatten sie eher widerwillig Kenntnis genommen; sie blieben Kirchen unter der strammen Leitung konsistorialer Behörden. Nun ließ der Staat dazu nicht mehr seinen Arm. Die Kirchensteuern hörten auf, Steuern zu sein — obwohl sie noch heute so heißen —, mit Religionsunterricht hatte die Schule nichts mehr zu tun. Das Staatsgebiet wurde völlig neu gegliedert, wobei selbstverständlich auf Kirchengrenzen keine Rücksicht genommen wurde; Länder gibt es in der DDR seit 27 Jahren nicht mehr, wohl aber nach wie vor Landeskirchen und Landesbischöfe.

2. Die Kirchen mußten neue Wege suchen; mit dem neuen Staat tat man sich schwer. Die Kirchenjuristen seufzten darüber, daß dieser Staat mit den ihnen geläufigen staatsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Kategorien nicht in den Griff zu bekommen war. Die Theologen wiederum sahen in ihm in erster Linie die Verkörperung des Atheismus, sahen aber auch, davon abgesehen, als Gemeindepfarrer eine Fülle innergemeindlicher Aufgaben vor sich, bei deren Lösung sie einen Beitrag des Staates und der sozialistischen Gesellschaft nicht erwarten konnten. So wurde alles in allem auch kirchlicherseits die konsequente Trennung von Staat und Kirche als das nach Lage der Dinge Optimale angesehen. Ferner spielte ohne Frage in der Anfangszeit die im ganzen Land verbreitete Mentalität des Abwartens, des Überwintern-Wollens gerade auch in den Kirchen eine große Rolle.

3. Die Spekulation, daß die DDR nur ein Provisorium sein werde, erwies sich jedoch von Jahr zu Jahr deutlicher als falsch. Im gleichen Maße wuchsen in den Kirchen die Zweifel, ob sie recht daran täten, ihr Verhältnis zum Staat als das der größtmöglichen Diastase zu verstehen. Schließlich siegte von beiden Seiten her der Wunsch, die Beziehungen zueinander zu klären und zu entwickeln. Es geschah auf einem Weg, der keineswegs geradlinig

verlaufen ist und hier nicht in seinen einzelnen Abschnitten nachgezeichnet werden soll. Für das erste Dezennium sei auf Heinrich Grüber verwiesen⁸⁾). Das zweite Dezennium endete 1969 mit der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Der 6. März 1978 brachte dann nach wiederum knapp einem Jahrzehnt die erste wirklich offizielle Begegnung von Staat und Kirche in der DDR.

II. Pluralität der Deutungsversuche

Daß die Kirchen in der DDR an der Zugehörigkeit zur Evangelischen Kirche in Deutschland festhielten, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, daß dies praktisch von einer gesamtdeutschen Option kaum zu trennen war und die gesamtdeutsche Option wiederum mehr oder weniger eine Option für den Westen bedeutete, brachte die Kirchen in der DDR in ein schiefes Licht. Man darf sagen, daß sie als ganze und in ihren verantwortlichen Gremien auch nicht ansatzweise bereit waren, sich als „fünfte Kolonne“ mißbrauchen zu lassen. Wo sie „Résistance“ auf ihr Banner schrieben, meinten sie, durch theologische Einsichten, durch die Bindung an Schrift und Bekenntnis dazu genötigt zu sein. Kirchen, die aus einem schweren Kirchenkampf herkamen, fragten sich, ob dieser womöglich nur eine von Gott verordnete Vorschule gewesen sei für einen viel härteren und längeren Kampf, in dem es nun darauf ankäme, festzustehen und zu beharren — bis ans Ende (Matth. 24,13). Wenn diese Sicht unter den Christen der DDR heute weit seltener anzutreffen ist, dann nicht, weil der „Geist der ersten Zeugen“ dem Ungeist des Opportunismus das Feld hätte überlassen müssen, sondern weil die theologische Deutung des Kirche-Staat-Verhältnisses erhebliche Wandlungen erfahren hat. Ich will solche Deutungsversuche im folgenden weniger chronologisch als typologisch darstellen, und auch dies notwendigerweise in einer gewissen Vereinfachung.

Werner Meinecke

Es gab Deutungsversuche, die im Umkreis der Zwei-Reiche-Lehre angesiedelt waren. Theologen vor allem aus der Schule Karl Barths sagten eben deswegen von vornherein nein dazu. Aber auch lutherischerseits fragte man, ob die Zwei-Reiche-Lehre durch diese Deutungsversuche nicht einmal mehr mißbraucht würde. In ausgeführter Gestalt begegnet dieser Ansatz erst 1962 bei Werner Meinecke: „Die Kirche in der volksdemokrati-

schen Ordnung der Deutschen Demokratischen Republik“⁹). Meinecke setzt bei der Wesensverschiedenheit von Staat und Kirche an und sagt: „Die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche unter Anerkennung ihrer Wesensverschiedenheit ist... für die Freiheit der Kirche schlechthin entscheidend“¹⁰). Er polemisiert heftig gegen den christlichen Staat, indem er das Marx'sche Urteil voll übernimmt: „Der sogenannte christliche Staat ist der unvollkommene Staat, und die christliche Religion gilt in ihm als Ergänzung und als Heiligung seiner Unvollkommenheit. Die Religion wird ihm daher notwendig zum Mittel, und er ist der Staat der Heuchelei... Der sogenannte christliche Staat bedarf der christlichen Religion, um sich als Staat zu vervollständigen... (Er) verhält sich ... politisch zur Religion und religiös zur Politik“¹¹). Meinecke preist deshalb — dies wird zur Überschrift des umfangreichsten Kapitels seiner Schrift — „Die Trennung von Staat und Kirche als Befreiung der Kirche“¹²), weil die Verfassung der DDR „nicht nur ... auf eine möglichst eindeutige juristische und organisatorische Trennung von Staat und Kirche“ abziele, sondern „materielle Trennung“ meine. „Inhalt dieser materiellen Trennung von Staat und Kirche ist der Verzicht der Arbeiter- und Bauern-Macht in der DDR, sich Kirchen und Christentum als politische Faktoren dienstbar oder nutzbar zu machen, und der Verzicht darauf, Christentum und Kirchen in den Mechanismus einzubeziehen, mit dessen Hilfe die Arbeiterklasse mit ihren Bündnispartnern die politische Macht ausübt und die ihr genehme Ordnung schafft“¹³).

Meinecke will sich mit seiner Auffassung bewußt in der Richtung der Grundthese Rudolf Sohms bewegen: „Das geistliche Wesen der Kirche schließt jede kirchliche Rechtsordnung aus“¹⁴). Und er meint die Zweireiche-Lehre auf seiner Seite zu haben, wenn er sagt: Auch im säkularen sozialistischen Staat verstehen „Christen im Glauben ... ihre politische Tätigkeit als Erfüllung einer gnädigen Anordnung Gottes ... und (nehmen sie wahr) in der Verantwortung vor Gott... Für die Mitarbeit am sozialistischen Aufbau selbst aber haben sie keine anderen Mittel und Möglichkeiten als andere Menschen auch: es geht bei der Schaffung einer neuen und besseren Gesellschaftsordnung um eine politische Aufgabe, die allein mit Mitteln der Vernunft, also durch Aneignung und Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse, gelöst werden kann“¹⁵).

Ein konfliktloses Verhältnis von Staat und Kirche wird hier als möglich angesehen. Meinecke glaubte, wie er am Ende des Kapitels über „Die Trennung von Staat und Kirche als Befreiung der Kirche“ deutlich macht, diese Position nicht zuletzt deshalb vertreten zu können, weil in der Verfassung

von 1949 der Satz enthalten war (Art. 41), daß die Kirchen das Recht hätten, „zu den Lebensfragen des Volkes von ihrem Standpunkt aus Stellung zu nehmen“. Für Meinecke war das „ein eindeutiger Ausdruck des Willens der Arbeiter- und Bauern-Macht der DDR und der in ihr führenden Arbeiterklasse, den Religionsgemeinschaften den ihnen zukommenden Wirkungsraum im Leben des Ganzen der Gesellschaft zu gewährleisten und das Verhältnis zu ihnen positiv zu gestalten...“¹⁶).

Hanfried Müller

Konfliktfrei stellt sich das Verhältnis von Staat und Kirche auch bei dem Berliner Systematiker Hanfried Müller dar, obwohl dieser mit der Zwei-Reiche-Lehre wenig oder nichts zu schaffen haben will. Streng genommen stellt sich die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche für Müller gar nicht; denn Kirche und Welt sind ihm inkommensurable Größen; ihr Verhältnis zueinander ist so, daß darüber nur *via negationis* (im Wege der Verneinung) etwas gesagt werden kann. „Für die Ordnung der Kirche im Verhältnis zu gesellschaftlicher und staatlicher Ordnung gilt die Weisung Jesu ‚Vos non sic!‘ (‚Ihr aber nicht also‘ — Luk. 22,26)“¹⁷). Die Ordnung der Kirche ist „Liebesordnung“ und „Knechtschaftsordnung“, „d. h. eine Ordnung des Dienens ohne Anspruch auf Gegendienst...“¹⁸). Eine Kirche, die Erwartungen an Staat und Gesellschaft richtet, seien es auch nur solche rechtlicher Art, beschreitet bereits den verhängnisvollen Weg ihrer Klerikalisierung. Wenn die Kirche sich selbst und die Welt recht versteht, kämpft sie gleichermaßen um die „Entklerikalisierung der Kirche“ wie um die „Säkularisierung der Welt“¹⁹). In dieser säkularen Welt haben die Christen Zeugnis zu geben, und ihre politische Existenz ist ein wichtiges Element dieses Zeugnisses. Die Gemeinde Jesu Christi sieht „unreligiöse, weltliche, rationale Politik als umfassende historische Verantwortung der menschlichen Gesellschaft für ökonomischen, sozialen und politischen Fortschritt als legitim“²⁰). Für Müller ergibt sich das alles aus seinem Verständnis der *theologia crucis*, der Kreuzestheologie. Indem er Kreuzesnachfolge auf „Dienst“ reduziert, wird das Verhältnis der Kirche zum Staat in weit prinzipiellerer Weise konfliktfrei, als es bei Meinecke der Fall ist.

Gerhard Bassarak

Wenn man von heutiger Berliner Theologie spricht, ist damit in erster

Linie Hanfried Müller gemeint, sodann die Kirchengeschichtlerin Rosemarie Müller-Streisand sowie Gerhard Bassarak, Ordinarius für Ökumenik. Bassarak gehört zu denjenigen Theologen, die seit den fünfziger Jahren hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zur sozialistischen Gesellschaft die Fronten von der Kirche her an dem Punkt aufzubrechen versucht haben, wo sie am härtesten gegeneinander versteift sind: Wie stehen wir zum Atheismus und zu den Atheisten? Für Bassarak ergibt sich selbst hier so etwas wie eine „konfliktfreie“ Lösungsmöglichkeit. Er sagt, Atheismus als Vorwurf sei „im Munde eines Protestanten doppelt fragwürdig. Einmal übersieht er die Erklärung des 3. Artikels, „daß ich nicht aus eigener Vernunft und Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen.“⁽²¹⁾. „Zum andern übersieht ein solcher Vorwurf, daß Glaube nicht nur Sache des Bewußtseins, sondern des Seins, der ganzen Existenz, einer neuen Existenz ist“⁽²²⁾. „Die Einsicht in diesen theologischen Sachverhalt dürfte davor schützen, den Atheismus zu bagatellisieren, aber auch davor, ihn zu dramatisieren oder gar zu dämonisieren“⁽²³⁾. „Dem Atheismus des dialektischen Materialismus ... ist im Unterschied zum bürgerlichen Atheismus wenig oder gar nicht an der metaphysischen und ontologischen Frage gelegen, ob es einen Gott gibt. Er ist keine Theologie mit negativem Vorzeichen“⁽²⁴⁾. Daß der Marxismus ideologische Koexistenz ablehnt, dürfe den Kirchen nicht das Alibi für eine Antihaltung liefern, sondern verpflichte sie auch und gerade Atheisten gegenüber zur „Proexistenz“ — dies ein Begriff, den der Greifswalder Neutestamentler Werner Schmauch geprägt hat; er meint, daß darin „die Aussagen der Bergpredigt zusammenfallen“⁽²⁵⁾.

Spürbare kirchliche Wirkung ist von dieser Berliner Theologie nicht ausgegangen, am ehesten noch, soweit sie als Bonhoeffer-Rezeption verstanden werden konnte. Denkanstöße aber haben die Theologen, die dieser Gruppe angehören oder unabhängig von ihr in etwa die gleiche Richtung gewiesen haben, auf jeden Fall vermittelt.

Emil Fuchs

Das Gleiche läßt sich von Emil Fuchs sagen, einer der führenden Gestalten des religiösen Sozialismus bereits im ersten Drittel unseres Jahrhunderts. Schon im vorgerückten Alter, wurde er 1949 auf den Leipziger Lehrstuhl für Religionssoziologie berufen. In dem zweibändigen Werk „Christliche und marxistische Ethik“ findet sich in Band 2 ein Kapitel mit der Über-

schrift „Staat und Staatsgestaltung — Notwendigkeit und Sünde der Macht“²⁶). Fuchs wendet sich gegen religiöse Staatsverklärung genau so schroff wie etwa Meinecke oder Müller. Er verwirft mit Wendung gegen Luther die Behauptung, daß „Obrigkeit irgendwie auf andere Weise sich bilde als alle menschliche Gemeinschaft, anders eben als Menschenwerk und durch der Menschen Tun“²⁷). Aber eben deswegen gilt für Emil Fuchs: „Es gibt keine Ordnung des Staates, die nicht durch menschliche Sünde mitbedingt ist... Das aber bedeutet gleichzeitig, daß wir nie aufhören dürfen, an dem Werden und Bessern dieser Ordnung und dieses Rechtes zu arbeiten. Gesellschaft meint Bewegung“²⁸).

Hier nun ist der Christ nicht nur kraft seiner Vernunft gefordert — so sehen es alle bisher genannten Theologen —, sondern als Christ. „Der Geist Jesu Christi fordert von uns, daß wir in einer dauernden Aufmerksamkeit der Liebe leben...“ Wir müssen „aufmerksam sein für alle Spuren des Neuen, die geeignet sind, unserem Staat und unserer Gesellschaft vorwärtszuhelfen. Hier haben Kirchen und Christen dabeizusein in Rat und Tat, wobei raten ja nur der kann, der im Mittun Erfahrung sammelte. Von Kirchen und Christen muß Geist der Liebe, der Selbstverleugnung, des Glaubens und Vertrauens ausgehen, daß man in aller menschlichen Schwäche und Sünde eben doch wieder eine Hoffnung schaffe, in der der Geist Gottes Menschen zu Gemeinschaft, Gerechtigkeit und zu Ringen und Streben um sie befähigt“²⁹).

Fuchs geht nicht den Weg, Staat und Kirche auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln, um darzutun, daß Konflikte zwischen beiden gar nicht auftreten könnten, wenn nur die Kirche den staatlichen Grundsatz der Trennung auch ihrerseits voll respektierte. Vielmehr ist für Emil Fuchs ein qualifiziert christliches Mitwirken der Christen bei der Staats- und Staatsgestaltung so selbstverständlich wie die Tatsache, daß solche Gestaltung immer spannungsreich ist, — dies keineswegs nur deshalb, weil es auch Christen im Staat gibt.

Ein spannungsreiches Verhältnis ist für Fuchs allerdings nicht gleichbedeutend mit einem gespannten, vielleicht sogar prinzipiell und permanent gespannten Verhältnis der Kirche zum sozialistischen Staat. Dem setzt Fuchs mit der leidenschaftlichen Entschlossenheit des religiösen Sozialisten immer neu und geradezu beschwörend die These entgegen, daß Christen und Marxisten den Weg in eine neue Gesellschaftsordnung gemeinsam gehen müßten.

Von Emil Fuchs ist es kein weiter Weg zu dem, was von der CDU in der DDR zur Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat immer wieder gesagt worden ist. Nur daß hier stärker als bei Fuchs – und insofern in größerer Nähe zu den zuvor genannten Theologen – das Bemühen deutlich wurde, dieses Verhältnis harmonisierend zu deuten. Selbstverständlich zielte die Argumentation auf Breitenwirkung; die christlichen Laien wurden angesprochen, daneben aber doch auch die Theologen, vor allem natürlich die Gemeindepfarrer. Zum Beispiel unter dem Motto „Christenpflicht und Bürgerpflicht“ veranstaltete die CDU Jahr um Jahr – auch heute noch – Tagungen größeren Stils und explizierte dabei jenes Verständnis, das das Verbindende zwischen christlichem Ethos und sozialistischer Moral höher bewertet als die bestehenden Divergenzen. Auch diese Aktivitäten der CDU leisteten den Dienst, daß sich mehr und mehr Christen – auch in leitenden kirchlichen Ämtern und Gremien – die Frage stellten, wo ihnen möglicherweise Fehlurteile unterlaufen seien, vor allem, von welchen überkommenen Vorurteilen man sich freimachen müsse.

„metaxý“-Ethik

Die Kirchen in der DDR im großen und ganzen standen in den Anfangsjahren dem sozialistischen Staat und der sozialistischen Gesellschaft fern. Alle bisher erwähnten Versuche, das Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft theologisch zu bestimmen, kamen von der Peripherie der Kirche, nicht wirklich aus ihrer Mitte. Die Kirchen benötigten – wofür man Verständnis haben sollte – längere Zeit, ehe sie über die Versuche bloß pragmatischer Regelungen hinaus ihr Verhältnis zum Staat in einer der neuen Lage gerecht werdenden Weise zu reflektieren und in kirchlicher Gesamtverantwortung zu interpretieren in der Lage waren. Spätestens Ende der fünfziger Jahre war dieser Punkt erreicht, sowohl in den Gliedkirchen der EKU wie in denen der VELK. Dabei kam es zu einer Korrespondenz der Voten einzelner Theologen und kirchlicher Verlautbarungen.

Zunächst ein Blick auf den Bereich des EKU. 1957 erschien die kleine Schrift „Der Christ in der DDR“ von Johannes Hamel. Ihm assistierte ein Jahr später Karl Barth mit seinem „Brief an einen Pfarrer in der DDR“. Ein Hamel 1976 zum 65. Geburtstag gewidmeter Artikel in der „Evangelischen Theologie“ ist überschrieben „Theologische Existenz zwischen Anpas-

sung und Antikommunismus“³⁰). Damit ist Hamels Position exakt beschrieben, die er so auch weiterhin vertreten hat. 1966 schrieb er: „...unser Existieren unter marxistischer Herrschaft (geht vor sich) im Horizont des grossen Ja Gottes zu uns verlorenen Sündern..., die er zu Boten seiner umfassenden Gnade erwählt hat. Umfängen von diesem Ja des Evangeliums hat sich unser jeweils begrenztes Ja oder Nein auf dem Weg zu dem kommenden Herrn zu vollziehen, auf jenem schmalen Weg, der zwischen Konformismus und Antikommunismus frei mitten hindurchführt“³¹).

Theologen aus den Reihen der EKU bewegten sich vorwiegend auf den von Karl Barth und der Barmer Theologischen Erklärung vorgezeichneten Bahnen eines christokratischen Denkens. Der Zwei-Reiche-Lehre wurde hier, wie bereits erwähnt, lange Zeit unter Hinweis auf den Kirchenkampf eine bedenkliche Bereitschaft zu falschen Kompromissen mit Staat und Gesellschaft nachgesagt. Hier wären neben Hamel Männer wie der einstige Cottbuser Generalsuperintendent Günter Jacob zu nennen, zumindest für ihre frühere Zeit auch die Bischöfe Albrecht Schönherr und Werner Krusche. Die von daher erfolgende Deutung des Verhältnisses von Staat und Kirche geschieht so, daß als legitime Existenz der Kirche im sozialistischen Staat nur eine „Existenz auf der Grenze“ anerkannt wird, ein schmaler Gratweg zwischen Abgründen zur Rechten wie zur Linken. Auf der Linie Hamels begegnet der marxistischen Dialektik eine theologische Dialektik in Gestalt einer politischen Ethik des „metaxý“ als eines Normbegriffs, der allerdings dazu verleiten kann, Theologie sehr formal und abstrakt zu treiben ³²).

„Thüringer Weg“

Nur wenn man das eben Gesagte im Blick behält, läßt sich Sinn und Wert des sogenannten „Thüringer Weges“ begreifen und voll ermessen. Moritz Mitzenheim, nach Kriegsende für mehr als ein Vierteljahrhundert Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen, hat diesen Weg gebahnt, aber keineswegs im Alleingang, sondern getragen vom Vertrauen seiner Kirche, in das sich freilich nicht selten auch Zweifel und Widerspruch mischten. Mitzenheim hat kaum jemals den Versuch unternommen, das Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft in der DDR prinzipiell zu fixieren. Trennung von Staat und Kirche wurde von ihm als staatsrechtlicher Grundsatz voll akzeptiert; wo immer er aber den Versuch zu sehen meinte, die Kirche praktisch gleichsam „abzuschütteln“, vertrat er nachdrücklich die Notwendigkeit der christlichen und kirchlichen Präsenz auch in den neuen

Verhältnissen. So hielt er fest, was er schon 1946 in einer Rundfunkansprache vor den ersten Wahlen in der Sowjetischen Besatzungszone gesagt hatte: „Unser Volk ist am Werke, sein Leben neu zu ordnen. Da sollen und dürfen die Kräfte nicht fehlen, die aus dem christlichen Glauben kommen“³³). „Die Kirche erwartet, daß ihre Eigenständigkeit ... geachtet wird und ihr die Freiheit bleibt, ihren Dienst ungestört zu tun“³⁴). „Es wäre unevangelisch, wollten sich Christen in einen Winkel zurückziehen... Die Heilige Schrift mahnt: suchet der Stadt Bestes, darin ihr wohnt“³⁵).

Mitzenheim ist für die Belange der Kirche stets kräftig eingetreten – Belange der Kirche waren ihm das für die Ausrichtung ihres Auftrages Notwendige –, hat aber auch umgekehrt den Gemeinden unentwegt das eben zitierte Wort des Propheten Jeremia zugerufen. Waren andere im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat am Begriff der Dialektik orientiert, so Mitzenheim am Dialog. Daran, daß es nach bewegten und kritischen Jahren 1958 endlich zu Gesprächen kam, hatte er großen Anteil. Er schrieb damals im Thüringer Sonntagsblatt „Glaube und Heimat“: „Sowohl der Staat als auch die Kirche wollen dem Volke dienen... Auch wenn Staat und Kirche getrennt sind, ist es nötig, daß ihre Vertreter miteinander im Gespräch stehen, weil sie es beide mit denselben Menschen zu tun haben. Um unseres Volkes willen haben sich die Männer des Staates und die Männer der Kirche zusammengefunden, um einen Weg der Verständigung zu suchen. Der Wunsch nach solch einem Gespräch ging von der Kirche aus. Aus unserer Verantwortung für unser Volk heraus haben wir diese Bitte ausgesprochen“³⁶).

Von Moritz Mitzenheim stammt der Begriff der politischen Diakonie der Kirche; er hat ihn 1963 in Dresden wie folgt erläutert: „Es muß (von der Kirche) gefordert werden, daß sie in einer Zeit, die so viele Möglichkeiten, aber auch Gefährdungen in sich birgt, ein wegweisendes und tröstendes Wort auch zu Fragen, die die Öffentlichkeit bewegen, sagt“³⁷). Um sich vor Mißdeutungen zu schützen, sagte er im gleichen Zusammenhang: „Als ein Theologe, der durch das lutherische Bekenntnis bestimmt ist, brauche ich nicht zu betonen, daß ich sehr wohl um die Unterschiede von Glaube und Politik, von Rathaus und Kirche weiß. Sie werden mich nicht dabei ertappen, daß ich politische Forderungen theologisch oder religiös zu untermauern versuche oder daß ich die mir in der Ordination aufgetragene Weitergabe der Frohen Botschaft von Gottes Gnade in Jesus Christus einer politischen Erwägung zuliebe biege oder verkürze. Ich weiß aber ebenso eins: ...daß die Kirche nicht in einem luftleeren Raum operiert und daß die Predigt der Kirche den Menschen helfen muß, in ihrer Gegenwart sich zurecht-

zufinden und mit den ihnen gestellten Fragen fertig zu werden“³⁸).

Mitzenheim war kein Mann eines grundsatzlosen Pragmatismus, wohl aber war er Praktiker, das heißt, er war ständig bemüht, das Wort zu praktizieren: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ (Luk. 20,25), Darum war der Thüringer Weg weniger eine Theorie des Verhältnisses der Kirche zu Staat und Gesellschaft im Sozialismus als vielmehr – daher ja auch der Name – ein praktisch beschrittener Weg der Gestaltung dieses Verhältnisses, ein Weg der vielen Einzelschritte, sicher auch gewagter Schritte, dies aber immer im Geist jenes von Überschwang wie von Kleinglauben gleichweit entfernten Realismus, den das Luthertum oft bewiesen hat

„Zehn Artikel“ und „Sieben Sätze“

Die Standpunkte der lutherischen und der meist von Karl Barth bestimmten Unionstheologen in der DDR waren nicht so weit voneinander entfernt, daß eine Annäherung unmöglich gewesen wäre. Den schließlich gefundenen Konsensus hat Gottfried Voigt auf die Formel gebracht: „Die Zwei-Reiche-Lehre widerspricht nicht der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi, ist vielmehr die Weise, von dieser richtig zu reden“³⁹). Zu solchem Konsensus hin unterwegs zu sein, bekundeten die Kirchen in der DDR spätestens am Anfang der sechziger Jahre. 1963 akzeptierten alle acht Landeskirchen die sogenannten „Zehn Artikel von Freiheit und Dienst der Kirche“. Dies ist „die erste gemeinsame Stellungnahme der unierten und lutherischen Kirchen in der DDR. Zum erstenmal wird ausdrücklich die gegebene Situation mit dem Auftrag der Kirche zu vermitteln gesucht. Das Ja zum Dienst an den Menschen bekommt den Vorrang vor dem Nein zur ideologischen Komponente dieser Gesellschaft“⁴⁰).

Artikel VII (Obrigkeit) lautet:

„Die Kirche bekennt Jesus Christus als den Herrn, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, der der Herr auch über die Inhaber der staatlichen Macht ist. Nach göttlicher Anordnung haben diese für Recht und Frieden zu sorgen. Diese gnädige Anordnung Gottes ehren wir, indem wir für die Obrigkeit beten und ihre Autorität achten.

Die Träger staatlicher Macht bleiben in der Hand Gottes und unter seinem Auftrag, auch wenn sie diesen verfehlen, sich zu Herren der Gewissen machen und in das Amt der Kirche eingreifen. In dieser Gewißheit haben wir der Obrigkeit die Wahrheit zu bezeugen, auch wenn wir dafür leiden

müssen.

Wir verfallen dem Unglauben, wenn wir die Anordnung Gottes nicht in Dankbarkeit erkennen oder aber meinen, daß ein Staat, der seinen Auftrag verfehlt, der Herrschaft Gottes entlaufen könnte und ihm nicht mehr dienen müßte.

Wir handeln im Ungehorsam, wenn wir für die Wahrheit nicht eintreten, zum Mißbrauch der Macht schweigen und nicht bereit sind, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen⁴¹).

Die „Zehn Artikel“ sind ein Musterbeispiel dafür, daß die Kirchen in der DDR bei ihrem Bemühen um die rechte Bestimmung und Deutung ihres Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft nicht selten dadurch erheblich behindert worden sind, daß ihre Äußerungen durch bestimmte Kräfte außerhalb der DDR „vereinnahmt“ wurden. So schrieb z. B. am 30. Mai 1963 die Süddeutsche Zeitung: „Die Zehn Artikel der mitteldeutschen Landeskirche gehen bei weitem nicht so weit wie Bischof Dibelius in seiner ursprünglichen These, wonach das DDR-Regime im theologischen Sinne keine Obrigkeit und der Christ infolgedessen nicht zum Gehorsam verpflichtet ist. Dennoch ist das Wort der Kirche eindeutig... Die Regierenden in Ostberlin sollten den Ernst dieses Dokumentes nicht verkennen...“⁴²).

Bischof Mitzenheim sah sich daraufhin zu folgender Klarstellung veranlaßt: „Die Artikel sind keine Verlautbarung der evangelischen Kirchen nach außen... Sie sind eine theologische Selbstbesinnung der Kirche in der heutigen Situation und versuchen, die Grenzen aufzuzeigen, die jeder Kirche immer gezogen sind, um sie vor der Gefahr einer Verfehlung ihres Auftrages zu bewahren... Die Artikel wollen anregen und auch der kritischen Besinnung unterworfen sein. Sie sind aber ... keine dogmatische Fixierung, keine Basis... (Ich halte) sie für eine nicht einseitige theologische Grundlage für die Weiterarbeit innerhalb der Kirchen...“⁴³).

Solch kritische Weiterarbeit versuchte z. B. der Weißenseer Arbeitskreis durch seine „Sieben Sätze von der Freiheit der Kirche zum Dienen“. Schon die Umformung der Überschrift — nicht „Freiheit und Dienst“, sondern „Freiheit zum Dienen“ — zeigt die veränderte Tendenz. Über den Staat wird in Satz 7, Abs. 1 gesagt:

„Wir bekennen Jesus Christus als den Herrn, dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, unter dessen gnädiger Herrschaft wir darum auch gemeinsam mit allen Inhabern staatlicher Gewalt im politischen Leben stehen. Nach göttlicher Anordnung hat der Staat die Aufgabe, nach dem Maße menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und

Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Diese gnädige Anordnung Gottes ehren wir, indem wir für diejenigen, die staatliche Funktionen ausüben, beten, ihnen bei der Erfüllung ihrer Aufgabe helfen, uns selber in unserem politischen Handeln allein von der Sorge um Recht und Frieden und nicht von eigensichtigen Interessen leiten lassen und allen, die Recht und Frieden gefährden, entschlossen entgetreten. Im Glaubensgehorsam werden wir die politische Ordnung unserer Gesellschaft, den Staat, weder fürchten noch lieben, sondern uns an der Erfüllung seiner von Gott angeordneten Aufgabe beteiligen⁴⁴).

Hier ist einerseits das Verhältnis der Kirche zum Staat deutlich positiver bestimmt als in den Zehn Artikeln, andererseits wird der „Theologie des metaxy“ — weder Gegnerschaft noch eine affektive Hinwendung zum Staat — so viel Tribut gezollt, daß dadurch die vorangehenden positiven Aussagen stark relativiert erscheinen: Das Verhältnis der Kirche zum Staat wird dialektisch so bestimmt, daß Beteiligung und innere Distanz stets einander die Waage halten sollen.

Auf Bitten des reformierten Moderamens äußerte sich auch Karl Barth zu den Zehn Artikeln, und zwar in der Form eines Gutachtens. Barth beginnt mit der Feststellung, „daß es sich in den Zehn Artikeln um eine der Kirche, ihren Gliedern und Wortführern gegebene gute Wegweisung handelt... Ich halte ... dafür, daß der Tenor, in welchem in ihnen in jener doppelten Front gesprochen wird, sachlich richtig und wichtig ist. Um was sollte es der Kirche dort und heute (wie überall und immer) gehen, wenn nicht um ihre Freiheit ihrer Umgebung gegenüber und um ihren Dienst in dieser ihrer Umgebung?“⁴⁵) „Hätte die Kirche ... nur überall so viel gute Weisung zwischen Skylla und Charybdis mitten hindurch!“⁴⁶).

Das vor allem seit 1963 in Gang gekommene innerkirchliche Gespräch zog sich über Jahre hin. Es half, die Entscheidung vorzubereiten, die die Kirchen in der DDR 1969 fällten, indem sie den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR gründeten. Er definierte sich als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft und bestimmte eben damit sein und seiner Gliedkirchen Verhältnis zur Umwelt. Das Zeugnis geht nicht im Dienst auf; zwischen Dienst und Zeugnis bleibt eine Spannung: Kirche kann nicht nur Hilfstruppe für alle Mögliche sein, ihr Zeugnisauftrag stellt sie auch in ein Gegenüber. Nach einer Formel zu suchen, die ein konfliktfreies Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft garantiert, bleibt ein müßiges Unterfangen. Den Konflikt aber gleichsam zu institutionalisieren und theologisch festzuschreiben wäre die Depravation des Glaubens zur Ideologie. In dieser Erkenntnis sind die

lutherischen Theologen in der DDR und diejenigen, die stärker von Karl Barth und einem christokratischen Ansatz her denken, nach der Gründung des Bundes, d. h. in den siebziger Jahren, weiter aufeinander zugegangen. Unterschiede sind bis heute erkennbar, und gemeinsame Theoriebildung, das Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft betreffend, erwies sich nach sie vor schwierig, würde sie auf prinzipielle und umfassende Weise versucht. Sie bleibt als akademische Angelegenheit — dies auch ein wenig in des Wortes ungueter Bedeutung — einzelnen überlassen. Die Kirche in der DDR weiß wohl, daß sie ihren Weg immer aufs neue überdenken muß, vor allem aber muß sie ihren Weg g e h e n . Beim konkreten Beschreiten des Weges sind die Einsichten gewachsen — und die Gemeinsamkeiten! Als der neue Thüringer Landesbischof Werner Leich nach seiner Amtseinführung gefragt wurde, ob er den Thüringer Weg fortzusetzen gedächte, war seine Antwort: „Einen Thüringer Weg gibt es nicht mehr, das ist jetzt der Weg des Bundes.“

III. Erwägungen zum 6. März 1978

Die Begegnung

Am 6. März 1978 empfing Erich Honecker in Begleitung von je zwei führenden Funktionären der SED und des Staatsapparates den Vorstand der evangelischen Kirchenleitungen in der DDR zu einem Antrittsbesuch⁴⁷). An der Spitze der kirchlichen Delegation standen die Bischöfe Schönherr und Krusche. Der Staatsratsvorsitzende erläuterte zunächst Grundlinien der Außenpolitik der DDR. In diesem Zusammenhang sprach er anerkennend von den Kirchen, ihrem Eintreten für die Erhaltung des Friedens, für Entspannung und Völkerverständigung. Die Bedeutung des Beitrags der Kirchen zur Beendigung des Wettrüstens und zum Verbot der Massenvernichtungsmittel sei groß. Er bekundete ebenfalls hohe Wertschätzung für die humanitäre Hilfe der Kirchen in der DDR an notleidende und um ihre Befreiung kämpfende Völker. Dies seien Beiträge, um Rassismus und Neokolonialismus aus dem Leben der Völker zu verbannen.

Im Blick auf die Innenpolitik bezeichnete es Honecker als vorrangiges Streben, „daß die Menschen unseres Landes in Frieden leben können und ihnen die Früchte ihres Fleißes sowohl in materieller als auch in kultureller Hinsicht zugute kommen“. Dem ließ der Generalsekretär der SED die Feststellung folgen: „Den Kirchen als Kirchen im Sozialismus eröffnen sich

heute und künftig viele Möglichkeiten des Mitwirkens an diesen zutiefst humanistischen Zielen. Wir gehen von der Beteiligung aller Bürger am Werk des Sozialismus aus, das im gesellschaftlichen wie im individuellen Interesse liegt.“

Gegen Ende seiner Darlegungen erklärte Honecker zur allgemeinen Situation der Kirchen und der Christen in der DDR, daß die Freiheit der Religionsausübung bei klarer Trennung von Staat und Kirche verfassungsmäßig garantiert und in der Praxis gesichert sei. „Wir bringen hier sehr viel Verständnis auf, und daran halten wir fest.“ Die weltweite Anerkennung der DDR habe den Kirchen des Landes auch eine gleichberechtigte aktive Mitarbeit in der Ökumene ermöglicht. Honecker brachte in diesem Zusammenhang noch einmal die staatliche Wertschätzung der ökumenischen Tätigkeit der Kirchen der DDR für Frieden, Entspannung und Völkerverständigung zum Ausdruck.

Bischof Schönherr antwortete: „Es geht beiden Seiten, je von ihren Voraussetzungen aus, um die Verantwortung für die gleiche Welt und für den gleichen Menschen. Und dieser Mensch ist nun einmal immer zugleich Staatsbürger und Träger einer Grundüberzeugung. Weil man den Menschen nicht zerteilen kann, sind solche Begegnungen aller Art nicht nur nützlich, sondern lebensnotwendig. Und ich darf betonen, daß der Christ seine Existenz als Staatsbürger nicht nur so versteht, daß er die bestehenden Gesetze rein formal beachtet, sondern daß er sich von seinem Glauben her mitverantwortlich sowohl für das Ganze als auch für den einzelnen und für dessen Verhältnis zum Ganzen weiß.“

Die Kirche im Sozialismus bezeichnete Schönherr als Kirche, die dem christlichen Bürger und der Gemeinde hilft, in der sozialistischen Gesellschaft einen Weg in der Freiheit und Bindung des Glaubens zu finden. Schönherr bezeichnete es als aufrichtigen Wunsch der Kirche, es möchte durch Begegnungen und Gespräche zwischen Vertretern des Staates und der Kirche jenes Vertrauen wachsen, das die Redlichkeit des anderen nicht in Frage stellt, sondern voraussetzt. Dieses Vertrauen werde sich um so mehr durchsetzen, je mehr die entsprechenden Erfahrungen auf allen Ebenen gemacht werden. „Offenheit und Durchsichtigkeit sind das Barometer des Vertrauens. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist so gut, wie es der einzelne christliche Bürger in seiner gesellschaftlichen Situation vor Ort erfährt.“

Einschätzung

Eine besonders interessante Einschätzung dieses Gesprächs, eingebettet in einen Rückblick auf die vergangenen drei Jahrzehnte, gab vor der Frühjahrssynode 1978 seiner Kirche der Görlitzer Bischof Hans-Joachim Fränkel⁴⁸). Er sprach von einem oft schmerzreichen Weg, „auf dem es nicht nur auf seiten der Kirche einen geistlichen Lernprozeß gegeben hat, sondern auch auf seiten des Staates vertiefte Erkenntnisse gewonnen wurden. Dazu rechne ich den Abbau bestimmter Klischees, aber auch ein besseres Verständnis für das Wesen einer evangelischen Kirche, die sich niemals auf den Kult beschränken lassen könnte. Ferner sind hier zu nennen: die Einschätzung der diakonischen Arbeit und eine gewachsene Einsicht in die Bedeutung der sie tragenden Impulse, ebenso aber auch ein feines Gespür für das aus konstruktiver Verantwortung kommende Wort der Kritik im Unterschied zu Ressentiments, die einer antikommunistischen Ideologie entspringen. Auch dürfte die organisatorische Verselbständigung der evangelischen Landeskirchen in der DDR im Bund dazu beigetragen haben, die tief eingewurzelte Vermutung zu überwinden, daß sich die Kirchen in der DDR von denen in der Bundesrepublik in wichtigen Entscheidungen bestimmen lassen“⁴⁹). Fränkel sagte, er könne freilich nicht übersehen, daß von seiten treuer Gemeindeglieder, aber auch von Amtsträgern Einwände und Bedenken gegen das Gespräch vom 6. März erhoben würden, und ging vor allem auf zwei dieser Bedenken ausdrücklich ein:

1. „Der unüberbrückbare Gegensatz von dialektischem Materialismus und Evangelium mache Gespräche sinnlos“⁵⁰). Dieser Einwand übersieht nach Fränkel, „daß die Gespräche nicht einer theoretischen Diskussion über die letzte Wahrheit gelten, sondern der Aufgabe, in konkreten Fragen zu einem guten Miteinander ... zu helfen“. Gerade weil sich „aus christlicher und marxistischer Sicht manche entscheidenden Lebensfragen und Nöte unterschiedlich darstellen“, ist es „unverantwortlich, auf die angebotene Möglichkeit zu verzichten, die eigene Sicht oder Entscheidung verständlich zu machen. Im übrigen folgt aus dem Gegensatz von Evangelium und dialektischem Materialismus in keiner Weise, daß es in allen ethischen Fragen der Weltverantwortung nur Gegensätze geben könne“⁵¹).

2. Ein weiteres Bedenken: „Die marxistische Erwartung vom Absterben der Religion zwingt den sozialistischen Staat, offen oder verdeckt Sterbehilfe zu leisten. Das rücke alle Gespräche zwischen Staat und Kirche in das Licht der Unwahrhaftigkeit und mache sie im Grunde unmöglich“⁵²).

Fränkel nennt das „eine gefährliche Scheinlogik“. Es gelte zu bedenken: „Je gewisser die Erwartung des Absterbens der Religion in einem objektiven Gesellschaftsprozeß ist, um so weniger wird die Neigung bestehen, das Ende eines offenbar zählebigen Todeskandidaten durch administrative Mittel zu beschleunigen, weil sich darin eine Unsicherheit der eigenen Erwartung verrät... Je sicherer ein vom Marxismus-Leninismus geprägter Staat in seiner Zukunftserwartung ist und je gewisser eine Kirche die Zukunft ihres Herrn erwartet, um so gelassener können beide mit entschlossener Heiterkeit, frei von allem Fanatismus, die Zukunft offenlassen, sich den in der Gegenwart sie verpflichtenden Aufgaben zuwenden, Probleme in sachlichen Gesprächen klären und echte Spannungen wie Widersprüche unterhalb der Schwelle der offenen Konfrontation zu halten versuchen“⁽⁵³⁾.

Zwei-Reiche-Lehre als Orientierungshilfe

Die Interpretation der Begegnung vom 6. März 1978 durch Bischof Fränkel liegt auf der Linie der Feststellung des Erfurter Propstes Heino Falcke, daß die Kirchen in der DDR daran festhalten, „die gesellschaftliche Wirklichkeit als Lebensraum für den Glauben zu erschließen“⁽⁵⁴⁾. Daß sich dabei immer wieder die Reiche- und Regimentenlehre Luthers als besonders hilfreich erwiesen hat, ist durch Falcke 1976 in Genf bei der von der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes veranstalteten Konsultation über „Theorie und Praxis der Vorstellung von zwei Reichen und Regimenten“ dargelegt worden. Falcke kam es dabei u. a. auf folgende Feststellungen an:

1. „Die Lehre von dem Regiment Gottes zur Linken ermöglichte es, den Staat unabhängig von seinem atheistischen Selbstverständnis als Werkzeug in der Hand Gottes zu begreifen und so die Gesellschaft trotz ihrer weltanschaulichen Prägung als den Raum geschöpflichen Dankens und Dienens zu erschließen“⁽⁵⁵⁾.

2. „Die Unterscheidung der beiden Regimente Gottes ermöglicht es, die Kirche von der Gebundenheit an ein bestimmtes, als christlich geltendes Konzept von Staat und Gesellschaft frei zu halten oder zu lösen“⁽⁵⁶⁾.

Falcke warnt allerdings auch davor, „die Zweireichelehre als konfliktverdrängende Anpassungsideoogie“⁽⁵⁷⁾ zu mißbrauchen, und setzt sich deshalb mit Hanfried Müller und Rosemarie Müller-Streisand auseinander — „Glaube und politische Ratio werden hier getrennt“⁽⁵⁸⁾ —, sowie mit Gerhard Bassarak, der „die dialektische Einheit von Glaube und Werk zu dem

Nebeneinander zweier Bereiche verfälscht“⁵⁹).

Überlegungen gehen weiter

Der 6. März 1978 macht neben anderem deutlich, daß die Kirchen in der DDR ein größeres Maß an Sicherheit in der Beurteilung ihres Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft gewonnen haben, aber die Überlegungen gehen weiter. Der Theologische Ausschuß der EKU hatte 1973 ein Votum „Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde“ veröffentlicht, mit dem sich dann über einen längeren Zeitraum hin auch der Theologische Ausschuß der VELK befaßte und seinerseits eine Stellungnahme erarbeitete. Sie ist im Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens im April 1978 veröffentlicht worden; in diesem Fall ist nicht nur die Tatsache, sondern auch der Zeitpunkt der Veröffentlichung — fünf Wochen nach der Begegnung mit dem Staatsratsvorsitzenden — bemerkenswert.

Es werden neben „Gemeinsamkeiten ... auch unterschiedliche Auffassungen gegenüber dem Votum (der EKU) festgestellt...“. „Uns erscheint es zweifelhaft, daß ‚die Überzeugung von der Notwendigkeit politischer Verantwortung der Christen und der Kirche ... heute Allgemeingut des kirchlichen und theologischen Bewußtseins‘ ist. Nach unserer Einsicht wird politische Verantwortung von Christen nur zögernd bejaht. Für die Kirche ist sie nach wie vor theologisch umstritten.“ Angezweifelt wird vor allem die Behauptung des EKU-Votums, die Kirchen in der DDR hätten Barmen II „bewußt als Richtschnur ihres Handelns und Sprechens aufgenommen“. „Schon angesichts der von den lutherischen Kirchen ja bekannten Zurückhaltung gegenüber der Barmer Erklärung ... ist eine solche Behauptung in dieser Allgemeinheit nicht zutreffend“⁶⁰).

Der Versuch, Barmen II zu aktualisieren, wird nichtsdestoweniger bejaht, einer exklusiv christologischen Begründung politischer Ethik jedoch nicht zugestimmt ⁶¹). Hier bezieht sich die lutherische Stellungnahme nachdrücklich auf die Zweireichelehre. Sie entspricht „der unaufgebbaren Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, ohne schon in sich selbst diese Unterscheidung zu sein. Die Unterscheidung der beiden Herrschaftsweisen Gottes hat ihren sachlichen Grund in der Ambivalenz des Reiches Gottes, die darin besteht, daß das Reich Gottes schon angebrochen ist und zugleich noch aussteht“⁶²).

Das „Noch nicht“ drückt sich darin aus, daß alles Handeln der Christen in der Welt als das Handeln der ‚Fremdlinge‘ und ‚Pilgrime‘ Interimscharak-

ter hat und oft nicht mehr ist als Notbehelf, der Vergebung der Sünden immer wieder bedürftig... Das in Jesus Christus geschaffene Heil ist mißverstanden, wenn es Weltflucht und Resignation motiviert, ist aber recht verstanden, wenn es als allen Menschen zugewendet und angeboten geglaubt und proklamiert wird. Der Christ wird allen Versuchen, Welt und Gesellschaft absolut zu setzen, widersprechen und notfalls dabei auch Verzicht und Leiden auf sich nehmen müssen. Andererseits befreit der eschatologische Heilsglaube ihn zu echter ‚Konversion zur Welt‘, er schützt ihn vor Weltverfallenheit und verhilft ihm zu einem sachgerechten Verhältnis zur Welt“⁶³).

Konversion zur Welt, auch zur Welt des Sozialismus, aber unter dem Vorzeichen eschatologischen Heilsglaubens: dies meint nicht eine einmalige, sondern eine immer wieder zu vollziehende Bewegung. Von ihr — auch in ihrer Fragwürdigkeit, ja bisweilen Fehlsamkeit, vor allem aber doch ihrer Beharrlichkeit in Tagen der bösen wie in Tagen der guten Gerichte (2. Kor. 6,8) — einen Eindruck zu vermitteln, war die Absicht dieses kleinen Überblicks.

Anmerkungen

- 1 Ulrich Scheuner, Art. „Kirche und Staat“, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 3, Sp. 1327.
- 2 Art. „Religion“, in: Kleines politisches Wörterbuch, Berlin 1978³, S. 761.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd.
- 6 Ulrich Scheuner, a. a. O., Sp. 1328.
- 7 Vgl. zum Folgenden Günter Krusche, Neubestimmung des Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft in den sozialistischen Ländern Osteuropas. In: Vilmos Vajta (Hrsg.), Die evangelisch-lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart, Stuttgart 1977, S. 301 ff.
- 8 Günter Köhler (Hrsg.), Pontifex nicht Partisan. Kirche und Staat in der DDR von 1949 bis 1958. Dokumente aus der Arbeit des Bevollmächtigten der EKD bei der Regierung der DDR, Propst D. Heinrich Grüber, Stuttgart 1974.
- 9 Werner Meinecke, Die Kirche in der volksdemokratischen Ordnung der Deutschen Demokratischen Republik. Ein Beitrag zur Klärung einiger Grundfragen des Verhältnisses von Staat und Kirche in der DDR, Berlin 1962.
- 10 S. 57.
- 11 S. 65 f.
- 12 S. 74.
- 13 S. 78.
- 14 S. 67.
- 15 S. 80 f.
- 16 S. 111.
- 17 Hanfried Müller, Evangelische Dogmatik im Überblick, Berlin 1978, S. 241.
- 18 S. 241 f.
- 19 S. 242.
- 20 S. 243.

- 21 Gerhard Bassarak, Antikommunismus und Proexistenz, in: Antikommunismus und Proexistenz, Berlin 1965, S. 9.
- 22 S. 9 f.
- 23 S. 10.
- 24 S. 8.
- 25 S. 26.
- 26 Emil Fuchs, Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus, Bd. 2, Leipzig 1959, S. 49.
- 27 S. 55.
- 28 S. 58.
- 29 S. 60.
- 30 Martin Rohkrämer, Theologische Existenz zwischen Anpassung und Antikommunismus. Johannes Hamel zum 65. Geburtstag am 19. Nov. 1976, in: Evangelische Theologie, 36. Jg. (1976), H. 6, S. 561.
- 31 S. 562.
- 32 Erfahrungen mit diesem Typ moderner protestantischer Theologie unter den Bedingungen der DDR lehren verstehen, warum etwa Manas Buthelezi so bitter klagt, daß in der Situation seiner Kirche und seines Landes europäische Theologie keinerlei konkrete Hilfe biete.
- 33 Moritz Mitzenheim, Politische Diakonie. Reden — Erklärungen — Aufsätze 1946 bis 1964, Berlin 1964, S. 13.
- 34 S. 15 f.
- 35 S. 16.
- 36 S. 41.
- 37 S. 89.
- 38 S. 88 f.
- 39 Zit. b. Günter Krusche, a. a. O., S. 308.
- 40 S. 309.
- 41 Joachim Beckmann (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1963, Gütersloh 1965, S. 184.
- 42 S. 186.
- 43 S. 187.
- 44 S. 197.
- 45 S. 191.
- 46 S. 192.
- 47 Zum Folgenden s. Leipziger Volkszeitung v. 7. 3. 1978, S. 1 f.
- 48 Hans-Joachim Fränkel, Begegnung von Staat und Kirche. Bericht des Bischofs auf der 4. ordentlichen Tagung der 7. Provinzialsynode der Evangelischen Kirche des Görlitzer Kirchengebietes vom 31. 3. bis 3. 4. 1978, in: Die Zeichen der Zeit, Jg. 1978, H. 7/8, S. 251 ff.
- 49 S. 254.
- 50 Ebd.
- 51 S. 254 f.
- 52 S. 255.
- 53 Ebd.
- 54 Heino Falcke, Die Funktion der Zweireichelehre für den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR, in: Lutherische Rundschau, 27. Jg. (1977), H. 1, S. 28.
- 55 Ebd.
- 56 S. 29.
- 57 S. 32.
- 58 S. 36.
- 59 S. 37.
- 60 Aus der Arbeit des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik, in: Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, Jg. 1978, Nr. 7, S. B. 28.
- 61 Nr. 8, S. B 29.
- 62 S. B 30.
- 63 Ebd.

DER BUND EVANGELISCH-LUTHERISCHER KIRCHEN IN DER SCHWEIZ UND IM FÜRSTENTUM LIECHTENSTEIN

Im Herbst 1978 hat das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes sechs weitere Kirchen in den LWB aufgenommen, unter ihnen den „Bund Evangelisch-Lutherischer Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein“. Dieser versteht sich — in gewissem Gegensatz zu seinem Namen — als evangelisch-lutherische Kirche in seinen beiden Ländern und hat sich nach dortigen demokratischen Gepflogenheiten, sowie dem Vorbild der reformierten Landeskirchen folgend, nicht als „Kirche“, sondern als Kirchenbund konstituiert (1972). Sein Vorläufer war seit 1967 eine lockere Arbeitsgemeinschaft der nord- und ostschweizerischen evangelisch-lutherischen Gemeinden mit derjenigen des Fürstentums Liechtenstein.

Hervorgegangen sind die lutherischen Gemeinden in den beiden Ländern im wesentlichen aus zwei Kristallisationspunkten: Genf (1706) und Zürich-Basel (ca. 1851/1891). Von Genf aus entstand, zuerst als Filialgemeinde die evangelisch-lutherische Kirche in den Kantonen Bern, Freiburg und Neuenburg (1956); von der Parochie Zürich-Basel, die lange Zeit mit dem badischen Lörrach verbunden war, ging die Initiative zur Gründung mehrerer Filialgemeinden aus: Schaffhausen, Frauenfeld, St. Gallen, Baden (Aargau), Wettingen, Biel, Trogen (Appenzell-Ausser-Rhoden), Thun. Einige dieser Orte werden noch jetzt durch regelmäßige oder gelegentliche Gottesdienste bedient, St. Gallen hingegen konstituierte sich 1924 als selbständige Gemeinde. Schwedische lutherische Gemeinden bestehen ferner in Zug, Lugano sowie in Genf und Lausanne, dem Hauptsitz des „Schwedischen Regionalverbandes Schweiz-Italien“, dessen Aktivitäten aber auch Zürich und Wien umfassen, während in Basel die Schweden Glieder der dortigen deutschsprachigen Kirche „Basel und Nordwestschweiz“ sind.

Bei der Gründung des Bundes 1972 waren die evangelisch-lutherischen Gemeinden Basel und Nordwestschweiz, St. Gallen, Vaduz (das Fürstentum Liechtenstein sowie Graubünden und weitere Gebiete der Ostschweiz umfassend) und Zürich beteiligt. Seit Januar 1979 gehört ihm auch die evangelisch-lutherische Kirche in den Kantonen Bern, Freiburg und Neuenburg (mit Hauptsitz in Bern) an. Die Genfer Gemeinde gehört dem Bund

zur Zeit noch nicht an, entsendet aber zu dessen Delegationsversammlungen Beobachter und unterhält enge Beziehungen zum Bund und dessen Gliedkirchen. Es war eine längere Entwicklung, welche schließlich zur Gründung des Bundes führte.

Nachdem schon jahrelang die Pfarrer der verschiedenen Gemeinden durch eine regelmäßig einberufene *Pfarrkonferenz* verbunden waren, wuchsen im Jahre 1966, ausgehend von der Gemeinde Basel, Bestrebungen, durch einen engeren kirchlichen Zusammenschluß der in der Diaspora lebenden Lutheraner deren Beziehungen zueinander einerseits, zu den reformierten Landeskirchen sowie weiteren Konfessionen andererseits, zu beleben. Wegen der zahlenmäßigen Kleinheit (ca. 6500 Gemeindeglieder) konnte an eine bischöflich verfaßte Kirche nicht gedacht werden, aber auch eine Synodalverfassung konnte nicht gut in Betracht gezogen werden, da wegen der verschiedenen Geschichte und Rechtsstellung in den Kantonen hierfür die Voraussetzungen kaum zu schaffen waren. Liechtenstein ist ein rein katholisches Land, von der Reformation nie berührt, doch sind die zugezogenen Evangelischen durch fürstliches Dekret von 1881 berechtigt, sich frei zu entfalten. In der Schweiz gibt es neben konfessionell gemischten Kantonen solche, die fast geschlossen katholisch und andere, die fast geschlossen reformiert sind. Unter den Reformierten sind diejenigen in der Westschweiz meist Calvinisten, die in der Ostschweiz Zwinglianer.

Wo es reformierte Kirchen gibt, sind sie teils von Anfang an, teils erst seit jüngerer Zeit Landeskirchen, die im „Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund“ vereinigt sind. Der Kirchenbund hat keinerlei direkte Weisungsbefugnis. Dieses Kirchenmodell hat bei der Gründung des „Bundes evangelisch-lutherischer Kirchen“ Pate gestanden. Auch dieser Bund faßt selbständige Kirchen zusammen, ohne ihnen übergeordnet zu sein. Beschlüsse, die in seiner Delegiertenversammlung gefaßt werden, sind für die angeschlossenen Gemeinden nur bindend, wenn sie von ihrem Vetorecht innerhalb gesetzter Frist keinen Gebrauch gemacht haben. Daraus entstandene Divergenzen haben bisher fast nie stattgefunden. Jede Gemeinde hat drei Sitze in der Delegiertenversammlung, davon einer mit dem jeweiligen Pfarrer besetzt.

Der 1967 gemeinsam gegründete Martin-Luther-Bund war das erste Ergebnis der Zusammenarbeit in der „Arbeitsgemeinschaft evangelisch-lutherischer Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein“, welche 1967 dem Bunde vorausging. Das zweite gemeinsame Werk war die Begründung der Vierteljahresschrift „Lutherische Beiträge“ (1970), welche

übrigens aus Anlaß der Aufnahme des Bundes in den Lutherischen Weltbund eine Sondernummer mit Selbstdarstellungen der einzelnen Gemeinden herausgebracht hat. Eine dritte Klammer bestand in der gemeinsam betriebenen Ausbildung und Fortbildung der Lektoren, dies in guter Zusammenarbeit mit den dafür Verantwortlichen der österreichischen evangelisch-lutherischen Kirche.

Die „Arbeitsgemeinschaft“ und später der „Bund Evangelisch-Lutherischer Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein“ hat sich von Anfang an ökumenischer Zusammenarbeit offengehalten. Während der mehrjährigen Dauer der römisch-katholischen „Synode 72“ wurde sowohl der Bund als auch jede einzelne seiner Gliedkirchen eingeladen, Gäste abzuordnen, die als „Berater“ an den Aussprachen und sogar an den Sachkommissionen teilnehmen konnten. Mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (der reformierten Landeskirchen) hat auf dem Leuenberg eine sehr offene Begegnung und Aussprache stattgefunden, deren Wiederaufnahme in Aussicht genommen ist. Es wurde dabei ein ökumenischer Gottesdienst gefeiert — mit reformierter Predigt, lutherischer Liturgie und lutherischer Abendmahlsfeier. Ökumenische Gespräche mit der Christkatholischen (=Altkatholischen) Kirche sind zwar beiderseits gewünscht, aber bisher noch nicht zustandegekommen, während entsprechende Kontakte mit den Methodisten zur Zeit noch fehlen. Gleich den anderen Konfessionen ist auch der Bund Mitglied der Schweizerischen Bibelgesellschaft. Ebenso sind sowohl der Bund gesamtschweizerisch wie die Gliedkirchen kantonal Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen.

Die *evangelisch-lutherische Kirche Basel und Nordwestschweiz* geht zurück auf Aktivitäten einzelner Familien und Pfarrer aus Deutschland (Baden und Breslau) in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Zeitweise gab es eine von Lörrach aus geleitete Parochie Zürich—Basel—Lörrach, wobei einzelne Pfarrer mit bewundernswertem Einsatz die ganze Schweiz bereisten. Der zweite Weltkrieg brachte eine Durststrecke, weil aus Deutschland keine Pfarrer mehr kommen konnten; aber gleich nach dem Kriege bekam Basel wieder seinen Pfarrer mit Hauptsitz in Freiburg/Breisgau. Später entsandte die bayerische evangelisch-lutherische Landeskirche außer dem Pfarrer auch Vikare nach Zürich, die in zweijährigem Turnus vor allem Basel zu betreuen hatten. 1967 löste sich Basel von der Parochie Zürich, zwar nicht formell, aber praktisch dadurch, daß es durch die auf ein hier abgelegtes 2. theologisches Examen hin erfolgte Ordination des damaligen Vikars eine selbständige Pfarrstelle schuf. Zeitweise amtierte sogar ein zweiter Pfarrer, ein Nor-

weger, der hier promovierte und die damals zahlreichen norwegischen Medizinstudenten betreute. Die Basler Kirche bestand damals aus Angehörigen von 16 Nationen und nahm infolge eines neuen polizeilichen Meldewesens einen großen zahlenmäßigen Aufschwung mit fast volkskirchlichem Charakter; indessen zeigte es sich, daß die vermeintliche Menge den Weg zur Gemeinde nur in kleinem Ausmaß fand, hinzu kam die äußerst starke Fluktuation durch Zu- und Wegzüge. Heute zählt die Gemeinde etwa 1000 Glieder. Daß sie tatsächlich gewachsen ist, mag ein Vergleich der Konfirmandenzahlen der letzten Jahre zeigen: 3 — 5 — 6 — 7 — 10.

Ihre Gottesdienste hält die Basler Gemeinde in der Waisenhauskirche, dem gotischen Hochchor des ehemaligen Kartäuserklosters. Stundengebete und Abendgottesdienste werden in der St. Philippus-Kapelle gehalten, die sich im Keller des Gemeindehauses befindet. Dort ist auch das Pfarramt, ein Jugendraum, das Sekretariat und die Pfarrwohnung untergebracht.

Die *evangelisch-lutherische Kirche in den Kantonen Bern, Freiburg und Neuenburg* — ursprünglich Filialgemeinde von Genf — besitzt seit 1956 ein eigenes Pfarramt in Bern und hält ihre sonntäglichen Gottesdienste im Antonierhaus, dem ältesten bernischen Gotteshaus, das die Gemeinde von der Stadt gemietet hat. Monatlich einmal werden in Biel und Thun Gottesdienste gefeiert. Die Berner Gemeinde umfaßt etwa 1150 Haushaltungen. Da im Kanton Bern alle Protestanten der reformierten Landeskirche steuerpflichtig sind, konnte die Gemeinde bisher nicht ohne erhebliche Zuschüsse vom Kirchlichen Außenamt der EKD auskommen. Indessen haben erfolgreiche Verhandlungen mit dem Kanton Bern seit Anfang 1979 darin eine wesentliche Änderung gebracht, daß von nun an ein wesentlicher Teil der von Lutheranern erbrachten Kirchensteuern an die Berner Gemeinde zurückerstattet werden soll. Dadurch kommt die Gemeinde in Bern der finanziellen Unabhängigkeit näher, wie dies bei den übrigen Gemeinden des Bundes und auch in Genf der Fall ist.

Die *evangelisch-lutherische Gemeinde St. Gallen* umfaßt, wie alle anderen, nicht nur den Ort ihres Sitzes, sondern den ganzen Kanton sowie angrenzende Gebiete, soweit diese nicht von einer der Schwestergemeinden betreut werden. Das ist übrigens der Grund, weshalb jede Gemeinde sich als „Kirche“ versteht und diese Gemeinden einen „Kirchen-Bund“ bilden, der sich wiederum als Teil der weltweiten lutherischen Kirche versteht.

Anfänge lutherischen Gemeindelebens in und um St. Gallen fielen in die Zeit von 1902; damals hielt der Zürcher Pfarrer sporadisch Gottesdienste. Zu einer eigentlichen Gemeindegründung kam es freilich erst im

März 1924. Auch von da an, als ein eigener Kirchenvorstand die Gemeinde leitete, wurden die Gottesdienste durch den jeweiligen Zürcher Pfarrer gehalten, zwar regelmäßig, aber nicht an allen Sonntagen. Im Jahre 1966 trat insofern eine Wende ein, als die bayerische Landeskirche einen jungen Pfarrer entsandte, der die beiden kleinen Gemeinden in St. Gallen und im Fürstentum Liechtenstein zu betreuen hatte. Mit Hilfe des Martin-Luther-Bundes konnte ein Pfarramt eingerichtet werden. Die Gemeinde wuchs nun merklich und erstarkte. Abendgottesdienste konnten angeboten werden, es wurde regelmäßiger Konfirmandenunterricht möglich, ferner Bibelstunden und ein Gesprächskreis mit vorwiegend jungen Ehepaaren. Durch einen Besuchsdienst konnte Neuzugezogenen nachgegangen werden. Leider wurde der Pfarrer im Herbst 1970 nach Bayern zurückberufen, und nun übernahm Superintendent i. R. Paul Gerhardt Möller, der die Gemeinde in Vaduz betreute, auch St. Gallen sowie das Kinderdorf Trogen. Allerdings war diese doppelte Bindung des Gemeindepfarrers nicht befriedigend, und 1974, als die Gemeinde ihr 50-jähriges Bestehen beging, konnte ein eigener Pfarrer berufen werden, der aus Gesundheitsgründen vorzeitig pensioniert war, sich aber bereit erklärte, die kleine Diasporagemeinde zu betreuen, zumal er durch seine Studienzeit enge Beziehungen zur Schweiz hatte.

Inzwischen setzte die wirtschaftliche Rezession ein, wodurch die Gemeinde zahlenmäßig kleiner wurde. Trotzdem steht, durch reichliche Spendenfreudigkeit der Gemeinde selbst, der Schwestergemeinden sowie der VELKD unterstützt, die Gemeinde auf eigenen Füßen. St. Gallen darf sich rühmen, daß die Gottesdienste von durchschnittlich 20 % der Gemeindeglieder besucht werden. Jeden Donnerstag findet ein ökumenisches Gebet statt, das abwechselnd von den verschiedenen Konfessionen gestaltet wird, und freitags versammelt sich im Pfarramt ein Gebetskreis, um die Gemeinde und ihre Glieder in der Fürbitte zu tragen. Die Gemeinde gehört der kantonalen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in den Kantonen St. Gallen und Thurgau an, wodurch bereits viel zum besseren gegenseitigen Verständnis erreicht wurde.

Genf, die älteste evangelisch-lutherische Gemeinde auf Schweizer Boden, wurde 1706 von deutschen Kaufleuten von Lyon aus gegründet, nachdem die Protestanten infolge der Aufhebung des Ediktes von Nantes in Frankreich keine kirchliche Existenzgrundlage mehr hatten. Der Besonderheit dieser Stadt entsprechend hat die Genfer Gemeinde eine eigene Struktur. Unter einem gemeinsamen Kirchenvorstand umfaßt sie eine deutschsprachige und eine englischsprachige Gemeinde mit je einem eigenen Pfarrer.

Hinzu kommt ein skandinavischer Zweig, der im Kirchenvorstand einen Vertreter hat, im übrigen aber dem „Schwedischen Regionalverband Schweiz–Italien“ mit eigenem Pfarramt in Lausanne angeschlossen ist. Zu den Genfer Gemeinden gehören zahlreiche ordinierte Theologen, die im Lutherischen Weltbund oder im Ökumenischen Rat der Kirchen tätig sind. Ihrer vielfältigen Herkunft entsprechend helfen sie bei fremdsprachigen Gottesdiensten im ganzen Bereich der Schweiz und deren Umgebung (schwedisch, norwegisch, dänisch, finnisch u. a.).

Daß ein französischsprachiger Gemeindeteil nicht existiert, mag zum Teil daran liegen, daß Genf als die Stadt Calvins ihre besondere protestantische Konfession besitzt, zum anderen Teil auch daran, daß die zahlreichen Ausländer Gottesdienste in ihrer Muttersprache suchen und die ansässigen Gemeinden französischsprachig sind, wobei zu berücksichtigen ist, daß die Protestanten Frankreichs eine Minderheit bilden.

Lausanne ist der Sitz des schon genannten *Schwedischen Regionalverbandes*. Dieser steht in direkter Verbindung zur schwedischen Staatskirche, also auch zum Schwedischen Reichstag. Er betreut an verschiedenen Orten in Italien, ferner in Lausanne selbst, in Genf, Lugano, Zürich und Zug schwedische Gemeinden, in Zürich in enger Fühlung mit der dortigen lutherischen Gemeinde, in deren Vorstand, wie in Genf, ein schwedischer Vertreter einen Sitz hat. In Basel werden die Schweden von der dortigen Gemeinde betreut, und zwar von einem schwedischen Geistlichen, der als Professor der Theologie an der Universität wirkt. Der Regionalverband betreut außer in der Schweiz und Italien auch eine schwedische Gemeinde in Wien. Es bestehen Bestrebungen, aus Schweden einen Vikar für die Schweiz und Österreich heranzuziehen. Zur Zeit studiert der Bund Evangelisch-lutherischer Kirchen die Möglichkeit, für die zahlreichen Finnen in der Schweiz einen Vikar zu erhalten. Bisher bieten die verschiedenen Gliedkirchen des Bundes — besonders in den Festzeiten — besondere Gottesdienste in den vier nordischen Sprachen an.

In *Vaduz (Fürstentum Liechtenstein)* besteht neben einer von reformierten Schweizer Pfarrern betreuten Gemeinde seit etwa 25 Jahren eine evangelisch-lutherische Gemeinde. Über ein Jahrzehnt lang stand diese Gemeinde unter der Leitung eigener Pfarrer, längere Zeit in Personalunion mit St. Gallen, in den letzten fünf Jahren wieder unter einem eigenen Pfarrer. Die zahlenmäßig kleine lutherische Gemeinde ist im katholischen Fürstentum offiziell anerkannt und erhält sogar gewisse Subventionen für den Religionsunterricht. Sie hat ein sehr reges Gemeindeleben mit allsonn-

täglichen Gottesdiensten und einer Fülle von Aktivitäten, vor allem auf missionarischem Gebiet. Außer Werken in der DDR und in Polen betreut sie in ihrem Lande das Gaststättengewerbe und ist in regelmäßigem Turnus an den Spitalgottesdiensten beteiligt. Ferner ist sie für lutherische Gottesdienste im Kinderdorf Trogen besorgt, welche außer von lutherischen Kindern und Personal auch von zahlreichen Reformierten besucht werden.

Als in der Mitte des 19. Jahrhunderts sowohl in Basel als auch in Zürich vereinzelt Familien nach der Möglichkeit Ausschau hielten, lutherisches Abendmahl feiern zu können, nahm sich anfangs der badische Pfarrer Eichhorn dieser Aufgabe an, und zwar von Lörrach aus, das mit Zürich und Basel längere Zeit eine Parochie bildete, die von den Breslauer Altluthenern unterstützt wurde. Spätere vom Oberkirchenkollegium Breslau entsandte Pfarrer haben zu Gemeindebildungen beigetragen und außerdem einen regen Reisepredigtendienst in der ganzen Schweiz übernommen. Die Parochie Zürich—Basel bestand bis nach dem zweiten Weltkrieg. Der Pfarrer, zum Dienst in dieser Parochie von der bayerischen Landeskirche (im Auftrag der VELKD) beurlaubt, hatte seinen Amtssitz in Zürich, dessen Gemeinde damals größer war als diejenige in Basel. Für den besonderen Dienst in Predigtstationen und vor allem in Basel waren dem Pfarrer in zweijährigem Turnus bayerische Vikare zugesellt. Formell ist die Parochie nie aufgelöst worden; praktisch aber hörte sie zu bestehen auf, als Basel 1967, wie erwähnt, eine eigene Pfarrstelle schuf. Heute besteht noch eine vertragliche Vereinbarung, worin sich die Evangelisch-lutherische Landeskirche in Bayern verpflichtet, einen Pfarrer nach Zürich zu entsenden, wenn sein Vorgänger nach Bayern zurückkehrt.

Die Gemeinde Zürich ist — neben derjenigen in Genf — die einzige schweizerische Gemeinde mit einem eigenen Gotteshaus. Es wurde 1958 in der Form eines Schiffsbugs aus Beton errichtet. Vermerkt sei hier, daß auch die liechtensteinische Gemeinde in Vaduz über ein eigenes Gotteshaus verfügt — eine einfache Holzkirche mit einer Barockorgel und etlichen wertvollen Bildern.

Basel, das im Keller des Gemeindehauses seine selbst gestaltete St. Philippuskapelle besitzt, hält seine Hauptgottesdienste, ebenso wie Bern, St. Gallen, Trogen, Zug und Lugano in gemieteten Kirchenräumen.

Schließlich ist noch das evangelisch-lutherische *Klinik-Pfarramt in Davos-Platz* zu nennen. Ein lutherischer Pfarrer betreut dort die meist aus Deutschland kommenden evangelischen Patienten. Zwischen ihm und dem Bund bestehen Kontakte und gelegentliche Zusammenarbeit.

Erwähnung fand bereits, daß der Bund Evangelisch-Lutherischer Kirchen eine teilweise mit Österreich gemeinsam getragene *Lektorenausbildung* durchführt. Die sich jeweils über ein Wochenende erstreckenden Lektoren-Rüstzeiten finden abwechselnd in Jenbach (Tirol) und Grabs (St. Gallen) statt. In Grabs, das unmittelbar gegenüber dem Fürstentum Liechtenstein im St. Galler Rheintal liegt, steht ein geeignetes Bauernhaus zur Verfügung, das einem Vaduzer Gemeindeglied gehört. Die Lektoren, elf an der Zahl, haben Predigtauftrag und können selbständig Gottesdienste leiten, wobei sie überarbeitete Lesepredigten oder auch eigene Predigten halten. Etliche von ihnen sind imstande, Predigtgottesdienste mit der vollständigen gesungenen Liturgie der lutherischen Agende I zu leiten. Überdies werden sie als Helfer bei der Austeilung des Heiligen Abendmahls herangezogen.

Der Martin-Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein: In den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts hat in der Schweiz ein „Martin-Luther-Verein“ bestanden. Wohl infolge der mit dem Zweiten Weltkrieg zusammenhängenden Schwierigkeiten wurde er 1942 wieder aufgelöst. Nach dem Kriege ist dann die Gemeinde Vaduz als Einzelgemeinde dem Martin Luther-Bund in Deutschland beigetreten. Von ihr ging die Initiative aus, die 1967 gegründete Arbeitsgemeinschaft evangelisch-lutherischer Kirchen möge einen schweizerischen Martin-Luther-Bund gründen. Dieser ist ein dem Martin Luther-Bund in Erlangen angeschlossenes Werk mit eigenständiger Leitung. Außer den fünf Gemeinden und dem schwedischen Regionalverband, die als korporative Mitglieder den Martin Luther-Bund bilden, gehören ihm etwa hundert Einzelmitglieder an; hinzuzurechnen ist eine ebenso große Zahl von Spendern, mit deren Opferbereitschaft der Verein seit längerer Zeit rechnen kann. In der Zeit von 1967 bis 1978 konnten rund 100 000 Franken gesammelt werden. Diese ansehnliche Summe kam bedürftigen Kirchen und Werken in Frankreich, England, Siebenbürgen, Ungarn, Jugoslawien, Polen, Österreich, Italien, Ecuador und Brasilien (Schülerstipendien) sowie der Sowjetunion (Bibelaktion) zugute. Auch der Gemeinde St. Gallen konnte eine Starthilfe bei der Errichtung eines eigenen Pfarramtes ausgerichtet werden; schließlich beteiligte sich der hiesige Martin-Luther-Bund auch an der Ausrichtung eines Beitrages zur Renovation des Studentenheimes in Erlangen. Der schweizerisch-liechtensteinische Martin-Luther-Bund gehört dem Bund Evangelisch-Lutherischer Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein als korporatives Mitglied an und verfügt über einen Sitz in dessen Delegiertenversammlungen.

20 JAHRE MARTIN LUTHER-BUND IN ÖSTERREICH

Am 24. Februar 1980 jährt sich der Tag zum zwanzigsten Mal, an welchem in Linz a. d. Donau der Martin Luther-Bund in Österreich wiedergegründet wurde. Und wenn auch zwei Jahrzehnte eigenständiger lutherischer Fürsorge für die Diaspora in unserem Lande eine relativ kurze Zeitspanne umschließen, so kann doch dankbar vermerkt werden, daß in diesem Zeitraum die Arbeit des Martin Luther-Bundes einen festen Platz im Leben der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich gefunden hat. Ursprünglich das Anliegen einiger weniger Männer in unserer Kirche, wird je länger, um so mehr die Wahrnehmung der Verantwortung füreinander, die uns unsere Diasporaexistenz abverlangt, zu einer Aufgabe, der sich immer mehr Glieder unserer Kirche stellen.

In diesem Beitrag soll versucht werden, den Weg des Martin Luther-Bundes in Österreich in den verflossenen zwanzig Jahren zu bedenken, um die Erfahrungen dieser Zeit als Frucht für die Zukunft einzubringen.

Erste Kontakte des Martin Luther-Bundes zur Evangelischen Kirche A. B.

Schon lange, bevor es zur Gründung eines eigenen Martin Luther-Bundes in Österreich kam, hat unsere kleine Diasporakirche die segensreiche Tätigkeit des Martin Luther-Bundes bzw., wie sie früher hießen, der Gotteskastenvereine erfahren. Gottfried Werner berichtet in seinem 1933 erschienenen Buch „Der Martin Luther-Bund“, daß „bis zum Jahre 1878 — also zwanzig Jahre vor der großen Los-von-Rom-Bewegung in Österreich-Ungarn — ein einziger Landesverein, der Mecklenburgische Gotteskasten, bereits 30 Studenten der lutherischen Theologie das Studium an einer lutherischen Fakultät Deutschlands möglich gemacht hat“. Ähnliches weiß Werner für die Zeit von 1879 bis 1884 vom württembergischen Verein zu berichten. Hinter diesen Hilfeleistungen wird ein zentrales Anliegen lutherischer Diasporaarbeit deutlich, nämlich für die Ausbildung des geistlichen Nachwuchses mitzusorgen und den künftigen Pfarrern durch Gewährung von Stipendien das Studium zu erleichtern. Denn, so führt Werner weiter aus, „wie manche Gemeinde und manche vereinsamte Kirche ist unserer Diaspora nur dadurch erhalten geblieben, daß dieser große und wichtige Dienst ge-

leistet wurde. Gottes Wort kann auch in Scheunen und Stuben gepredigt werden. Aber gepredigt muß es werden, damit es seine berufende, erleuchtende, heiligende, erhaltende und sammelnde Kraft erweisen kann.“

Um etwa 1870 ist – wie Ulrich Reymann im vorjährigen Band dieses Jahrbuches nachgewiesen hat – auch der Gotteskastenverein Hannover am Werke, um auf verschiedene Weise neben anderen Ländern auch die Diaspora in Österreich zu betreuen.

Angesichts des großen Aufgabengebietes kann sich dann in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg die Fürsorgearbeit des Martin Luther-Bundes – so wieder Gottfried Werner – „nur auf gelegentliche Unterstützung einiger besonders bedürftiger Gemeinden (besonders in der Steiermark) und auf die Stärkung des konfessionellen Bewußtseins unter ihnen wie auf die Erhaltung des Predigtamtes an gefährdeten Stellen beschränken. Würden die dem Martin Luther-Bund zur freien Verfügung dargebotenen Mittel reichlicher fließen, so könnte wohl auch in Österreich mehr getan werden als es bisher möglich war.“

Auch in diesen Jahren gilt die Hauptsorge des Martin Luther-Bundes den im Amte stehenden Pfarrern und den Theologiestudenten. Ein wesentlicher Teil der damals dargebotenen Hilfe war die Versorgung österreichischer Pfarrer mit theologischer Fachliteratur – eine große und wertvolle Hilfe angesichts der Vereinsamung, in welcher die meisten Pfarrer dieser Kirche als Los ihrer Diasporaexistenz leben mußten. Der Verfasser dieses Beitrages erinnert sich aus den Tagen seiner Kinderzeit an manches theologische Fachbuch auf dem Schreibtisch seines Vaters, das mit der Widmung „Gabe des Martin Luther-Bundes“ versehen war.

Eine andere bedeutsame Hilfe, die unsere Diasporakirche in jener Zeit erfahren hat, war die Förderung des theologischen Nachwuchses. Manche Pfarrer unserer Kirche haben als Stipendiaten des Martin Luther-Bundes in Erlangen studieren können und haben die Zeit an der Theologischen Fakultät dieser Stadt in dankbarer Erinnerung. In gleicher Dankbarkeit denken sie an die gute Haus- und Lebensgemeinschaft im Auslands- und Diasporatheologenheim des Martin Luther-Bundes zurück, in dem sie sich, wie der in Wien-Donaustadt im Ruhestand lebende erste Inspektor des Theologenheims und spätere österreichische Pfarrer Dr. Bernhard Zimmermann zu berichten weiß, „wie zu Hause gefühlt haben“ (Jahrbuch des MLB 1976, S. 109).

Eine eigene MLB-Arbeit in Österreich

Eine Diasporakirche, die wie die Evangelische Kirche A. B. in Österreich in ihrer ganzen Geschichte der Bedrängung durch eine andersgläubige Majorität ausgesetzt war – und das besonders auch in den Jahren um und nach 1930 –, weiß nicht allein erfahrene Hilfe zur Bewahrung ihres Glaubens zu schätzen und ist für sie dankbar. Sie weiß auch, wie kostbar das Erbe der Väter ist, und wird darum alle Kraft einsetzen, um es zu erhalten. Und sie weiß sich vom eigenen Schicksal her für die Glaubensgenossen in der Diaspora anderer Länder und für die Erhaltung ihres Glaubens verantwortlich.

So ist nur zu gut zu verstehen und eigentlich selbstverständlich, daß es auch in unserer kleinen Kirche neben der fruchtbaren Arbeit des großen, im Gesamtprotestantismus beheimateten Gustav-Adolf-Werkes zur Gründung eines eigenen kleinen Martin Luther-Bundes und zum Beginn einer eigenen lutherischen Diasporaarbeit kam. Der aus Nürnberg stammende Pfarrer und spätere Superintendent der Evangelischen Superintendentenz A. B. in Oberösterreich Wilhelm Mensing-Braun gründete im Jahre 1934 einen österreichischen Zweigverein des Martin Luther-Bundes.

Leider sind uns aus dieser Zeit nur einige wenige Schriftstücke erhalten geblieben. Sie erhellen, daß die Arbeit des neugegründeten österreichischen Vereines, bedingt durch die politischen Verhältnisse der damaligen Zeit in unserem Lande, mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Die Arbeit beschränkte sich vor allem auf die Diözese Oberösterreich, zu der damals auch die Bundesländer Salzburg und Tirol gehörten, und wurde in enger Zusammenarbeit mit der Zentralstelle in Erlangen verrichtet. In seiner Arbeit wurde Mensing-Braun von dem heute im Ruhestand in Wien lebenden Direktor der Britisch-Ausländischen Bibelgesellschaft Karl Uhl tatkräftig unterstützt. Wie aus den vorhandenen Unterlagen ersichtlich ist, bestand die Hauptaufgabe des Vereins damals neben der Werbung von Mitgliedern und der Sorge um die Aufbringung von Spenden vor allem in der Weitergabe von theologischer Literatur an österreichische Pfarrer und in der Beschaffung von Stipendien an Theologiestudenten, vor allem in deren Vermittlung zu einem Studienaufenthalt in Erlangen.

In der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft und der unmittelbaren Nachkriegszeit wurde der Martin Luther-Bund als selbständiger Verein aufgelöst und konnte in der Folgezeit nur mehr als „Landesgruppe Ostmark in der Reichsgruppe des Martin Luther-Bundes“ in sehr begrenztem Umfange wirken.

Neubeginn der Arbeit des Martin Luther-Bundes in Österreich

Nach den Wirren des Zusammenbruches 1945 und der unmittelbaren Nachkriegszeit besann man sich auch in unserer Kirche sehr bald wieder auf die Verpflichtung zur lutherischen Diasporaarbeit. Zunächst aber fand jeder Versuch der Reaktivierung der Arbeit an der Vierteilung unseres Landes durch die Besatzungsmächte seine zeitbedingte Grenze.

Nachdem die totale Grenzsperrung gegenüber der Bundesrepublik Deutschland aufgehoben war und auch die Zollbestimmungen eine Lockerung erfahren hatten, konnten die ersten Kontakte mit der Zentralstelle in Erlangen wieder aufgenommen werden. Damit erreichten auch aus dieser Richtung die ersten Hilfen wieder unsere Kirche. Immerhin weist eine Zusammenstellung aus den Jahren 1953 – 1959 den Betrag von 15 000 DM an Geld- und Sachspenden für Aufgaben in der österreichischen Diaspora aus. Allerdings muß zu dieser Zusammenstellung bemerkt werden, daß sie keineswegs vollständig ist. Bei den übermittelten Sachspenden handelt es sich zum überwiegenden Teil um Tauf- und Abendmahlsgeräte und Paramente und um Gaben von Agenden und Gesangbüchern. Wer die Verhältnisse in jenen Jahren noch gut in Erinnerung hat, weiß sehr wohl, welche echte und wertvolle Hilfe solche Gaben bedeuteten und wie sehr wir dieselben benötigen haben.

Nach Abschluß des Friedensvertrages 1955 nahmen die Bestrebungen nach Gründung eines eigenen österreichischen Martin Luther-Vereines immer konkretere Formen an. Und am 24. Februar 1960 war es dann so weit: In Linz a. d. Donau wurde der Martin Luther-Bund wiedergegründet. Auch diesmal war Superintendent Mensing-Braun der Initiator. Mit Rat und Tat wurde er von der Zentralstelle in Erlangen unter Bundesleiter Dekan Probst und Generalsekretär Pastor Hensel unterstützt. Mensing-Braun wurde der erste Bundesobmann des neugegründeten Bundes. Ihm zur Seite stand als Geschäftsführer Pfarrer H. H. Schmidt aus Ried (später Bad Ischl). Auch Direktor K. Uhl von der Bibelgesellschaft in Wien stellte sich wiederum – diesmal als Schatzmeister – der neubegonnenen Arbeit zur Verfügung.

Der erste Abschnitt einer eigenständigen Arbeit des Martin Luther-Bundes in Österreich galt dem Aufbau eines Mitarbeiterkreises, der Zerstreuung bestehender Bedenken gegen die Tätigkeit eines bekenntnisgebundenen Diasporahilfswerkes in unserer Kirche und der Abgrenzung der Arbeitsgebiete.

Den Begründern des MLB in Österreich war es von vornherein selbstver-

ständig, daß die Arbeit, sollte sie wirksam gestaltet werden, auf eine möglichst breite Basis gestellt werden und in allen Diözesen unserer Kirche verankert sein müßte. Und schon ab Mai 1961 war dieses Anliegen verwirklicht und in allen Superintendentenzen unserer Kirche Diözesanobmänner tätig.

Hand in Hand damit gingen die Bemühungen, die bestehenden und immer wieder ausgesprochenen Bedenken gegen den Beginn einer eigenen Arbeit des Bundes in unserer Kirche zu zerstreuen. Denn obwohl der Martin Luther-Bund schon am 5. Januar 1961 — also unmittelbar nach seiner staatlichen Anerkennung — auch von der Kirchenleitung als „evangelisch-kirchlicher Verein“ im Sinne der Verfassung unserer Kirche anerkannt worden war, bestanden doch weiterhin Vorbehalte gegen die Arbeit eines bewußt lutherisch geprägten Diasporahilfswerkes in unserer Kirche. Bedeutet die neubegonnene Arbeit nicht eine Aufsplitterung der Kräfte und behindert darum eine gezielte und wirksame Diasporafürsorge? Wird es nicht zu Differenzen mit dem Gustav-Adolf-Verein kommen, dessen segensreiche Tätigkeit nahezu jedem evangelischen Christen in unserem Lande ein Begriff ist? Wird die Tätigkeit eines dem lutherischen Bekenntnis verpflichteten Vereines nicht das gute Einvernehmen zwischen den Christen lutherischen und helvetischen Bekenntnisses in der gemeinsamen Evangelischen Kirche A. u. H. B. stören und Spannungen, wie sie in Deutschland bestehen, auf unser Land übertragen? Solche und ähnliche Fragen bewegten damals die Männer unserer Kirchenleitung und des Vorstandes des Gustav-Adolf-Vereines. In einem Gespräch, das am 21. Februar 1961 im Evangelischen Oberkirchenrat in Wien stattfand und an dem Vertreter der Kirchenleitung, des Gustav-Adolf-Vereines und des Martin Luther-Bundes (aus Österreich und Deutschland) teilnahmen, wurden die anstehenden Fragen erschöpfend beraten und konnten positiv erledigt werden. Ausdrücklich wurde damals von der Kirchenleitung anerkannt, „daß eine vertiefte Besinnung auf das lutherische Bekenntnis in der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich unbedingt erwünscht sei“, so in einem Protokoll der Bundesvorstandssitzung des österreichischen Martin Luther-Bundes vom 23. 2. 1961.

Als besondere Arbeitsgebiete des Martin Luther-Bundes in Österreich werden in den Protokollen der ersten Jahre genannt: 1. Stipendienbeihilfen an Theologiestudenten; 2. Literaturbeihilfen an geistliche Amtsträger; 3. Finanzielle Hilfen an Gemeinden zur Beschaffung von vasa sacra und Paramenten; 4. Zuwendungen an Gemeinden für Inneneinrichtungsgegenstände gottesdienstlicher Räume.

Ziel aller Arbeit sollte die Auferbauung der Glieder unserer Kirche in ihrem geistlichen Leben sein. Der Geschäftsführer, Pfarrer Schmidt, führt in seinem Bericht an den Evangelischen Pressedienst in Österreich im Jahre 1961 aus: „Der Martin Luther-Bund möchte zusammen mit dem segensreichen Wirken des Gustav-Adolf-Vereines und des Evangelischen Bundes allen in der Zerstreung lebenden Glaubensgenossen unseres Landes die reine Verkündigung in Wort und Sakrament erhalten und fördern und sie im Bekenntnis zu Jesus Christus stärken.“

Die Verantwortlichen des Martin Luther-Bundes hatten von Anfang an für alle Arbeit des Diasporawerkes das Ziel gesetzt, „aus einer nur empfangenden auch selber zu einer gebenden Diaspora zu werden“ (Pfr. Schmidt in seinem Jahresbericht vor der Bundesversammlung des Gesamtwerkes am 23. 9. 1963 in Bad Ischl).

Damit war auch für den Beginn der Arbeit, die von Jahr zu Jahr stetig anwuchs, grünes Licht gegeben.

Die geistlichen Amtsträger wurden laufend mit theologischer Fachliteratur versorgt, eine Maßnahme, die in der damaligen Notzeit in den österreichischen Pfarrhäusern eine große Hilfe bedeutet hat. Desgleichen lief ein umfangreiches Programm der Versorgung mit Agenden der VELKD an, im „Agendenchaos in Österreich“ — wie Altbischof May es einmal formuliert hat — in doppelter Hinsicht eine wertvolle Hilfestellung. Einmal half sie mit, die bereits begonnene Arbeit an einer für die gesamte Evangelische Kirche A. B. in Österreich gültigen Gottesdienstordnung voranzutreiben; zum anderen wurde durch den Gebrauch der Agenden der VELKD unsere Kirche bewußt auf ihr Bekenntnis hin angesprochen (Schmidt, Jahresbericht 1963). Theologiestudenten wurden durch Gewährung von Stipendien gefördert oder sie wurden nach Erlangen als Stipendiaten vermittelt — in einer Zeit, in der es kaum nennenswerte Beihilfen durch den Staat gab, eine wirkliche Hilfe zur Bewältigung ihres Studiums für viele.

Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg bedingten durch das Anhalten der Eintrittsbewegung und durch den Zustrom der Heimatvertriebenen aus dem Osten und Südosten Europas ein stetiges Wachstum unserer Kirche. Im Jahre 1945 zählte unsere Kirche 315 540 Seelen in 123 Pfarrgemeinden, 1961 waren es 399 434 Glieder der Kirche A. B. in 162 Gemeinden. „Kenner unserer Kirche sagen unserer Kirche nach, daß sie das stärkste Wachstum aller europäischen Minderheitskirchen aufweise“ (Bischof May in „Die Evangelische Kirche in Österreich“, 1962). Dieses rasche Wachstum brachte eine Überbelastung vieler im Amte stehender Pfarrer mit sich. Damit

kam eine neue und wichtige Aufgabe in unserer Kirche auf den Martin Luther-Bund zu: Die Ausbildung von willigen und befähigten Laien zum Lektorendienst. „Der Laiendienst zählt mit zu dem wertvollsten Erbe des Geheimprotestantismus in unserem Lande“ schreibt Altbischof D. May. Und er erstand in der Notlage, die der 2. Weltkrieg bedingte und in den Wirren der Nachkriegszeit zu neuem Leben, als viele Gemeinden verwaist waren. Nun sollten wiederum Laien als bewährte Helfer unserer Kirche mitarbeiten, um die Versorgung der Gemeinden mit Gottesdiensten gewährleisten zu können.

Der Martin Luther-Bund hat sich dieser Aufgabe gestellt: Schon 1962 begann er ein Ausbildungsprogramm für Lektoren auszuarbeiten und die ersten Lektoren in Wochenendkursen auf ihren Dienst vorzubereiten. Auch die Finanzierung dieser Arbeit wurde von ihm übernommen. Zunächst war dieser wichtige Arbeitszweig auf die Diözese Oberösterreich beschränkt, wurde aber schon kurze Zeit später auf ganz Österreich ausgeweitet. Heute hat der Dienst des Lektors einen festen Platz im Leben unserer Gemeinden und bedeutet angesichts des anhaltenden Pfarrermangels in unserer Kirche eine wertvolle Hilfe. Inzwischen ging die Ausbildung der Lektoren und die Finanzierung derselben in die Obhut der Kirchenleitung über; der Martin Luther-Bund betreut aber die Lektoren noch immer, indem er sie mit Agenden, Lesepredigten und Lektorentalaren versorgt. Hinter der Mitsorge des Bundes für die Betreuung der Mitarbeiter zur geistlichen Versorgung der Gemeinden steht eines der wichtigsten Grundanliegen lutherischer Diasporaarbeit, das Gottfried Werner wie folgt umschreibt: „Der wichtigste Dienst, den wir der Diaspora leisten können, ist die Ausbildung und die Hinaussendung von treuen Predigern und Lehrern. Denn, wie Luther sagt, ‚die Seele kann aller Dinge entbehren ohne des Wortes Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding geholfen...‘“ (Werner, „Der Martin Luther-Bund“, 1933, S. 11).

Neben all diesen Aufgaben wurden aber auch die Gemeinden nicht vergessen. Vielen Gemeinden wurde bei der Beschaffung von gottesdienstlichen Geräten, Paramenten und Einrichtungsgegenständen gottesdienstlicher Räume geholfen, manche Beträge für notwendige Kirchenneubauten zur Verfügung gestellt.

Im Blick auf die Finanzierung vieler dieser Aufgaben hat der Martin Luther-Bund in Deutschland (Zentrale und Patenvereine) entscheidend mitgeholfen. Überdies hat er zu Beginn der sechziger Jahre die „Kirche unterwegs“ — eine Autokirche für die Campingseelsorge — unserer Kirche

zur Verfügung gestellt und durch die Gewährung der Diasporagabe 1964 des Gesamtwerkes die Ausstattung des neuerrichteten Predigerseminars der Evangelischen Kirche in Österreich mit einer Fachbücherei ermöglicht.

Bedenkt man alle Hilfeleistungen, die unserer Kirche und ihren Gemeinden vom Jahre 1870 an durch den Martin Luther-Bund zugute gekommen sind, dann ist es schlechterdings unverständlich, daß in dem 1962 erschienenen Buch „Die Evangelische Kirche in Österreich“ bei der Aufzählung der Werke und Vereine unserer Kirche der Martin Luther-Bund und seine Tätigkeit keine Erwähnung findet.

Im Jahre 1967 starb Superintendent Mensing-Braun und auch Pfarrer Schmidt kehrte in seine Heimatkirche in Deutschland zurück. Neue Mitarbeiter traten an ihre Stelle. Damit beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Martin Luther-Bundes in Österreich.

Unterwegs ins zweite Jahrzehnt

Anstelle von Superintendent Mensing-Braun wurde im Jahre 1968 Pfarrer Beowulf Moser, Pinkafeld, — ein langjähriger Mitarbeiter im Martin Luther-Bund in Österreich — zum Bundesobmann gewählt. Ihm zur Seite stand ab 1969 der Verfasser dieses Beitrages als Bundesgeschäftsführer. Er löste Pfarrer Moser nach dessen Ausscheiden im Jahre 1971 als Bundesobmann ab.

Ein besonderer Schwerpunkt der Arbeit nach dem Jahre 1969 war die Sammlung eines Freundeskreises für unser Diasporawerk. Denn jedes freie Werk der Kirche — will es Bestand haben und wirksame Hilfe leisten — bedarf des Rückhaltes an Menschen, die mit ihrer Fürbitte, mit ihrem Verständnis und mit ihrer Bereitschaft zu helfen die Arbeit des Werkes mittragen. Die Freunde und Mitglieder des Martin Luther-Bundes wurden in den einzelnen Diözesen namentlich erfaßt und durch regelmäßige Zusendung von Informationen (lutherischer dienst, Jahresberichte) über die Aufgaben und über die Arbeit unseres Bundes laufend unterrichtet. Aller Arbeits- und Zeitaufwand, der mit solcher Informationstätigkeit verbunden ist, ist nicht vergeblich und muß darum freudig bejaht werden. Denn nur auf dem Weg dieser persönlichen Betreuung ist gerade in unserer Zeit noch eine Chance zu finden, Menschen für eine Aufgabe zu interessieren und ihre Einsatzfreudigkeit zu wecken. Dies lehrt uns jedenfalls unsere diesbezügliche Erfahrung im letzten Jahrzehnt unserer Arbeit.

Eine andere Möglichkeit, das Verständnis für Anliegen und Aufgaben

lutherischer Diasporaarbeit und deren Notwendigkeit auch in unserer Zeit zu wecken, fanden wir in den Jahresfesten des Martin Luther-Bundes gegeben. Sie ermöglichen es, einen größeren Kreis von Gliedern unserer Kirche anzusprechen. Fanden sie bis zum Jahre 1968 nur gelegentlich statt, so werden sie seit 1969 jährlich — und wenn möglich jeweils in einer anderen Diözese unserer Landeskirche — abgehalten. Die Vorträge des Festabends geben in ihrer Thematik entweder Einblick in die vielfältigen Arbeitsgebiete des Martin Luther-Bundes oder bringen uns irgend eine lutherische Bruderkirche in der Welt nahe, oder sie versuchen Antwort zu geben auf theologische Fragen der Gegenwart. Die Gottesdienste schenken uns untereinander Gemeinschaft und stärken uns im Glauben. So haben diese Jahresfeste, die ein Wochenende umfassen, einen festen Platz in unserer Arbeit gefunden.

Eine wertvolle Bereicherung der eigenen Arbeit und eine Stärkung unserer Position im eigenen Lande brachte uns die Bereitschaft unserer deutschen Brüder, die Bundesversammlung des Gesamtwerkes gelegentlich in Österreich abzuhalten. Zweimal war dies in den verflossenen Jahren der Fall: 1963 in Bad Ischl und 1970 aus Anlaß der Zehnjahrfeier des Martin Luther-Bundes in Wien und Purkersdorf. Die durch diese Versammlungen eröffnete Möglichkeit der Begegnungen und der Gespräche trug wesentlich zum gegenseitigen Kennenlernen und Verstehen bei und führte manche Menschen in unserer Kirche, die unserer Arbeit bislang skeptisch gegenüberstanden, zumindest zum Nachdenken über sie.

Auf Initiative von Generalsekretär Pfarrer Hirschmann und Bundesobmann Pfarrer Moser wurden in den Jahren 1967—1971 schwerpunktartig zwei Diasporakirchen und ein Diasporagemeindezentrum errichtet, und zwar in Krumpendorf a. W., Diözese Kärnten, in Straßhof in Niederösterreich, Diözese Wien, und in Baden b. Wien, Diözese Niederösterreich. Die Mittel wurden vom Gesamtwerk und vom eigenen Bund aufgebracht. Beim Projekt Baden hat überdies das Deutsche Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes durch den heutigen Bundesleiter des Gesamtwerkes, Kirchenrat Dr. Eberhard, entscheidende Hilfe geleistet. Durch die Errichtung dieser drei Projekte hat der Martin Luther-Bund mitgeholfen, Raum für die Verkündigung des Evangeliums in unserem Lande zu schaffen. Zugleich aber sind diese drei Kirchen auch sichtbare Zeichen der Präsenz des Martin Luther-Bundes in Österreich.

Nach einer Phase reger Bautätigkeit, wie sie unsere Kirche nach 1945 erlebt hat, ist es nur zu gut zu verstehen, daß nunmehr die Zeit für die

ersten größeren Instandhaltungsaufgaben anbricht. Darum ist es auch nicht verwunderlich, daß sich in letzter Zeit die dringenden Hilferufe verschiedener Gemeinden um Unterstützung bei solchen Renovierungsarbeiten mehren. Auch hier versucht unser Werk, überzeugt von der Tatsache, daß drückende finanzielle Sorgen zugleich auch das geistliche Leben der Gemeinden gefährden, zu helfen. Durch die Bereitstellung eigener Mittel und durch die Gewährung einer neuerlichen Diasporagabe des Gesamtwerkes (1972) konnte auf diesem Gebiet einiges zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben getan werden.

Weil es uns dankbar bewegt, soll es auch in diesem Rückblick nicht verschwiegen werden: Nach einer Periode größerer und kleinerer Mißverständnisse und Schwierigkeiten ist es in den letzten Jahren zu einer guten und gedeihlichen Zusammenarbeit mit dem Gustav-Adolf-Verein gekommen. Bei verschiedenen größeren Bauvorhaben in der jüngsten Vergangenheit hat der Gustav-Adolf-Verein die Mittel für die Errichtung des Baues aufgebracht, während der Martin Luther-Bund bei der Erstellung der Inneneinrichtung mitgeholfen hat. Was ist denn auch sinnvoller und gebotener, als daß die beiden Werke, die sich der Pflege der Diasporakirchen verschrieben haben, zusammenarbeiten, um die Kirchen in der Zerstreuung aufzubauen und zu stärken!

Im Mittelpunkt aller Arbeit unseres Diasporawerkes steht aber nach wie vor die Obsorge und die Mitverantwortung um die Ausbildung der künftigen Mitarbeiter zur geistlichen Versorgung der Gemeinden. Denn es bestätigt sich immer wieder — das machen alle andersgearteten Versuche der nahen und der ferneren Vergangenheit deutlich —, daß Gemeinde Jesu Christi nur dort im Glauben auferbaut wird, wo in ihrer Mitte das Wort Gottes verkündigt und bezeugt wird. Die Förderung und Betreuung des Nachwuchses an Mitarbeitern hat darum auch in der Arbeit der Gegenwart Vorrang. Neben Theologiestudenten und Lektoren wurden als dritte Gruppe künftiger Mitarbeiter die an der Evangelischen Frauenschule für kirchlichen und sozialen Dienst in Wien und an der Missionsschule in Salzburg in Ausbildung stehenden Gemeindegewisterschülerinnen in das Stipendienprogramm des Martin Luther-Bundes miteinbezogen und werden nun schon seit einigen Jahren von uns betreut. Den jungen ins Pfarramt gehenden Vikaren wird gleichsam als Starthilfe bei der Finanzierung der Anschaffungskosten für den Talar — einer für sie doch relativ großen Aufgabe — helfend unter die Arme gegriffen. Desgleichen werden sie mit den Agenden der VELKD versorgt — ein Angebot, das von den Vikaren in zunehmendem

Maße in Anspruch genommen wird und — so Gott will — ein hoffnungsvolles Zeichen eines sich anbahnenden Wandels im theologischen Denken der nachfolgenden Generation darstellt. Daß daneben nach Maßgabe der gegebenen Möglichkeiten theologische Literatur und christliches Schrifttum an Pfarrer und interessierte Gemeindeglieder weitervermittelt werden, daß besondere Arbeitszweige und Werke unserer Kirche, die der geistlichen Auferbauung der Gemeinde dienen, nach wie vor von uns unterstützt werden, versteht sich von selber.

Seit 1970 wird auch jenes Anliegen des Martin Luther-Bundes in Österreich, „aus einer nur empfangenden auch zu einer selber gebenden Diaspora zu werden“, auch über die Grenzen unseres Landes hinaus verwirklicht. Wir beteiligen uns an der jährlichen Diasporagabe des Gesamtwerkes, die abwechselnd einer anderen Minderheitskirche zugute kommt. Und wir helfen seit 1971 durch Überweisung einer jährlichen Konfirmandengabe mit, daß die Ausbildungsarbeit an den ungarischen Kirchenmusikern (Kantoren und Organisten) in Fót bei Budapest getan werden kann. So versucht der Martin Luther-Bund, über die Grenzen des eigenen Landes hinweg die helfende Bruderhand den Glaubensgenossen in den Diasporakirchen der Nachbarländer zu reichen.

Folgerungen für die Zukunft

Die Besinnung auf den Weg des Martin Luther-Bundes in Österreich in den vergangenen zwanzig Jahren hat deutlich gemacht, daß der Entschluß des Jahres 1960, mit einer eigenständigen lutherischen Diasporaarbeit in unserer Kirche zu beginnen, richtig gewesen ist.

Jene vielfach geäußerten Befürchtungen, unsere kleine Kirche könne mehrere nebeneinander wirkende Diasporahilfswerke nicht verkraften, sind durch die Erfahrungen der letzten beiden Jahrzehnte widerlegt. Es wurde durch die Tätigkeit des Martin Luther-Bundes weder die Arbeit der anderen Diasporawerke behindert, noch hat ihr finanzielles Aufkommen eine Schmälerung erfahren. Im Gegenteil: Durch die Arbeit des Martin Luther-Bundes kamen in diesen zwanzig Jahren rund 6 1/2 Millionen Schilling unserer Kirche zugute, die ohne diese Arbeit ganz sicher nicht aufgebracht worden wären.

Die bewußte Bindung des Martin Luther-Bundes an das Bekenntnis der Väter, das seine gesamte Arbeit prägt, hat sicherlich mitgeholfen, hier und dort in unserer Kirche das Wissen wachzurufen, daß auch wir lutheri-

schen Christen in Österreich diesem Bekenntnis verpflichtet sind, und daß die Besinnung auf dieses Bekenntnis eine entscheidende Hilfe sein kann inmitten der Vielfalt der Meinungen unserer Zeit.

Aus diesen Erkenntnissen ergeben sich für unseren künftigen Weg die Folgerungen:

1. Wir sind trotz aller gegenteiligen Meinungen und Prognosen der Überzeugung, daß die Arbeit eines bekenntnisgebundenen Diasporawerkes auch in unserer Zeit eine Zukunft hat.

2. Darum fühlen wir uns verpflichtet, dem Zeitgeist zu wehren, der im Hochgefühl eines falsch verstandenen ökumenischen Aufbruches alles nivellieren möchte und jede konfessionelle Bindung als ein Relikt aus vergangenen Tagen wertet.

3. Wir meinen vielmehr, daß inmitten der Pluralität theologischer Meinungen unserer Tage, die oft genug fundamentale Grundlagen christlichen Glaubens infrage stellen, das Hinhorchen auf die Stimme der Väter eine hilfreiche Wegweisung ist; gerade darum wird dem Martin Luther-Bund — wie es der Bischof unserer Kirche einmal in einem Brief ausgesprochen hat — in der Zeit eines verschwommenen Christentums immer mehr Bedeutung zukommen.

4. Darum wollen wir auch in Zukunft den eingeschlagenen Weg getrost weitergehen und durch unsere Arbeit mithelfen, daß die Glieder der Kirche in unserem Lande und in den lutherischen Kirchen der Nachbarschaft ihres Glaubens an Jesus Christus froh und gewiß werden können.

5. Bei der Erfüllung der Aufgabe, mitzusorgen, daß die Kirche in unserer Mitte gebaut werde und erhalten bleibe, lassen wir uns von der Überzeugung leiten, die in einem von Generalsekretär Pastor Schellenberg in jüngster Vergangenheit herausgegebenen Informationsblatt über die Arbeit des Martin Luther-Bundes festgehalten ist: „Es gibt viele Rezepte für die Erneuerung der Kirche. Die im Martin Luther-Bund zusammengeschlossenen Christen sind der Überzeugung, daß Kirche dort lebendig ist, wo das Wort Gottes lebendig ist und wo das Sakrament die Gemeinschaft begründet. Sie möchten dieser Erfahrung in den Kirchen und Gemeinden wieder Raum geben. Der Martin Luther-Bund betrachtet das lutherische Erbe, die Gewißheit, daß Gottes Gnade allein die Welt und die Menschen erneuert, als notwendigen und weiterführenden Beitrag im ökumenischen Dialog. Er will diesen Dialog führen — nicht in Ängstlichkeit und Enge, sondern offen und freundschaftlich — auch mit denen, die anders denken.“

AUF DEM WEGE ZUR KLASSISCHEN THEOLOGIE ?

Zur Theologie des Lutherischen Weltbundes

I. Einleitendes

Der Lutherische Weltbund ist nach seiner Verfassung selbst nicht Kirche, sondern „eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen“ und handelt als ihr Organ in solchen Angelegenheiten, „die sie ihm übertragen“. „Er übt nicht aus eigenem Recht kirchliche Aufgaben aus.“ Trotzdem hat er eine Lehrgrundlage, „die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als die alleinige Quelle und unfehlbare Norm aller Lehre und alles Handelns der Kirche“, die drei ökumenischen Bekenntnisse und die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche als „zutreffende Auslegung des Wortes Gottes“. Über dieses „Trotzdem“ ist in den fünfziger und frühen sechziger Jahren, bis zur Vollversammlung in Helsinki also, viel nachgedacht worden, besonders über die Frage, ob die Lehrgrundlage nicht doch den Rahmen eines Zweckverbandes durchstößt und aus dem Lutherischen Weltbund eine Kirche macht. Sehr gewichtige Abhandlungen wurden damals von Peter Brunner und den Kirchenrechtlern Hans Liermann (Erlangen) und Siegfried Grundmann (München) vorgelegt. Sie kamen, zum großen Teil übereinstimmend, zu dem Schluß, daß der Bund zumindest kirchlichen Charakter habe. Die Frage ist nie abschließend beantwortet worden, und das ist wohl auch nicht möglich; jedenfalls besteht weiterhin eine gewisse Spannung zwischen den beiden Daseinsweisen. Auf jeden Fall auch wird weiterhin der Einwand erhoben, der Bund verstehe sich selbst als Bund, als „freie Vereinigung“, d. h. er kann nur in solchen Angelegenheiten handeln, welche ihm die lutherischen Kirchen als ihrem Organ übertragen. Verfassungsgemäß beziehen sich diese Angelegenheiten u. a. auf die Aufgabe, die einmütige Bezeugung des Evangeliums zu fördern, Einigkeit des Glaubens, Bekenntens und Bekenntnisses unter den lutherischen Kirchen der Welt zu pflegen und gemeinsame Studienarbeit unter den Lutheranern zu entwickeln. Bemerkenswert sind hierbei die Begriffe ‚fördern‘, ‚pflegen‘ und ‚entwickeln‘, die alle auf eine gewisse Initiative des Lutherischen Weltbundes hindeuten.

Daß bei allen solchen Aufgaben und Initiativen die Lehrgrundlage bestimmend ist für Ausgangspunkt, Inhalt und Ziel aller theologischen Arbeit, ist vorauszusetzen. Nimmt man das eben Gesagte ernst, dann wird man sich der Problematik bewußt, welche mit einer Überlegung zur „Theologie des Lutherischen Weltbundes“ verbunden ist.

So bezieht sich das gestellte Thema auf zweierlei: Die theologischen Aufgaben, die dem Lutherischen Weltbund von seinen Mitgliedskirchen jeweils übertragen werden, und die Initiativen, die der Bund durch seine für diesen Zweck bestellten Organe (in diesem Fall vor allem die Studienkommission) ergreift. Die Arbeitsberichte der Kommissionen des Lutherischen Weltbundes zeigen eindeutig, daß alle theologische Arbeit diesen Doppelcharakter des Auftrags und der Initiative aufweist. Ob sie dabei auch immer alle Treue zur Lehrgrundlage bewahrt, ist natürlich eine Frage, der sich alle theologische Arbeit, wo immer sie geschieht, zu stellen hat.

Ein zweiter Punkt ist einleitend zu berücksichtigen: die Frage nach Sinn und Aufgabe der Theologie. Ganz kurz und sehr allgemein sei folgendes hervorgehoben: Theologie ist bezogen auf die Kirche, sie ist Funktion der Kirche, Selbstaussdruck, Selbstbetrachtung, Selbstanalyse der Kirche, und zwar der Kirche in ihrer empirischen Gestalt — und der Kirche, die sich in dieser Gestalt immer mehr gestalten will und muß, der *una sancta*, als Leib Christi. So ist Jesus Christus, der Herr seines Leibes, Grund, Inhalt und einigende Mitte aller Theologie. Die Spannung zwischen der empirischen Wirklichkeit der Kirche als Kirchentum und der geglaubten Wirklichkeit als *una sancta* teilt sich naturgemäß auch der Theologie als Funktion und Selbstbesinnung der Kirche mit. Somit ist alle theologische, von den lutherischen Kirchentümern dem Lutherischen Weltbund zugewiesene Arbeit und Aufgabe nie spannungsfrei; sie darf es auch nicht sein, es sei denn, wir meinen, unsere Empirie sei unfehlbar, denn die *una sancta* muß Gestalt gewinnen im Kirchentum. Daher ist es unausbleiblich, daß die Theologie als Selbstbesinnung der Kirche eine kirchenkritische Funktion ausübt. Mit anderen Worten: die Selbstbesinnung der Kirche in der Theologie ist selbstkritisch.

Ein weiterer Spannungsgrund innerhalb der Theologie ist ihr Gegenstand, die großen Heilstaten Gottes in Jesus Christus. In den Schriften des Alten und Neuen Testaments, vor allem aber in der Person Jesu Christi, wird dieses Handeln Gottes bezeugt. Mitte, Einheit und Sinn dieses Zeugnisses ist wiederum Jesus Christus. Von diesem Zeugnis lebt die Kirche, und Aufgabe der Kirche ist es, den Menschen aller Zeiten und an allen Orten, in aller Treue zur Sache, Christus zu verkündigen. Die Kirche hat also den Auf-

trag, das Evangelium zeitgemäß zu bezeugen, also bei einer möglichst großen Anpassung — ohne Preisgabe der wesentlichen Identität. So entsteht für die Theologie auch an diesem Punkt kirchenkritische Besinnung, also Spannung, die durch die beiden Pole Schriftgemäßheit und Zeitgemäßheit bestimmt wird.

Für lutherische Kirchen kommt in diesem Zusammenhang die lehrverpflichtende Bedeutung ihrer Bekenntnisschriften hinzu, wobei diese aber zugleich im Dienst des Zeugnisses der Heiligen Schrift stehen und Auslegung dieses Zeugnisses sein wollen, d. h. auf das ‚Solus Christus‘, ‚Sola gratia‘ und ‚Sola fides‘ hindeuten. Daraus ergibt sich für lutherische Kirchen und ihre Theologie das Auslegungsmodell: Gesetz und Evangelium. Die Frage, ob das schriftgemäße Auslegung sei, hat lutherische Theologie in jeder Generation erneut zu untersuchen. So entsteht abermals Spannung zwischen Schriftgemäßheit und Tradition. Mit anderen Worten: lutherische Theologie kann als kirchenkritische Funktion der Spannung nicht entgehen, die ausgelöst wird in der Besinnung auf normatives Dogma und historisch-kritische Auslegung der Heiligen Schrift. Die theologische Arbeit des Lutherischen Weltbundes ist unentzinnbar Widerspiegelung dieser diversen Spannungen.

Selbstverständlich besteht in aller Theologie die Gefahr, daß vorzeitig oder kurzschlüssig oder sogar aus Untreue zur Sache Spannungen aufgelöst werden, etwa durch eine einseitige, sogar überspitzte historisch-kritische Reflexion oder durch eine übertriebene Zeitanpassung des evangelischen Zeugnisses, beides auf Kosten der Schriftgemäßheit und des Dogmas als Norm. Im Hinblick auf die Theologie des Lutherischen Weltbundes sind immer wieder kritische Stimmen laut geworden, die dem Bund in dieser Hinsicht Vorwürfe gemacht haben. Ihnen wäre vor allem zu sagen, daß der Lutherische Weltbund naturgemäß in seiner theologischen Arbeit kirchenkritische Aufgaben nicht vermeiden kann, solange seine Mitgliedskirchen sich der Funktionen aller Theologie bewußt bleiben. Wogegen die kritischen Stimmen unter Umständen einwenden könnten, daß die Gefahr, die sie zu beobachten meinen, dann eben auf das Konto der eigenen Initiative des Bundes geht.

Denkbar wäre natürlich auch, daß lutherische Mitgliedskirchen vom Lutherischen Weltbund in einseitiger Weise eine Betonung der dogmatisch-normativen Reflexion fordern, eben weil das nun für sie der Inbegriff aller Theologie ist oder weil es zeitgemäßer zu sein scheint. Beispiele für diese Ansicht gibt es heute. Damit ist abermals gesunde Spannung in der Theologie

aufgelöst, jedenfalls auch Sinn und Aufgabe der Theologie verkannt. Wobei wieder die Frage entsteht, in welchem Maße Organe des Lutherischen Weltbundes, etwa die Studienkommission, die Aufgabe haben, aus der eigenen Sicht der Dinge heraus auf die historisch-kritische Aufgabe der Theologie hinzuweisen und sie, um gesunde Spannung wiederherzustellen, in Angriff zu nehmen.

So gesehen ist Theologie immer ein Wagnis, das im Glauben an die sich selbst durchsetzende Macht des Evangeliums und an die Gabe des Heiligen Geistes die Kirche, die Kirchen, die im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen sowie der Lutherische Weltbund selbst immer wieder von neuem auf sich nehmen müssen. Damit stoßen wir auf die eschatologische Seite aller Theologie, auch der des Lutherischen Weltbundes.

II. Die Theologie des Lutherischen Weltbundes 1963 – 1970

Für die kritische Selbstbesinnung der Kirche und der Kirchentümer wurde als Maßstab und als Gegenpol zur Schriftgemäßheit die Zeitgemäßheit genannt. Für die theologische Aufgabe des Lutherischen Weltbundes in diesem Zeitraum ist doch wohl die Zeitgemäßheit der Evangeliumsverkündigung das Hauptthema gewesen, und damit verbunden die empirisch-kritische Reflexion. Dafür gibt es zwei Gründe. Einmal ist die Philosophie als Gesprächspartner für die Theologie in den letzten dreißig Jahren in steigendem Maße ausgeschieden. Teilweise hat sie das selbst verschuldet. Unter dem Einfluß des Positivismus ist das Interesse für Metaphysik abgestorben; als dann aber die Logik und besonders die Sprachanalyse dieses Interesse ersetzten, war der Dialog mit der Theologie nicht besonders vielversprechend. Deshalb ist vorerst mit einem Gesprächspartner nicht mehr zu rechnen, der seit frühester Zeit der christlichen Kirche unzählige Dienste erwiesen hat, sehr oft allerdings auch schlechte. Zum anderen haben sich seit dem letzten Weltkrieg die politischen, sozialen, rein menschlichen Probleme und Fragestellungen derart gehäuft, daß sich die sogenannten Humanwissenschaften rapide entwickelten, und zwar in solchem Maße, daß sie heute zum neuen Gesprächspartner der Theologie geworden sind. Und das mit Recht, denn das Evangelium hat es mit dem Menschen, seiner Gesellschaft und seiner Welt zu tun. Hinzu kommt, daß die Seelsorge der Kirche heute vor geradezu unüberschaubaren Problemen in ideologischer, religiöser, politischer und sozialer Hinsicht steht, und ohne die Hilfe der Humanwissenschaften kann sie nicht mehr auskommen. Diese vielen Probleme traten noch stärker in den

Vordergrund in den sechziger und frühen siebziger Jahren durch die globalen Protestbewegungen und -kundgebungen, vor allem auf studentischer Ebene, manchmal getragen von christlichen, sehr oft von ideologischen Überzeugungen bis hin zum Linksradikalismus und zur Terrorszene. Das Interesse für den Menschen, für die Menschlichkeit, wurde gleichfalls stärker, begleitet von einem stark emanzipatorischen Denken. Selbstverständlich mußte sich die Kirche dem stellen, und in der Theologie rückten sozialetische Fragen an die erste Stelle, weniger dogmatische. Da es aber die Theologie, auch die der lutherischen Kirchen und des Lutherischen Weltbundes, nun mit anthropologischen Fragestellungen zu tun hatte und ganz neue Gesprächsformen mit neuen Gesprächspartnern nötig waren, ist es begreiflich, daß sie hier nur tastend, fragend, im Wagnis der evangelischen Freiheit, also des Glaubens, vorwärts gehen konnte. Sie mußte sich Befragung gefallen lassen, mußte, durch diese Befragung angetrieben, zu einer neuen selbstkritischen Besinnung übergehen. So suchte sie, ihrem Wesen und Auftrag getreu, Antwort auf die ihr gestellten Fragen im Evangelium, in der berechtigten Überzeugung, daß hier Antwort zu finden sei für den in breitem Umfang geforderten Dienst am Menschen und seiner Welt. Nimmt man das nun alles zusammen, dann versteht man, daß in aller Welt die lutherischen Kirchen an den Lutherischen Weltbund appellierten, sich theologisch mit den politischen, sozialen, religiösen, ideologischen und psychologischen Fragen zu befassen. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian 1970 stand von Anfang bis Ende im Zeichen dieser Forderung, besonders aus den Reihen der Jugendvertreter.

Schon in Evian konnte aber die damalige Theologische Kommission des Lutherischen Weltbundes darauf hinweisen, daß sie sich mit dem Problem der Menschlichkeit befaßt hatte. Als Zeichen der Zeit war das bezeichnend: Von der vorherigen Vollversammlung in Helsinki (1963) waren gewichtige Fragen theologischer Art unerledigt an die Kommission zur weiteren Besinnung und Durcharbeitung übergeben worden. Es handelte sich hierbei um das Kernstück aller lutherischen Theologie, die Lehre von der Rechtfertigung. Allerdings waren auch in Helsinki die Fragen der seelsorgerlichen Praxis bei der Aussprache in den Gruppen stark hervorgetreten. „Das reformatorische Zeugnis von der Rechtfertigung aus Glauben allein war die Antwort auf die existentielle Frage ‚Wie kriege ich einen gnädigen Gott?‘ In der Welt, in der wir heute leben, ist diese Frage fast verstummt. Geblieben ist die Frage ‚Wie bekommt mein Leben einen Sinn?‘ Indem der Mensch nach dem Sinn seines Lebens sucht, steht er auch unter dem Zwang,

seine eigene Existenz vor sich und seinen Mitmenschen zu rechtfertigen“ (Helsinki-Dokument Nr. 75, überarbeitete Fassung). Auffallend ist hier der anthropologische Ansatz. Die Sinnfrage ist Ausgangspunkt. Die Akzentverschiebung ist bezeichnend und deutet schon an, daß ganz neue Aufgaben für den Lutherischen Weltbund und seine theologische Arbeit im Anzuge sind.

Der Verlauf der Vollversammlung in Evian hat das dann auch bestätigt. Andererseits war aber enttäuschend, daß dadurch die trotz aller Kritik vielversprechende Arbeit in Helsinki über die Rechtfertigungslehre abgebrochen wurde. In seiner Würdigung der Vollversammlung in Evian schreibt Hans-Wolfgang Heßler: „Bedauerlich an der Helsinki-Arbeit ist..., daß die Bemühung um eine moderne Interpretation, um den Prozeß der Übertragung von Glaubenserfahrungen in die heutige Denk- und Vorstellungswelt auf lutherischer Seite so abrupt abgebrochen worden ist. Helsinki hat im Nachdenken über die neuen Bezüge der lutherischen Lehre auf das Denk- und Lebensraster unserer heutigen Zeit keine Fortsetzung gefunden“ (Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft. Evian '70, hrsg. von Jürgen Jeziorowski, Stuttgart 1970, S. 134). Im Gegenteil, allgemein verbreitete sich unter den lutherischen Mitgliedskirchen im Lutherischen Weltbund, daß in Evian eine Ära in der Geschichte und in den Fragestellungen an die Theologie zu Ende gegangen wäre. Allerdings war sich niemand darüber klar, wie der Neuanfang aussehen könnte. Verwunderlich ist das nicht, denn lutherische Theologie war von jeher etwas zaghaft, wenn es um die großen sozialen, politischen Fragen der Zeit ging; mit anderen Worten: eine durchschlagende und ausgewogene Sozialethik war, bis auf wenige Ausnahmen, noch nicht entwickelt worden. Daher war der Vortrag von Heinz Eduard Tödt: „Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt“ von großer Bedeutung. Hier wurden die Grundlinien und Markierungspunkte für die Aufgaben der Theologie in der neuen Ära des Lutherischen Weltbundes aufgezeigt. Und ein Programm christlicher Weltverantwortung wurde entfaltet, worin die großen Fragen „für eine um ihre Menschlichkeit ringende Menschheit“ im Mittelpunkt standen. So kam es denn auch zu einer Erklärung zum Menschenrecht und zur Menschenwürde; jegliche Rassendiskriminierung und Rassentrennung wurde kompromißlos verurteilt. Mitarbeit bei Hilfsaktionen für politische Gefangene wurde zugesagt. Somit war der neue Kurs festgelegt.

Ganz neu war er allerdings nicht. Wie schon angedeutet hatte die Theologische Kommission des Lutherischen Weltbundes sich schon vor Evian mit

dem Studium sozialetischer Fragen befaßt, und dies mit besonderem Engagement, nachdem auf die Studienergebnisse über die Lehre von der Rechtfertigung nach Helsinki in den lutherischen Mitgliedskirchen kein Echo zu verspüren war. So nahm sie als neues Thema „Das Ringen um wahres Menschsein und die Herrschaft Christi“ in Angriff. Das Thema „Herrschaft Christi“ ist ja oft Anlaß gewesen, die lutherische, sogenannte, Zwei-Reiche-Lehre heftig zu kritisieren. Deshalb untersuchte die Kommission diese Lehre auf ihre biblische Begründung, auf ihren theologiegeschichtlichen Inhalt und ihre sozialgeschichtliche Auswirkung, um sie dann mit der Lehre von der Herrschaft Christi zu konfrontieren. Das Ergebnis war, daß es nicht recht sei, das Nebeneinander beider Lehren als Alternative zu verstehen. Die Kommission war der Meinung, man müsse der Lehre von der Herrschaft Christi den Vorrang geben, denn daß Christus der Herr ist, steht im Zentrum des christlichen Dogmas, während die Zwei-Reiche-Lehre eher als wesentliche hermeneutische Hilfskonstruktion bezeichnet werden sollte. Sie wolle zeigen, wie Christus herrscht. In diesem Sinne sei diese Lehre äußerst hilfreich in den Fragen von Kirche und Welt, Christlichem und Humanem. Wobei hier noch bemerkt werden kann, daß die alte Zwei-Reiche-Lehre und ihre Verankerung im lutherischen Modell „Gesetz und Evangelium“ daran erinnert, daß das Verhältnis lutherischer Theologie zu sozialetischen Fragen nicht so gebrochen war, wie man annehmen möchte. Freilich, an Aktualisierung und Konkretisierung ist vieles nachzuholen gewesen. Das ist dann auch nach Evian im Auftrag der Mitgliedskirchen von der Studienkommission in Angriff genommen worden. Aber schon in Evian konnte auf Studien, welche die Kommission beschäftigt hatten und die sozialetische Fragen behandelten, hingewiesen werden, nämlich: „Arbeit und Beruf“ und „Revolution und wahres Menschsein“, wo ganz besonders eine statische Ordnungstheologie kritisch beleuchtet wurde. Zusammenfassend wurde ein Dokument mit dem Titel „Humanität als christliche Verantwortung“ vorgelegt. Arbeitsgruppen in der Bundesrepublik Deutschland, in der DDR, in Ungarn, in den USA und in Schweden waren an diesen Studien beteiligt. Auch hier stand die biblische Begründung im Vordergrund. Deshalb wurde die Bergpredigt untersucht; man wollte der eschatologischen Komponente gerecht werden und insbesondere der Kritik begegnen, die lutherische Zwei-Reiche-Lehre sei uneschatologisch.

Dies alles ist sicherlich der Beweis dafür, daß Evian einen Wendepunkt in der Geschichte des Luthertums darstellt. Hier wurde nicht mehr die Frage, ob die lutherischen Kirchen sich aktiv am politischen Ringen um

Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit beteiligen sollten, erörtert, sondern lediglich das „Wie“ des Engagements stand zur Diskussion. In der Erklärung der Vollversammlung „Dienende Christenheit und Frieden“ hieß es: „Aufgrund ihrer Tradition stehen die lutherischen Gemeinden in der Gefahr, gegenüber den sozialen Problemen ihres Landes neutrale Distanz einzunehmen. Darum sollte ihnen Mut gemacht werden, ihre Sendung in der Welt zu verwirklichen, indem sie eindeutig Partei nehmen für diejenigen, die unter ungerechten Strukturen leiden.“

Die theologische Begründung ist in diesem Zusammenhang außerordentlich bedeutsam. Sie wurde schon in Evian genannt und nach Evian als das ausschließliche Modell verwendet. Parteinahme seitens der Kirche in sozialen und politischen Fragen sei im Evangelium begründet, vor allem in der versöhnenden Tat Gottes in Christus, indem er in ihm die Welt mit sich versöhnte und so auch den Menschen befreite zur Versöhnung untereinander. Die sozialpolitische Verantwortung der Kirche gründe sich auf das biblische Verständnis des Friedens als göttliche Gabe, die die Menschen mit Gott und miteinander versöhnt. Es sei ein „Frieden in Gerechtigkeit“, der keine Trennung der Verkündigung von sozialem Handeln, privater von öffentlichen Angelegenheiten, des Glaubens von der Vernunft oder der Kirche von der Gesellschaft erlaube. Der Friede mit Gott ist Ausgangspunkt und Basis für alle christlichen Bestrebungen, Frieden unter und zwischen den Menschen zu fördern, soziale und ökonomische Gerechtigkeit und Menschenrechte, gegenseitigen Respekt und gegenseitige Anerkennung zu suchen, Zeugnis dafür abzulegen und alle, die sich dafür einsetzen, zu ermutigen und zu stärken. Damit war die Aufgabe für die theologische Arbeit des Lutherischen Weltbundes in den nächsten sieben Jahren bis zur Vollversammlung in Daressalam 1977 festgesetzt.

III. Die Theologie des Lutherischen Weltbundes 1970 – 1977

Die in Evian neu strukturierte Studienkommission nahm diese Aufgabe sofort auf. Die verschiedenen Aspekte und Bereiche, die zu behandeln waren, sollten alle unmißverständlich zeigen, „daß der Frieden letztlich unteilbar ist. Es kann keinen Frieden ohne Gerechtigkeit geben. Es kann keine Gerechtigkeit ohne die Achtung der grundlegenden Menschenrechte geben. Es kann weder Frieden noch Gerechtigkeit ohne eine gesunde sozio-ökonomische und menschliche Entwicklung geben.“ Solch ein theologisches Programm bedeutete selbstverständlich eine historisch-kritische Reflexion,

eine Überprüfung der traditionellen ethischen Grundlagen. Es überrascht kaum, daß diese Überprüfung zuerst und vor allem Luthers Lehre von den zwei Reichen galt. Um diese Arbeit recht würdigen zu können, muß allerdings hinzugefügt werden, daß sie nur einen von vier Bereichen darstellt, für welche die Kommission theologische Arbeit zu leisten hatte. Der erste Bereich umfaßte Leben und Arbeit der Kirche, z. B. Gottesdienst, theologische Ausbildung, christliche Erziehung. Beim zweiten Aufgabenbereich handelte es sich um den interkonfessionellen Dialog, der dritte betraf die Begegnung mit anderen Religionen und mit Ideologien. In diesem Bereich wurde also über Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte gearbeitet, natürlich in Verbindung mit dem ersten Bereich, also unter Rückbeziehung auf die Ekklesiologie.

In der Studie über die Zwei-Reiche-Lehre wurde zunächst Quellenmaterial zusammengestellt. Von hier aus wurden dann Fallstudien erarbeitet, welche den Rückbezug der sozialpolitischen Praxis lutherischer Kirchen in der ganzen Welt auf die Zwei-Reiche-Lehre untersuchten.

Weitere Arbeiten und Tätigkeiten hatten den Frieden zum Thema, um den Mitgliedskirchen behilflich zu sein, „die zur Verfügung stehenden geistlichen, geistigen und materiellen Mittel anzuwenden, wo immer sie zu finden sind, um im öffentlichen Leben Zeugnis abzulegen und zu dienen.“ Dabei wurde betont, daß alle solche Bemühungen grundsätzlich bei der Frage einzusetzen haben: Was tut Gott? Von hier aus haben die Kirchen zu bedenken, was zu tun ist, um Zeichen der Gnade in einer grausamen Welt zu setzen. Aber wie kann das Volk Gottes, das größtenteils ortsgebunden ist, an globalen Fragen des Friedens teilhaben? Immerhin konnte auf die Zivilcourage vieler Einzelner hingewiesen werden, die aus christlicher Überzeugung schöpferisch an ihrem Ort Frieden gefördert haben.

Eng verbunden mit diesen Aufgaben war die Durchführung etlicher Seminare und Konsultationen, die sich alle thematisch im Umkreis der entwicklungspolitischen Bewußtseinsbildung bewegten. Das Ziel war, den Mitgliedskirchen zu helfen, „Erziehungsformen zu entwickeln, um ihre Glieder und Führer zuzurüsten, sich an der sozialen Verantwortung der Kirche stärker zu beteiligen.“ Sehr wichtig waren in diesem Zusammenhang die Fragen der Beziehung zwischen „Zeugnis“ und „Dienst“ und zwischen „Gebern“ und „Empfängern“ von Mitteln.

Ein weiteres Programm betraf die Menschenrechte. Die vorrangige Aufgabe war abermals eine theologische. Hier waren Überlegungen zur Grundlage der Menschenrechte notwendig, sodann Material, um den Mitgliedskir-

chen bei der Förderung und Verwirklichung der Menschenrechte zu helfen. Viele Mitgliedskirchen leisteten selbst Beiträge zu einem Studiendokument, das sich mit der theologischen Reflexion über Menschenrechte befaßte. An dieser Studie waren insbesondere lutherische Kirchen in der ČSSR, der DDR, der Bundesrepublik Deutschland, Norwegen, Südafrika, Schweden und den USA beteiligt. Folgende Themen wurden insbesondere behandelt: „Theologische Reflexionen über die Grundlagen der Menschenrechte“, „Interpretationen der Menschenrechte in verschiedenen Kulturen und sozialen Systemen“, „Verantwortung der Kirche bei der Förderung der Menschenrechte“.

Ganz praktisch nahm dieser Bereich III der Studienkommission, wie auch der Stab des Lutherischen Weltbundes selbst, an den Bemühungen auf internationaler Ebene teil, die es mit den erwähnten sozialpolitischen Fragen zu tun hatten. Sie nahmen am Weltkongreß der Friedenskräfte in Moskau (1973) als Vertreter des Lutherischen Weltbundes teil; im gleichen Jahr wurde der Ausnahmezustand auf den Philippinen dokumentiert; außerdem wurde ein Dokument „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Versöhnung im Heiligen Land“ erstellt, dann ein Dokument, das sich seelsorgerlich um angefochtene Gewissen in der „Konfrontation zwischen autoritären Regierungen und den der sozialen Gerechtigkeit verpflichteten Kirchengliedern“ bemühte. Die Lage im südlichen Afrika verlangte ständiges theologisches Engagement. Hier ist das Dokument „Namibia 1975 – Hope, Fear and Ambiguity“ zu nennen.

Wahrlich ein breites und imponantes Feld in der lutherischen Sozialethik, das hier als Neuland beschritten worden ist. Blicken wir zurück auf Sinn, Ziel und Grund aller theologischen Arbeit, so ist festzustellen, daß die kritische Reflexion ganz bewußt im Rahmen der Ekklesiologie geschah, daß also die Aufgabe evangelischer Verkündigung und evangelischen Zeugnisses stets bestimmende Voraussetzung war und daß bei allem Streben nach Zeitgemäßheit die Bindung an Schrift und Bekenntnis ausschlaggebend bleiben sollte. Freilich haben sowohl einzelne Theologen wie auch Mitgliedskirchen ernste Kritik geübt. Der Vorwurf des sozialen Aktivismus als Mitte der kirchlichen und theologischen Aufgabe wurde vielerorts erhoben. Man betonte, daß nicht ein politisches Evangelium, sondern die Verkündigung des Evangeliums von der Vergebung der Sünden erste und hervorragende Aufgabe der Kirche Jesu Christi bleiben müsse. In dieser Hinsicht war der von der äthiopischen Mekane-Yesus-Kirche an den Lutherischen Weltbund gerichtete Brief von großer Bedeutung. In diesem Brief heißt es: „Wir ... be-

trachten die Entwicklung des inneren Menschen als Vorbedingung für eine gesunde und dauerhafte Entwicklung unserer Gesellschaft. Wenn unserem Volk nicht zu dieser geistlichen Freiheit und Reife verholfen wird, die es befähigt, die materielle Entwicklung verantwortlich zu handhaben, befürchten wir, daß das, was ein Mittel zur Förderung und Wohlfahrt des Menschen sein sollte, die gegenteilige Wirkung haben und neue Formen von Unheil hervorbringen kann, die ihn zerstören.“ Das sollte eine Warnung sein, „daß unsere christliche Verpflichtung zur Nächstenliebe und Gerechtigkeit niemals ein Ersatz für, sondern ein Ergebnis der befreienden Gnade Christi in uns sein soll“, denn der Grund menschlichen Elends ist die menschliche Sünde, und davon kann uns kein sozialpolitisches Engagement oder eine Systemveränderung befreien, sondern allein Christus. Was alles daran erinnert, daß jede theologische Arbeit Wagnis, dem menschlichen Irrtum preisgegeben ist, daß wir uns aber diesen Aufgaben nicht entziehen dürfen, eben um des Zeugnisses und der Verkündigung des Evangeliums willen.

Die sozialpolitische und sozialetische Arbeit der Studienkommission war, wie beschrieben, breit angelegt. Es war aber bei weitem nicht, wie auch schon angedeutet, der einzige Bereich ihres Strebens nach Zeitgemäßheit. Die empirisch-kritische Befragung kam noch aus anderer Richtung, in der Begegnung mit Religionen und Ideologien. Drei Gründe waren es vor allem, welche zu dieser Begegnung führten. Erstens haben die Nationen der sogenannten Dritten Welt ihre geschichtlichen Wurzeln, und mit ihnen auch die alten religiösen Traditionen wiederentdeckt. Zweitens hat die kommunistische Revolution für viele Länder und Nationen den Weg zur nationalen Befreiung und zur sozialen Gerechtigkeit bedeutet. Drittens haben in Europa, Nordamerika und Australien Entwicklungen stattgefunden, die man als Formen des demokratischen Sozialismus beschreiben kann. Mancherlei Einflüsse, oft marxistischen Ursprungs, haben zu großen Protestaktionen gegen die bestehenden Gesellschaftsformen, ob nun kapitalistischer oder sozialistischer Art, geführt. Der fortschreitende Säkularismus hat den Traum, das 20. Jahrhundert möchte ein christliches Jahrhundert werden, vollkommen zerstört, und in das so entstandene Vakuum sind unzählige Religionen und Pseudoreligionen eingedrungen, ganz besonders unter der Jugend.

Unter diesen drei Voraussetzungen ging die Studienkommission an die Arbeit. Zunächst unternahm sie es — unter Mitwirkung der Mitgliedskirchen und unter Bezugnahme auf deren Erfahrungen vor Ort —, eine Studie mit dem Thema zu erstellen: „Die Begegnung der Kirche mit dem Marxismus in

verschiedenen kulturellen Kontexten unter besonderem Bezug auf China“. Zweck der Studie war, den lutherischen Kirchen zu helfen, „die Herausforderungen verschiedener Formen des Sozialismus“ zu prüfen und auszuwerten. Kirchen in 17 Ländern nahmen daran teil. Bedeutungsvoll waren hier theologische Arbeiten, die in Lateinamerika, des öfteren zusammen mit der römisch-katholischen Kirche, ins Werk gesetzt wurden und die sich insbesondere auf die Situation in Argentinien, Chile, Uruguay und Brasilien bezogen. Ähnliche Studien, immer von eigens für diesen Zweck berufenen Forschungsgruppen unternommen, galten der komplexen Situation in Afrika, in Asien (Indien: Die Auswirkung der indischen Umwelt auf die marxistische Theorie) und in Osteuropa, wo besonders die lutherische Kirche Ungarns über Christen und Kirche in der ungarischen Gesellschaft nachgedacht hat.

Diese Untersuchungen, wie auch eine Konsultation im Jahre 1976, machten deutlich, daß „die Theologie eng mit den sozialen, politischen und kulturellen Gegebenheiten ihrer Umwelt verbunden ist“. „Die Herausforderung von Marxismus, Sozialismus und sonstigen Konzepten sozialen Wandels liegt darin, daß die Kirchen und jeder Christ gezwungen werden, die Integration dreier eng miteinander verbundener Dimensionen von Theologie, Leben und Zeugnis der Kirche zu sehen: die theoretische, die institutionelle und die praktische. Die theoretische Dimension umfaßt Glauben, Weltansicht, Werte und ihre theoretischen Formulierungen. In welchem Ausmaß ist unsere Theologie nichts weiter als eine theoretische Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse? Die institutionelle Dimension umfaßt unsere internen Lebensstile und Formen der Entscheidungsbildung. Hier liegt die Herausforderung in der Vision einer gerechten Gesellschaft und in der strukturellen Organisation der politischen Macht. Die praktische Dimension umfaßt die Formen unseres Handelns als Einzelne und als Gemeinschaften. Hier liegt die Herausforderung in der Frage, ob wir gemeinsam mit den Unterdrückten kämpfen können, die unsere Privilegien bedrohen.“ Bemerkenswerterweise fehlt bei dieser Studie die Begegnung mit dem Kapitalismus.

Groß angelegt, wieder auch teilweise entstanden in Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche, war die Chinastudie, unter der Frage stehend: „Was hat China der Kirche zu sagen?“ Die Arbeit ist in den Mitgliedskirchen auf Zustimmung gestoßen, hat aber auch — und mit Recht — aus theologischen Gründen Kritik erfahren. Sie war Pionierarbeit und ist noch nicht abgeschlossen.

In der Begegnung mit anderen Religionen stand das jüdische Volk stark im Vordergrund; auch in diesem Bereich wurden Konsultationen durchgeführt. Bezeichnenderweise handelte es sich auch hier zunächst sehr stark um sozialpolitische Fragen, wie zum Beispiel: „Wie sollen sich Christen gegenüber Israel verhalten, dessen Gründung einem Volk Erfüllung, einem anderen jedoch Unrecht gebracht hat?“ Aber auch die Frage wurde gestellt, ob die Schaffung eines neuen Bundes in Christus die Ablösung des alten Bundes Gottes mit Israel bedeute, bzw. wie, wenn dies nicht der Fall sei, das Wort „kein anderer Name“ (Apg. 4, 12) zu verstehen sei.

Im Bereich I der Studienkommission ist der m. E. bedeutungsvollste Ertrag der theologischen Arbeit unter dem Thema „Die Frau in der Kirche“ zu verzeichnen. Hier erhob die Kommission die Klage, daß es sich für die meisten Kirchen bei der Frauenfrage um ein Randproblem handele, das deshalb nur zu gern dem Bereich der Menschenrechte zugeschoben würde. Hier wurde versucht, eine Korrektur anzubringen, indem man betonte, daß in diesem Zusammenhang nicht nur soziologische oder politische und wirtschaftliche, sondern auch theologische Gesichtspunkte zu berücksichtigen seien.

Das Thema „Die Frau in der Kirche“ wurde unter zwei Aspekten im Blick auf Leben und Arbeit in den Mitgliedskirchen untersucht: Erstens unter dem Aspekt der Verkündigung des Heils und zweitens unter der Frage nach dem Dienst an der Menschheit. Zum ersten Unterthema vertrat man die Ansicht, daß die christliche Botschaft nur auf der Grundlage einer neuen Gemeinschaft in Christus möglich sei, welche die Schranken zwischen arm und reich, Mann und Frau, jung und alt sowie Menschen verschiedener Nationen und Rassen hinter sich lasse. So sei der Kampf der Frauen um Anerkennung, vor allem auch vom Standpunkt einer wirksamen Verkündigung aus, ernst zu nehmen. Nur eine Theologie, welche die Offenbarung Gottes auch durch die Lebenserfahrung von Frauen widerspiegele, kann „als wirksames Werkzeug für Erlösung und Befreiung der Menschheit dienen“, eben weil hier ein ganzheitliches Verständnis der menschlichen Natur vorausgesetzt werde. Meines Erachtens ist diese theologische Begründung mangelhaft, weil im Grunde nicht theologisch, sondern anthropologisch. Es scheint mir durchaus möglich, theologisch weit Besseres über die Beteiligung der Frau an der Verkündigung des Heils zu sagen.

Beim Unterthema „Dienst an der Menschheit“ wurde besonders des dienenden, sorgenden diakonischen Einsatzes von Mann und Frau, in echter Partnerschaft, in der Begegnung und Bewältigung der ernsthaften Heraus-

forderungen und Nöte, die heute von der gesamten Menschheit an die Kirche herantreten, gedacht. Man zielte dabei besonders auf die Beseitigung von Hunger und Armut, auf Bemühungen um Frieden in der Welt, auf die Entwicklung von Wertsystemen. Verantwortliche menschliche Herrschaft über die Erde deutet hin auf die zu diesem Zweck von Gott geschaffene Partnerschaft von Mann und Frau.

Es würde uns weit über den Rahmen eines Überblicks hinausführen, wollten wir der weitverzweigten Arbeit des Lutherischen Weltbundes in den letzten sieben Jahren voll gerecht werden. Hier wäre z. B. die immer stärker in den Vordergrund getretene Aufgabe der Kontextualisierung zu nennen, d. h. der theologischen Untersuchung der Frage, wie die Verkündigung des Evangeliums von ihren vielen europäischen Komponenten befreit werden kann, um in nichteuropäischen Gemeinden wirkungsvoller, existentieller den Menschen zu treffen. Das Gleiche gilt für die überlieferte Dogmenbildung, etwa auch die lutherischen Bekenntnisschriften. Hier ist an Afrika zu denken, ebenfalls Asien, wo ein besonderes Asienprogramm entwickelt wird, an dem die lutherische Fakultät in Australien stark beteiligt ist.

Auch die so wichtige theologische Arbeit für die vielen bilateralen Gespräche zwischen Lutheranern und Vertretern der anderen großen christlichen Konfessionen, den Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Reformierten, kommt in diesem Zusammenhang in den Blick. Hier kommen wir wieder zum Eigentlichen der Theologie, der Besinnung auf Schrift und Bekenntnis.

Zweifellos ist das konfessionelle lutherische Bewußtsein und das Verständnis für das lutherische Spezifikum in vielen Mitgliedskirchen geringer geworden. Das stark angewachsene ökumenische Bewußtsein und Verantwortungsgefühl, gemeinsame biblische Arbeit auf allen Ebenen, die Einsicht, daß die alten Trennungsründe an vielen Punkten nicht mehr gelten können, und eine plurale Mannigfaltigkeit im eigenen Lager haben dazu geführt, vor allem aber das Wissen, daß eine auf der Wahrheit des Evangeliums begründete Konfessionalität die wahre Ökumenizität nicht ausschließt. Die Augsburgerische Konfession ist das beste Beispiel dafür.

In diesem Zusammenhang ist bedeutungsvoll, daß überall und immer wieder von der Krise des Glaubens gesprochen und geschrieben wird. Sie ist zu einer globalen Angelegenheit geworden, und die Kirche wird heute stets auf das hin befragt, was sie über ihre Lehre aussagen kann und wie sich ihre Lehre im Leben auswirkt. Das starke Interesse an den Religionen ist Ausdruck des Suchens nach Wahrheit, nicht nur nach Lebenssinn.

Von hier aus gesehen ist es bedauerlich, daß die in Helsinki nicht abgeschlossene Arbeit über das Thema Rechtfertigung weder zwischen Helsinki und Evian, noch zwischen Evian und Daressalam weiter verfolgt worden ist. Die wichtigen Untersuchungen über Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechte, über die Stellung der Frau in der Kirche, über die Religionen: sie hätten alle von solcher Weiterarbeit theologisch profitieren können. Überblickt man die weitschichtige und fleißige theologische Arbeit, die der Lutherische Weltbund im Auftrag seiner Mitgliedskirchen und aus eigener Initiative in diesen Jahren unternommen hat, dann stellt sich als Fazit heraus, daß sie fast ganz sozialetisch orientiert war und der Ansatz sehr oft den Anschein erweckte, als sei er rein anthropologisch ausgerichtet. Sicherlich wird die lutherische Sozialetik viel dabei gelernt haben. Und gerechterweise muß hinzugefügt werden, daß der Ansatz wiederum bei weitem nicht in dem Maße anthropologisch und sozialpolitisch ausgerichtet war wie in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen; aus eben diesem Grunde entstanden starke Spannungen zwischen dem Ökumenischen Rat und dem Lutherischen Weltbund. Ohne Zweifel hat die Bekenntnisbindung immer noch eine richtungweisende Rolle gespielt und daran erinnert, daß alle Theologie eine Funktion der Kirche ist, also vom Zeugnis des Evangeliums lebt und im Hinhören auf das Zeugnis ihre Arbeit tut.

Es ist bezeichnend, daß gerade im Laufe dieser Jahre von verschiedenen Mitgliedskirchen der Ruf laut wurde, man solle sich im Lutherischen Weltbund mehr mit der klassischen Theologie der Kirche befassen, da diese schließlich doch bei allem Streben nach Zeitgemäßheit unentbehrlich sei. Die Hauptreferate der Vollversammlung in Daressalam über „Mission und Verkündigung“ von Helmut Class, über „Die Lutherische Kirche und die Einheit der Kirche“ von Andreas Aarflot und das Referat „In Christus — Gemeinschaft in der Sendung“ von Yoshiro Ishida deuten ganz unmißverständlich darauf hin, daß in der Theologie des Lutherischen Weltbundes die Besinnung auf Lehre neu erwacht ist. Ergreift der Lutherische Weltbund hierin die Initiative oder kommt er einem Verlangen innerhalb der Mitgliedskirchen entgegen? In diesem Zusammenhange verdient die vom Ökumenischen Institut in Straßburg herausgegebene Studie über „Die Identität lutherischer Kirchen im Kontext der Herausforderungen unserer Zeit“ (1974-1976) anerkennende und herausgehobene Erwähnung. Es ist hier vor allem an die ökumenischen Herausforderungen gedacht, und die Studie will dadurch einen Beitrag leisten, daß sie von der Voraussetzung ausgeht, lutherische Kirche müsse wissen, was lutherisch heißt, wenn der Dia-

log mit dem Gesprächspartner der anderen Konfession fruchtbar sein soll.

Andererseits erinnert uns die Bibelarbeit von William Lazareth in Daressalam über Abschnitte des Römerbriefs unter dem Thema „In Christus – verantwortliche Sorge“ mit dem leider jähen Abbruch, um aus Anlaß des Soweto-Tages gegen Rassismus und Unterdrückung ein Bekenntnis abzulegen und zu bezeugen, daß „die Kirche nie wirklich – in einer Position der Neutralität – über dem politischen Kampf stehen“ kann, daran, daß die auf dem Gebiet der Sozialethik geleistete Arbeit jedenfalls in ihren Grundzügen Bestand lutherischer Theologie bleiben wird. Hoffentlich aber nicht in überspitzter Einseitigkeit und auch nicht allein der Zeitgemäßheit wegen – noch schlimmer, wenn man hierin lediglich einer theologischen Mode folgte! Die Gefahren, welche der Theologie hier drohen, sind nicht von der Hand zu weisen. Man denke z. B. nur an die Verwendung ideologischer und sozialpolitischer Begriffe wie Freiheit, Recht, Gerechtigkeit, Friede, Liebe, als ob diese mit den gleichen biblischen Begriffen auswechselbar seien. Es ist immer wieder daran zu erinnern, daß alle lutherische Ethik die Rechtfertigung propter Christum und damit auch die Gabe der evangelischen Freiheit voraussetzt. So wird lutherische Theologie wieder auf ihr Proprium zurückverwiesen, auf das Evangelium, auf das Solus Christus. Alles zum Lobe Gottes, denn, wie die alten Kirchenväter schon wußten, Theologie ist Lobpreis Gottes.

So oft ein Theologe sein Amt versieht, bringt er Gott das angenehmste Opfer, wird in Wahrheit ein Priester des Allerhöchsten genannt und ist es auch.

Martin Luther

EVANGELISCHE KATHOLIZITÄT

Auf den ersten Blick scheint das Thema dieser Überlegungen einen Widerspruch zu beinhalten. Die Alternative lautet gewöhnlich: Evangelisch oder katholisch — aber beides miteinander scheint unvereinbar zu sein. Die Väter der Reformation haben offensichtlich anders darüber gedacht. Sie haben immer die alte katholische Kirche reformieren wollen und wollten damit gerade die Identität und die Katholizität festhalten. Der Kampf zwischen beiden Konfessionen ist, höchstwahrscheinlich im 17. oder 18. Jahrhundert, so entschieden worden, daß evangelisch und katholisch zu Konfessionsbezeichnungen wurden, und zwar in der Form, daß die römisch-katholische Kirche das Prädikat katholisch für sich allein und ausschließlich beanspruchte. Wir finden in offiziellen Verlautbarungen — vor allem des 19. Jahrhunderts — immer wieder die Formulierung „Die Heilige Römisch-katholische Kirche“. Es liegt auf der Hand, daß sich auch in der römisch-katholischen Kirche der Begriff der Katholizität verengt hat. Wir wollen im folgenden den Versuchen nachgehen, das Wort „katholisch“, und damit selbstverständlich auch die Sache, wieder zurückzuholen in unsere Kirche und in unsere Theologie.

Friedrich Heiler, einer der großen Förderer der ökumenischen Bewegung, hat 1919 in Uppsala einen Vortrag mit dem Thema „Evangelische Katholizität“ gehalten. Er beginnt mit der Feststellung: „Es gibt für den strengen Katholiken nur ein Christentum, das katholische Christentum; jede abweichende Form christlichen Glaubens ist eine Abirrung von der unfehlbaren Wahrheit, deren Hüterin die Kirche Roms ist, und umgekehrt ist der Katholizismus für viele evangelische Christen eine Verfälschung und Entstellung des echten und wahren Christentums, wie es uns hell und rein im Neuen Testament entgegenönt.“ Heiler beschreibt dann im weiteren die verschiedenen Religionsformen des Protestantismus und Katholizismus, nennt sie auch Religionssysteme und kommt zu einer Charakterisierung des Katholizismus als eines komplizierten, schwer faßbaren Synkretismus, „in dem alle Religionsformen sich zusammenfinden, die höchsten und die niedersten, die rohesten und die reinsten, in welchem Heidentum,

Judentum und Christentum sich zu einer seltsamen Mischung verbunden haben. Wir merken schon hier, daß Heiler mit den Begriffen und Wertmaßstäben der allgemeinen Religionswissenschaft oder Religionsgeschichte arbeitet. Er begreift die Gegensätze von Katholizismus und evangelischem Christentum als fundamentale. Es sind zwei religiöse Welten, die wohl viele gemeinsame Elemente haben, aber die doch innerlich so völlig verschieden sind, daß denen, die in einer von beiden leben, es sehr erschwert ist, in das Leben der anderen einzudringen. Er hat damit einen Teil seines eigenen Lebensweges im Glauben beschrieben. Evangelische Katholizität bedeutet eine Synthese, eine innere Vereinigung von evangelischem Christentum und katholischem Kirchentum, nicht eine mechanische Union. Wir sollten auf die Kennzeichnung achten: „evangelisches Christentum“ und „katholisches Kirchentum“. Ob Heiler hier nicht etwas grundlegend erkannt hat, was sich bis in die heutige Kontroverstheologie hineinzieht: die Frage, wie sich Christologie und Ekklesiologie zueinander verhalten? Er sieht die Illusion, die eine solche Synthese vielleicht erbringen könnte, und doch fasziniert sie ihn. Diese innere Vereinigung setzt den Organ- und Organismusgedanken voraus, keine dogmatischen Kategorien, keine dogmatischen Überlegungen. Abgewehrt wird der Gedanke einer mechanischen Union, wobei offen bleibt, was Heiler darunter genau versteht. Er könnte auszulegen sein im Sinne einer kirchenrechtlich fixierten Zusammenschließung von Kirchenkörpern. Heiler versteht den Katholizismus, wie er durch die Kirche Roms vertreten wird, als imponierenden Universalismus, aber dieser Universalismus ist erkauft durch die Zurückdrängung der evangelischen Grundgedanken.

Hier wird schon etwas laut, was sich durch alle Beiträge zu diesem Thema hindurchzieht: Römische Katholizität ist im Grunde keine Katholizität, sondern die Kirche Roms beansprucht diese Eigenschaft, diesen Titel für sich selbst und, indem sie ihn mit einem Ausschließlichkeitsanspruch belegt, verliert sie ihn gerade. Es wäre zu fragen, ob die Gleichsetzung von Katholizität mit Universalität oder Universalismus wirklich ausreicht bzw. ob sie zutrifft. Und nun folgt eine beachtenswerte Kritik an der römischen Katholizität und damit an der katholischen Kirche. Das neutestamentliche Evangelium ist nur ein mächtiger Pfeiler im katholischen Dom, aber nicht Grund- und Eckstein. Neben ihm stehen als gleichwertige Größen die primitive Ritualreligion, die judaistische Gesetzesreligion, die römische Rechtsreligion und die hellenistische Mystik. Es ist nicht so, daß alle diese fremden Elemente im Dienste des Evangeliums stünden als Mittel, die dazu

helfen sollen, das eine große Heilsziel zu verwirklichen, sie stehen nicht unter dem Evangelium, sondern neben und oft sogar über ihm. Damit hat Heiler etwas Entscheidendes erkannt, ohne es freilich für die weiteren Darlegungen fruchtbar zu machen. Hier ergäbe sich ein dogmatisch tragbarer und wirkungsvoller Ansatzpunkt für die Kritik an der römischen Katholizität.

Heiler sieht einen Gegensatz zwischen Universalismus und persönlichem Christentum und formuliert die Abgrenzung der Katholizität vom Synkretismus. Wieder stoßen wir auf die Abhängigkeit von der damaligen liberalen Theologie evangelischer Herkunft und der allgemeinen Religionswissenschaft. Er will den Gedanken der evangelischen Katholizität an fünf Punkten aufzeigen. Er sagt: „Es sind näherhin fünf kostbare unvergleichliche Werte, welche das evangelische Christentum dem Katholizismus entnehmen und in evangelischem Geiste ausgestalten muß. Der Einheitsgedanke, das religiöse Führeramt, die individuelle Seelsorge, das Gottesdienstleben und die mit diesem eng verbundene Mystik.“ Und dann weiter: „Evangelischer Katholizismus bedeutet Formung und Wandlung des katholischen Kirchenideals durch evangelischen Geist.“ Wir sehen also, daß Heiler durchaus dem Protestantismus noch eine religiös gestaltende, genauer gesagt, umgestaltende Kraft zuerkennt. Freilich, wir sind die Nehmenden, die römische Kirche ist der gebende Teil.

Schauen wir uns im folgenden von den fünf eben genannten Eigenschaften vier an. Zunächst „Ekklesia Una“. Diesen Glauben an die eine christliche Kirche bekennt jeder evangelische Christ, so oft er das Apostolische Glaubensbekenntnis spricht. Die Beschreibung evangelischen Kirchen- und Christentums aus dem Jahre 1920 ist heute in keiner Weise zutreffend. Auch ist der Begriff der Einheit bei Heiler in einer merkwürdigen Schwebelage gelassen; ob er will oder nicht, bekennt er sich zu dem Einheitsbegriff der römischen Kirche und akzeptiert ihn. Daß es viele Formen der Einheit und der Gemeinschaft gibt, das hat sich im Folgenden herausgestellt. Denn auch die römische Kirche ist nicht identisch mit der einen heiligen, apostolischen und katholischen Kirche, sie ist eine Teilkirche geworden.

Der zweite Gesichtspunkt ist die Autorität. Die Frage ist, ob der Gedanke der Autorität wirklich katholisch ist oder ob er nicht von der römischen Kirche in den Vordergrund gespielt wurde. Daß er auch heute so nicht mehr formuliert wird, zeigen die Bemühungen der neueren katholischen Theologie seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Trifft das Gegeneinander-Ausspielen von Freiheit und Autorität wirklich zu, wie Heiler behauptet? Bedingen nicht Freiheit und Autorität einander, sind sie nicht beide

Quellen und Ausflüsse des einen Evangeliums? „Das evangelische Christentum“, sagt Heiler, „kennt keine amtsmäßige Autorität, sondern einzig und allein die Autorität der überragenden religiösen Persönlichkeiten.“ Das trifft für das Luthertum, aber auch für den strengen Calvinismus mit seinem vierfach gegliederten Amt nicht zu. Das Ministerium verbi divini, das Amt der Wortverkündigung, und die Autorität einer religiösen Führungspersönlichkeit sind zweierlei. Das eine ist Wirkung der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, vielleicht ausgelöst durch Schleiermacher, das andere hat seinen Grund in Schrift und Bekenntnis. Wichtig und vor allem für die folgende Zeit entscheidend geworden ist der dritte Gesichtspunkt, die Frage nach dem Bischofsamt. Gerade in der bischöflichen Wirklichkeit offenbart sich das Ideal der evangelischen Katholizität ganz klar. „Nicht daß wir Herren seien über euren Glauben, sondern wir sind nur Mithelfer zu eurer Freude.“ Mit dieser Umschreibung des Bischofsamtes ist ein Moment getroffen, daß nicht wieder verloren gegangen ist und das auch nie wieder verloren gehen darf.

Sodann die Beichte. Bischofsamt und Beichte stehen beide unter dem Oberbegriff der Autorität, und Autorität bringt Seelenführung mit sich. Die allgemeine geschieht durch das Bischofsamt, die besondere durch den Priester der Beichte. Heiler sieht ganz klar die Zwiespältigkeit des römischen Beichtinstituts und den Einfluß, den gerade der Beichtvater auf den einzelnen Katholiken ausübt. Dennoch hat er das Wesentliche gesehen und der Gedanke der Beichte hat sich zwar theoretisch im evangelischen Christentum, besonders im Luthertum, nie ganz verdrängen lassen, allerdings sieht es mit der Praxis traurig aus.

Das vierte Moment ist der Gottesdienst, und es ist für Heiler selbstverständlich, daß Gottesdienst gleichbedeutend ist mit der Messe, mit dem Abendmahlsgottesdienst. Er versteht ihn von der Mysterien-Liturgie her und betont deshalb die Ganzheit der Gottesdienste, bestehend aus Wort und Sakrament; die Beschreibung aber in religionswissenschaftlichen Kategorien macht uns dieses Argument sehr fragwürdig. Auch hier ist Heiler ein Kind seiner Zeit, vielleicht verwandt und abhängig von seinem Marburger Kollegen Rudolf Otto. Es ist fraglich, ob es das Wesen des Gottesdienstes ist, Menschen in einen heiligen Schauer, in besondere Gefühlsstimmung zu versetzen, oder ob nicht Gemeinde und Gottesdienst unter anderen Gesichtspunkten gesehen werden müssen.

Was ist nun zu Heiler zusammenfassend zu sagen? Seine Positionen sind aus seiner persönlichen Lebensgeschichte zu verstehen, aus seiner Konver-

sion vom römischen Katholizismus zur lutherischen Kirche. Er sucht einen Standpunkt jenseits der Konfessionen, aber die Synthese der Konfessionen wird bei ihm im Letzten zur Illusion. Fragwürdig ist es, Kriterien der allgemeinen Religionswissenschaft, der Phänomenologie, der Psychologie, vielleicht auch der Religionsgeschichte anzuwenden, anstatt dogmatisch zu reflektieren. Man kann der Wahrheitsfrage so nicht entgehen, denn religiöse Phänomene, Psychologie und Ästhetik sind zeitgebunden, viele konkrete Beobachtungen sind überholt, und seine Idealtypen stimmen heute nicht mehr. Aber es bleibt das Positive. Auch wenn der Name Heiler in der ökumenischen Bewegung nicht die Rolle gespielt hat, die er sich selbst erhoffte und die ihm vielleicht zugekommen wäre, muß man doch sagen, daß seine Thesen zum Problem der evangelischen Katholizität etwa in den Fragen des Amtes und des Gottesdienstes den Zentralnerv des Christentums getroffen haben. Seine Gedanken haben nachgewirkt, er hat sie zu verwirklichen gesucht in der kleinen ökumenischen Gemeinschaft, in der Hochkirchlichen Vereinigung Augsburgischen Bekenntnisses.

In den 50er und 60er Jahren wurde der Anstoß Heilers von anderen Seiten fortgeführt. Der erste Beitrag stammt von dem schwedischen Theologieprofessor und Bischof Gustav Aulen, der kürzlich im Alter von 98 Jahren verstorben ist. Er setzt sich unter dem Titel „Die Katholizität des Lutheriums“ mit einer Streitschrift auseinander, die von anglikanischen Theologen erstellt wurde. Aulen geht zunächst von der Wortbedeutung aus und sagt, daß das Wort „Protestantismus“ zunächst und eigentlich immer nur für die Kirchen der Reformation gebraucht wird, während das Wort „katholisch“ speziell alten Kirchen, nicht nur der römischen Kirche, zugeschrieben wird. Er stellt sofort den Widerspruch zu unserem Glaubensbekenntnis ins Licht und schließt dann daraus, daß es den Wortgebrauch in einem engeren und einem weiteren Sinne gibt. Er gesteht zu, daß die lutherische Kirche in gewissem Sinne eine Antithese zur römischen Kirche ist, aber auch Luther hat das Wort katholisch, wenigstens dem Sinne nach, immer aufrecht erhalten und seine Kirche, d. h. die lutherische Kirche, immer als eine katholische im Sinne des Apostolischen Glaubensbekenntnisses verstanden. Aulen entwickelt gegenüber einer protestantischen Theologie, welche den Gesichtspunkt der Katholizität der Kirche übersehen oder mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt hat, zunächst das Konzept der Kirche. In der Schrift „Katholizität der Anglikaner“ wird dem Protestantismus vorgeworfen, die Reihenfolge Christus — der einzelne Christ — die Kirche als Summe aller Individuen mißachte eine Wirklichkeit, wie sie etwa der Satz

Luthers beinhalte: „Die Kirche ist die Mutter, die jeden Christen gebiert und nährt.“ Auch für die lutherische Kirche gilt die Reihenfolge: Christus, die Kirche, der einzelne Christ. In diesem Zusammenhang lehnt er die im Protestantismus gemachte Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche ab, weil sie sich in der Folge als schädlich erwiesen hat. Die unsichtbare Kirche sei eine abstrakte Idee. Die Kirche ist aber nie etwas Abstraktes, sondern die Kirche Christi ist die Kirche der Apostel, sie lebt und arbeitet durch die Jahrhunderte. Und in diesem Sinne ist die Kirche Christi auch die Gemeinschaft der Heiligen. Sie ist nicht eine menschliche Institution, sondern Wort und Sakrament in Funktion. Das macht ihr dynamisches Element aus, das ist ihre lebendige Realität, und gerade dieses Dynamische macht ihre Katholizität aus. Wo Wort und Sakrament wirken, realisiert sich die Kirche Christi zwischen Auferstehung und Wiederkunft des Herrn. Die Kirche ist also Schöpfung Christi, und weil er in ihr durch Wort und Sakrament arbeitet, existiert sie.

Der zweite Fragenkomplex, der in dieser Streitschrift angeschnitten wird, ist die Frage des Verhältnisses von Autorität und Tradition. Die Anglikaner machen den Lutheranern bzw. allgemein den Protestanten den Vorwurf, daß sie bei der Überbetonung der Bedeutung der Heiligen Schrift, des Sola Scriptura des Evangeliums, die Tradition als Zeugin und Bewahrerin dieses Evangeliums vergessen hätten. Aulen gesteht zu, daß es sicherlich in der Geschichte der Kirche Zeiten gegeben hat, in denen das Sola Scriptura in diesem verengten Sinne gebraucht wurde. Er hält auch eindeutig fest an der Unterscheidung zwischen der primären Autorität, die nur der Heiligen Schrift zukommt, und der sekundären, abgeleiteten Autorität der Tradition, so wie sie z. B. in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen und in den Bekenntnisschriften zu finden ist; aber er versteht Tradition nie als etwas Totes und in sich Abgeschlossenes. Tradition bedeutet nicht Fixierung, auch keine Unfehlbarkeit von Personen oder Institutionen, sondern sie ist eine lebendige Wirklichkeit. Aulen weist aus der schwedischen Tradition den Gedanken schroff zurück, daß die lutherische eine „neue“ Kirche wäre. Wer in einem Bistum Bischof ist, in dem die meisten Gotteshäuser aus dem Mittelalter stammen, wo die Liturgie zum allergrößten Teil altkirchliche und mittelalterliche Elemente bewahrt hat, wo die Sukzession von der Zeit, wo das Evangelium gepredigt wurde, erhalten ist, da wäre es einfach absurd, von einer neuen Kirche zu reden. Er gesteht zwar zu, daß sich im Blick auf das Weltluthertum nicht überall so handfeste Zeichen der Kontinuität fänden, aber sie seien in Spuren

überall zu finden, und er schließt darauf, daß Reformation und der Gedanke einer neuen Kirche einander schlechterdings ausschließen

Die Gegensätze kommen in der Abendmahlsauffassung am klarsten zum Ausdruck. Während die anglikanische Streitschrift die Differenz zwischen evangelischem und katholischem Abendmahlsverständnis so interpretiert: „Das katholische Abendmahlsverständnis ist in erster Linie vom Opfer, vom Gedanken der Zelebration und vom Gedanken der Anbetung her zu verstehen, einer Handlung, die auf Gott ausgerichtet ist“, so sieht der Protestant im Gegensatz dazu das Heilige Abendmahl als eine Gabe an, die wir von Gott empfangen. Angewandt auf die Interkommunion bedeutet das: Für den Protestant ist die Frage der Abendmahlsgemeinschaft wichtiger, weil es um die Gäste am Heiligen Tisch geht. Für das katholische Verständnis ist die Interkommunion sekundär, sie ist nicht als Pflicht zu verstehen, sondern es genügt, wenn Teilnehmer verschiedener Konfessionen am Opfer und an der Anbetung teilnehmen, ohne zu kommunizieren. Es wird hier also ganz klar getrennt zwischen Opfer und Sakrament. Aulen weist diese Unterscheidung als falsch und als zu vereinfachend zurück und entfaltet am Schluß seines Beitrages die lutherische Abendmahlslehre zunächst christologisch, d. h. vom Werk des gekreuzigten und auferstandenen Christus her. Von hier aus muß zwar der Opfergedanke in der Weise abgelehnt werden, daß wir etwas darbringen, aber an dem Gedanken, daß sich Christus für uns ein für allemal dargebracht hat, ist festzuhalten, denn aus ihm ergibt sich die Möglichkeit der Eucharistie und der Mahlgemeinschaft. Es geht also nicht an, Opfer und Mahlgemeinschaft gegeneinander auszuspielen, sondern weil Christus das Opfer dargebracht hat, ist die Kommunion mit Christus ermöglicht und dieselbe schließt die Kommunion der Christen untereinander ein. Deshalb ist der Gedanke der Interkommunion geradezu wesensnotwendig in der Kirche Christi. Freilich soll im Lichte von Ostern der Gedanke der Anbetung seine Berechtigung und seine Erfüllung behalten.

Im Unterschied zu Heiler bedient sich Aulen dogmatischer Kategorien und diese dogmatischen Kategorien werden umso präziser, als sie aus der Kontroverstheologie gewonnen sind. In diesem Sinne legt Aulen Wert auf eine klare Begriffsunterscheidung für das Wort „katholisch“ und weigert sich, die Verengung, die sich in der nachreformatorischen Geschichte ergeben hat, anzuerkennen. Wie dargelegt hat Aulen gute Gründe, aus seiner eigenen schwedischen Tradition heraus die Katholizität für das Luthertum nicht nur zu behaupten, sondern ihren Bestand und ihre Tat-

sache auch aufzuzeigen. Schon in diesem Artikel zeigt sich, worum es im folgenden gehen wird: um die Frage der Kirche im dogmatischen Sinn, um die Frage des Amtes, gerade im Blick auf die Autorität, und schließlich um die Frage des Altarsakraments. Diese drei Kennzeichen der Katholizität sind in der nachfolgenden Zeit immer wieder genannt worden.

Um die Wende von den 50er zu den 60er Jahren mehrten sich die Beiträge zu unserem Thema. Im Jahre 1956 erschien die kleine Schrift von Hans Grünewald: „Römische und pneumatische Katholizität“. Gleich auf der ersten Seite bemerkt er, daß noch im 18. Jahrhundert, etwa bei August Hermann Francke, das Wort „katholisch“ im positiven Sinne gebraucht wird. Positiv bedeutet für ihn: nicht in der spezifisch römischen Verengung. Seinen weiteren Darlegungen legt er ein Zitat des Ignatius von Antiochien zugrunde. „Wo Christus ist, da ist auch die katholische Kirche“ aus dem Brief an die Smyrnaer, Kap. 8, V. 2. Von hier ausgehend wird sodann der schwedische Bischof Bo Giertz zitiert. Sechs Momente sind es, die das Merkmal des Katholischen ausmachen: Die Kirche ist weltumfassend, sie ist im Besitz der ganzen erlösenden Wahrheit; katholisch ist die Kirche, weil sie die Mutter aller Rassen und Völker auf Erden ist, weil sie die alles umschließende Gnade vermittelt, die weit über das höchste Maß der Sünden der Welt hinausreicht. Katholisch bedeutet weiter: allumfassend, weil es sich um die Zurüstung der Menschennatur und die Gaben des Geistes handelt. Die Kirche umschließt endlich die Jahrhunderte und umspannt alle Zeiten.

Hier stehen formale Gesichtspunkte, z. B. das Umfassen von Raum und Zeit, sowie theologische (oder besser: inhaltlich gefüllte) Gesichtspunkte, die von Sünde und Gnade der Menschen reden, nebeneinander. Der Begriff der pneumatischen Katholizität wird aus dem Neuen Testament entwickelt, ohne daß er dort vorgeformt ist. Die biblische Begründung dieses Gedankens wird so zusammengefaßt: „Wo immer in der biblischen Verkündigung ein Hinweis sich findet, stehen sich zwei Partner gegenüber. Auf der einen Seite Gott, Jesus Christus oder der Heilige Geist, auf der anderen Seite das Ganze der Kreatur, der Erlösten oder der Geheiligten. Dieses Gegenüber von Gott und Katholizität ist jedoch keine Korrelation im üblichen philosophischen Sinne, weil deren Pole insofern ungleich sind, als der eine von ihnen (Gott) den anderen erst in dem Augenblick ins Dasein ruft, da er erschaffend, erlösend oder heiligend sich diesem zuwendet. So beginnt die Universalität der Erschaffenen erst, da Gott sie erschafft. Entsprechend wird die Univer-

salität der Menschen erst dann eine Erlöste zu sein beginnen, da Christus für sie des Erlösertodes gestorben ist. Ebenso wird die Katholizität der Geheiligten erst dann als Beginn gegeben sein, wenn der Heilige Geist den ersten Jüngern mitgeteilt ist, damit er von diesen weiter auf die ihnen folgenden Jünger übergehe. Damit, daß Gott als Urheber ein Fundament legt, gibt er zugleich den Anfang in der Zeit, den Auftrag, das Überkommene weiterzutragen. Gott schafft mit dem nur ihm zukommenden Handeln etwas recht Eigenartiges: Er legt einen Grund, er gibt einen Anfang, der jedoch in jedem einzelnen werdenden als Schöpfer, Erlöser oder Heilmacher wirksam wird. Es ist dieser Anfangsgrund auf so eine Universalität nicht nur der Gerufenen, sondern auch der Fülle der diesen von Gott Gerufenen angebotenen Gaben Gottes.“ Wir spüren in dieser Zusammenfassung die Abhängigkeit von der dialektischen Theologie und den Gedanken Karl Barths. Freilich wird hier das Wirken Gottes so betont, daß ein Synergismus, wie immer er auch aussehen mag, von vornherein ausgeschaltet ist. Es sei dahingestellt, ob Grünwald das Wesen der römischen Katholizität richtig erfaßt hat, oder ob sich nicht auch hier karikaturistische Vorstellungen breitmachen.

Abschließend heißt es bei Grünwald: „Von woher wir auch immer an das Problem der Katholizität herangehen, immer erscheint diese als etwas Gottgegebenes und darum für menschliches Handeln als etwas Normatives und zugleich Urhebendes; normativ und urhebend zugleich, jedoch nicht mit dem Anspruch, daß der Mensch in angeblich logischer Weiterentwicklung der Offenbarung Wahrheiten als geoffenbart hinstellen könnte, abgesehen davon, daß ein geoffenbarter, soteriologischer, auf Sündenvergebung und Vermittlung der Gottesgemeinschaft abgestellter Sachverhalt zu etwas Intellektualistischem gemacht wird, die römische Katholizität zur Säkularisation eines pneumatischen Gottesgeschenkes.“ Es ist interessant, wie der Autor vom doppelten Ansatz des reformatorischen *Sola Gratia* und der dialektischen Theologie die Gottheit Gottes zum Ausgangspunkt allen Denkens macht. Wenn ich recht sehe, hat sich diese Schrift Grünwalds auf die folgende Diskussion jedoch nicht oder kaum ausgewirkt.

Im folgenden Jahr 1957 erschien ein Sammelband unter dem Thema „Die Katholizität der Kirche“, herausgegeben von Hans Asmussen und Wilhelm Stählin. Beide versuchten, das Thema theologisch aufzuarbeiten, um es dann für die praktische Arbeit in den Gemeinden und Landeskirchen fruchtbar zu machen. Der Beitrag Stählins zu diesem Sammelband trägt die Überschrift: „Katholizität, Protestantismus und Katholizismus“. Auch er geht zunächst vom Sprachgebrauch der Wörter aus und prüft sie kritisch bis

hin in die Sprachgeschichte der einzelnen Begriffe. Wichtig ist ein neuer, dem Epheserbrief entnommener Gesichtspunkt für die Katholizität: Der Gedanke des Pleroma, der neutestamentlich das zum Ausdruck bringen will, was Katholizität der Kirche ist. „Mit der Katholizität der Kirche ist darum auch immer eine complexio oppositorum gegeben, das Zusammenfügen und Ineinsehnen entgegengesetzter Dinge und Aussagen. Solche complexio oppositorum gilt in der konfessionellen Polemik zumeist als ein Merkmal der römisch-katholischen Kirche. Ich habe das nie für sehr glücklich gehalten, da ja doch solche widerspruchsvolle Einheit ein Merkmal alles Lebendigen ist.“ Auch Stählin zitiert einen Kirchenvater, Vinzenz von Lerin: Katholisch ist, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus“, was immer und überall von allen geglaubt worden ist. Der Verfasser bezieht dieses Zitat auf die Verfassungswirklichkeit der Kirche, wobei die Frage ist, ob es nicht bei Vinzenz von Lerin sehr viel umfassender gemeint ist. Den ersten Teil seiner Überlegungen schließt Stählin mit folgendem Wort: „Katholisch ist die Lehre der Kirche, wenn sie den Lebensraum der betenden Kirche bezeichnet und ebenso deutlich den Bezug auf ein Leben in der Nachfolge des Herrn bekennt und wahr.“ Wesentlich scheint hier, daß die Lehre wie alle Theologie nie isoliert von der lebendigen Kirche gesehen und getrieben werden darf. Er führt das dann noch etwas weiter aus: „Die Relativität aller unserer menschlichen Denkformen in den verschiedenen Zeitaltern, in den verschiedenen Landstrichen und Kulturkreisen bedeutet immer auch einen Abstrich an der wahren Katholizität der Kirche. Daher ist echte Katholizität ein Grenzbegriff oder, wie wir in unserer theologischen Sprache zu sagen pflegen, ein eschatologischer Begriff. Etwas, das da ist und doch zugleich nicht da ist, etwas woran wir glauben, was wir erhoffen und zu dem wir unterwegs sind.“ Man kann dies wohl als eine der schönsten und tiefsten Bestimmungen des Wortes „Katholizität“ qualifizieren. Stählin weist ihr eine Stellung im Rahmen der Heilsgeschichte zu und läßt damit ihre eigene Dynamik zu Worte kommen.

Der nächste Beitrag zu unserem Thema, im Jahre 1959 erschienen, stammt von dem Leipziger Systematiker Ernst Sommerlath: „Die Katholizität der Kirche“. Auch hier zunächst einige Zitate: „Als 1555 zwischen den Bekennern der alten Religion und den Ständen, so der Augsbургischen Konfession verwandt sind, der Religionsfriede geschlossen wurde, erreichten die Evangelischen, daß der Ausdruck „katholisch“ für die römische Partei vermieden wurde. Sie selbst wollten nichts anderes sein als die alte katholische Kirche. Von diesem Selbstverständnis war schon lange zuvor die evan-

gelische Seite durchdrungen. Schon im Augsburgischen Bekenntnis geht stillschweigend sowie ausgesprochen die Absicht dahin, die Übereinstimmung mit der Ekklesia Katholika nachzuweisen und sich selbst so als katholisch zu kennzeichnen.“ Interessant ist der Ausgangspunkt in der Kirchengeschichte, wie wir ihn sonst nicht so finden. Die Katholizität wird ein Anspruch, der im Gegensatz zur römischen Kirche erhoben wird. Aber es bleibt natürlich nachzuweisen, daß es noch viele Momente im Luthertum gibt, die diesen Anspruch nicht nur erheben, sondern auch rechtfertigen. Sommerlath nennt zur Umschreibung der Katholizität zuerst den Begriff der Universalität. „Der zunächst sich nahelegende Sinn der Katholizität ist der der Universalität. Der Begriff Katholizität bezeichnet zunächst die allgemeine, alles umfassende Art der Kirche, sie kennt keine Grenzen... Das ist zunächst einmal von ihrer räumlichen Ausdehnung zu sagen. Die Kirche ist schon von den Vätern der alten Kirche als die über den ganzen Erdkreis ausgedehnte bezeichnet worden. Die Katholizität besagt, daß die Kirche grundsätzlich Weltkirche ist. Wenn es eine schmerzliche Tatsache ist, daß die Kirche in Konfessionskirchen gespalten ist, so sprengt die Katholizität der Kirche selbst diese Grenzen. Glieder der wahren Kirche kann es in allen Konfessionen geben. Das schließt nicht aus, daß eine Kirche bestimmter Konfession sich als die Kirche verstehen dürfte, wie sie das Neue Testament als die Gemeinde Jesu Christi beschreibt. Die Lutherische Kirche hat sich von Anfang an so verstanden und auch ihre Überzeugung, die Ekklesia Katholika zu sein, so aufgefaßt, daß sie die wahre, von Christus gewollte Kirche sei“. Dabei wird aber durchaus festgehalten, daß auch in Kirchen anderer Konfessionen Glieder der wahren Ecclesia Katholika vorhanden sind. Hier wird gleichsam unter der Hand der Begriff der Universalität nicht nur geographisch-räumlich gesehen, so wie Sommerlath es für die alte Kirche formuliert, sondern die Universalität, die Katholizität ist hier etwas Qualitatives. Sie wird gleichgesetzt mit der Kirche Jesu Christi; wer Glied am Leibe Jesu Christi ist, ist damit automatisch Glied der Ekklesia Katholika. Dennoch vermeidet es Sommerlath, die lutherische Kirche analog der römischen Kirche mit der Kirche der Katholizität zu identifizieren. Sie sind nicht deckungsgleich, aber es gibt etwas, das sie verbindet, nämlich die Zugehörigkeit zum Leibe Christi. Die evangelische wie die katholische Theologie sind sich daher darin einig, daß nicht die räumliche Ausdehnung der Kirche und die Zahl der Gläubigen die Katholizität der Kirche ausmachen. Es handelt sich um eine „qualitative“ Katholizität, nicht um eine „quantitative“.

Im Zeitalter von Kirchensoziologie und Statistik ist dieser Gesichtspunkt zu betonen. Aus der qualitativen Katholizität ergibt sich die Verpflichtung für alle Gläubigen. Die Kirche ist dem wiederkommenden Herrn dafür Rechenschaft schuldig, ob sie, so viel an ihr ist, den Auftrag ausgeführt hat, allen Völkern und allen Menschen das Evangelium zu bringen, und alle Menschen in den Stand gesetzt hat, das Evangelium zu hören. Katholizität weist auf Mission hin. Ohne Mission gibt es keine Katholizität.

Zur Katholizität der Kirche gehört auch die Kontinuität, der ununterbrochene Zusammenhang verschiedener Zeitalter der Kirchengeschichte in ihrer Entwicklung. „Wäre die Geschichte der Kirche ein blindes Siche-reignen von ständigen Neuansätzen, die einer durchgehenden Linie ent-behrten, so könnte sie — wie sie selbst keinen Halt in sich hätte — auch für die Welt nicht richtunggebend sein. Zur Katholizität gehört daher notwen-dig auch die Kontinuität, mit der sie die Zeiten und die Völker durchschreit.“ Freilich muß man hier vor einer Fehlinterpretation warnen. Konti-nuität der Kirche darf nicht gleichgesetzt werden mit dem Organismuseden-ken der römischen Kirche, wo alles unter dem Gesetz der Entwicklung und des Fortschreitens steht. Vielmehr gibt es in der Geschichte der Kirche beides, einen Neuaufbruch, neue Ansätze, neues Anknüpfen an frühere Er-kenntnisse und an frühere Epochen und zugleich das, was sich durchhält in der Geschichte der Kirche. Kontinuität der Kirche und der Grundsatz der Ekklesia semper reformanda (die Kirche muß ständig reformiert werden) ge-hören zueinander.

In der Kontinuität wird die Identität der Kirche sichtbar. „Für die re-formatorische Anschauung ist kennzeichnend, daß von vornherein die Iden-tität der Lehre den Vorrang erhält. Die immerwährende Gleichheit der Kir-che mit sich selbst kann nicht in der Gleichheit ihrer Zeremonien oder an-derer Bräuche bestehen, sondern allein in der Gleichheit der Doktrina. Wenn die Kirche durch rechte Lehre und durch die rechte Verwaltung der Sakramente konstituiert wird, so liegt alles an der Unverletztheit der sich gleichbleibenden Substanz der Lehre. Eine nicht recht lehrende Kirche wäre nicht die Ekklesia Katholika. Dem lateinischen „*haec est fides catho-lica*“ am Schluß des Athanasianums entspricht im Deutschen: „Das ist der rechte christliche Glaube“. So liegt es im Wesen der Katholizität der Kirche, daß sie immer denselben Glauben hält. Es war die Überzeugung der Refor-matoren, daß es in der Geschichte der Kirche nie eine Zeit gegeben hat, in der die rechte Lehre ganz verstummt wäre.“ Man wird Sommerlath hierin zustimmen unter der Voraussetzung, daß die Lehre der Kirche nicht zu eng

gesehen und nicht ineins gesetzt wird mit der Schul- oder Universitätstheologie. Lehre der Kirche kommt in allen ihren Lebensäußerungen zum Ausdruck. Auch hinter der Verfassung der Kirche und ihren Aufträgen steht eine bestimmte Lehre. Zur Identität und Kontinuität gehört die Christuszentriertheit. „Die rechte katholische Kirche ist da, wo sie ein Evangelium, ein Christentum, einerlei Tauf und Sakrament haben, durch einen Heiligen Geist regiert werden“ (Apologie VII). Alles ist auf Christus konzentriert. „Allein als der Christusleib ist die Kirche katholisch und nur indem sie mit ihm zusammenfällt, ist sie die wahre Kirche.“ Die Gleichsetzung von katholisch und christlich, wie wir sie in den Schriften der Reformatoren, vor allem aber Luthers, immer wieder finden, ist also sachgemäß. Dennoch ist es bedauerenswert, daß dieser Hintergrund nicht mehr gesehen wurde und das Wort „christlich“ sein Spezifikum der Wortbedeutung, nämlich katholisch, verloren hat.

Aus der Katholizität und der Identität der Kirche mit sich selber ergibt sich die Aufgabe, Hüterin der Wahrheit zu sein. Freilich nicht in dem römischen Sinne, wo Wahrheit als gesicherter Besitz angesehen wird, sondern, wie Sommerlath es ausdrückt: „Wahrheit ist Aufgabe, Auftrag, der immer wieder neu erkämpft werden muß, und darum gehört notwendig zum Bewahren und Kämpfen für die Wahrheit des Glaubens auch die Verurteilung und der Kampf gegen die Häresie. Das Damnamus ist Evangelium. „Die Kirche kann nur im Gegensatz gegen die sich absondernden Meinungen der Häretiker ihre Katholizität bewahren und ihrem Dienst, die Wahrheit ans Licht zu bringen, gerecht werden.“ Katholizität der Kirche kann aber nicht Uniformität bedeuten. So wie es schon im Neuen Testament verschiedene Weisen gegeben hat, das eine Evangelium zu verkündigen, so wie es im Laufe der Kirchengeschichte verschiedene Typen der Frömmigkeit gegeben hat, so ist die Kirche auch heute genötigt, die Wandlungen und verschiedenartigen Ausprägungen als Reichtum anzusehen. „Wenn das eine Evangelium in verschiedenem Lichte erscheint, so wird der Glanz der Katholizität umso heller leuchten. Damit ist Raum gegeben für eine Variabilität, ohne die Identität in Frage zu stellen. Allerdings sind dieser Variabilität der Kirche dort Schranken gesetzt, wo sie sich nicht mehr vor der Heiligen Schrift verantworten kann.

Wie verhalten sich Identität der Kirche und Variabilität zueinander? Vielleicht so, daß die Identität der Kirche der Grund für ihre Variabilität ist. Variabilität zielt immer auf Kontinuität und damit auf Katholizität. Dieser Gedanke ist in neuester Zeit, wenn auch in anderem Vokabular,

aufgenommen von Moltmann in seinem Werk „Die Kirche in der Kraft des Geistes“. Auch Sommerlath begründet die Katholizität der Kirche von dem Gedanken der Inkarnation her, und damit wird sie wie in allen Ansätzen christologisch begründet. „Die Katholizität der Kirche besteht letztlich darin, daß – wohin sie kommt – eine *humanitas dei* entsteht. Die Menschwerdung des Menschen und die Menschwerdung der Menschheit, das ist der allumfassende und zugleich alldurchdringende Dienst der *Ekklesia Katholika*.“ Dieses Ziel kann aber nur erfaßt werden aus dem Gedanken der Menschwerdung Gottes, der Annahme der Menschennatur durch den ewigen Gottessohn und durch sein Erlösungswerk. Katholizität der Kirche kann nur vom Evangelium, genauer: von der Rechtfertigung und dem Werke Christi her, verstanden werden. Von hier aus führt die Linie zum Sakrament: „Die Taufe ist so recht eigentlich das ökumenische Sakrament, das nicht nur ein Zeichen der Katholizität ist, sondern immer aufs neue die Kirche zur Katholika macht, denn unter der Taufe wird der neue Mensch und die neue Menschheit geboren und so verwirklicht sich das die Menschheit und den Menschen in der Taufe beanspruchende und erneuernde Wesen der *Ekklesia Katholika*.“

Es fällt auf, daß bei Sommerlath am strengsten das dogmatische Element durchbricht. Freilich sind auch all diese dogmatischen Erwägungen noch fragmentarisch, bieten Ansätze zu neueren Erwägungen.

Die erste Monographie zu unserem Thema wurde von dem holländischen reformierten Theologen Hendrikus Berkhof verfaßt. Er beginnt mit einer Wortgeschichte zur „Katholizität“, um dann die heutigen römisch-katholischen Auffassungen, man beachte den Plural, darzulegen. Sein römisch-katholischer Gewährsmann ist vor allem Yves Congar. Im weiteren geschichtlichen Teil bespricht er dann die evangelische Katholizität und geht dabei von Heilers und Söderbloms Überlegungen aus. Es folgen zwei Abschnitte über das Katholizitätsproblem in der anglikanischen Kirche und ein Kapitel „Von der anglikanischen zur römisch-katholischen Katholizität“. Es ist auffällig, daß unser Thema im Blick auf das Luthertum dem Verfasser überhaupt nicht ins Gesichtsfeld kommt. Der zweite große Abschnitt ist eine bibeltheologische Darlegung, und zwar kreist seine Darstellung um die Exegese des Wortes „Pleroma“, die Fülle als Gabe und die Fülle als Ziel. Dabei fragt sich, ob einzig und allein vom Epheserbrief her der bibeltheologische Zugang zu unserem Thema sich erschließt oder ob nicht bereits hier eine Verengung vorliegt.

Zum Schluß dieses Längsschnittes soll noch einmal ein reformierter

Theologe, Henry Chavannes, zu Wort kommen. In der Festschrift für den römisch-katholischen Pionier ökumenischer Arbeit, den Schriftsteller Otto Karrer, schreibt er zu dessen 80. Geburtstag einen Beitrag unter dem Thema „Evangelische Katholizität“. Im Gegensatz zu Hendrikus Berkhof bezieht er bewußt Äußerungen Luthers — und damit der lutherischen Theologie — in seine Darstellung mit ein. Als erster wichtiger neuer Gesichtspunkt taucht hier die Unterscheidung von ökumenisch und katholisch auf. Ökumenisch und katholisch sind einander nahe, aber nicht gleichbedeutend. Ökumene bezeichnet im Griechischen das Gesamte der bewohnten Erde. Die ökumenische Bewegung sammelt alle diejenigen, die den Namen Christi für sich beanspruchen, wo immer es auch sei, mit der Absicht, ihre Einheit zu bekunden. Der Begriff „Katholizität“ ist nicht nur quantitativ. In diesem Text hat Katholizität einen mystischen Klang. Die katholische Kirche ist die gesamte, allumfassende Kirche. Sie ist eins und einzigartig, ist weit mehr als die Summe der Einzelkirchen, verstreut bis an die Enden der Erde. Sie ist der Leib Christi, der in seinem Schoß alle Völker versammelt. Sie ist mit Christus vereinigt, wie der Sohn mit dem Vater. Katholizität erscheint also als eine Eigenschaft der Kirche. Evangelische Katholizität ist deshalb aufzufassen als eine Präzisierung hinsichtlich des Begriffsumfanges, nicht aber seines Inhaltes.

Katholizität, eine einzigartige Eigenschaft der Fülle und Ganzheit. Was das im einzelnen meint, wird heilsgeschichtlich dogmatisch aufgezeigt. Die Tat Gottes, der die Welt erschuf, war schon eine katholische Handlung, da Gott der Urheber allen Seins, aller Wesen ist. Dies ist der Sinn der zwei grundlegenden Feststellungen der lateinischen Theologie bezüglich der Schöpfung. Gott hat die Welt durch sein Wort geschaffen, er hat sie aus dem Nichts geschaffen. Der zweite Gesichtspunkt: Der Katholizität des göttlichen Handelns stellt sich die Universalität der Sünde entgegen, die eine umgekehrte Katholizität ist. Die Weigerung des Menschen, seine Abhängigkeit, die ihn an Gott bindet, anzuerkennen, hat ihn hineingerissen in den Zustand der Trennung und Geteiltheit, der Ursache von Leiden und Tod ist. Der Mensch, der sich gegen Gott auflehnt, ist in seinem ganzen Wesen getroffen. Dieser aktiven Gegenwart des Bösen im ganzen Menschen und in allen Menschen stellt Gott seinen Liebesplan gegenüber, der sich in der Menschwerdung Christi verwirklicht. Dieser wurde jahrhundertlang vorbereitet durch Gottes Bund mit Abraham und seiner Nachkommenschaft. Die Menschwerdung Christi ist Gottes Antwort auf die Herausforderung durch den Einbruch von Tod und Bösem in die Welt, aber sie ist auch die Krönung

des Schöpfungshandelns.

Dieser Begründung der Katholizität der Kirche aus dem 1. und 2. Glaubensartikel folgt die Zusammenfassung in folgender Weise: „Katholizität umfaßt also zwei einander ergänzende Gesichtspunkte. Einesteils ist die Kirche Hüterin eines allumfassenden Evangeliums, das die Wiederherstellung des ganzen Menschen anstrebt und seine Entfaltung in der Ewigkeit, andernteils ist dieses Evangelium für alle Menschen jeder Art und jeden Standes bestimmt. Deshalb empfängt die Kirche den Befehl, sich auszubreiten bis an die Enden der Erde. Sie soll Menschen aller Rassen und Völker umschließen. Die Katholizität der Kirche offenbart die Katholizität des weltumfassenden Planes und dient ihm zugleich.“ Unter diesen Bedingungen ist es nicht verwunderlich, daß die Worte katholisch und christlich sehr schnell synonym geworden sind. Die Katholizität der Kirche drängt auf Verleblichung, ja auf Institutionalisierung. Denn die Kirche kann ihre Katholizität nur behaupten, indem sie durch die Zeiten hindurch dieselbe bleibt.

Der zweite Faktor ist die ethnische Universalität. Die Kirche hat Platz für jedes Volk mit seiner Mentalität, seiner Geschichte und seiner Eigenart. Das gesamte Leben und die einzige Wahrheit, deren Hüterin die Kirche ist, sind fähig, sich der Individualität jedes Landes anzupassen. Diese Katholizität droht verlorenzugehen, wo die Kirche in der Zeit lebt und durch die Mannigfaltigkeit der Länder, in denen sie bodenständig wird, einzelgängerischen Veränderungen ausgesetzt wird. Anders ausgedrückt: dort wo das Ethnische, das Völkische die Kirche bedrängt, daß ihr universaler Charakter verloren geht. Dieser doppelten Bedrohung wehrt das institutionelle Element der Kirche der Dreiheit von Amt, Lehre und Sakrament.

Das Amt läßt sich nicht gegen das Charisma ausspielen, denn in der Katholizität ist der Geist Gottes. Dieser Geist ist Quelle aller Autorität und diese wiederum ist an die Institution gebunden. Es folgt dann die Lehre vom dreifachen Amt Christi, das das geistliche Amt ist, und es wird ganz eng der Taufbefehl Christi und das Priesteramt miteinander verbunden. „Die drei Grade des Amtes, die wir in der Kirchengeschichte finden, nehmen alle, obgleich in verschiedener Intensität und Weise, an den drei Dienstleistungen des apostolischen Amtes teil. Bezeichnend ist es, daß der erste Verfasser, der von der Katholizität der Kirche spricht, auch der erste Zeuge einer dreistufigen Hierarchie ist, die den Bischof, die Presbyter und die Diakone umfaßt. Bezeichnend ist auch die Tatsache, daß Ignatius von Antiochien, der Inhaber und Theoretiker des monarchischen Bischofsamtes war, zugleich

Geistlicher, fast Mystiker ist, wie es sein Brief an die Römer bezeugt. Die Katholizität der Kirche kann nicht voll und ganz außerhalb der drei Dienststufen wirksam werden. Diese spiegeln auf verschiedenen Ebenen, jede nach ihrer Art, das Dreifache an Christi Amt wieder, ebenso wie die dreifache, diesem Dienst entsprechende Sendung, die den Aposteln anvertraut war.

Die zweite Schutzmauer der Katholizität der Kirche ist ihre Lehre. Auch hier müssen zwei Grundauffassungen abgewehrt werden, der Immobilismus, der sich darauf beschränkt, Formulierungen der Vergangenheit zu wiederholen, ohne sich um ihre Aktualität zu kümmern, und der Modernismus. Dieser trägt nicht mehr der Tatsache Rechnung, daß es das eine Evangelium ist, das zu allen Zeiten und für alle Menschen in gleicher Weise heilbringend und damit heilsnotwendig ist. Um zu verhindern, daß die Übersetzung in das Heute ein offensichtlicher Verrat ist, ist ein Maßstab nötig. Dieser ist uns von der Schrift gegeben. Auch die Autorität der Schrift wird also nicht formal gesehen, ebensowenig wie die der Tradition oder der Konzilsbeschlüsse, sondern von ihrem Inhalt und von ihrem Rückbezug auf das Evangelium, d. h. auf die Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen und menschengewordenen Herrn. Die Schrift wird also christologisch interpretiert. Wir haben Ähnliches gesehen bei dem Verständnis des Amtes. Auch hier wird das dreifache Amt der Kirche in Verbindung gebracht mit dem dreifachen Amt Christi.

Die dritte Schutzmauer ist das Sakrament. Damit ist die Eucharistie gemeint. „Schließlich ist die Katholizität der Kirche noch an das Sakrament gebunden. Diese Tatsache liegt auf der Hand, da man ja durch die Taufe Mitglied der allumfassenden Kirche wird. Die Sakramente sind eine Fortsetzung des Rettungswerkes Christi durch die Zeiten hindurch. Sie sind zu gleicher Zeit symbolisch und wirkkräftig.“ Hier scheint ein fundamentaler Unterschied zur römischen Sakramentenlehre zu liegen, die die Sakramente als Fortsetzung der Inkarnation Christi versteht. Der Verfasser fährt fort: „Die Fülle des sakramentalen Lebens ist zugleich Zeichen und Folge der Katholizität. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift umfaßt diese Fülle hauptsächlich die Taufpraxis und die freudenvolle allsonntägliche Abendmahlfeier.“ Bei Chavannes treten auch die anderen Handlungen, die nicht unmittelbar von Christus eingesetzt sind, in den Horizont des Sakramentalen, und er sieht in ihnen, wie in den von Christus eingesetzten Sakramenten, Zeichen der Katholizität, etwa in der Handauflegung oder der Krankensalbung.

Sodann folgt ein kritischer Gang durch die Geschichte der Refor-

mationskirchen. Bei der Bestandsaufnahme dessen, was auch der Reformation noch geblieben ist, hat der Verfasser, obwohl von Haus aus reformiert, die lutherische Reformation immer mit im Blickfeld. So schreibt er: „Wie dem auch sei, der Hauptgedanke der lutherischen Reformation, nach dem der Christ von Gott ohne Hilfe der Werke durch den Glauben gerechtfertigt wird, ist eine paulinische, also katholische Idee. Man könnte von der fundamentalen Erkenntnis Calvins, für den Gott vor allem unumschränkter Herrscher ist, dessen Anordnung siegen muß, das gleiche sagen.“

Diese beiden Gedanken führen dann zu einem Abschlußkapitel, das überschrieben ist: „Einer evangelischen Katholizität entgegen“. Die Wahrheit des Sachverhaltes ist also erwiesen. Weder Luther noch Calvin hatten die Absicht — noch weniger den Wunsch —, eine neue Kirche zu gründen. Sie wollten die katholische Kirche reformieren, ihre Kirche, die im Innern getroffen war und der man nicht mehr in ihrem Lande und zu ihrer Zeit die volle Katholizität des Glaubens leben konnte. Beiden steht also eine Glaubensprüfung bevor. Die römische Kirche hat diese im 2. Vatikanischen Konzil vorgenommen. Wäre es nicht nötig, daß sich die Kirchen der Reformation und vielleicht auch die orthodoxe Kirche, kurzum alle, die sich im Schoße der ökumenischen Bewegung finden, dieser Gewissensprüfung unterziehen? „In der Perspektive des Todes und der Auferstehung unseres Bekenntnisses haben wir die Pflicht, alle Elemente wahrer Katholizität, die uns fehlen, wiederzusuchen, aber wenn wir sie wiederbekommen, ist es auch ein Vorzug.“ Die Katholizität auf der persönlichen Ebene suchen bedeutet, erst einmal in sich selber den anarchistischen Individualismus zu bekämpfen, der allen Offenbarungen des religiösen Lebens der Einzelperson den Vorrang gibt und die Kirche in den Hintergrund verweist, ein typisch protestantisches Mißverständnis von weittragendem Schaden. Um die Katholizität wiederherzustellen, ist es wichtig, daß die Gläubigen den katholischen Geist, der aus dem Heiligen Geist abgeleitet wird, sich aus der Wirklichkeit des Heiligen Geistes ergibt, wiederfinden und sich ihm freiwillig im Glauben und Leben unterwerfen. Die Sorge um die Katholizität auf der Ebene der Lehre bedeutet Treue zur Vergangenheit und Aktualität der Botschaft, denn beide machen die Totalität des Evangeliums aus, und das Evangelium in seiner Totalität für alle Zeiten in einer heute zugänglichen Sprache weiterzugeben, ist Aufgabe der Kirche.

Wir schließen damit unseren Durchgang durch die theologischen Versuche von der Zeit nach dem 1. Weltkrieg bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts und versuchen, die Summe dessen zu ziehen, was andere er-

kannt haben.

Schon bei Heiler haben wir gesehen, daß die Katholizität der Kirche nicht so sehr ein religionsphänomenologisches oder religionspsychologisches Problem ist, d. h. ein der theologischen Reflexion entsprungenes. Das würde bereits wiederum eine Verengung bedeuten. Es hat sich in allen Beiträgen herausgestellt, daß Katholizität der Kirche sich darstellt im Amt und den Ämtern, in der Tradition und im sakramentalen Leben der Kirche.

Zunächst geht es um die Wiedergewinnung des dreifachen Amtes, besser gesagt: der Gliederung des einen Amtes in die drei Ämter und Dienste des Bischofs, des Presbyters und des Diakons. In Bezug auf alle Tradition geht es darum, die Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese des Alten und Neuen Testaments deutlich zu machen, nämlich daß die Heilige Schrift selber Tradition ist, ein schriftgewordener Abschnitt von Tradition, der dann wiederum Wirkungsgeschichte im weitesten Sinne aus sich heraussetzt. Das nimmt der Schrift nicht ihre einzigartige Stellung, es isoliert sie auch nicht, und darauf kommt es an. Was das sakramentale Leben schließlich, die Eucharistie, anbelangt, geht es darum, daß der christliche Gottesdienst, so wie er von der Zeit der Apostel bis zur Wiederkunft Christi nach dem Willen des Herrn gefeiert werden soll — mit der Altargemeinschaft im Mittelpunkt —, wieder Wirklichkeit wird in allen Kirchen.

Wir sehen, daß die Themen Amt, Tradition und Sakrament Themen von spiritueller Bedeutung sind. Es geht um den Stellenwert im praktischen Leben der Gemeinde und in ihrem Aufbau. Wenn wir aber die Katholizität der Kirche als ein spirituelles Problem erkannt und erfaßt haben, dann ergeben sich daraus weitere Überlegungen: Christsein ist auch innerhalb der verfaßten evangelisch-lutherischen Volkskirche als ein katholisches zu verstehen; ein neues Selbstverständnis ist nötig, denn nur aus diesem kann sich ein neues Selbstbewußtsein ergeben, das gedeckt ist durch die Katholizität der Kirche. Andererseits kann aber von einem solchen Selbstverständnis her auch jeder — und vor allem jede Institution — offen sein für Selbstkritik. Wir sollten uns also daranmachen, überall dort in unserer Kirche die Elemente der Katholizität aufzuspüren, wo sie noch zu finden sind, sie in unser eigenes Glaubensbewußtsein zurückholen und aus dieser Bereicherung sie auch anderen glaubwürdig zu bezeugen. Es wäre gefährlich, wenn wir lediglich überall das Defizit aufspürten, um dann entweder der Volkskirche lutherischen Bekenntnisses den Abschied zu geben oder ein katholisches Ideal der Katholizität nur noch in einer kleinen Gemeinschaft oder Gruppe zu verwirklichen. Eine innere Emigration müßte sofort wiederum in das

Gegenteil umschlagen, denn aus ihr wird ein Elite-Denken geboren, und Elite-Denken und Elite-Glauben schließen einander aus. Übrigens haben die Kommunitäten sich selbst nie so verstanden, sondern ihren Dienst als einen stellvertretenden an der ganzen, so oft defekten Kirche aufgefaßt.

Die heutige Diskussion um ‚progressiv‘ oder ‚konservativ‘ ist vom Gedanken der Katholizität her ein Spiegelfechten. Es gibt nur einen wahren Fortschritt in der Kirche, und er läuft auf die Katholizität hinaus, und zwar in der Rückgewinnung oder Wiederentdeckung des einen Evangeliums, der einen Heilsbotschaft.

Von daher sind Verfechter einer evangelischen Katholizität auch nicht auf dem Rückzug, sondern sie haben ihrer Kirche den wertvollsten Dienst zu leisten, den ein Christ seiner Gemeinschaft leisten kann, ihr diese katholische Wahrheit zu bezeugen und sie glaubwürdig zu vertreten.

Zum Abschluß kommen wir noch einmal auf die Unterscheidung von katholisch und ökumenisch zurück. Es ist bezeichnend, daß die römisch-katholische Kirche zwar ein Dekret über den Ökumenismus verabschiedet hat, eine Art Rahmenrichtlinie für den Umgang mit den nicht römisch-katholischen Kirchen, daß sie aber nach wie vor in all ihren Dokumenten und auch in ihrem Selbstverständnis das Wort katholisch für sich allein beansprucht. Andererseits ist das Wort ökumenisch zu einem Begriff geworden, dem klare Konturen verlorengegangen sind, spricht man doch schon von einer Säkularökumene, gibt es doch Bestrebungen, auch Nichtchristen in diese größere Ökumene mit einzubeziehen. So ist der Rückschluß nicht abwegig, aus dem Verfall des Wortes und seiner Bedeutung auch auf die Krise der Sache zu schließen. Das Ökumenische bleibt im Raum des Unverbindlichen hängen.

Ein letzter Gesichtspunkt: Wir Lutheraner sind von unserer Tradition her der Lehre in besonderer Weise verpflichtet und versuchen, Probleme zwischen den Kirchen von der Lehre her zu lösen, d. h. eine lehrmäßige, dogmatische Übereinstimmung herbeizuführen. Darüber ist uns der Zusammenhang von dogmatischer Lehraussage zur Praxis der Kirche verlorengegangen. In der Frage des Heiligen Abendmahls und der liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes liegt das offen zutage. Für die Ordination zum Amt der Kirche bahnt sich in den letzten Jahren etwas Ähnliches an. Was nützen Agenden, wenn sie nicht mehr Grundlage für liturgisches Handeln sind?

In allen diesen Beziehungen wird es im Sinne des Evangeliums und in Bezug auf die Zukunft der Kirche entscheidend sein, ob es gelingt,

Begriff und Sache der Katholizität in unser Glaubensbewußtsein zurückzuziehen.

Wenn einer aus Indien oder dem Mohrenland käme, oder wo er sonst herkäme und sagte: Ich glaube an Christus, so würde ich sagen: so glaube ich auch und so werde ich auch selig. Es stimmen im Glauben und in dem Bekenntnis die Christen miteinander überein, obwohl sie sonst in der ganzen Welt hin und wieder zerstreut sind. Denn es heißt nicht eine römische, noch nürnbergische oder wittenbergische Kirche, sondern eine christliche Kirche, wohin denn alle gehören, die an Christus glauben. Martin Luther

NOCH EINMAL: DIE LUTHERISCHE KIRCHE IN POLEN*

Der Artikel „Diaspora zwischen Kommunismus und Katholizismus — die lutherische Kirche in Polen“ im Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1979 (S. 116-133) hat in Polen wie in Deutschland ein vielfältiges Echo gefunden, und ich bin dankbar für die mancherlei aktuellen Ergänzungen und Richtigstellungen, die mich aus beiden Ländern erreichten.

Die gedruckten Quellen, aus denen ein mit den kirchlichen Verhältnissen in Polen nicht unmittelbar Vertrauter schöpfen kann, fließen nicht sehr reichlich, und so ist man in besonderem Maße auf Augenzeugen- und Reiseberichte angewiesen, wenn man die aktuellen Verhältnisse in Polen schildern will. Ich danke der Redaktion des Jahrbuchs, daß sie noch einmal Raum für einige Ergänzungen an dem Artikel im letzten Jahrbuch zur Verfügung gestellt hat, und ich möchte in diesem Zusammenhang auf das 1978 erschienene „Länderheft Polen“ zum Projektkatalog des Gustav-Adolf-Werkes der EKD hinweisen, das mir bei der Abfassung meines Artikels 1978 noch nicht zur Verfügung stand und das jetzt wohl am zuverlässigsten den neuesten Stand der Entwicklungen in den evangelischen Kirchen Polens wiedergibt.

Berichtigen muß ich zunächst ein auf S. 129 im Jahrbuch 1979 bedauerlicherweise falsch eingeordnetes Zitat. Die gegen Westdeutschland gerichteten politischen Worte stammen aus der Erklärung des Polnischen Ökumenischen Rates 1967, nicht aus dem auf dieser Vollversammlung gehaltenen Referat des lutherischen Pfarrers aus Breslau, das sich mit dem Ökumenismus des 2. Vatikanums befaßte.

Die Evangelischen in Polen leben in einer extremen Diasporasituation,

* Es ist in dieser Publikation an sich nicht üblich, das in einem der früheren Jahrgänge durch einen Artikel inganggesetzte Gespräch durch Entgegnungen oder auch nur durch Ergänzungen eines Autors in einem darauffolgenden Band aufzunehmen bzw. fortzuführen. Dem steht der zu große Abstand in der Erscheinungsweise dieses Jahrbuches entgegen, welcher ein lebendiges Gespräch sowieso nicht zulassen würde. Außerdem ließe es sich aus Raumgründen nur unter Verzicht auf mindestens einen der theologischen Beiträge bewerkstelligen. Wenn wir in diesem Falle von unserer Praxis abweichen, so ist dies durch die Thematik begründet. Das vielfältige Echo weist ebenso auf ein großes Informationsbedürfnis hin, wie es andererseits auch mancherlei Informationslücken in Bezug auf unsere Quellen aufdeckt. Es sei nicht verschwiegen, daß einige Reaktionen ebenfalls darauf hindeuten, daß die Vergangenheit auch in den kirchlichen Bezügen noch immer lange Schatten auf das Verhältnis Deutschland—Polen wirft. Auch dies war für uns ein Grund, gegen die Regel zu verfahren.

aber ihre geistliche Lebendigkeit ist erstaunlich groß. Mittelpunkt des Gemeindelebens gerade auch der polnischen Lutheraner ist der Gottesdienst; der Gottesdienstbesuch der Evangelischen liegt im Landesdurchschnitt bei 25%! Von den Pfarrern, die in ihren Gemeinden ja oftmals mehrere weit auseinander liegende Predigtstellen zu versorgen haben, werden für die Erfüllung ihres Dienstes große Anstrengungen erfordert, aber die Phase der zeitraubenden Bahnreisen ist vorbei, da alle Pfarrer mittlerweile mit Personenkraftwagen ausgerüstet sind. Auch daß manche Pfarrer noch einen Nebenberuf ausüben müssen, trifft heute nicht mehr zu; die Finanzierung der Pfarrgehälter ist durch Finanzausgleich unter den einzelnen Gemeinden der Evangelisch-Augsburgischen Kirche gesichert.

Ein besonderes finanzielles Problem bildet vielmehr die Tatsache, daß den Gemeinden 1971 durch staatliches Gesetz die von ihnen benutzten kirchlichen Gebäude als Eigentum zurückgegeben worden sind. So kamen kleine evangelische Gemeinden oftmals in den Besitz großer und wertvoller Gebäude, zu deren Unterhaltung sie verpflichtet sind. Die kunsthistorisch wertvolle, im Kriege zerstörte Christophori-Kirche in Wroclaw/Breslau wurde schon in den fünfziger Jahren mit kirchlichen und staatlichen Mitteln wiederaufgebaut und 1958 der deutschen *evangelischen* (falsche Angabe im Jahrbuch 1979!) Gemeinde für ihren kirchlichen Dienst übergeben. Das bedeutet aber nicht, daß die deutsche Gemeinde auch Eigentümerin dieser Kirche ist; Eigentümer von Gebäuden, die evangelisch-kirchlich genutzt werden, können nur polnisch-evangelische Gemeinden sein. Auch der offenbar noch bestehende deutsche evangelische Kirchenvorstand an der Christophori-Kirche hat keine rechtliche Bedeutung.

Überhaupt scheint die rechtliche Situation der deutschen Gemeinden oder Gemeindeteile nicht ganz eindeutig zu sein bzw. gewesen zu sein. Daß die deutschen Gemeinden in Hinterpommern und in Niederschlesien nach 1945 nicht in die Evangelisch-Augsburgische Kirche eingegliedert wurden, sondern im Grunde sich selbst überlassen blieben (Jahrbuch 1979, S. 131), bedeutet allerdings nicht, daß sie nicht auch von der Evangelisch-Augsburgischen Kirche geistlich versorgt wurden. Bis 1957 (nicht 1959) amtierten in Niederschlesien noch zwei deutsche Pfarrer; bis heute werden die „nicht-polnischen“ evangelischen Gemeinden, die Anspruch auf eine Pastorierung in deutscher Sprache haben, von polnischen Pfarrern betreut. Für diese Gemeinden hat nach einer Übereinkunft zwischen Staat und Kirche der Bischof der Evangelisch-Augsburgischen Kirche das persönliche Seelsorge-recht, das er aber an Pfarrer delegiert hat. Zur Zeit versehen für Hinter-

pommern und für Niederschlesien noch je ein polnischer Pfarrer diesen Dienst an Deutschstämmigen; sie werden dafür vom polnischen Staat bezahlt. Wahrscheinlich wird diese besondere Art der Pastorierung in deutscher Sprache in absehbarer Zeit eingestellt werden, da sich dann auch die letzten Zwerggemeinden (Predigtstationen) für Deutschstämmige durch Abwanderung aufgelöst haben. Wer sich mit diesem letzten Kapitel deutscher Kirchengeschichte in den ehemaligen deutschen Ostgebieten befaßt, sollte nicht versäumen, auf das Verständnis des polnischen Staates für die besondere Lage der Deutschen bzw. der Deutschstämmigen und auf die brüderliche Hilfe der polnischen Pfarrer hinzuweisen. Daß überhaupt kirchlicher Dienst an den deutschen evangelischen Gemeinden getan werden konnte, ist weitestgehend der Evangelisch-Augsburgischen Kirche zu verdanken.

Polen ist heute ein Nationalstaat, in dem im Unterschied zur Vergangenheit außer den Polen selbst nur noch kleine nationale Minderheiten leben, die insgesamt etwa 1,5 % der Bevölkerung ausmachen. Über 93 % der Polen gehören der römisch-katholischen Kirche an. Schon aus diesen Zahlen wird deutlich, daß die für die Vergangenheit gern gebrauchte Gleichung polnisch = katholisch, lutherisch (evangelisch) = deutsch in der Gegenwart so nicht mehr gebraucht werden kann. In dem überwiegend katholischen Land bahnt sich darüber hinaus eine Entwicklung an, die darauf abzielt, daß die katholische Mehrheit begreift, daß es nicht nur *eine* christliche Kirche gibt, — mit anderen Worten, daß man auch ein guter Pole sein kann, ohne römisch-katholisch zu sein. So sind auch die ökumenischen Gespräche zwischen der katholischen Kirche und den im Polnischen Ökumenischen Rat vertretenen, nicht römisch-katholischen, christlichen Kirchen inzwischen weitergegangen und vertieft worden. Im Herbst 1978 wurde beschlossen, die Frage der gegenseitigen Anerkennung der Taufe zu diskutieren, wobei das entsprechende Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates die Diskussionsgrundlage bilden soll. Dies ist durchaus ein Zeichen dafür, daß nicht nur die Gräben zwischen den Konfessionen im eigenen Land nicht mehr weiter vertieft werden, sondern daß sich auch die polnischen Christen als Teil der weltweiten Gemeinschaft der Christen sehen.

12. Ing. Otto Dierker,

Hirschwiesenstr. 3, CH-8067 Zurich 6, Schweiz. Tel. (051) 28 11 62.

13. Pastor Uwe Hamann,

Schönringstedter Str. 60, 2067 Rezhbek. Tel. (040) 723 28 30.

Anschriften der Verfasser

Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1

Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien, Österreich

**Professor Dr. Siegfried Hebart, Jeffcott Street,
North Adelaide 5006, Australien**

Professor Dr. Siegfried Krügel, Paul-List-Str. 17, DDR-701 Leipzig

Pastor Werner Möller, Lehrter Str. 11, 3000 Hannover 73

Dr. Carsten Nicolaisen, Schellingstr. 3 VG, 8000 München 40

**Professor Dr. Albrecht Peters, Peter-Wenzel-Weg 2,
6900 Heidelberg-Ziegelhausen**

Pfarrer Dr. Klaus Petzoldt, Georg-Schwarz-Str. 49, DDR-7033 Leipzig 33

**Professor Dr. William H. Weiblen, 333 Wartburg Place,
Dubuque, Iowa 52001, USA**

Dr. Peter Wepfer, Baselstr. 89, CH-4153 Reinach/BL, Schweiz

Superintendent Dr. Heinrich Wittram, Wilhardikirchhof, 216 Stade

GLIEDERUNG DES MARTIN LUTHER-BUNDES

I. Organe des Bundes

1. Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 2159 - 363;
privat: Rosengartenstr. 12, 7000 Stuttgart-Frauenkopf; Tel. (0711) 33 29 13;
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D. D., D. D.,
Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover; Tel. (0511) 62 30 61;
privat: Lutherstr. 27, 3000 Hannover; Tel. (0511) 88 39 63;
3. Schatzmeister: Oberstudienrat Joachim Meyer,
Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 37 38;
4. Generalsekretär: Pastor Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 22 113

2. Bundesrat

Dem Bundesrat gehören an:

1. — 4. : Die Mitglieder der Bundesleitung;
 5. Superintendent Gottfried Daub,
Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden; Tel. (07221) 2 54 76;
 6. Universitätsdirektor a. D. Hans O. Finn,
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; (09131) 14 155;
 7. Senior Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (02 22) 22 21 40;
 8. Rektor i. R. Dr. Oswald Henke,
Nelkenstr. 23, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 36;
 9. Dekan i. R. Kurt Klein,
Parzingerstr. 1, 8220 Traunstein; Tel. (0861) 32 45;
 10. Kirchenamtman Friedrich Korden,
Rote Reihe 6, 3000 Hannover; Tel. (0511) 19 4111;
privat: Badenstädter Str. 15, 3000 Hannover 91; Tel. (0511) 44 69 69;
 11. Professor Dr. Gerhard Müller,
Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 41 222;
- Beratende Mitglieder:
12. Ing. Otto Diener,
Hirschwiesenstr. 8, CH-8057 Zürich 6, Schweiz, Tel. (051) 28 11 62;
 13. Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;

14. Dekan i. R. Hans Wagner,
Nürtinger Str. 65, 7441 Wolfschlugen; Tel. (07022) 51 765

Ehrenmitglied des Bundesrates:

15. Landessuperintendent i. R. Johannes Schulze D. D.,
Iseweg 9-11, Anna-Schaumann-Stiftung, 3012 Langenhagen, Tel. (0511) 77 69 84;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Pfarrer Walter Hirschmann,
Friedhofring 2, 8485 Floß/Opf.; Tel. (09603) 732;

3. Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen, Postfach 2669; Tel. (09131) 22 113;
(ab Mai 1980: 2 90 39);

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. 12 304 (BLZ 763 500 00);

Commerzbank Erlangen Nr. 82 15527-00 (BLZ 763 400 61).

II. Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 22 113;
(ab Mai 1980: 2 90 39);

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen;
Tel. (09131) 41 222;

Studienleiter: Dr. K. Dieterich Pfisterer, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen;
Tel. (09131) 21 790

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 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich 30,- bis 130,- DM für Unterkunft und Frühstück; einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen kein Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt. Das Haus wurde 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, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

Für Gäste und Freunde des Martin Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis zu 15 Personen).

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 22 113;

(ab Mai 1980: 2 90 39);

Ephorus: Professor Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen;

Tel. (09131) 41 222.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 29 Studenten aller Fachbereiche. Die Plätze werden vorzugsweise an Studenten aus Asien und Afrika vergeben, die Kosten betragen augenblicklich 148,- DM pro Monat.

Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er Nichttheologen aus den Entwicklungsländern eine Unterkunft bereitstellt. Zugleich bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft beider Heime bietet darüber hinaus die Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

3. Brasilienwerk

Vorsitzender: Pfarrer i. R. Helmut Dimmling, Lindenstr. 21, 8806 Neuendettelsau;

Tel. (09874) 5490;

Geschäftsstelle: Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 71;

Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

Konten:

Martin Luther-Verein Neuendettelsau, Sparkasse Neuendettelsau Nr. 700 914

(BLZ 765 516 50);

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein Neuendettelsau, PSA Nürnberg 8826-856,

mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmenden Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und beachtet. Eine im Jahre 1965 begonnene Schulstipendienaktion hat bisher rund eine halbe Million Mark erbracht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Brasilien (ELKBB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt insbesondere begabten Schülern und Studenten zugute, die sich für den kirchlichen Dienst entschieden haben. Der Martin Luther-Bund hat mit Aufnahme dieser Aktion eine Aufgabe angefangen, von der für die Zukunft noch viel erwartet werden kann.

4. Sendschriftenhilfswerk

Leiter: Kirchenrat Karlheinz Schmale D. D.,

Geschäftsstelle: Elfriede Nickel, Terrassenstr. 16, 1000 Berlin 38;

Tel. (030) 801 41 58.

Postscheckkonto: Berlin 56 341-106.

Das Sendedruckwerk wurde im Jahre 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen.

Aus der früher — von 1937 bis 1971 — selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der **Bibelmission** ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendedruckwerkes

gebildet worden. Diese Arbeit steht unter der besonderen Obhut des württembergischen Gliedvereins des Martin Luther-Bundes. In jüngerer Zeit hat man sich besonders der Beschaffung von Bibeln für rußlanddeutsche Gemeinden in der Sowjetunion sowie für Übersiedler gewidmet.

Leiter: Schuldekan i. R. Otto Häberle, Felix-Dahn-Str. 67, 7000 Stuttgart;

Tel. (0711) 76 31 02.

Konto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes, PSA Stuttgart 105.

5. Martin Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 22 113;

(ab Mai 1980: 2 90 39);

Auslieferung für den Buchhandel durch den Freimund-Verlag, Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau.

Der Verlag wurde 1935 gegründet. In den Jahren 1977/78 sind erschienen:

Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß. Mit einem Geleitwort von Gerhard Müller; 3. Aufl., 170 S., gebd., 16,- DM.

Johannes Schleuning, Heinrich Roemmich, Eugen Bachmann, Und siehe, wir leben! 400 Jahre evangelisch-lutherische Kirche in Rußland. 248 S., gebd., 16,- DM.

Jobst Schöne (Hrsg.), Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel, mit Beiträgen von A.-E. Buchrucker, H. Günther, A. Kimme, F. Jacob, E. Koch, H. Sasse, J. Schöne, U. Asendorf, G. Schlichting, L. Binder, F.-W. Künneth und K.-H. Kandler, 192 S., gebd., 19,- DM.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1. Martin Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

Vors.: Pfarrer Eckart Rothfuchs, Lutherstr. 2, 7536 Ispringen; Tel. (07231) 8 91 56;

Stellv. Vors.: Oberamtsrat i. R. Heinz Selbmann, Rosbaumweg 87, 7800 Freiburg;

Tel. (0761) 8 21 77;

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub, Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden;

Tel. (07221) 2 54 76;

Kassenf.: Erica Aun, Ludwig-Wilhelm Str. 9, 7570 Baden-Baden;

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Baden, PSA Karlsruhe 288 04-754.

2. Martin-Luther-Verein, Evang.-luth. Diasporadienst in Bayern e.V. (gegr. 1860)

Vors.: Pfarrer i. R. Helmut Dimmling, Lindenstr. 21, 8806 Neuendettelsau;

Tel. (09874) 5490

Stellv. Vors.: Dekan Günter Heidecker, Pfarrplatz 6, 8458 Sulzbach-Rosenberg;
Tel. (09661) 45 03;

Schriftf.: Rektor i. R. Dr. Oswald Henke, Nelkenstr. 28, 8806 Neuendettelsau;
Tel. (09874) 5487;

Kassenf.: Diakon Claus Schleebach, Bahnhofstr. 5, 8540 Schwabach;
Tel. (09122) 8 41 93;

Postcheckkonto: PSA Nürnberg, 8826-856 (BLZ 760 100 85);

Bankkonto: Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 700 914 (BLZ 765 516 50).

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Hauptstr. 2, Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 71;

Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

3. Martin-Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1898)

1. Vors.: Pastor Bernhard-Erich Hierse, Leonhardplatz 12, 3300 Braunschweig;
Tel. (0531) 7 57 49;

2. Vors.: Pastor Friedrich Wagnitz, Steinweg 10, 3425 Walkenried;
Tel. (05525) 408;

Schriftf.: Pastor Alfred Drung, Dammwiese 8, 3300 Braunschweig-Bienrode;
Tel. (05307) 5772;

Kassenf.: Justizamtman Max Brüninghaus, Hinter dem Salze 15, 3320 Salzgitter 51;
Tel. (05341) 3 59 38;

Postcheckkonto: PSA Hannover 205 15-307.

4. Martin Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Johannes Nordhoff, Bergedorfer Schloßstr. 2, 2050 Hamburg 80;
Tel. (040) 721 38 87;

2. Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek;
Tel. (040) 722 37 38;

1. Kassenf.: Verw.-Angest. Elisabeth Günther, Alsterdorfer Str. 107, 2000 Hamburg 60;
Tel. (040) 51 66 81;

2. Kassenf.: Sekretärin 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 Dr. Hans-Jörg Reese, Reembroden 28, 2000 Hamburg 63;
Tel. (040) 5 38 52 76;

Assessor Gerd Nickau, Am Husarendenkmal 15, 2000 Hamburg 70;
Tel. (040) 6 52 17 83;

Pastor Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen,
Tel. (09131) 22 113; (ab Mai 1980: 2 90 39);

Postcheckkonto: PSA Hamburg 163 97-201;

Bankkonto: Deutsche Bank Hamburg Nr. 49/30293 (BLZ 200 700 00).

5. Martin Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

Vors.: Superintendent Dr. Werner Monselewski, Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser;
Tel. (05021) 34 73;

Stellv. Vors.: Oberlandeskirchenrat i. R. Hans Erich Creutzig, Schackstr. 4,
3000 Hannover; Tel. (0511) 81 22 25;

Geschäftsf.: Pastor i. R. Ulrich Reymann, Luisenweg 7, 3102 Hermannsburg;
Tel. (05052) 2520;

Kassenf.: Kirchenamtmann Friedrich Korden, Badenstedter Str. 15;
3000 Hannover 91; Tel. (0511) 44 69 69;

Postscheckkonto: PSA Hannover 39 77-304;

Bankkonto: Norddeutsche Landesbank — Girozentrale — Hannover Nr. 3 473;

6. Martin Luther-Verein in Hessen (Lutherischer Gotteskasten für Kurhessen-Waldeck, gegr. 1865)

1. Vors.: Dekan Bernhard Götz, Luth. Kirchhof 1, 3550 Marburg 1;
Tel. (06421) 2 52 43;

2. Vors.: Pfarrer Winfried Müller, Kirchgasse 13, 3550 Marburg 9;
Tel. (06420) 75 95;

1. Beisitzer: Kirchenrat Burchard Lieberg, Elfbuchenstr. 3, 3500 Kassel-Wilhelmshöhe;
Tel. (0561) 1 67 03;

2. Beisitzer: Oberlandeskirchenrat Dietrich Gang, Stephanstr. 6,
3500 Kassel-Wilhelmshöhe; Tel. (0561) 3 40 95;

Postscheckkonto: Evang. Gemeindeamt Marburg/Lahn,

PSA Frankfurt/Main 809 23-601, z.G. Martin Luther-Verein Hessen.

7. Martin Luther-Bund Lauenburg (Lauenbg. Gotteskasten, gegr. 1857)

Vors.: Pastor Hans Heinrich Lopau, Kanalstr. 3, 2059 Siebeneichen;
Tel. (04158) 424;

1. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom, Feldstr. 15, 2410 Mölln,
Tel. (04542) 43 77;

2. Schriftf.: Pastor Alfred Bruhn, Am Markt 10, 2410 Mölln,
Tel. (04542) 33 71;

Kassenführer: i. V. Pastor Hans Heinrich Lopau;

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg., Nr. 2003 708 (BLZ 230 527 50).

8. Martin Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vors.: Superintendent Klaus Wesner, Bergkirchen 54 a, 4902 Bad Salzuflen 1;
Tel. (05266) 18 50;

Schriftf. und Kassenf.: Pastor i. R. Michael Klumbies, Neue Torstr. 10,
4933 Blomberg; Tel. (05235) 19 19;

ab. 1. 1. 1980: Pastor Hans Wilhelm Rieke, Ramperdahl 13, 4920 Lemgo 1;
Tel. (05261) 45 09;

Bankkonto: Stadtsparkasse Lemgo Nr. 30 100 150 (BLZ 482 500 90).

9. Martin Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vors.: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 2845 Damme, Tel. (05491) 21 11;

Stellv. Vors.: Pastor Paul Trensky, Albert-Schweitzer-Str. 5, 2870 Delmenhorst;
Tel. (04221) 2022;

Schriftf.:

Kassenf.: Pastor Martin Frebel;

Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme, Nr. 071-405 674.

10. Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek;
Tel. (040) 722 37 38;

Stellv. Vors. u. Geschäftsf.: Pastor i. R. Wolfgang Puls, Hohenzollernring 72 I.,
2000 Hamburg 50; Tel. (040) 39 79 66;

Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, Schillerstr. 13, 2360 Bad Segeberg;
Tel. (04551) 8 16 92;

Kassenf.: i. V. Pastor i. R. Wolfgang Puls;

Postscheckkonto: PSA Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);

Bankkonten: Hamburger Sparkasse Nr. 1042/24 00 59 (BLZ 200 505 50);

Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 2457 (BLZ 21 060 237);

11. Martin Luther-Bund in Württemberg (gegr. 1879)

Vors.: Dekan i. R. Hans Wagner, Nürtinger Str. 65, 7441 Wolfschlugen;
Tel. (07022) 5 17 65;

Stellv. Vors.: Schuldekan i. R. Otto Häberle, Felix-Dahn-Str. 67, 7000 Stuttgart 70;
Tel. (0711) 76 31 02;

Geschäftsf.: Pfarrer Hartmut Ellinger, Lilienstr. 32, 7022 Leinfelden-Echterdingen;
Tel. (0711) 75 24 85;

Kassenf.: Willi Michler, Abelsbergstr; 78, 7000 Stuttgart 13;

Postscheckkonto: PSA Stuttgart 138 00-701;

Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242;

Postscheckkonto f. d. Bibelmission: PSA Stuttgart 1 05.

In Arbeitsverbindung mit dem Martin Luther-Bund:

Diasporawerk in der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche — Gotteskasten — e. V.

Vors.: Pfarrer Günter Schröter, Untere Kirchstr. 2,
5439 Gemünden; Tel. (02663) 44 67;

Stellv. Vorsitzende:

1. Prof. Dr. Manfred Roensch, Altkönigstr. 150, 6370 Oberursel/Ts.;

Tel. (06171) 594 72;

2. Superintendent i. R. Eberhard Koepsell, Langer Kamp 6,
3100 Celle-Altencelle; Tel. (0514) 2 11 54;

Geschäftsf.: Superintendent Rudolf Eles, Dumterstr. 29, 4430 Steinfurt-Borghorst;
Tel. (02552) 30 28;

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschuldirektor Johannes Mittelstädt, Am Brenschen 9;
5810 Witten-Bommern; Tel. (0231) 52 47 02;

Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche, Am Hilgenbaum 12, 4600 Dortmund 30;
Tel. (0231) 44 71 73;

Kassenführerin: Leni Steeg, Kronenstr. 31, 4600 Dortmund 1;
Tel. (0231) 52 47 02;

Postscheckkonto: PSA Dortmund 1092 50-467;

IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche, Neuendettelsau (gegr. 1849)

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost, Johann-Flierl-Str. 18, 8806 Neuendettelsau;
Tel.: (09874) 9275;

2. Obmann: Pfarrer Konrad Kreßel, Johann-Sebastian-Bach-Platz 5 I.,
8800 Ansbach; Tel. (0981) 26 81;

3. Obmann: Karl Scheuring, Flurstr. 23, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 37.

2. Martin Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

Bundesleitung:

Bundesobmann: Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien;
Tel. (0222) 22 21 40;

Bundesobmannstellvertreter: Senior i. R. Ekkehard Lebouton, Eichethof-Siedlung,
Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel. (06222) 45 702;

Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmergasse 35 a,
A-2500 Baden b. Wien; Tel. (02252) 3 86 95;

Bundesschatzmeister: Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstr. 51, A-7332 Kobersdorf;
Tel. (02618) 82 44.

Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.);

Bischof Oskar Sakrauský, Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien;
Tel. (0222) 47 15 23;

Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, D-8520 Erlangen;
Tel. (09131) 22 113; (ab Mai 1980: 2 90 39);

Obmänner der Diözesen:

Burgenland: Pfarrer Horst Lieberich, Hauptstr. 51, A-7332 Kobersdorf;
Tel. (02618) 82 44;

Kärnten:

Obmannstellvertreter: Pfarrer Wilhelm Moshammer, A-9622 Weißbriach;
Tel. (04286) 234;

Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, Schimmergasse 35 a, A-2500 Baden b. Wien;
Tel. (02252) 3 86 95;

Oberösterreich: Pfarrer Johann Wassermann, Schaumburger Str. 17, A-4070 Eferding,
Tel. (07272) 254;

Obmannstellvertreter:

Salzburg und Tirol: Senior i. R. Ekkehard Lebouton, Eichethof-Siedlung,
Carl Maager-Str. 15/6, A-5020, Salzburg; Tel. (06222) 45 702;

Obmannstellvertreter für Tirol: Zollamtsrat Wilhelm Müller, Bruneckstr. 4,
A-6020 Innsbruck; Tel. (05222) 28 25 42;

Steiermark: Pfarrer Rudolf Jauernig, Friedhofweg 2, A-8160 Weiz; Tel. (03172) 2670;

Wien: Senior Hans Grössing, Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien;
Tel. (0222) 22 21 40.

Ehrenmitglieder:

Superintendent i. R. Georg Traar, Ungargasse 9, A-1030 Wien; Tel. (0222) 73 18 232;

Pfarrer i. R. Beowulf Moser, Osterwitz 2, A-8530 Deutschlandsberg;
Tel. (03462) 21 50 12;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel. (0222) 93 82 64;

Pfarrer i. R. Arthur Berg, Babenbergergasse 5, A-2340 Mödling; Tel. (02236) 81 34 03;

Postscheckkonto: PSA Wien, Nr. 824 10.

3. Martin Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident: Professor Dr. Bo Reicke, Spalenterweg 24, Postfach 138,
CH-4003 Basel; Tel. (61) 23 70 50;

Schriftf.: Ing. Otto Diener, Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6;
Tel. (1) 28 11 62;

Kassenf.: H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein;
Postscheckkonto: PSA 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; Tel. (88) 70 72 06.

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) 3 2429-15.

6. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg

Anschrift: 26, rue Major René Dubreucq, B-1050 Bruxelles;

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50, rue paloke, B-1080 Bruxelles;
Tel. (02) 5 21 75 68.

7. Lutheran Church in Ireland

Rev. Kurt Prüssmann, 21, Merlyn Park, Ballsbridge, Dublin 4, Irland.

8. Lutherstichting (Niederlande)

Vors.: Pfarrer J. A. Roskam, Volendamlaan 776, s'Gravenhage;

Tel. 070-68 89 46;

Sekr.: Pfarrer J. A. Allan, Meezenbroekerweg 78, Heerlen;

Tel. 045-71 40 65;

Schatzmeister: Pfarrer G. W. van Dunnewold, Worppelein 35, 7006 AM Doetinchem;

Tel. 08340-23640;

Gironr.: 2 650 968 t. n. v. Lutherstichting, Doetinchem.

9. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (Hermannsburg)

Präses: Pastor L. Müller-Nedebock, 4 Hamilton Road, 3600 Pinetown, Südafrika.