

lutherische kirche in der welt

TR

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1984

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther-
Bundes



Folge 31 · 1984

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

Geleitwort	1
Ernst Eberhard zum 70. Geburtstag	9
Hans Joachim Teske	11
„Herr, daß ich sehen möge“ (Lukas 10,22)	11
I. THEOLOGIE	
Albrecht Peters	18
Die Spiritualität der lutherischen Reformation	18
Trevor Schuber	42
Die Freiheit eines Christenmenschen und ihre verpöchtelnden Folgen	42
David Ohman	55
Der verhörzene und geknechtete Gott	55
Das epistemologische Grundgesetz der Theologie nach Luther	55
Hans-Jörg Reiss	61
Konsensus und Dissensus	61
Die theologische Erklärung von Barz	61
Reinhard Sievers	87
Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit	87
Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis	87

II. DIASPORA	
Gotfried Klapper	104
Die Bedeutung der evangelischen Diaspora für unseren Glauben	104
René Klanc	112
Diasporakirchen in der säkularisierten Welt	112
Christoph Klein	128
Die Siebenbürgen-Kirchen – Lutherische Volkskirchen	128

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther-
Bundes



Folge 31 · 1984

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

87 2552/88

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin-Luther-
Bundes



ISBN 3-87513-034-0

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



95 5225 bb

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	7
Ernst Eberhard zum 70. Geburtstag (<i>Theodor Schober</i>)	9
<i>Hans-Joachim Tetzlaff:</i> „Herr, daß ich sehen möge“ (Lukas 18,31–43)	11

I. THEOLOGIE

<i>Albrecht Peters:</i> Die Spiritualität der lutherischen Reformation	18
<i>Theodor Schober:</i> Die Freiheit eines Christenmenschen und ihre verpflichtenden Folgen . .	42
<i>Daniel Olivier:</i> Der verborgene und gekreuzigte Gott — Das epistemologische Grundgesetz der Theologie nach Luther	55
<i>Hans-Jörg Reese:</i> Konsensus und Dissensus — Die theologische Erklärung von Barmen 1934	61
<i>Reinhard Slenczka:</i> Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit — Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis	87

II. DIASPORA

<i>Gottfried Klapper:</i> Die Bedeutung der evangelischen Diaspora für unseren Glauben	104
<i>René Blanc:</i> Diasporakirchen in der säkularisierten Welt	118
<i>Christoph Klein:</i> Die Siebenbürger Sachsen — Lutheraner zwischen volkskirchlicher Tradition und sozialistischer Gesellschaft	125
<i>Paul Szedressy:</i> Probleme, Möglichkeiten, Freude im Leben einer Diasporakirche — Aus der Synodal-Presbyterialen Kirche A. B. Rumäniens	137

Theodorus Arnoldus Fafié:
 Die Buße in der Lutherischen Kirche der Niederlande 148

Bela Vetö:
 Martin Luthers Testament in Ungarn 161

Richard Wernicke:
 Geschichte und Wirken des Hamburger Missionsvereins „Diaspora“
 in Südbrasilien 167

III. ÖKUMENE

Jean Kaltenmark:
 Luthers Wirkung auf das katholische Frankreich 186

Harding Meyer:
 Ämter und Dienste der Kirche in ökumenischer Sicht 197

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 211

Anschriften der Verfasser 222



95 5225 88

GELEITWORT

Das Geleitwort für die 31. Folge des Jahrbuches des Martin-Luther-Bundes schreibe ich als Vertreter des Bundesleiters, der ex officio Herausgeber ist. Das hat zwei Gründe: Der eine ist die Abwesenheit von Dr. Eberhard. Er ist bis zum Eintreffen von Oberkirchenrat Blank, dem neu gewählten Landespropst der deutschen evangelisch-lutherischen Kirche in Südwestafrika, ein halbes Jahr als Vakanzvertreter in Windhoek. Der andere ist der 70. Geburtstag des Bundesleiters am 20. 6. 83, den wir im Martin-Luther-Bund dadurch mitfeiern wollen, daß wir ihm dieses Heft widmen.

Ernst Eberhard hat aus tiefer Überzeugung und im Geiste unermüdlicher Fürsorge für die lutherischen Diasporakirchen das Anliegen des Martin-Luther-Bundes in den langen Jahren seines Dienstes treu und erfolgreich gefördert und vertreten. Dafür sind wir ihm sehr dankbar. Darum begleiten ihn unsere Segenswünsche in herzlicher Verbundenheit. Wir freuen uns, daß der Präsident des Diakonischen Werkes, Professor Dr. Theodor Schober, eine Würdigung der Person und der Arbeit von Dr. Eberhard für uns geschrieben hat und durch seinen Artikel in diesem Heft seiner Verbundenheit mit dem Jubilar und der Arbeit des Martin-Luther-Bundes Ausdruck verleiht.

Die Bibelarbeit des Hamburger Propstes Hans-Joachim Tetzlaff wurde auf einer unserer Theologentagungen gehalten. Daß wir sie drucken, soll den Dank an ihn und viele Brüder bezeugen, dafür daß sie uns beim Wichtigsten unseres Dienstes geholfen haben, der Vorbereitung auf die Predigt.

Die weiteren Beiträge verteilen sich nach der schon bewährten Gliederung auf die Bereiche Theologie, Diaspora und Ökumene. Dabei hat die theologische Arbeit für uns, das Diasporawerk lutherischer Kirchen, immer eine besondere Bedeutung gehabt.

Wichtige systematische und kirchengeschichtliche Themen sind behandelt in den Aufsätzen von Albrecht Peters über „Die Spiritualität der lutherischen Reformation“ und von Hans-Jörg Reese über „Konsensus und Dissensus – Die theologische Erklärung von Barmen 1934“.

Die 50. Wiederkehr des Entstehungstages in der Zeit des aufstrebenden Kirchenkampfes verpflichtet uns zu dankbarem Rückblick, aber auch zur

selbstkritischen und kritischen Rückfrage, was damals oder heute Hindernis eines vollen Konsensus der ganzen Christenheit in Deutschland war und ist.

Mit dem Beitrag von Daniel Olivier, des französischen – römisch-katholischen – Lutherforschers, hat es seine besondere Bewandnis: Ist es sonst eine der Aufgaben dieses Jahrbuches, der Theologie, wie sie in der evangelischen Diaspora getrieben wird, Gehör zu verschaffen, so diesmal umgekehrt einem Stück Theologie, das im Dialog mit der lutherischen Kirche in der Diaspora entstanden ist. Für die freundliche Druckgenehmigung danken wir der Zeitschrift „Lumière et vie“.

Hinzu kommt die Erlanger Antrittsvorlesung von Reinhard Slenczka, dem Nachfolger von Landesbischof Gerhard Müller im Bundesrat des Martin-Luther-Bundes, „Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit“.

Von der Diaspora und ihren Problemen in Theologie und Leben handeln die Ausführungen von Bischof René Blanc, „Diasporakirchen in der säkularisierten Welt“, Christoph Kleins Aufsatz über seine siebenbürgische Heimatkirche, der in gewisser Weise als Fortsetzung seines Beitrags im Jahrbuch 1983 zu lesen ist, und die sehr persönlich gehaltene Betrachtung von Bischof Paul Szedressy über die von ihm geleitete ungarischsprachige lutherische Kirche in Rumänien. Zwei historische Arbeiten haben je aus ihrer kirchlichen Heimat Theodorus Fafié und Bela Vetö beigesteuert. Und schließlich eine historische Arbeit, die sich mit Diasporaaktivitäten in unserem Raum befaßt: Richard Wernicke schreibt über den Hamburger Verein „Diaspora“, dessen auch insofern an dieser Stelle dankbar gedacht sei, weil bei der – leider vor einigen Jahren notwendigen – Auflösung dieses Vereins dem Martin-Luther-Bund das Restvermögen anvertraut wurde. Mein eigener Aufsatz über die Bedeutung evangelischen Diasporakirchen für den evangelischen Glauben berührt eine Frage, die meist hinter der Notwendigkeit der Diasporafürsorge zurücktritt.

Zum Thema Ökumene folgen Harding Meyer, „Ämter und Dienste der Kirche in ökumenischer Sicht“, und der Vortrag, den der lutherische Pfarrer von Lyon, Jean Kaltenmark, am Anfang dieses Jahres bei der Theologentagung unseres Werkes in Bad Segeberg gehalten hat: „Luthers Einfluß auf das katholische Frankreich“.

Wir wünschen allen Lesern, daß wir miteinander durch die in diesem Jahrbuch angeschnittenen Fragen angeregt und in der Liebe und Verbindung mit den Schwesterkirchen gestärkt werden.

Erlangen, 31. Oktober 1983

Gottfried Klapper

ERNST EBERHARD ZUM 70. GEBURTSTAG

„Wo das Herz nicht hinkommt, richten die Hände nichts aus.“ Ist das nicht auch eines der Geheimnisse, die die Wirksamkeit von Ernst Eberhard erklären helfen? Man muß erlebt haben, wie die Sprecher aus der großen lutherischen Weltfamilie den Jubilar während der Lutherischen Weltbundtagung in Daressalam (1977) anlässlich seines 64. Geburtstages feierten. Das war kein Prominentenempfang, sondern eine herzliche Freundesfeier – auf harten Stühlen in einem Studentenwohnheim, aber von einem Glanz dankbarer Verbundenheit, wie man ihn sonst selten erlebt.

„Das Herz gibt, die Hände geben nur her.“ In diesem Sinn hat Ernst Eberhard in 22 Jahren den Lutherischen Weltdienst in Deutschland weitergeprägt und die ökumenische Verantwortung unserer Gemeinden vor allem auf solche Zonen gelenkt, in denen Armut, Unfreiheit und der Minderheitenstatus manche Anfechtung und Gefährdung darstellen. Man kann über die selbständige Formation dieses lutherischen Beitrags innerhalb der ökumenischen Diakonie der evangelischen Christenheit in Deutschland verschiedener Meinung sein. Eberhard hatte sie vorgefunden und das beste daraus gemacht – in loyaler Zusammenarbeit und brüderlicher Verbundenheit. Er hat es uns damit leicht gemacht, diese von ihm jahrzehntelang verkörperte Struktur mit dem Gesamtauftrag ökumenischer Diakonie in Deutschland sinnvoll zu verschränken.

Gott hat Ernst Eberhard dazu die besondere Gabe geschenkt, Selbstbewußtsein, Humor und Zuversicht so zu verbinden, daß

daraus ein mannhaftes Auftreten für die ihm aufgetragene Sache und zugleich ein empfindsames Eintreten für Minderheiten-Kirchen und Flüchtlingsschicksale gedeihen konnte.

Dabei ist er ein lutherischer Pfarrer bayerischer Prägung geblieben, der Luthers Erkenntnis nicht aus den Augen zu verlieren trachtete: „Das christliche Leben ist nicht ein Frommsein, sondern Frommwerden, nicht Gesundsein, sondern Gesundwerden, nicht Sein, sondern Werden, nicht Ruhe, sondern Übung. Wir sind's noch nicht, wir werden's aber. Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwung. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg. Es glüht und glänzt noch nicht alles, es bessert sich aber alles.“

„Wo befreundete Wege zusammenlaufen, da sieht die ganze Welt für eine Stunde wie Heimat aus“ (Hermann Hesse). Diese Spur „Heimat“ kennzeichnet Ernst Eberhards Weg durch die weite Welt. Er knüpfte Freundschaften – auch über trennende Grenzen hinweg. Er vermittelte Bruderschaft, gerade wo Fremde und Einsamkeit über manchem zusammenschlagen drohten. Die Präsidentschaft im Martin-Luther-Bund gibt dafür reichlich Gelegenheit.

Wir danken Gott für diesen Dienst und wünschen Ernst Eberhard die gleiche Erfabrung, zu der er anderen verhelfen durfte – aus der Freiheit eines Christenmenschen.

Stuttgart, 20. Juni 1983

Dr. Theodor Schober

„HERR, DASS ICH SEHEN MÖGE!“

LUKAS 18, 31–43*

Jesus versammelte die Zwölf um sich und sprach zu ihnen: „Sehet, wir ziehen nach Jerusalem hinauf und es wird alles vollendet werden, was die Propheten über den Menschensohn geschrieben haben: Er wird ausgeliefert werden an die Heiden. Ihm wird übel mitgespielt werden, er wird mißhandelt und angespuckt werden. Man wird ihn auspeitschen und töten und er wird am dritten Tage auferstehen.“ — Und sie verstanden nichts, und das Wort blieb ihnen verschlossen, und sie erkannten das Gesagte nicht. Als er nahe an Jericho kam, saß da ein Blinder am Weg und bettelte. Als er hörte, daß eine große Menschenmenge vorüberzog, fragte er herum, was da sei. Man antwortete ihm: „Jesus von Nazareth kommt hier vorbei.“ Und er schrie: „Jesus, du Sohn Davids, erbarme dich über mich!“ Und die Vorübergehenden setzten ihm zu, er solle doch schweigen. Er aber schrie noch viel mehr: „Sohn Davids, erbarme dich über mich.“ Jesus blieb stehen und ließ ihn zu sich führen. Als der Mann nahe zu ihm gebracht war, fragte er ihn: „Was willst du? Was soll ich tun?“ Er aber sprach: „Herr, daß ich sehen kann!“ Jesus sprach zu ihm: „Sei sehend, dein Glaube hat dir geholfen!“ Und sofort konnte er sehen und folgte Jesus nach und pries Gott. Und das ganze Volk sah ihn und lobte Gott.

Beim Hören dieses Evangeliums werde ich an die Motette von Melchior Frank mit dem Hilfeschrei des Blinden „Herr, daß ich sehen möge!“ und dem majestätisch ruhigen „Sei sehend! dein Glaub hat dir geholfen!“ erinnert.

I. Exegese

1. *Was ist der Menschensohn?* In dem 1969 erschienenen Band VIII des Theologischen Wörterbuches zum NT ist ein ausführlicher Artikel „Menschensohn“ von dem Göttinger Religionswissenschaftler Carsten Colpe zu fin-

* Bibelarbeit bei der Tagung des Martin-Luther-Bundes am 27. 1. 1983 in der Evangelischen Akademie Bad Segeberg

den. Ich war am Ende dieses Artikels nur verwirrt durch die vielschichtige Geschichte dieses Begriffs. Dieter Schellong zieht in den Göttinger Predigtmeditationen 1983 die Konsequenz: „Der Menschensohntitel gehört in apokalyptische Erwartungen hinein, ohne daß sich eine einzige klar zu definierende Vorstellung mit ihm und seinem Kommen verbunden hätte. Im Neuen Testament bezeichnet die Rede vom Menschensohn dann das endzeitliche Kommen eines aus Gottes Sphäre stammenden Gesandten, der die Weltvollendung ins Werk setzt... Man wird bei allen Titeln und Vorstellungen mit mehr Offenheiten, partikularen Begrenzungen, Unterschieden und bloßen Andeutungen zu rechnen haben, als es unserem Bedürfnis nach ordentlich definierten und definierbaren Begriffen lieb ist.“

Die häufig zu beobachtende Fragestellung: „Wie ist *es* oder wie war *es* gemeint?“ schafft eine Distanz, die für die wissenschaftliche Arbeit wohl nötig ist, die aber verhindert, daß die biblische Botschaft uns angeht. Diese Distanz – wie *es* war – kann uns vor Irläufen bewahren, aber sie kann nicht Betroffenheit herstellen.

Wie auch immer der Menschensohntitel im einzelnen gemeint gewesen sein mag, hier wird er auf Jesus bezogen, der seinem Leiden entgegengieht. Die Erwartung wird damit korrigiert: der Hohe, der Mächtige, der Richter, der Gottes Reich schafft – geht ins Leiden. Er wird der Gottesknecht (Jes. 53) „für uns“!

2. Die zweite Frage gilt *der Historizität der Leidensverkündigung*. Kann Jesus dies so *vor* den Ereignissen gesagt haben? Oder hat die Gemeinde es *nach* den Ereignissen gesagt? Wenn wir historisch – also distanziert – zurückfragen, kommen wir an die Urbekenntnisse der jungen Christenheit. Die Stichwortreihen in dem Bekenntnis 1. Korinther 15 und in den „Missionspredigten“ an Juden in Apostelgeschichte 2,3 und 4 gleichen den „Reihen in den Leidensankündigungen“. Wir haben jedesmal *Stichworte aus einem urchristlichen Jesusbekenntnis* vor uns, das dann später als „zweiter Glaubensartikel“ einem trinitarischen Bekenntnis eingefügt wurde.

Diese Stichwortketten sind offenbar je nach Zusammenhang an den genannten Stellen benutzt worden, haben auch die Grundlinie für die damalige Predigt geliefert und sind Grundmodell für den Aufbau der Evangelien geworden. Diese Aussagenketten sind nicht lukanische oder markinische Erfindung. 1. Kor. 15,3–5 zeigt, daß sie zum Bestand des frühesten christlichen Bekenntnisses gehören. Aus dem Bekenntnis wurde das Evangelium. *Ein Evangelium ist also ein erweitertes Bekenntnis und zunächst einmal so zu verstehen*. Wie aber hängt dieses Bekenntnis der Christenheit mit den historischen Worten und Taten zusammen? Ist Vers 34 – das Nichtverstehen

der Jünger – eine Antwort hierauf? Es fehlt in der Tat noch, daß Jesus ihnen „das Herz öffnet“ wie den Emmaus-Jüngern. Es fehlt noch die Gabe des Geistes (Apg. 2)! Kann also die Frage nach der Historizität nur im Geist beantwortet werden?

In diesem Zusammenhang sei Hans-Joachim Iwand zitiert: „Gehört es zum Leiden Christi, daß ihm die Vorhersage des Leidens vorausgeht? Er selbst, Christus, stellt sie ausdrücklich und verhüllt immer wieder dem Ereignis vor. Was will er damit tun? Eines ist jedenfalls damit grundsätzlich negiert und aufgehoben, was freilich zum Schrecklichsten in der modernen Theologie gehört, als ob nämlich die Lehre bzw. die Verkündigung Deutung des zunächst einmal als Faktum hingenommenen Geschehens sei. Nicht das Geschehen geht voran, sondern das Wort, die Verheißung. Das Ereignis bestätigt nur das Wort. Wir sind darum auch in unserem Glauben ans Wort gewiesen, und nicht an die Heilstatsachen, denn die Heilstatsachen erscheinen uns ja zunächst eben nicht als Heils-, sondern, wie hier den Jüngern, als Unheilstatsachen...

Der Satz von der Allwissenheit Jesu ist als solcher noch kein Glaubenssatz. So bezieht sich die Leidensverkündigung im Munde Jesu auch nicht auf das Vorwissen des Faktums, sondern auf die Entschlossenheit, mit der er selbst gerade diesen Weg geht. Die Notwendigkeit des Leidens und die Freiwilligkeit, mit der Jesus diesen Weg „hinauf nach Jerusalem“ wählt, sind eins. Und zwar sind sie nicht an sich, nicht in uns, sondern nur „in ihm eins“ (GPM 50, S. 77).

Die Es-Frage, wie es sich verhielt, läßt sich nicht beantworten. Jesus ging diesen Weg. Er hat „die Schrift erfüllt“. Er hätte sich dem entziehen können und nichts wäre geschehen. Die Christenheit bekennt, daß er wesentlich, willentlich diesen Weg ging – zur Rettung „der Vielen“ – und daß es so sein mußte.

3. Dritte exegetische Beobachtung: „Sohn Davids“ kommt bei Lukas – abgesehen von den Kapiteln 1 und 2 nur hier vor. Die Heilung des Blinden ist die letzte Heilungsgeschichte vor der Passion. *Der Davidssohn, der Messias, setzt das letzte Zeichen der nabenden Gottesberrschaft.* Lukas knüpft damit an die Vorstellungspredigt Jesu in Nazareth (Luk. 4) mit dem Zitat aus Jesaja 42,7 an: „Der Geist des Herrn ist bei mir, darum, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden, daß sie sehend werden, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen – zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn!“

Und er hat dann gesagt: „Heute ist dies Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren“. Hier – im Zusammenhang mit dem Sehendwerden eines Blinden – wird das „Wort der Schrift erfüllt“ (V. 31). Es wird erfüllt, indem der Freimachende ausgeliefert, gebunden, angespuckt und ermordet wird! Wieder eine Korrektur einer Erwartung! Die Rabbiner kannten keinen leidenden Messias, und an Jes. 53 haben sie herumgedeutelt und -gedreht. Jesus bindet beide alttestamentlichen Bilder an sich: Der Leidende, der sich opfernde Messias schafft das Heil.

4. Die Antwort auf die vierte Frage, *wie die Leidensankündigung und Heilung des Blinden zusammengehören*, wurde schon angedeutet. Es geht um Nachfolge: „Wir gehen nach Jerusalem (V. 31) und der ehemals Blinde folgte Jesu nach“ (V. 43). Das Verbindende beider Abschnitte sehe ich im Korrektur-Motiv und im Nachfolge-Motiv.

a) Das *Korrektur-Motiv*

Wir haben festgestellt: der Hohe, der Mächtige, der Richter nach Daniel 7, der Gottes Reich schafft, der Menschensohn geht ins Leiden, er wird der Gottesknecht nach Jes. 53 „für uns“. Wir haben weiter festgestellt: das Wort der Schrift wird erfüllt, indem der Freimachende ausgeliefert und ermordet wird. Der wider alle Erwartungen und Vorstellungen leidende und sich opfernde Messias schafft das Heil. Der Leidende ist der Retter, der durch Leiden und Tod geht. Korrektur aller menschlichen Erwartungen! Der Weg zum Reich Gottes ist nicht gradlinig, nicht kontinuierlich, sondern er wird durch-kreuzt!

Manfred Josuttis hat dies so zusammengefaßt (GPM 73, S. 125):

„Jesus selber geht in den dogmatischen und ethischen Christologien seiner Jünger nicht auf. Seine Jünger verstehen ihn nicht. Sie ziehen mit diesem Mann, weil sie von ihm das Reich des Friedens und der Freiheit erwarten, und er geht nach Jerusalem in den Tod. Sie ziehen mit ihm in die Heilige Stadt, um religiöse Feste zu feiern und fromme Reden zu führen, und er läßt sich die erbauliche Stimmung verderben, indem er sich tatkräftig um einen blinden Bettler bemüht. Der rebellische Jesus endet schmachvoll am Kreuz. Der gehorsame Jesus lebt und stirbt in schlechter Gesellschaft ...“
Korrektur der Erwartungen, weil es so sein „muß“!

b) Das *Nachfolge-Motiv*

Das Korrektur-Motiv stellt den übergreifenden Zusammenhang der Leidensankündigungen dar: Was ihm geschieht, wird vielen Christen und seiner Kirche auch geschehen. Man kann nicht nur Hilfe und Heil von Christus erwarten; wer das haben will, wird wohl auch seinen Weg teilen müssen.

Aber: „Sie verstanden nichts, das Wort blieb ihnen verschlossen und sie erkannten das Gesagte nicht.“ Ihre Augen sollten erst nach seiner Auferstehung geöffnet werden. Wir – die Kirche – haben es wohl auch noch vor uns.

II. „Die liturgische Exegese“

In der Estomihi-Woche beginnt mit Aschermittwoch die Fastenzeit. Neuerdings lesen wir als Evangelium Mk. 8, 31–38: die erste Leidensankündigung und die Nachfolgesprüche. Das Motiv „Wir ziehen nach Jerusalem hinauf“ – Thema einer Bachkantate und des Liedes „Lasset uns mit Jesu ziehen ...“ – entfällt dadurch und wird nur noch im Wochenspruch (Lukas 18, 31) festgehalten (das liturgiegeschichtlich Gewachsene reißt auseinander). Als Epistel blieb 1. Kor. 13: Ursprung und Ziel aller Wege Jesu und aller Wege mit Jesus. Nur: Gegen diesen Weg mit Jesus sträubt sich alles, bis hin zur absoluten Erkenntnisunfähigkeit – V. 34! „Die es begreifen müßten, begreifen nichts, während der blinde Bettler sofort ‚sieht‘, mit wem er es zu tun bekommt und was bei Jesus zu holen ist. Der vertraute und amtliche Umgang mit Jesus bringt, wenn es darauf ankommt, nicht unbedingt das Richtige. Das ‚Richtige‘ wäre bei diesem Herrn nur das völlige Sich-Ihm-an-den-Hals-werfen, angesichts der eigenen Heillosigkeit, und das geschieht aus der Tiefe der Finsternis heraus eher, als aus der amtlichen Begleitung Jesu“ (Dieter Schellong, GPM 1983, S. 122).

Leiden wir nicht genug? Sehen wir unsere eigene Heillosigkeit nicht? Oder gestehen wir sie nicht ein? Fehlt es uns deswegen an der „Erkenntnis des Herrn“, an der liebevollen Vertrautheit mit Jesus, dem Christus, dem Retter?

III. Gibt es eine persönliche Betroffenheit von diesem Text?

Jesus fragt den Blinden: „Was willst du, daß ich dir tun soll?“ Was wollen wir von Jesus? Was ist mein dringlichster Wunsch? Was ist meiner Landeskirche dringlichster Wunsch? Worum beten wir? Gibt es Unterschiede? Drehen sich unsere Wünsche und Gebete im weitesten Sinne nur um die Erhaltung des Erreichten? Sind unsere Fürbittgebete, daß die uns bekannten Christen im Glauben erhalten werden, daß die Kirche erhalten bleibe, daß es nicht immer weniger werden, daß unsere Gemeinden ihre (gewohnte) Arbeit weiter leisten können, daß die Welt erhalten bleibe (dafür brauchen wir Frieden, Ordnung, die Lösung der ökologischen Probleme), daß unser Leben erhalten bleibe (deswegen ist die Friedensfrage so wichtig) nicht charakter-

stisch für diese ur-konservative Grundstruktur unserer Wünsche und Gebete?

So kommt es dann zu den Gedanken, daß man in Hamburg oder den anderen städtischen Erosionsgebieten missionieren müsse, damit die Zahlen nicht noch weiter sinken und deswegen die Einnahmen nicht noch mehr nach unten rutschen. Ich vermute, daß sich all unsere Bemühungen auf dieses Sicherungsbestreben beschränken. Es soll weitergehen, weiterfunktionieren und möglichst aufwärtsgehen.

Lukas 18 aber bezeugt, daß Jesus nicht weitergeht, nicht vorwärts strebt, sondern zum Kreuz geht. Sein Weg ist nicht gradlinig, sondern er geht durch Anfeindung und Mißhandeltwerden, durch Leiden und gewaltsamen Tod zum Vater und richtet so sein Reich auf, „durchkreuzt“ die alten Erwartungen. Vermutlich nimmt er die Jünger und die Kirche auf diesen Weg mit. Und er erwartet, daß wir mitgehen, daß wir diesen Weg für die Kirche und für uns persönlich bejahen, auch wenn Einschränkungen finanzieller Art auch den persönlichen Bereich treffen.

Kürzlich wurde in Hamburg eine Konsultation zum Thema „Kirche in der Großstadt“ gehalten mit Berichten aus den skandinavischen Großstädten, aus der Lutherischen Kirche von Paris und aus Karl-Marx-Stadt. Neben vielem anderen zeigten sich zwei unterschiedliche Denkrichtungen in der Begründung für missionarische Aktivitäten.

1. Missionarische Aktivität, damit der Bestand der Kirche erhalten bleibe.
2. Missionarische Aktivität als Dienst an den anderen ohne ängstliches Schielen nach Zahlen und Beträgen. Diese Richtung wurde weithin von den Gästen vertreten, wobei man natürlich unterscheiden muß, daß die skandinavischen Kirchen dadurch finanziell abgesichert sind, daß sie Staatskirchen sind. Der Gast aus der DDR beschrieb allerdings die finanziell wirklich herabgestufte Kirche der DDR als Kirche, die für andere dasein und nicht auf die Fragen des Bestandes sehen muß. Sie erlebe dann allerdings auch, daß die nötigen Finanzen hereinkommen, ohne, daß man darum Sorge. Hier wird der ganze Themenbereich „sorget nicht“ berührt.

Also: Bewahren – oder leidend missionieren? Wenn man die Fragestellung auf diesen kurzen Satz zusammenzieht, dann ist eindeutig klar, welches der Weg Jesu war: Der zweite Weg. Der Weg der Anfechtung, durch Leiden, durch Mißverstehen, durch Verachtung, durch Tod zum neuen Leben.

Dazu sagt Martin Luther in der Hauspostille (zit. nach Schellong GPM 83, S. 122): „Im anderen Stück, von dem Blinden lehret uns der Evangelist eine recht bettlerische Kunst: Daß man wohl geilen lerne, unverschämt sei und immer anhalte. Denn wer blöd ist (=zaghaft), der läßt sich bald abwei-

sen und tauget nicht zum betteln. Man muß das Schamhütlein abtun und denken: unser Herrgott wolle es so haben, daß wir geil und anhalten sollen. Denn es ist seine Lust und Ehre, daß er viel geben will, und es tut ihm wohl, daß man sich viel Gutes zu ihm versieht. Darum soll man es ja so unverschämt tun, als er es gern hat.“

Schellong bemerkt hierzu: „Wie vornehm und selbstgefällig sind unsere gottesdienstlichen Gebete. Wie oft meinen wir mit wohlgesetzten Formeln auskommen zu können! Und wieviel wird Gott im Gebet erklärt und vorgepredigt! Wie gern unterbreiten wir ihm unsere guten Absichten, Ansichten und Vorhaben! Und wenn man das alles streicht, stellt sich als Kern des Gebets kein elementares Betteln heraus, sondern — daß wir das gerade nicht nötig zu haben meinen ...“

Wer von uns wagt es, in der Gemeinde offen zu sagen, daß er kein Allheilmittel für die Schäden der Kirche oder der Welt habe? Wer von uns bekennt sich arm und blind — ohne alle Auswege? Wer wagt es offen zu sagen, daß alles Planen ohne das Gebet nichts ist und das Beten viel Planen ersetzen könnte, und wer zieht zeitliche Konsequenzen daraus? Wenn ich meine Zeiteinteilung ansehe, dann ist sie ein riesiger Widerspruch gegen alles, was in diesem Abschnitt gesagt ist. Planen, organisieren, führen, leiten wird von mir verlangt, und jedes Mißlingen schafft Schaden und provoziert Angriffe, Abwehr oder Verachtung; und das geht mir sicher nicht alleine so.

Jesus fragt: „Was willst du, daß ich dir tun soll?“ Er sprach: „Herr, daß ich sehen möge!“ Und Jesus sprach zu ihm: „Sei sehend! Dein Glaube hat dir geholfen.“ Und alsbald ward er sehend und folgte ihm nach und pries Gott. Und alles Volk, das solches sah, lobte Gott. Amen.

Laß Gott viel größer sein in deinem Herzen als hunderttausend Welten.

Martin Luther

Die Spiritualität der lutherischen Reformation

I. Vorbemerkung zum Thema

„Spiritualität“ ist gegenwärtig ein Modewort; in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ sowie im „Lexikon für Theologie und Kirche“ hat es noch keinen Artikel. Doch dürfte es besser als das Wort „Frömmigkeit“ anzeigen, daß es uns im Folgenden nicht lediglich um Luthers persönliche Frömmigkeitsausprägung gehen soll, sondern um die von ihm inaugurierte institutionelle Gestalt des Glaubenslebens, welche sich selber als geistlich verantwortete Entsprechung zum biblischen Zeugnis verstand. Im Stichwort „Spiritualität“ will also gerade der ursprüngliche Sinn von „fromm“, der in Luthers Sprachgebrauch noch mitschwingt, „tüchtig, gerecht, sachentsprechend“, mitgehört werden. Nach dem Selbstverständnis der Reformatoren bezeichnet jene „Frömmigkeit“ nicht eine willkürlich eingenommene und deshalb auch beliebig veränderbare „Position“, sie umschreibt vielmehr die dem Christuszeugnis des Neuen wie des Alten Testaments entsprechende Glaubensantwort, die es angesichts des endzeitlichen Gottesgerichtes zu verantworten gilt. Diese „Spiritualität“ ist dennoch in dieser Arbeit fast nur mit Äußerungen Luthers belegt, sie sind mir nicht nur am geläufigsten, sie übertreffen vor allem die analogen Formulierungen Melanchthons wie der anderen Reformatoren an Prägnanz. Mag man auch die These von Friedrich Gogarten, Luther sei „der letzte“ gewesen, „der dem christlichen Glauben aus der jeweiligen geschichtlichen Zeit eine vollgültige Sprache gegeben“ habe¹, für übertrieben halten, seine Sprachgewalt schlägt einen immer von neuem in ihren Bann.

II. Kernstrukturen lutherischer Frömmigkeit

1. Das dreifache Solus der Rechtfertigung

Die Reformation erwuchs aus einem intensiven Ringen um die Gewißheit göttlichen Erbarmens über dem unter die Gewalt der Sünde versklavten Menschen. Luther insistiert leidenschaftlich auf dem „Christus allein“, welches

durch das „Allein aus Gnade“ ohne jegliches menschliche Verdienst präzisiert und durch ein „Allein aus Glauben“ gegen jegliche Form von Gesetzesgerechtigkeit abgegrenzt ist. Der zentrale Artikel vom „Ampt und Werk Jesu Christi“ (BSLK 415,4), und damit von unserer Erlösung, ist als Artikel der Rechtfertigung „Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über aller Arten von Lehre, er erhält und regiert jegliche kirchliche Lehre und richtet unser Gewissen vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt durch und durch Tod und Finsternis“². Er wird rein erhalten tradiert allein durch die ständige Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als der „höchsten Kunst in der Christenheit“ (WA 36,9,28)³. Dieses Dreifache meint ein und dasselbe; die Rechtfertigung allein aus Glauben zieht die gebotene Konsequenz aus der „Fides Christi“⁴, und dies befestigt die unermüdliche Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. So kann der Reformator den Durchstoß zur reformatorischen Erkenntnis umschreiben als Einsicht in die „iustitia Dei passiva“⁵, kraft derer uns der barmherzige Herr im Glauben gerecht macht, und somit als „Fides Christi“ fassen, doch kann er auch sagen: „Zuvor mangelt mir nichts, denn daß ich kein discrimen inter legem et evangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non difere nisi tempore et perfectione. Aber do ich das discrimen fand, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch“ (Tr. 5518; WATr 5,210,12).

Der zentrale Artikel von der Rechtfertigung des Gottlosen kraft der fremden Gerechtigkeit Jesu Christi verfestigt sich jedoch noch keineswegs zum sogenannten „Materialprinzip“ der Reformation; er wird nicht als ein Axiom gehandhabt, aus dem sich die weiteren Glaubensartikel herleiten ließen. Die These vom „Articulus stantis et cadentis Ecclesiae“⁶ signalisiert vielmehr die stets neu zu gewinnende Mitte und zugleich ständig zu beherrschende Grenze heilsamer Theologie: „Mitte – das heißt: alles in reformatorischer Theologie ist auf sie bezogen; in ihr wird ja das subjectum theologiae – der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott – zentral erfaßt. Grenze – das heißt: alles, was außerhalb des durch diese Mitte Bestimmten und Zusammengefaßten liegt, ist ‚error et venenum‘ in theologia.“⁷

2. Die angemessene Gestalt des Christenlebens: Glaube – Liebe

Der reformatorische Ansatz bei der Rechtfertigung entfaltet sich anthropologisch in dem, was Luther „die wahre Ordnung eines Christenlebens“⁸ genannt hat und vom Freiheitstraktat (1520) an unter dem Schema: Glaube

aus Gesetz und Evangelium, Liebe in Nächstdienst und Leidensgehorsam ausgeführt hat. Diese nicht umkehrbare Struktur hat zwei Schwerpunkte von unterschiedlichem Gewicht, die grundlegende Gewißheit unserer Rechtfertigung aus dem Evangelium von der fremden Gerechtigkeit Jesu Christi sowie das darauf aufbauende Ringen um unsere Heiligung nach dem Doppelgebot selbstloser Gottes- und Nächstenliebe in den vorgegebenen Ständen.

Aus der christlichen Freiheit will die christliche Heiligung erwachsen. Seit den desillusionierenden Visitationserfahrungen und dem Streit mit Agricola um die ständige Bußpredigt aus dem Dekalog wird die Heiligung akzentuiert. „Denn solcher Christus ist nichts und nirgend, der für solche Sunder gestorben sei, die nicht nach der Vergebung der Sünden von den Sünden lassen und ein neues Leben führen... Denn Christus hat uns nicht allein gratiam, die Gnade, sondern auch donum, die Gabe des Heiligen Geists, verdient, daß wir nicht allein Vergebung der Sünden, sondern auch Aufhören von den Sünden hätten“ (WA 50,599,21.32). Diese Doppelbewegung, einerseits beharrliches Sich-Eingründen der Heiligung in die Rechtfertigung und andererseits stets neues Hervorbereiten der Vivificatio aus der Iustificatio⁹, ist den Reformatoren gemeinsam.

3. Das Einswerden mit Christus als Klammer zwischen Rechtfertigung und Heiligung

Ein beachtenswerter Unterschied entsteht freilich dort, wo die Reformatoren das Einswerden des Glaubenden mit Christus umschreiben, welches gleichsam das Bindeglied zwischen Glaube und Liebe, zwischen der Annahme des Sünders durch Gott und dem neuen Leben des Gerechtfertigten bildet. Melanchthon bezieht durchgehend sowohl den Glauben an das „propter Christum“ als auch die Erneuerung des Herzens zur anbruchsweisen Gebotserfüllung auf den Heiligen Geist. Das Einwohnen der Trinität im Herzen der Gläubigen hat er sich gleichsam erst von Osiander abringen lassen¹⁰. Luthers glühende Schilderungen vom „fröhlichen Wechsel und Streit“ (WA 7,25,34) zwischen dem „reichen, edlen, frommen Bräutigam Christus“ und dem „armen, verachteten, bösen Hürlein“ der Menschenseele suchen wir bei ihm vergebens, während Calvin sie lebendiger aufgreift und im Streit mit Osiander präzisiert; durch ein Dazwischenschalten des Geistes zwischen dem erhöhten Herrn und den erdverhafteten Seinen verknüpft er einerseits die Erwählten aufs Innigste mit ihrem Herrn und wehrt andererseits einer substanzhaften Vermischung zwischen dem über alle Himmel erhabenen Haupt und den

noch in die Leiber eingekerkerten Gliedern¹¹.

Mit jener Rezeption der Unio mystica knüpfen Luther und Calvin an die Inkarnations- und Passionsmystik eines Bernhard von Clairvaux und Bonaventura an. Luther setzt sich zugleich jedoch von einem analogen Fortwirken jener mystischen Strömungen bei Karlstadt und Thomas Münzer dadurch ab, daß er den „Christus in nobis“ durch den Glauben streng rückbindet an den „Christus pro nobis“. Nach seiner Explikation des „Verus ordo Christianae vitae“ steht an dessen Beginn weder eine affektive Jesusmeditation oder ein werkhafte Abtöten unseres Fleisches¹², sondern das Lauschen auf das Gotteswort, die Verkündigung von Gericht und Gnade, die Anklage des Gesetzes wie der Freispruch des Evangeliums.

Das vertrauende Sich-Hineinbergen in die Gnadenzusage hebt freilich das Einswerden des Christen mit seinem Herrn nicht auf, sondern begründet es erst. „Wie nun eine unzertrennliche Person gemacht ist aus Christo, der Gott und Mensch ist, also wird nun aus Christo und uns auch ein Leib und Fleisch, daß er auch wesentlich, wahrhaftig in uns ist“ (WA 33,232,24)¹³. Durch den Heiligen Geist wird der erhöhte Gekreuzigte realpräsent im Herzen der Angefochtenen und darin nimmt Gott selber Wohnung in ihnen. „Also siehestu, daß Gott... beide, sich selbs und Christum seinen lieben Sohn, ausschüttet über uns und sich in uns geußt und uns in sich zeucht, daß er ganz und gar vermenschet und wir ganz und gar vergottet werden ... und alles miteinander ein Ding ist, Gott, Christus und du“ (WA 20,229,28).

Dieses Einwohnen Gottes in den Christen ist weder ein Sich-Verströmen der Menschenseelen im unendlichen Meer der Gottheit, das trennt reformatorische Frömmigkeit von der Mystik, noch schlägt lediglich unsere geistgeleitete Einbildungskraft die Brücke zwischen dem leibhaft über alle Himmel erhöhten Herrn und den erdversklavten Menschen, hierin widerstreitet lutherische „Spiritualität“ reformierter Geistigkeit. Der dreieinige Gott kommt uns in seiner Kondeszendenz innigst nahe, der hoheitliche Schöpfer dringt ein in die Leibexistenz seiner Geschöpfe und doch liegt der Akzent eindeutig auf der Befreiung der Gewissen von der Gesetzesknechtschaft. „Das Gewissen ist etwas größeres als Himmel und Erde; es wird getötet durch die Sünde und lebendig gemacht durch das Wort Christi“¹⁴. Wie das Gewissen aufgeschreckt und geschärft wird durch die radikale Gehorsamsforderung des eiferheiligen Gottes in der Gesetzespredigt, so wird es bezwungen und getröstet durch die vorbehaltlose Gnadenzusage des sich erbarmenden Gottes im Evangeliumszuspruch.

Jene Unio fidei cum Deo triuno klingt in der Konkordienformel nach,

wird dort streng an Christi fremde Gerechtigkeit rückgekoppelt¹⁵. Sie ist breit entfaltet in den Schriften von Philipp Nicolai¹⁶, in dessen Epiphaniastied: „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ (EKG 48) sie gefühlig verniedlicht wird und quietistisch entdynamisiert. Der Reformator hingegen unterstreicht nicht allein die Heilsgewißheit mitten in tiefer Anfechtung, sondern auch die radikale „Erneuerung des gesamten psychischen Bestandes des Glaubenden“¹⁷. Das Einwohnen Gottes gießt göttliche Liebesflammen ins Herz und durchpulst den ganzen Leibesmenschen mit seiner Lebensmacht. Der dreieinige Gott bekundet seine Realpräsenz im Herzen der Seinen gerade dadurch, daß er sie herausreißt aus dem Verkrümmtsein in sich selber; sie sind im Glauben ganz ausgerichtet auf Christi fremde Gerechtigkeit, sie sind in der Liebe ganz hingegeben an die Not der Mitmenschen.

4. Heilige und sündige Berufe oder Stände

Indem Luther die Frage nach der Gewißheit nicht allein für die Person des Christen, sondern auch im Hinblick auf dessen Wirken wie Erleiden stellt, strukturiert sich der zweite Schwerpunkt reformatorischer Frömmigkeit, der schlichte Gehorsam in unserem Beruf und Stand als Konkretion der Liebe in Nächstendienst und Leidensnachfolge. In seiner Auslegung zu Joh. 21,14–24 der Kirchenpostille 1522 wie in der Deutung von 1. Kor. 7 1523¹⁸ gibt der Reformator dem Wort *κλήσις*, *vocatio*, (Be)Ruf, den vollen Klang, welcher für die reformatorische Spiritualität charakteristisch wurde. Hierin schließt er sich in Anknüpfung und Widerspruch an das Mittelalter an. Einerseits hatte das Mönchtum die *Vocatio* in exemplarischer Weise für sich in Anspruch genommen. Durch das Gelübde löste sich der „Berufene“ heraus aus den Fesseln der Welt; im Akt des Ganzopfers brachte er sein gesamtes Leben Gott dar und trat in einer Art zweiten Taufe in den Stand der Vollkommenen ein. Andererseits räumte das Hochmittelalter auch den weltlichen *Officia* einen Platz in der hierarchischen Struktur des *Corpus Christianum* ein, und die Bettelorden erkannten dem städtischen Handwerk wie der Mühsal des Landmannes einen unmittelbaren Gottesbezug zu; bei den deutschen Mystikern (vor allem bei Tauler) setzte sich hierfür das Wort „Ruf“ durch. Luther arbeitet jene zweite Linie heraus und wendet sie kritisch gegen die selbsterwählte Frömmigkeit des Mönchtums. „Siehe, wie nu niemand ohn Befehl und Beruf ist, so ist auch niemand ohn Werk, so er recht tun will. Ist nu einem iglichen drauf zu merken, daß er in seinem Stand bleibe, auf sich selb sehe, seins Befehls wahrnehm’ und darinnen Gott diene und sein Gepot halte, so wird er zu schaffen so viel ubirkommen,

daß ihm all Zeit zu kurz, alle Stätt' zu enge, alle Kräft' zu wenig sein werden“ (WA 10 I, 1, 309, 14).

Gerade der schlichte und verachtete Dienst wird ins Licht der Christuskonformität gerückt: Wie Jesus Christus nach Phil. 2 seine Gottessohnschaft nicht als einen Raub festhielt, sondern hineingab in das ihm aufgetragene Amt, die gefallene Menschheit zu erretten, so sollen auch die Seinen ihre Gotteskindschaft nicht für sich selbst genießen, sondern bewähren im Dienst an den Mitkreaturen. Lutherische Spiritualität befiehlt deshalb die innere Unruhe wie die Lust nach Veränderung; sie untersagt es, nach anderen Ständen zu schielen, deren äußerer Glanz auch nur die innere Mühsal verdeckt; sie lehrt den eigenen Standort als göttliche „Platzanweisung“ (Werner Elert) anzunehmen auch und gerade dann, wenn dies Unlust und Überdruß, Sorge und Anfechtung bereitet¹⁹. Ständige Unruhe oder irrlichtartiges Umherschweifen macht das Lebensschicksal nur schwerer und unsinniger. Diese Intention scheint zu einem fatalistischen Quietismus zu verleiten.

Ihr widerstreitet jedoch das Ringen um das gute Gewissen eines rechten Status vor Gott²⁰. Die Reformatoren kennen auch „sündliche Stände“, in denen ein Christ nicht angetroffen werden darf, die er zu verlassen hat. Es sind alle Berufe, in denen der Glaubende seinen Mitmenschen nicht wirklich dient. Hierzu zählt Luther nicht allein die falschen geistlichen Stände wie „Bapst-, Kardinal-, Bischof-, Priester-, Munch-, Nonnen-Ständ, die nit predigen oder predigen horen“ (WA 10 I, 1, 317, 23)²¹, sondern auch unrechte weltliche Stände, die wie Bettel, „Räuberei, Wucherhandel, öffentlicher Frauen Wesen“ (WA I, 1, 317, 22) allein vom Schaden des Nächsten leben. Auf die gegenwärtige Gesellschaft ernsthaft angewendet, würde die reformatorische Spiritualität des Berufes eine Revolution hervorrufen. Die rechten Stände und Berufe werden verstanden als Kampfordnungen Gottes zur Erhaltung und Vollendung seiner Kreatur gegen die Anläufe der Verderbensmächte²²; Gott selber hat sie unter das Urgebot der Liebe gebeugt: „Denn verflucht und verdammt ist alles Leben, das ihm selb zu Nutz und zu Gut gelebt und gesucht wird, verflucht alle Werk, die nit in der Liebe gehen. Denn aber gehen sie in der Liebe, wenn sie nicht auf eigen Lust, Nutz, Ehre, Gemach und Heil, sondern auf anderer Nutz, Ehre und Heil gericht' sind von ganzem Herzen“ (WA 11, 272, 1).

5. Die drei grundlegenden Stiftungen des Schöpfers und Erlösers

Die durch Gott selber gestifteten Stände gliedern sich nach Luther in die drei zentralen Orden, Stifte, Hierarchien, an welchen ein jeglicher Anteil

hat²³. Diese grundlegenden Kampfordnungen des dreieinigen Gottes gegen die Chaosgewalten gründen jeweils in einer wort-tathaften Stiftung (ordratio, institutio, mandatum Dei), welche zum Trost der angefochtenen Gewissen durch eindeutige Schriftworte markiert sind. Es sind dies die Ehe und Familie (Familia), welche das Haus als Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft umspannt (oeconomia) und insofern auch den Bereich von Arbeit, Eigentum und Handel einschließt, sodann das im Recht verfaßte weltliche Schwertregiment, welches die Sippenverbände übergreift und die Blutrache eindämmt (politia), schließlich das geistliche Wortregiment (ecclesia) der öffentlichen Evangeliumsverkündigung und Sakramentsspendung (ministerium verbi divini).

Bereits im Taufsermon von 1519 hatte Luther jene Trias beiläufig erwähnt als die strukturierenden Standorte, das Fleisch zu töten und sich dadurch im Werk der Taufe zu üben (WA 2, 724, 24–33). Im Bekenntnis von 1528 zählt er „das Priester-Ampft“, den „Ehestand“ und die „weltliche Oberkeit“ auf als jene drei „heiligen Orden und rechten Stifte, von Gott eingesetzt“ (WA 26, 504, 30–505, 10), durch welche sich der „gemeine Orden der christlichen Liebe“ hindurchzieht und die er doch zugleich übergreift. Nach jenen drei Hierarchien gestaltet Luther, einer Anregung Gersons folgend, die „Haustafel“ zum Kleinen Katechismus²⁴ sowie die Litanei (EKG 138).

6. Die institutionelle Struktur lutherischer Frömmigkeit

Damit wird etwas sichtbar, das man die institutionelle Spiritualität lutherischen Kirchentums nennen könnte. Die prägnante Struktur derselben hat Luther 1530 angesichts des Augsburger Reichstages fixiert²⁵ und dann in seinen großen Kirchenschriften, vor allem „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539) sowie „Wider Hans Worst“ (1541), aber auch in der Genesis-Vorlesung unermüdlich eingepreßt.

Dabei konkurriert das anthropologische Schema des Freiheitstraktates: Glaube aus Gesetz und Evangelium – Liebe in Nächstdienst und Leidenshingabe freilich mit dem mehr Traditionellen der Katechismen: Dekalog – Credo – Vaterunser, welches ebenfalls 1520 in der „Kurzen Form“ als allumspannend angesehen wurde²⁶. Beide Schemata fügen sich nicht nahtlos ineinander. Doch setzt der Reformator durchgehend ein mit den Stiftungen des geistlichen Regimentes Gottes, erwächst aus ihnen allein doch der heilsmächtige Glaube und damit die Gemeinschaft der Christen; jene Stiftungen sind die alles durchdringende Verkündigung des Evangeliums, die

Taufe, das Abendmahl und das Schlüsselamt. Zu diesen vier Grundstiftungen tritt das „Ministerium docendi Evangelii et porrigendi sacramenta“ dienend hinzu. Eigentlich müßte hier noch der Dekalog im Amt des usus elencticus legis eingefügt werden, dann ergäbe sich der erste Doppelskopos des Verus ordo Christianae vitae: Glaube aus Gesetz und Evangelium. Der zweite Doppelskopos, die Liebe in Nächstendienst und Leidensnachfolge, würde sich entfalten in die Stände und Berufe des weltlichen wie geistlichen Regimentes hinein. Das „liebe heilige Kreuz“²⁷ wie die Gebote²⁸ markieren jenen zweiten Schwerpunkt; in ihm geht es um die Gewißheit der Gott wohlgefälligen Werke, um den immer wieder unter Verweis auf 1. Sam. 10,7 fixierten Grundsatz: „quod prae manibus est et tuae vocationis“ (WA 20,163, 19). Das Credo und das Gebet schlagen die Brücke zwischen den beiden Schwerpunkten: Glaube und Liebe, Rechtfertigung und Heiligung.

Diese Grundstruktur: die Stiftungen des geistlichen und des weltlichen Regimentes Gottes zueinander geordnet nach dem Koordinatensystem der christlichen Existenz, umschreibt – im Grundriß fest, in der Ausgestaltung flexibel – die institutionelle Gestalt der Kirche, welche durch die Reformation an die Stelle der im Papstamt aufgipfelnden, juristisch verfestigten mittelalterlichen Sakramentskirche tritt. Diese Struktur bildet gleichsam das institutionelle Gehäuse lutherischer Spiritualität. In diesen „Hauptstücken“ des Christus-„Heiltums“ (WA 50,642,33) realisiert sich die Sammlung des Gottesvolkes und die Zusage, daß „immerdar auf Erden im Leben sei ein christlich heilig Volk, in welchem Christus lebet, wirkt und regiert per redemptionem, durch Gnade und Vergebung der Sunden, und der Heilige Geist per vivificationem et sanctificationem, durch täglich Ausfegen der Sunden und Erneuerung des Lebens“ (WA 50,625,23).

7. Das Nein zur unmittelbaren Leitung durch den Gottesgeist

Lutherische Reformation hält sich streng an jene Institutiones, Ordinationes, Mandata Dei und bekämpft leidenschaftlich jegliche Gottesgewißheit, die sich von Wort und Sakrament ablöst. Von Luthers Briefen an Amsdorf und Melancthon Anfang 1522²⁹ angesichts der Zwickauer Propheten bis in die Genesis-Vorlesung hinein wird das Nein zu eigenständigen „Revelationes speciales“ laut³⁰. „Wir haben das Gotteswort, die Eucharistie, die Taufe, den Dekalog, die Ehe, die politischen Ordnungen und die Hauswirtschaft; darin wollen uns genüge sein lassen und uns darin üben bis ans Ende der Welt“³¹. Wie der Reformator die direkten Gotteserscheinungen der Genesis möglichst auf indirekte Weisungen durch einen Menschen zu reduzieren

sucht³² und Gott täglich bittet, er möge ihn mit Träumen und Offenbarungen verschonen³³, so bekämpft er unerbittlich den visionären Enthusiasmus des linken Flügels der Reformation. Im charakteristischen Exkurs der Schmal-kaldischen Artikel (BSLK 453,16–456,18) rückt er Thomas Münzer in eine Linie mit dem Papsttum, beide lösen die Gottesgegenwart und Geistesge-wißheit ab von der in der Schrift vollgültig dargelegten Christusoffenbarung. Hierin deutet sich ihm die Urhäresie an, steckt nach ihm doch „der Enthusias-mus... in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Trachen in sie gestiftet und giftet, und ist aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht“ (BSLK 455,27). Lutherische Frömmigkeit ist von dorthier kritisch gegenüber der Forderung nach unmittelbarer Leitung durch den Gottesgeist; in diesem Horizont ist das biblische Zeugnis fraglos verkürzt. Man muß freilich sehen, daß in jenen gärenden Zeiten anhebender Moderne weithin der Durchbruch rein rationaler Einsichten in Visionen und Auditionen erfahren wurde³⁴.

8. Der geistliche Kampf der Kirche Gottes gegen die Kirche Satans

Durch dieses Insistieren auf die in der Schrift klar fixierten Institutionen gewinnt lutherische Spiritualität ihren konservativen Charakter. Gegen jegliche Neuerungssucht gilt es am durch die Apostel überlieferten Glauben, an den von Gott selber im Dekalog vorgeschriebenen guten Werken und an dem im Vaterunser konzentrierten rechten Gebet festzuhalten. Die Reformation versteht sich als Rückkehr von den mittelalterlichen Verirrungen und Gewis-sensverknechtungen zur apostolischen Norm der Kirche. Luther drängt da-bei in souveräner Freiheit auf das, was Christum treibet; er tut dies notfalls auch gegen den Wortlaut biblischer Texte³⁵; Melanchthon hält sich ängstli-cher an die Aussagen nicht allein der Schrift, sondern auch der altkirchli-chen Autoritäten³⁶. Dieser Grundzug einer Re-formatio ist zum Abschluß des dogmatischen Teiles der Confessio Augustana formuliert: Die „Summa“ der christlichen Lehre, welche die evangelischen Reichsstände ihren Nach-kommen tradieren wollen, ist „in heiliger Schrift klar gegründet und darzu gemeiner christlichen Kirchen, ja auch romischer Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen“ (BSLK 83 d,1). Der Catalogus testium veritatis (1556) und die Magdeburger Zenturien (1159–74) des Matthias Flacius Illyricus³⁷ untermauern dies. Die dem Konkordienbuch vorangestellten „drei Haupt-Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirchen einträchtiglich gebraucht“³⁸ und der ihr angefügte „Catalogus testimoniorum“³⁹ bekräftigen es.

Der konservative Charakter wird freilich im Blick auf die Kirche ergänzt und durchkreuzt vom Kampf zwischen der rechten und der falschen Kirche. Von Kain und Abel an zieht sich ein Riß mitten durch die Menschengemeinschaft und durch die Glaubenseintracht hindurch. Der Dualismus zwischen den beiden Bürgerschaften (*civitates*) Augustins wird von Luther auf die Kirche selber bezogen; mitten in der sichtbaren Kirche sind die wahren Heiligen verborgen, sie haben Anteil am Kreuz ihres Herrn. „Es bleibt Christus in der Kirche, aber er ist ausgegossen wie Wasser; es bleiben seine Gebeine, aber sie sind zertrennt; es bleibt sein Herz, aber es ist am Zerschmelzen; es bleibt seine Kraft, aber sie ist vertrocknet; es bleibt seine Zunge, aber sie klebt ihm am Gaumen“⁴⁰.

9. Die Kreuzestheologie in ihrer christologischen Grundlegung wie anthropologischen Verifikation

Der Leidensgehorsam des einzelnen Christen sowie die Verborgenhheitsgestalt der gesamten Christenheit kulminieren in der *Theologia crucis*, welche das Zentrum lutherischer Spiritualität erneut markiert: „In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei“ (WA 1, 362, 17)⁴¹. „Das Kreuz ist Verhüllung Gottes und insofern das Ende für alles Er-Denken Gottes durch die selbstbewußte Vernunft; das Kreuz ist Zeichen des Gerichtes über den Menschen und insofern das Ende für alles Er-Wirken der Gottesgemeinschaft durch den selbstbewußten moralischen Menschen. Das Kreuz bietet sich allein dem Er-leben dar, besser: dem Er-leiden Gottes, das uns von ihm durch Christus und mit ihm bereitet wird“⁴². Dieses paradoxe Wirken Gottes an den Seinen hat Luther wohl am einprägsamsten formuliert in der Auslegung des 117. Psalms (1530): „Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden, und wir können nicht gen Himmel kommen, wir müssen vorhin in die Helle fahren, können nicht Gottes Kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels Kinder“ (WA 31 I, 249, 15)⁴³.

Die Einsicht in das Gotteswirken unter der Kreuzesgestalt enthüllt dem Reformator eine anthropologische Struktur, die in den neuzeitlichen Humanwissenschaften in säkularer Gestalt freigelegt wird. Wilfried Joest hat sie in die Chiffren des Exzentrischen, Responsorischen und Eschatologischen gefaßt⁴⁴. Als exzentrische Wesen sind wir hineingeworfen in die Ex-istenz; wir können letztlich nicht in uns selber Stand finden und versuchen dies doch unermüdlich⁴⁵. Als responsorische Wesen leben wir zutiefst aus einem transzendenten Anruf heraus, der uns unter allen innerweltlichen Anforderungen oder auch Durchhilfen entgentritt, dem wir uns zu entziehen su-

chen oder auch zu stellen wagen⁴⁶. Als eschatologische Wesen halten wir Ausschau nach einem letztgültigen Offenbarwerden sowohl unserer eigenen Person als auch des Gesamtsinnes unserer Menschenexistenz im Kosmos; wir sind in eine Dynamik auf ein dunkles Hoffnungsziel hineingerissen⁴⁷.

Diese dreigesichtige Struktur wird für reformatorische Frömmigkeit umgriffen und durchwaltet vom unergründlichen Geheimnis des Lebens selber in allen seinen Dimensionen, das uns Menschen mit der gesamten Kreatur zusammenschließt. Das Ringen zwischen Finsternis und Licht, Tod und Leben, Vernichtung und Erneuerung geht quer durch alle Bereiche hindurch, von den niedrigsten bis zu den höchsten Lebewesen, von der Dingwelt bis zu den Engelmächten⁴⁸. In diesem unentwirrbaren Gewebe von Ursache und Wirkung sind wir alle relativ abhängig voneinander. Im Geheimnis des Lebens selber jedoch stoßen wir auf eine schlechthinnige Abhängigkeit; mitten in all unserem Wirken und Erleiden erfahren wir wahres Leben als ein nicht erzwingbares Geschenk. In diesem uns ständig nahen Geheimnis kündigt sich der Schöpfergott selber an; wir Menschen sind wohl seine „Cooperatores“ aber nicht seine „Concreatores“⁴⁹; selbst die Engelmächte vermögen nur „von außen“ einzuwirken, „von inwendig erhält und hilft alleine der einige Gott“ (WA 23,512,1–4). Es gilt grundsätzlich: „So wenig nu alle Kreatur' dazu getan haben, daß sie im Anfang geschaffen sind, so wenig haben sie können dazu tun, daß sie bisher in ihrem Wesen und Stande blieben und erhalten worden, fur und fur gemehret und erhalten sind. Item, wie wir Menschen uns selbes nicht gemacht haben, so können wir durch unser Kräfte bei dem Leben uns nicht einē Stunde erhalten; daß ich zunehme und wachse, das tut Gott, sonst müßte ich wohl vor vielen Jahren gestorben sein. Täte der Schöpfer, der immerdar wirket, item sein Mitwirker (der Gottessohn) seine Hand abe, so ging alles gar balde zu Scheitern und zu Drümmern“ (WA 46,560,4)⁵⁰.

10. Erdverbundenheit und Harren auf den Jüngsten Tag

Dieses Urwissen der Menschheit artikuliert sich einerseits in der prallen Erdverbundenheit⁵¹ lutherischer Frömmigkeit, die sich noch ganz auf Gottes Schöpfernähe im Kleinen und Unscheinbaren konzentriert und wohl für das Gotteswunder in einem Getreidekörnlein oder Kirschkern⁵², nicht jedoch für die Schöpferherrlichkeit der Alpen⁵³ einen Blick besitzt. Jene Grundstimmung verdichtet sich andererseits zum immerwährenden Gebet (1. Thess. 5,17), in welchem die Glaubenden am Seufzen der Kreatur unter dem Todesfluch sowie an der Sehnsucht nach letztgültiger Befreiung teilha-

ben⁵⁴. „Wo ein Christ ist, da ist eigentlich der Heilige Geist, der da nicht anders tut, denn immerdar betet, denn ob er gleich nicht immerdar den Mund reget und Wort' machet, dennoch gehet und schlägt das Herz (gleich wie die Pulsadern und das Herz im Leib) ohn Unterlaß mit solchem Seufzen: Ah, lieber Vater, daß doch dein Name geheiligt werde, dein Reich komme, dein Wille geschehe bei uns und jedermann etc. Und darnach die Püffe oder Anfechtung und Not härter drucken und treiben, darnach gehet solch Seufzen und Bitten deste stärker auch mündlich, daß man keinen Christen kann finden ohn Beten, so wenig als ein' lebendigen Menschen ohn den Puls“ (WA 45, 541, 27)⁵⁵.

Diese beiden Seiten, die Kreaturverbundenheit und das Leiden an ihrer Todverfallenheit, unterstreichen die Exzentrizität des Menschenlebens, die sich in der Sehnsucht nach dem „lieben Jüngsten Tag“⁵⁶ konzentriert. Die „vielgeschmähte Jenseitsstimmung des alten Luthertums“⁵⁷ realisiert die urchristliche Glaubensgewißheit, daß wir nicht als *Candidati mortis*, sondern als *Candidati aeternitatis* durch diese Welt gehen. Für Luther stellt sich dies dar im Bilde des Gastes in einer recht wüsten Herberge, wobei er mit Augustin unterscheidet zwischen dem „Gebrauchen“ (*uti*) und dem „Genießen“ (*frui*). „Wir dienen hie in einem Wirtshause, da der Teufel Herr ist und die Welt Hausfraue und allerlei böse Lüste ... das Hausgesinde und diese alle ... des Euangelii Feinde und Widersacher“ (WA 28, 329, 22); deshalb sollen wir uns hier nicht häuslich einrichten, sondern „richtig und stracks fur uns gehen und aller Guter, so Gott gibt, brauchen... allein zur zeitlichen Notdurft, ein iglicher in seinem Stand nach Gottes Ordnung und lasse nur keines sein Herr oder Abgott sein“ (BSLK 571, 46)⁵⁸.

11. Endzeitliches Sich-Durchsetzen der Christusherrschaft in Gericht und Errettung

Jene streng endzeitliche Ausrichtung der Frömmigkeit verknüpft höchst bewußt das Jüngste Gericht mit dem Alltag der Menschen. In einer weltumspannenden dramatischen Aktion bricht die Gottesherrschaft gegen allen satanischen Widerstand herein in die Welt- und Menschengeschichte. Das unermüdliche Sich-Durchsetzen des Gottesrechtes bleibt hier und jetzt freilich noch verborgen unter dem Kreuz; doch in der Ohnmacht Christi sowie im Leidensgehorsam der Seinen ist Gottes heilstiftende Gemeinschaftstreue auf dem Plan; selbst dort, wo niemand um das Evangelium weiß, eifert Gott um sein Recht unter den Menschen. Das Allmachtswirken des dreieinigen Gottes unter den Gestalten der Ohnmacht drängt unaufhaltsam hin auf die letzt-

gültige Herrlichkeitsoffenbarung. Gottes Eifern um sein Hoheitsrecht konzentriert sich im ersten Gebot; im ersten Gebot kulminiert deshalb auch die reformatorische Spiritualität, hat doch schon „die ganze Schrift überall dies Gepot gepredigt und getrieben“, dabei „alles auf die zwei Stück, Gottes Fürcht und Vertrauen, gerichtet“ (BSLK 643,8).

Weil die Reformatoren die Wiederbringung aller ausdrücklich verwerfen und am Gericht nach den Werken festhalten (CA XVII), geben sie die Einzelbeichte nicht preis, sondern gestalten sie aus zu einem solennen Katechismusverhör. Seit dem Verbrennen der Bannbulle vor dem Elstertor versteht Luther sich wie der Prophet Hesekiel (Hes. 3,16–21; 33,7–9) als von Gott selber zum öffentlichen Wächter und Warner eingesetzt. Wie ein unüberhörbarer Kehrreim tauchen fortan in seinen Schriften die Wendungen auf⁵⁹: Ich habe gewarnt; rein bin ich von eurem Blute und vom Blute aller, die ihr verführt. So schreibt er etwa an die auf dem Augsburger Reichstag versammelten „katholischen“ geistlichen wie weltlichen Herren: „Euer Blut sei auf eurem Kopf; wir sind und wollen unschuldig sein an eurem Blut und Verdammnis, als die wir euch euer Missetat genugsam angezeigt, treulich vermahnet zur Buße, herzlich gebeten und zu allem, das zum Frieden dienet, aufs Höhest erboten und nichts anders gesucht noch begehrt denn den einigen Trost unser Seelen, das freie, reine Euangelion“ (WA 30 II, 355,29)⁶⁰.

Insofern bleibt die Furcht vor dem eiferheiligen Gott ein entscheidendes Motiv lutherischer Frömmigkeit; dies unterstreicht die Zusammenfassung der Dekalog-Auslegung nach dem Fluch- und Segenswort (Ex. 20,5 f.; Dtn. 5,9 f.)⁶¹: „Gott dräuet zu strafen alle, die diese Gebot übertreten, darumb sollen wir uns fürchten für seinem Zorn und nicht wider solche Gebot tun“ (BSLK 510,15). Die Furcht der Söhne vor dem heiligen Richter soll jedoch nicht umschlagen in den Haß der Knechte dem scheinbar grausamen Tyrannen gegenüber; deswegen wird sie unterfangen von der Liebe zum gnädigen Vater: „Er verheißet aber Gnade und alles Guts allen, die solche Gebot halten, darumb sollen wir ihn auch lieben und vertrauen und gerne tun nach seinen Geboten“ (BSLK 510,18)⁶². Der eifernde Gott wacht über seiner Ehre nicht allein im Hinblick auf die unmittelbare Gottesverehrung, indem „er auch bei heutigem Tage allen falschen Gottesdienst stürzet, daß endlich alle, so darin bleiben, müssen untergehen“ (BSLK 568,27), er straft auch die Verächter der Eltern durch die Zuchtrute rechtmäßiger Obrigkeit oder schlägt die Zerstörer zwischenmenschlicher Gemeinschaft durch die von diesen selber entfesselten Gewalten. Hierin erweist sich schon nach dem Großen Katechismus ganz im Sinne neuzeitlicher Revolutionstheologie Gott

als der große „Politiker“⁶³, der auf die Humanisierung der menschlichen Gesellschaft drängt.

Doch für reformatorische Theologie bleibt das erste Gebot streng auf die Totenauferweckung und das ewige Leben ausgerichtet⁶⁴. Ein Nein zum Jüngsten Gericht wie zur ewigen Vollendung würde Gott selber aufheben; „negatio enim futurae vitae tollit simpliciter Deum“ (WA 43, 363, 21)⁶⁵. Ohne jenes inbrünstige Harren auf Gottes alles zurechtbringende Offenbarung, ohne das leidenschaftliche Gebet um den lieben Jüngsten Tag keine christliche Frömmigkeit. Die Sammlung der Erwählten aus allen Völkern und Nationen ist das Ziel aller Wege Gottes mit dem Menschengeschlecht, ja mit dem gesamten Kosmos. „Christus aber unser lieber Herr und Heiland, der angefangen hat seine Engel zu senden und alle Ärgernis aus seinem Reich zu sammeln und den Endechrist mit dem Geist seines Mundes zu toten, der wollte vollend nachdrucken und hereinbrechen mit seiner herrlichen Zukunft und des Teufels Reich ein Ende machen und uns von allem Übel erlösen, dem sei Lob und Dank, Lieb und Ehre sampt dem Vater und Heiligen Geist, unserm treuen, gnädigen Gott und Herrn, in Ewigkeit“ (WA 30 II, 464, 23).

III. Reformatorische Spiritualität zwischen biblischen Ursprüngen und neuzeitlicher Volkskirchlichkeit

Diese präzise durchreflektierte Struktur lutherischer Frömmigkeit dürfte einige biblisch fundierte Anfragen an die gegenwärtige oft vertretene Sicht der Kirche als Institution der Freiheit richten. Sie seien in vier Gedankenkreisen knapp zusammengefasst.

1. Anfragen lutherischer Frömmigkeit an die gegenwärtige Kirchlichkeit

a) Die Reformation vermochte Gottes Gnade nicht von Gottes Gericht abzulösen, weil sie um das Eifern des heiligen Gottes um die von ihm abgefallene Menschheit wußte. Rechte Verkündigung der Rechtfertigung allein aus Gnaden war für sie nicht zu trennen vom Ruf zur Heiligung, keine Vergebung der Schuld ohne Erneuerung des Lebens. Die Kirche Jesu Christi ist nur dort Institution gotteschenkter Freiheit, wo sie die tiefe Gewissensbindung an den Ruf in die Christusnachfolge nicht verleugnet. Befreiung, die nicht aus einem inneren Gebundensein heraus erfolgt, führt zu willkürlicher Beliebigkeit und schlägt schnell um in ärgere Sklaverei. Weil die Gnade Gott selber teuer zu stehen gekommen ist, kann sie den Glaubenden nicht billig

sein. Die konkreten Orte jener täglichen Einübung in die „lüstige Furcht“ und das „fröhliche Zittern“ (WA 30 II, 507, 10) vor dem heiligen und barmherzigen Gott, die Katechismusunterweisung in Haus, Schule und Kirche⁶⁶, das regelmäßige Katechismusverhör vor dem Abendmahlsgang⁶⁷, das nahezu hierarchisch durchgegliederte System der Visitation⁶⁸, die konsistoriale Praxis der Exkommunikation und Wiederaussöhnung⁶⁹, dieses alles läßt sich in seiner spezifischen reformatorischen Gestalt nicht wieder herstellen. Das in ihm institutionalisierte Ringen um das unlösliche Miteinander von Sündenvergebung und Lebenserneuerung stellt an unsere volksskirchliche Praxis die von Dietrich Bonhoeffer schroff aufgerissene Frage, ob das Wort von der billigen Gnade nicht mehr Christen zugrunderichtet hat und noch täglich zugrunderichtet als irgendein Gebot der Werke⁷⁰.

b) Jene Institutionen sind gerade daraus erwachsen, daß der Reformator den schlichten Alltag seiner sächsischen Ackerbürger in das grelle Licht des Jüngsten Tages rückte. Dabei hielt er beides zugleich und miteinander durch. Auf der einen Seite suchte er mit unerbittlicher Härte wenigstens den leiblichen Gehorsam in den gottgestifteten Institutionen durchzusetzen; darin konkretisierte sich für ihn das „Handwerks-“ (BSLK 554, 6) oder „Stadtrecht“ (BSLK 504, 9) der Christenheit, das ein jeder, der die gemeinsamen Gnadengaben und Segensgüter genießen will, wenigstens äußerlich zu halten hat, „Gott gebe, er gläube oder sei im Herzen für sich ein Schalk oder Bube“ (BSLK 504, 10). Auf der anderen Seite lockte der Reformator mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln der Sprache und Musik zum inwendigen Gehorsam des Herzens sowie zur Hingabe des Gewissens, wußte er doch, daß Gott nach dem „Höre Israel“ (Dtn. 6, 4 f.) und den Antithesen der Bergpredigt (Matth. 5, 17–48) nur den ungespalteten Herzensgehorsam gelten lassen will. Beide Seiten, die deutliche Warnung und das unverdrossene Herzurufen, sind sorgfältig miteinander verknüpft in den Sakramentsvermahnungen und den Vorreden der Katechismen⁷¹. Diese biblische Kernstruktur der Ankündigung des Gerichtes über die Verächter der Gottesgnade sowie des Herbeilockens der Angefochtenen und Glaubensschwachen wird in ihrer phantasiereichen und zugleich handfesten Konkretion für uns maßgebend bleiben.

c) In anthropologischer Hinsicht wurde in diesem geistlichen Ringen das Geheimnis der Ohnmacht mitten in unserer Freiheit (Karl Jaspers) bloßgelegt. Die diesbezüglichen Einsichten des Reformators in die Abgründe menschlicher Existenz im Kosmos sollten mithilfe der modernen Humanwissenschaften erschlossen und gerade für Verkündigung wie Seelsorge fruchtbar gemacht werden⁷². Das Exzentrische, Responsorische und Eschatologische

der Menschenexistenz half ihm, das unheimliche Entzogen sein sowie die innigste Nähe Gottes zugleich und miteinander zu bezeugen. Wir haben hier seine schlichten Aussagen zu transponieren in die schwindelerregenden Dimensionen der Menschheitsgeschichte innerhalb der Evolution alles Lebendigen. Wir sollten dabei seine Erdverbundenheit und sein staunendes Verharren vor dem Unergründlichen des Lebens nicht preisgeben. Die Kreuzestheologie mit ihrem Festhalten am tief verborgenen Ja unter dem scheinbar radikalen Nein sollte nicht lediglich ein Schlagwort bleiben, sondern das von uns tagtäglich erfahrene Dunkel des verborgenen Gottes im heißen Gebetsringen anzunehmen helfen⁷³. Die Flucht vor Gott hin zu Gott bleibt keinem ernsthaft Glaubenden erspart.

d) Die schroffe Ablehnung lutherischer Frömmigkeit dem Spiritualismus gegenüber, Luthers hartes Nein zum sogenannten linken Flügel der Reformation dürfte gegenwärtig am unpopulärsten sein und ist auch biblisch in der pauschalen Weise kaum zu rechtfertigen. Das Aufbrechen eines ernsthaften Ringens in der gesamten Ökumene um den dritten Glaubensartikel fordert gerade die lutherische „Spiritualität“ in die Schranken. Doch wird uns in den letzten Jahren zunehmend auch der Illusionismus eines scheinbar totalen Aufbruchs in eine angeblich radikal offene Zukunft demonstriert; wir lernen erneut, wie lebensentscheidend ein beharrliches Darunterbleiben in Geduld ist. Gerade weil Luther selber einen gehörigen Schuß an Enthusiasmus in sich hatte, drängte er auf ein beharrliches Hören auf die klaren Weisungen der Schrift. Die institutionelle Durchstrukturierung der reformatorischen Kirchen beruht im Wesentlichen darauf, daß die Fülle des biblischen Zeugnisses in wenige Schemata eingebracht und gerade so reich entfaltet wurde. Vielleicht das prägnanteste Beispiel hierfür sind Luthers Anleitungen zum Morgen- und Abendsegen sowie zum Tischgebet (BSLK 521–523). Jenes beharrliche Sich-Beugen unter den schlichten Katechismus sollte auch in seiner methodischen Ausprägung neu fruchtbar gemacht werden. Der Erwachsenen-Katechismus, so lobenswert er ist, läßt hiervon noch wenig spüren. Es bedarf einer Erneuerung jener schlichten und zugleich zupackenden Meditationspraxis, wie sie Luther in seiner Gebetsanleitung für Meister Peter den Balbierer in ein „vierfach gedrehtes Kränzlin“ (WA 38, 364, 31), das heißt in ein Lehrbüchlein, Sangbüchlein, Beichtbüchlein und Bittbüchlein (WA 38, 372, 26) gefaßt hat.

Den vier Anfragen lutherischer Spiritualität an unsere gegenwärtige Kirchenstruktur und Frömmigkeitsgestalt seien anschließend vier Anfragen an die lutherische Frömmigkeit wie Gemeindestruktur entgegengestellt.

2. Kritische Anfragen an die lutherische Spiritualität

a) In der katechetischen Durchformung lauert die Gefahr einer lehrhaften Verfremdung. Die Unterweisung ist nicht mehr wie in der frühen Christenheit der Doxologie zugeordnet, sie dient der Predigt. Die altkirchlichen Gottesdienstbekenntnisse werden ergänzt durch ausführliche Lehrbekenntnisse, welche die Verkündigung normieren und das Leben prägen wollen, welche jedoch bis auf Luthers Erklärungen zum Apostolikum sich nicht mehr gemeinsam im Gottesdienst sprechen lassen. Hatte bereits das Mittelalter die altkirchlichen Symbole erweitert um Lehrbestimmungen, welche den Sakramentsvollzug regeln sollten, so tun die reformatorischen Bekenntnisse dies für die Verkündigung. Im Abendmahl, Taufe und Beichte werden die zentralen Gebetsvollzüge weithin verdrängt durch dogmatische Belehrungen und langatmige Vermahnungen. Die ökumenische Bewegung stellt etwa durch das Accra-Lima-Dokument an unsere Kirche die Anfrage, ob sie mit jener Herauslösung der exhibitiven Vollzugsworte aus den übergreifenden Gebetshandlungen nicht den biblisch-altkirchlichen Kontext preisgegeben hat und zwischen einem halbmagischen Opus-operatum-Vollzug und einer lediglich historischen Erinnerung hin- und herschwankt. Haben wir hierin nicht weithin die mittelalterlichen Verkürzungen rezipiert und jene lediglich von den Sakramentshandlungen auf das Wort transponiert⁷⁴? An dieser Stelle verbirgt sich fraglos eine Engführung nicht allein lutherischer, sondern gesamtreformatorischer Spiritualität, welche überwunden werden muß.

b) Der Weg Luthers aus dem Kloster heraus zurück in die Welt hat nicht nur den Angriff des Evangeliums in die Berufe und Häuser hineingetragen, er hat andererseits auch die Christusnachfolge ins Bürgerliche transponiert. Die Frömmigkeit des Dekaloges wie der Haustafeln hat die spezifische Nachfolge der „Verschnittenen um des Himmelreiches willen“ (Matth. 19, 12) in sich aufgesogen. Die schüchternen Versuche, eigenständigen Formen der Nachfolge wie etwa derjenigen der Brüder vom gemeinsamen Leben⁷⁵ auch in den sich bildenden evangelischen Kirchenkörpern einen Daseinsraum zu erhalten, konnten sich nicht durchsetzen. Anstelle der Mönche übernahmen die Schüler die täglichen Gottesdienste; damit wurde zwangsläufig das von Luther inkriminierte „Loren und Dohnen“ (WA 12, 37, 28) fortgesetzt, ja eher noch verstärkt. Die Kinder waren überfordert, und die Gottesdienste verschulden. Auch an diesem Punkte vollzieht sich in den letzten Jahrzehnten ein Wandel, der in seiner ekklesialen Dimension gewürdigt werden sollte. Es eröffnen sich erneut unterschiedliche Wege der Nachfolge und damit auch eigen-

ständige Gestalten der Gemeinde. Die Kirche wird nur dann wahrhaft Institution der Freiheit sein, wenn sie hierzu nicht allein den Raum gewährt, sondern auch initiiierende Impulse gibt, ohne jedoch die Einheit zu sprengen.

c) Damit rühren wir an einen weiteren wunden Punkt der Reformation. Die Christusgemeinde vermochte sich nicht eigenständig neben der Bürgergemeinde zu entfalten, zugleich büßten die lutherischen Kirchen über die einzelnen Territorien hinausgreifende Organe und Institutionen der Einheit ein. Die Gemeinschaft der Bischöfe verlor ihre integrative Funktion. Die Einheit in Wort und Sakrament verleiblichte sich nicht mehr in einer die einzelnen Territorien übergreifenden, auch institutionell abgestützten Koinonia. Ebenso wurde die Rechtsgestalt und die diakonische Verantwortung der Einzelgemeinden nicht so fest institutionalisiert, daß sie sich gegenüber dem Druck der Bürgergemeinden zu behaupten vermochte. An diesen neuralgischen Punkten wurde eine Schwäche lutherischer Spiritualität sichtbar, die tief in den deutschen Kirchenkampf hineinwirkte und auch die nordischen Kirchen im Hinblick sowohl auf ihre innere Neustrukturierung als auch auf ihre ökumenische Verantwortung lähmt. Der diakonische Auftrag der Gemeinden hatte in den Kastenordnungen Bugenhagens ein brauchbares Instrument gewonnen, er wurde jedoch kaum biblisch-theologisch fundiert und konnte sich deshalb nicht durchsetzen gegen die Eingriffe der Hoheits-träger der Bürgergemeinden⁷⁶.

d) Das prophetisch-königliche Priesteramt aller Gläubigen wurde in Luthers reformatorischen Kampfschriften gegenüber dem mittelalterlichen Meßopfer-priestertum polemisch ins Feld geführt. Seine genossenschaftliche Dynamik deutete sich in der leider kaum praktizierten Leisniger Kastenordnung (WA 12,11–30) an; das allgemeine Priestertum gewann jedoch gegenüber dem sich neu bildenden Pfarramt keine sinnvolle Eigenprägung und verliert deshalb auch in den Bekenntnisschriften seine Bedeutung⁷⁷. In der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion werden jene Ansätze der Reformation positiv aufgegriffen. Auch das zweite Vatikanische Konzil versteht das allgemeine Priestertum als einen allen Christen gemeinsamen und darum öffentlichen Priesterdienst und deutet es faktisch mit den Reformatoren als unsere Teilhabe nicht allein an Christi Hohepriestertum, sondern auch an seinem prophetischen und königlichen Amt⁷⁸. Damit dürfte es nicht mehr lediglich als ein kritisch-emanzipatorisches Schlagwort mißbraucht werden, sondern positiv und umfassend zu realisieren sein, wie dies in den Konsensusthesen der Gruppe von Dombes zu Eucharistie und Amt vorbildlich anvisiert ist⁷⁹. Worum es hier, christologisch gesehen, geht, hat Luther wohl am einprä-

samsten in seiner Auslegung von 1. Petr. 2 (1523) formuliert; mit seinen wegweisenden Worten möchte ich diese Skizze lutherischer Spiritualität beschließen: „Drumb sind alleine die das heilige und geistliche Priestertum, welche rechte Christen und auf den (Eck)Stein gebauet sind. Denn sintemal Christus der Bräutigam ist und wir die Braut sind, so hat die Braut alles, was der Bräutigam hat, auch seinen eigenen Leib. Denn wenn er sich der Braut gibt, so gibt er sich ihr gar, was er ist, und widderum gibt sich ihm die Braut auch. Nu ist Christus der hohe und oberste Priester, von Gott selbst gesalbet, hat auch sein eigen Leib geopfert für uns, welchs das höchste Priesteramt ist, darnach hat er am Kreuz für uns gebeten; zum dritten hat er auch das Evangelion verkündiget und alle Menschen gelehret, Gott und sich zu erkennen. Diese drei Amt hat er auch uns allen geben. Darum weil er Priester ist und wir seine Brüder sind, so habens alle Christen Macht und Befehl und müssens tun, daß sie predigen und vor Gott treten, einer für den andern und sich selbst Gotte opfere“ (WA 12, 307, 22).

Anmerkungen

- 1 Friedrich Gogarten, *Luthers Theologie*, Tübingen 1967, S. 14, mit der Hinzufügung: „Seit ihm ist der Glaube... ohne lebendige Sprache geblieben.“
- 2 WA 39 I, 205, 2: „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.“
Ferner etwa WA 25, 330, 8–18; WA 39 I, 87, 3–5; WA 40 I, 33, 2–35, 4; 441, 29–33; WA 40 III, 333, 5–10; 352, 1–5.
- 3 Zum Discrimen legis et evangelii etwa WA 7, 502, 34 ff.; WA 18, 680, 23–31; 692, 17–693, 8; WA 36, 8–42; WA 39 I, 360–364.
- 4 WA 40 I, 33, 7: „Nam in corde meo iste unus regnat articulus, scilicet Fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluent theologicae cogitationes, nec tamen comprehendisse me experior de tantae altitudinis, latitudinis, profunditatis sapientia nisi infirmas et pauperes quasdam primitias et veluti fragmenta.“
- 5 Vgl. WA 54, 186, 6 f.; WA 5, 144, 14 f.
- 6 Hierzu Friedrich Loofs: *Der articulus stantis et cadentis Ecclesiae*; *Theol. Studien und Kritiken* 1917, S. 323–420.
- 7 Ernst Wolf: *Die Rechtfertigung als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*; *Ev. Theol.* 9 (1949/50), S. 298–308 = *Peregrinatio*, Bd. II, München 1965, S. 11–21, S. 14, unter Verweis auf WA 40 II, 328, 17: „Nam Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quidquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum.“
- 8 Texte bes. WA 14, 681, 12–682, 2; WA 18, 65, 3–66, 20; 139, 20–26; WA 17 II, 5, 17–22.
- 9 Vgl. WA 50, 599, 25–32; 625, 21–29.

- 10 Antwort auf das Buch des Herrn Andreae Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen, 1552; StA VI, 452–461, bes. S. 454, 27–29; 455, 26–29; 456, 14–27; 460, 23–26.
- 11 Der ausführlichste Text Calvins hierzu ist der Brief Nr. 2266 vom August 1555 an Petrus Martyr Vermigli, CR 15, 722–725; daraus Sp. 723: „Ergo spiritus est qui facit, ut in nobis habitet Christus, nos sustineat atque vegetat, omniaque capitis officia impleat. Crassis interea commentis de substantiae commixtione aditum praeccludo: quia mihi satis est, dum in coelesti gloria manet Christi corpus, vitam ab eo ad nos defluere, non secus ac radix succum ad ramos transmittat.“
- 12 Luther macht sich lustig über Karlstadts mystische Sprache mit Chiffren wie „Entgröbung, Studierung, Verwunderung, Langeweil, brünstige Hitze, ausgestrackte Lust“ (WA 18, 138, 13 f. 20 f.; Texte auf S. 71, Anm. 2; 101, Anm. 2; 138, Anm. 7 ff.).
- 13 Die derbsten Formulierungen finden sich in den Wochenpredigten zu Joh. 6 (1531), WA 33, 178, 21–34; 184, 37–185, 25; 197, 24–199, 35; 222, 20–223–14; 227, 1–17; 232, 24–233, 8; 234, 19–235, 10.
- 14 WA 44, 546, 30: „Conscientia maius quiddam est, quam coelum et terra, quae occiditur per peccatum et vivificatur per verbum Christi“; WA 40, I, 21, 12: „Via in coelum est linea indivisibili puncti: conscientiae.“
- 15 SD III, 54, BSLK 932, 45–933, 19; SD XI, 73, BSLK 1084, 13–17.
- 16 Freudenspiegel des ewigen Lebens (1598) und zur Omnipraesenz Christi (1602); hierzu Werner Elert, Morphologie des Luthertums, Bd. I, München 1958², S. 140 bis 146.
- 17 W. Elert, Morphologie, Bd. I, S. 148.
- 18 WA 10 I, 1, 305–324 und WA 12, 126–133; hierzu Gustav Wingren: Luthers Lehre vom Beruf, München 1952.
- 19 WA 10 I, 317, 12: „...daß laß dir ein gewiß Zeichen sein, daß du in einem rechten gefälligen Stand bist, so du seins Ubirdruß und Unlust fuhlist, da ist gewißlich Gott, der läßt dich den bößen Geist anfechten und versucht dich, ob du wankelmütig oder beständig seiest oder nit.“
- 20 WA 44, 640, 11: „Ingens donum Dei est vivere in luce verbi et vocationis divinae.“
- 21 Vgl. BSLK 529, 24–42 (Traubüchlein); WA 6, 441, 22–30.
- 22 WA 42, 56, 30: „Deus creavit istas creaturas omnes, ut stent in milicia et sine fine pugnent contra Diabolum pro nobis.“
- 23 Hierzu Wilhelm Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund, München 1970; zur Nachgeschichte bes. Julius Hoffmann, Die Hausvaterliteratur und die Predigten über den christlichen Hausstand. Lehre vom Hause und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jahrhundert, Weinheim 1959.
- 24 Siehe Otto Albrecht, Katechismusstudien I, Luthers Haustafel, Theol. Studien und Kritiken 1907, S. 71–106; Johannes Meyer, Historischer Kommentar zu Luthers Kl. Katechismus, Gütersloh 1929, S. 481–489.
- 25 Vor allem in der „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg“; WA 30 II, 268–354, in den „Propositiones adversus totam synagogam Satanae et inivasas portas inferorum“, WA 30 II, 420–427 sowie in „De potestate leges ferendi in ecclesia“, WA 30 II, 681–690). Zu dem ganzen Komplex liegt jetzt eine Heidelberger Dissertation vor; Hans Schulz, Die Gestalt der Kirche. Die zentralen Lebensakte der nach dem Evangelium reformierten Kirche in den Werken D. Martin Luthers.
- 26 Vgl. WA 7, 204, 5–205, 7.
- 27 Zum „lieben heiligen Kreuz“ (BSLK 677, 21) als Nota Ecclesiae siehe WA 50, 641,

- 35–642, 32 und WA 51, 484, 18–485, 24.
- 28 Hier müßte die wegleitende Funktion des Dekalogs für die Christen herausgearbeitet werden; „denn darumb müssen wir auch den Decalogum haben, nicht allein darumb, daß er uns Gesetzes Weise sage, was wir zu tun schuldig sind, sondern auch, daß wir drinnen sehen, wie weit uns der Heilige Geist mit seinem Heiligen bracht hat und wie fern es noch feilet, auf daß wir nicht sicher werden und denken, wir habens nu alles getan, und also immerfort wachsen in der Heiligung und stets je mehr ein neue Kreatur werden in Christo“ (WA 50, 643, 19). Auch im Hinblick auf Luther kann man die Frage nach einer konkreten Wegleitung für die Christen nicht einfach abblocken mit einem undifferenzierten Nein zum sog. *Usus legis in renatis*.
- 29 Br. Nr. 449 und 450 vom 13. Januar 1522; WABr. II, 423, 61–66; 424, 9–425, 40; S. 425; 24: „Si audieris omnia blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum raptos sese dicant, non approbabis, quia signum filii hominis deest, *βάσανος* unicus christianorum et certus spirituum discretor.“
- 30 Bes. WA 42, 666, 1–669, 9; WA 43, 225, 21–226, 41; 442, 25–445, 18; WA 44, 246, 7–251, 41; 387, 19–389, 8.
- 31 WA 43, 226, 29: „Habemus sermonem Dei, Eucharistiam, Baptismum, decalogum, coniugium, politica ordinationes et oeconomiam: His acquiescamus, et exerceamus nos usque in finem mundi.“
- 32 Hierzu etwa WA 42, 209, 4–24; 320, 3–321, 10; 439, 15–27; 518, 4–22; Calvin kritisiert diese Auslegungswillkür Luthers.
- 33 WA 43, 226, 18: „Ego igitur non curo Angelos, et soleo Deum quotidie precari, ne quemquam ad me mittat, quacumque de causa“, vgl. WA 44, 246, 11 f.; 251, 33 f.
- 34 So berief sich Karlstadt auf eine unmittelbare Gottesstimme, *Dialogus* Bl. b 4^b (WA 18, 137, Anm. 4): „Gems.: Wer hat dich gelehrt? Petr.: Des Stimm ich höret und sahe ihn doch nit, wißt auch nit, wie er zu mir und von mir ging. Gems.: Wer ist der? Petr.: Unser Vatter im Himmel.“
- 35 WA 39 I, 47, Th. 41.49: „Et Scriptura est, non contra sed pro Christo intelligenda, ideo vel ad eum referenda, vel pro vera Scriptura non habenda... Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.“ Vgl. auch WA 40 I, 458, 1–459, 4.
- 36 Hierzu etwa Peter Fraenkel: *Ten Questions concerning Melancthon, the Fathers and the Eucharist*, in: *Luther und Melancthon*, hrsg. v. Vilmos Vajta, Göttingen 1961, S. 146–164; Wilhelm Maurer, *Ökumenizität und Partikularismus in der protestantischen Bekenntnisentwicklung*, in: *Luther und das ev. Bekenntnis, Kirche und Geschichte I*, Göttingen 1970, S. 186–212.
- 37 Zu Flacius s. jetzt Jörg Baur, *Flacius – Radikale Theologie*, *ZThK* 72 (1975), S. 365–380; zur Team-Arbeit der Magdeburger Zenturien Werner Elert: *Morphologie*, Bd. I, S. 428–431.
- 38 „Tria Symbola catholica sive oecumenica“, *BSLK* 21–30.
- 39 *BSLK* 1101–1135; wobei es um die Teilhabe der menschlichen Natur Christi an der Herrschaft des Gottesohnes geht.
- 40 WA 5, 642, 12: „Manet ergo in Ecclesia Christus, sed effusus sicut aqua, manent ossa, sed dispersa, manet cor, sed tabescens, manet virtus, sed arida, manet lingua, sed faucibus adhaerens, quia ad finem mundi Christum et sua membra durare oportet“; hierzu Wilhelm Maurer, *Ecclesia perpetuo mansura im Verständnis Luthers*, in: *Kirche und Geschichte*, Bd. I, S. 62–75.
- 41 Hierzu etwa nur aus den Operationes in Psalmos, WA 5, 45, 30–33; 55, 7–35; 108, 9 f.; 157, 13–171, 24; 175, 11–176, 33; 197, 27–40; 187, 40–188, 40; 202, 29–204, 33; 208, 5–21; 211, 21–31; 169, 8–271, 36; 317, 26–36; 385, 17–386, 5;

- 392,26–395,3; 411,37–412,15; 418,29,3; 446,1–25; 463,7–25; 601,5–606,28; 619,25–6242.
- 42 Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, S. 37.
- 43 Vgl. WA 31 I, 249,15–250,37.
- 44 Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Gütersloh 1967, S. 232–353.
- 45 WA 40 I, 589,8: „Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere.“
- 46 WA 43,481,32: „Ubi igitur et cum quocunque loquitur Deus, sive in ira, sive in gratia loquitur, is certo est immortalis. Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter.“
- 47 WA 7,337,30: „Daß also dies Leben nit ist ein Frummkeit, sondern ein Frumm-Werden, nit ein Gesundheit, sondern ein Gesund-Werden, nit ein Wesen, sunderen ein Werden, nit ein Ruge, sondern ein Übunge; wir seins noch nit, wir werdens aber. Es ist noch nit getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwank. Es ist nit das Ende, es ist aber der Weg, es gluhet und glänzt noch nit alles, es fegt sich aber alles.“
- 48 WA 23,511,33–515,11; WA 47,853–858; WA 31 I,77–92.
- 49 WA 47,857,35: „Sic will uns haben zu Mitarbeitern, non concreatores.“
- 50 WA 38,373,20: „Du bist Gottes Geschepf, Gemächte, Kreatur und Werk, das ist von dir selbs und in dir selbs bistu nichts, kannst nichts, weißt nichts, vermagst nichts. Denn was bistu vor tausend Jahren gewest? Was ist Himmel und Erden vor sechstausend Jahren gewest? Eben so gar nichts, als das Nichts ist, so nimmer nicht geschaffen soll werden. Was du aber bist, weißt, kannst, vermagst, das heißt Gottes Geschepfe, wie du hie (im ersten Glaubensartikel) mit deinem Munde bekennest, darumb du vor Gott dich nichts zu ruhmen hast, denn daß du gar nichts seiest und er dein Schepfer sei und dich alle Augenblick zu nicht machen kann.“
- 51 Hierzu W. Elert: *Morphologie*, Bd. I, § 32: „Erdverbundenheit“, S. 393 ff.
- 52 Luther hält den Verfechtern des Significat vor: „Solltistu ein Körnlin auf dem Feld ausforschen, du solltist dich verwundern, daß du sturbist. Gottes Werk sind nicht unsern Werken gleich.“; sowie: „Aber wenn sie ein Körnlin oder Kirs kern recht ansehen, der kann sie wohl mores lehren“ (WA 19,496,11 f.; 497,16 f.).
- 53 Tr. Nr. 3621; WATr. III, 464,23 (zur Schweiz): „Es ist doch nicht mehr denn Berg und Tal.“
- 54 Hierzu die Auslegung von Röm. 8,18–23 WA 41,308–318 und WA 49,503–510, bei Eduard Ellwein: *D. M. Luthers Epistel-Auslegung*, Bd. I, S. 128–149.
- 55 Vgl. WA 6,234,34–235,12 und WA 43,136,13–20.
- 56 Hierzu Ulrich Asendorf: *Eschatologie bei Luther*, Göttingen 1967, S. 280–296.
- 57 W. Elert, *Morphologie*, Bd. I, S. 455.
- 58 Vgl. WA 32,308,5–16; 457,23–33.
- 59 Als Texte etwa: WA 5,20,2–13; 451,29–452,9; WA 6,612,15–23; 617,4–7; 629,14–21; WA 7,151,5–9; 162,8–15; 290,12–15; 311,1–315,27; 778,12–21, WA 10 II, 18,1–9; WA 18,36,26–34; 83,26–32; WA 19,473,24–29; WA 23,36 9–27; 74,21–30; 253,29 f.; WA 26,499,2–500,9; 618,1–4; u. ö.
- 60 WA 30 II, 526,27 (Eingang der Schulpredigt): „Hab ich mir vurge nommen, diese Vermahnung an euch zu tun, ob vielleicht noch etliche Leute wären, die noch ein wenig gläubten, daß ein Gott im Himmel und eine Helle fur die Ungläubigen bereit sei.“
- 61 Zum Droh- und Verheißungswort siehe WA 30,4,21 f.; 28,22–29,34; 59,4–61,22; 65,16–19; 66,8 f.; 67,13; 68,3 f.; 79,15 f.; 85,13–16; GK I,30–46; 320

bis 325.

- 62 WA 28, 617, 19: „Darumb ist das der rechte Kern und Verstand des ersten Gebots, Gott *Furchten*, daß man keinen andern suche und diesem traue, der dir alles Guts geben will. Furcht dienet dazu, daß sie uns bei ihm behalt, daß wir nicht ein' andern Gott erwählen. *Vertrauen* bringet mit sich alle Hülfe, daß du ihm alleine in allen Nöten in seine Hände sehest und seiest gewiß, daß er das Beste bei dir tun werde, dir Rat und Hülfe schaffen, dieweil er es hat zugesaget und leuget auch nicht, derhalben sonst keinem andern anhangest.“
- 63 Paul L. Lehmann, *Ethik als Antwort, Methodik einer Koinonia-Ethik*, München 1966, S. 77; siehe Luther zu Ps. 127 WA 31 I, 546, 17.
- | | | |
|---------------|----------------|------------------------|
| „Christus est | pater familias | οικονοµεκός |
| | Magistratus | πολιτικός |
| | | carne et spiritu, |
| | | fac totum in omnibus.“ |
- Siehe auch die Texte aus WA 40 III, 202–269 bei Erwin Mülhaupt, *D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung*, Bd. III, Göttingen 1965, S. 515–526.
- 64 WA 40 III, 493, 1: „Ubicunque agitur de 1. praecepto, intelligas subobscura et certe indicari vitam aeternam et resurrectionem mortuorum“; vgl. 494, 10f.
- 65 WA 50, 269, 21–35; WA 43, 363, 21–27.
- 66 Hierzu bes. Fr. Hahn, *Die evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts*, Heidelberg 1957; Hans-Jürgen Fraas, *Katechismustradition*; Luthers Kl. *Katechismus in Kirche und Schule*, Göttingen 1971.
- 67 Zum Katechismusverhör, CA XI f. XXV; bes. BSLK 97, 33–98, 7; Schmalck. Art. III, 7 f., BSLK 452, 8–453, 15, sowie die Beichtanweisungen und Vermahnungen im Kleinen und Großen Katechismus, BSLK 517–519, 725–733; sonst etwa WA 30 III, 567, 9: „Weil wir gedenken, Christen zu erziehen und hinder uns zu lassen, und im Sakrament Christus und (sein) Blut reichen, wollen und können wir solch Sakrament niemand nicht geben, er werd denn zuvor verhöret, was er vom Catechismo gelernt und ob er wolle von Sunden lassen, die er da wider getan hat; denn wir wollen aus Christus Kirche nicht einen Säu-Stall machen und einen jedern unverhört zum Sakrament wie die Säu zum Troge laufen lassen; solche Kirchen lassen wir den Schwärmern.“
- 68 Siehe hierzu Oskar Söhngen, *Kirchenregiment und geistliche Leitung in der lutherischen Kirche*, in: *In Deo omnia unum*, München 1942, S. 257–275; Christian Stoll, *Kirchenzucht*, Bek. Kirche H. 51/52, München 1937.
- 69 Zur Praxis der Einzelbeichte wie der Kirchenzucht siehe vor allem Theodor Kliefoth, *Liturgische Abhandlungen*, Bd. II, *Die Beichte und Absolution*, Schwerin 1856; Laurentius Klein, *Evangelisch-lutherische Beichte, Lehre und Praxis*, Paderborn 1961.
- 70 Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1958⁶, S. 1–12.
- 71 Vor allem in der Beichtvermahnung, Nr. 23–35, BSLK 730, 42–733, 24.
- 72 Ansätze hierzu finden sich bei Torgny Bohlin, *Rechtfertigungslehre und Psychologie*, in: *Die Stunde der Seelsorge*, hrsg. v. H. Jetter, Heidelberg 1970, S. 23–34; auch Luth. Monatshefte 1970, S. 523–527.
- 73 Zum Gebet bei Luther siehe Horst Beintker, *Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet*, *Luther-Jahrbuch* 31 (1964), S. 47–68; ders., *Die Bedeutung des Gebetes für Theologie und Frömmigkeit unter Berücksichtigung von Luthers Gebetsverständnis*, *NZsystTh* 6 (1964), S. 126–153; Rudolf Hermann, *Das Verständnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung*, in: *Ges. Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*, Göttingen 1960, S. 11–43.

- 74 Die in diesen Andeutungen sich verbergende Problematik ist expliziert bei A. Peters, *Evangelium und Sakrament* nach den Bekenntnissen der luth. Reformation, in: *Evangelium und Sakrament*, Oecumenia 1970, S. 125–176.
- 75 Siehe hierzu Luthers Briefe an die Gemeinschaft in Herford sowie an den dortigen Rat; Br. Nr. 1900. 1901. 1926. 1927. 1928. 1929. 1969. 2144. 2145. an den dortigen Rat; Br. Nr. 1900. 1901. WABr. VI, 255,7: „Nam vestra ratio vivendi, quandoquidem pure docetis et vivetis secundum euangelium Christi, mihi miro modo placet, et utinam talia monasteria fuissent vel essent hodie aliquot; non audeo optare multa, nam si omnia talia essent, nimis beata esset ecclesia in hac vita. Vestitus vester et alia hactenus laudabiliter servata nihil officiant euangelio, imo genito euangelio multum iuvant contra furiosos et licentiosos et indisciplinatos spiritus, qui hodie nihil nisi destruere et nihil aedificare didicerunt.“
- 76 Der biblische Charakter des Diakonates ist von Bugenhagen vor allem in der Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 hervorgehoben (Lietzmann, *Kleine Texte*, Bd. 88, S. 139,22–143,19); bei Luther finden sich kaum grundlegende Aussagen hierzu (nur WA 26,59,15 ff.); zur Praxis Tr. Nr. 4667, WATr. IV, 423,30: „Nam fiscus publicus pendet ex ecclesia et commendatione pastoris, non ex senatus potestate.“
- 77 *Tractatus de potestate papae* 69 f., BSLK 491,36–492,3; Apol. XXIV,59, BSLK 366,34–47.
- 78 Siehe hierzu die Auslegung von Karl J. Becker, *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, in: *Der priesterliche Dienst II*, *Quaestiones Disputatae*, 47, Freiburg 1970, S. 127–149.
- 79 *Um Amt und Herrenmahl* (Ökumenische Dokumentation I), Frankfurt 1974, S. 119, Z. 14–19.

Wenn's die große Mühe täte, dann würden auch Esel und Pferde das Himmelreich verdienen. Es kommt auf die Güte und das Wohltun Gottes an.

Martin Luther

DIE FREIHEIT EINES CHRISTENMENSCHEN UND IHRE VERPFLICHTENDEN FOLGEN

I.

Die menschliche Freiheit als kostbares Gottesgeschenk

Friedrich Schiller stellt in zwei Gedichten den Worten des Wahns die Worte des Glaubens gegenüber: Freiheit, Tugend, Gott. So beginnt sein Text: „Drei Worte nenn ich euch, inhaltschwer, sie gehen von Mund zu Munde, doch stammen sie nicht von außen her, das Herz nur gibt davon Kunde. Dem Menschen ist aller Wert geraubt, wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt. Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, und würd er in Ketten geboren; laßt euch nicht irren des Pöbels Geschrei, nicht den Mißbrauch rasender Toren. Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht, vor dem freien Menschen erzittert nicht.“

In seinem Aufsatz über das Erhabene schreibt Schiller: „Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei. Entweder er ist der Natur als Macht überlegen, oder er ist einstimmig mit derselben. Nichts, was sie an ihm ausübt, ist Gewalt, denn eh es bis zu *ihm* kommt, ist es schon seine eigene Handlung geworden, und die dynamische Natur erreicht ihn selbst nie, weil er sich von allem, was sie erreichen kann, freitätig scheidet. Diese Sinnesart aber, welche die Moral unter dem Begriff der „Resignation in die Notwendigkeit“ und die Religion unter dem Begriff der „Ergebung in den göttlichen Ratschluß“ lehret, erfordert, wenn sie ein Werk der freien Wahl und Überlegung sein soll, schon eine größere Klarheit des Denkens und eine höhere Energie des Willens, als dem Menschen im handelnden Leben eigen zu sein pflegt.“

Bonhoeffer schreibt dazu in seiner christlichen Ethik¹: „Indem Jesus den Menschen unmittelbar Gott unterstellt, in jedem Augenblick neu und anders, gibt er der Menschheit das gewaltigste Geschenk wieder, das sie verloren hatte: die Freiheit. Das christliche ethische Handeln ist ein Handeln aus Freiheit, aus der Freiheit eines Menschen, der nichts an sich selbst und alles an seinem Gott hat, der immer neu sein Handeln durch die Ewigkeit

bestätigen und bekräftigen läßt... Wer die Freiheit aufgibt, gibt sein Christsein auf. Der Christ steht frei ohne irgendwelche Rückendeckung vor Gott und vor der Welt, auf ihm allein ruht die ganze Verantwortung dafür, wie er mit dem Geschenk der Freiheit umgeht. Durch diese Freiheit aber wird der Christ im ethischen Handeln schöpferisch... Die hergebrachte Moral – auch wenn sie für christlich ausgegeben wird –, die öffentliche Meinung – sie können für den Christen nicht zum Maßstab seines Handelns werden.“

II.

Die zwei Seiten dieser Freiheit

Luther entfaltete diese von Gott geschenkte Freiheit des Christenmenschen nach beiden Seiten: Sie macht ihn durch den Glauben zum *freien Herrn*, zugleich aber zum *dienstbaren Knecht* durch die Liebe. Dabei will Luther – im Unterschied zu vielen anderen Theologen – nicht zuerst einen Lehrsatz abhandeln. Gerade die Freiheit ist für ihn ein Ausfluß seines Glaubens und der gnädigen Erfahrung von Gottes annehmender Liebe. Überraschenderweise ist Luthers Trost in Anfechtungen und die Legitimation seines reformatorischen Handelns nicht eine Aussage des Neuen Testaments, nicht die Botschaft der Auferstehung, auch nicht die Predigt vom Reiche Gottes, sondern das erste Gebot. Glaube und Ethik sind darin zusammengefaßt: „Ich bin der Herr, dein Gott“ heißt, ich bin dein Gott auch, wenn du dich in Ausweglosigkeit verrannt hast, auch dann, wenn du deinen Auftrag nicht verstehst, auch wenn der Teufel dir als Christus erscheint und dich an allem irre macht. Der Glaube, schreibt Luther, ist die Erfüllung des ersten Gebotes.

„Wenn du nun, von Irrtümern einmal abgesehen, nichts weiter wärest als Gute Werke, wärest du doch nicht gerecht, ehrtest du dennoch Gott nicht, erfülltest auch nicht das erste Gebot; denn Gott kann nicht anders geehrt werden, als daß ihm die Wahrheit und alles Gute zugeschrieben wird – so wie es sich auch in Wirklichkeit verhält. Das machen aber nicht die Guten Werke, sondern allein der Glaube des Herzens. Nicht im Wirken, sondern im Glauben ehren wir Gott und bekennen ihn wirklich. Darum ist der Glaube allein die Gerechtigkeit des Christenmenschen und die Erfüllung aller Gebote. Wer nämlich das erste Gebot erfüllt, der erfüllt leicht alle anderen Gebote. Die Werke aber sind ohne Leben, sie können Gott nicht ehren, obwohl sie zur Ehre Gottes, im Glauben, geschehen sollen. Aber wir suchen jetzt nicht das, was geschieht, nämlich die Werke, sondern den, der

ehrt und die Werke hervorbringt – das ist der Glaube des Herzens, die Hauptsache und das Wesen unserer ganzen Gerechtigkeit. Daher ist es eine gefährliche und finstere Lehre, die uns lehrt, mit Werken die Gebote zu erfüllen, wenn nämlich die Gebote schon erfüllt sein müssen (durch den Glauben), bevor überhaupt ein Werk geschieht ...“²

Damit sind Zentrum und Angelpunkt beschrieben, die die besondere Art der christlichen Freiheit ausmachen. Gott ehren, das heißt, ihm seine Heilstat glauben – gegen allen anderen Augenschein, gegen die Zweifel der eigenen Seele, gegen die Anklagen des Gewissens. Denn die Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit und des eigenen Unvermögens führt in die Verzweiflung. Wer nicht glaubt, macht Gott zum Lügner; wer meint, mit eigener Kraft etwas zu seiner Seligkeit beitragen zu müssen, entwertet Christi Heilswerk.

Denn Gott schreibt das Verdienst Christi dem Menschen gut und bezahlt damit dessen Schuldkonto. Das ist der fröhliche Wechsel, aus dem die Freiheit eines Christenmenschen folgt.

Wenn der Christ im Vertrauen diesen Wechsel akzeptiert, kann ihm nichts seine Seligkeit zunichte machen; er hat teil am priesterlichen und königlichen Amt Christi: durch das königliche Amt wird er – der Welt mächtig, durch das priesterliche – Gottes. Luther macht auch gleich noch eine Anmerkung über die *Predigt*: Sie soll solchen Glauben wecken! Nur das. Nicht Mitleid mit dem leidenden Christus, nicht Haß auf die Juden oder ähnliches, das wäre Verkehrung des göttlichen Willens. Durch die Predigt soll der Christ fröhlich werden, seines Glaubens gewiß – denn im Glauben hat er den Feind des Lebens – den Tod – überwunden.

Nachdem Luther diesen Adel der Freiheit beschrieben hat, spricht er auch von der Kehrseite, die den Christen jedermann untertan macht. Der gerechtfertigte Christ ist wie Adam und Eva im Paradies. Auch sie haben gearbeitet. Sie taten es aus Liebe zu Gott, nicht um noch gerechter zu werden. Der Gerechtfertigte ist der Mensch im Paradies, er arbeitet um Gottes willen, nicht um seiner Reputation willen. Um Gottes willen muß der Christ dem Nächsten zum Christus werden.

„Aus dem allem folgt der Schluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten. In Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Im Glauben fährt er über sich zu Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.“³

Mit anderen Worten: Der Glaube an das Heilswerk Gottes befreit den

Christenmenschen zur unmittelbaren Gottesbeziehung *und* zur hingebenden Nächstenschaft. Solche christliche Dienstbarkeit erwächst erst aus der geschenkten Freiheit der gnädig Gerechtfertigten. Ein solches Handeln wird dann zum Gottesdienst, wenn es aus Liebe zu Gott geschieht und nicht aus Angst vor dem Gesetz oder aus egoistischen Motiven.

III.

Das mit dieser Freiheit verbundene Risiko

Die Kirchengeschichte ist kein nur rühmliches Kompendium über den Gebrauch solcher Freiheit. Wer z. B. über das Schicksalsjahr 1933 nachdenkt, kann es mit Händen greifen: Hier stellte sich die Frage der christlichen Freiheit in so unmittelbarer Form, daß sie zum Probestein für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft überhaupt werden mußte. Es wurde deutlich, daß die Freiheit plötzlich nicht mehr nur das selbstverständliche Recht war, Gottesdienste zu halten und Kinder zu taufen, sondern dazu ermutigte, vor Gewalttäter, vor kleine und große Potentaten zu treten und die Wahrheit Gottes zu bezeugen — sei es im Widerstand gegen die kirchlichen Staatskommissare, gegen den Arierparagraphen, gegen bestimmte Publikationen, gegen die Judenverfolgung, gegen die Vernichtung behinderter Menschen. Es war ein bitterer Kelch, der in dieser Schule Gottes geleert werden mußte. Es war eine Lehre, die keinen zum Meister werden ließ, aber viele zu tapferen Mitarbeitern und Zeugen des lebendigen Gottes befreite. Und es gibt viele Gegenden auf unserer Erde, wo die Kirchen heute in ähnlicher Lage oft in noch viel bedrängenderen Situationen sind.

In solchen Augenblicken bewährt sich diese Freiheit, gerade weil es dann scheinbar kein äußeres Freisein mehr gibt; diese Freiheit kann in Konflikte führen und eine Blutspur nach sich ziehen. Indessen ist sie kein Programm für Revolutionarismus oder politischen Widerstand. Aber sie erwächst aus der Erkenntnis, daß die vielen irdischen Herren nichts sind gegen den einen Herrn der Welt. Von Freiheit zu sprechen, wenn sie nichts kostet, ist leicht. Natürlich können ruhige Zeiten auch ein kostbares Geschenk Gottes sein, das es dankbar zu nutzen gilt. Aber vergessen wir dabei nicht, daß es eine Freiheit der Gebundenen gibt, die durch keine menschlichen Fesseln und Zwänge eingeschränkt werden kann und damit eine leuchtende Auslegung des ersten Gebotes ist.

Bismarck hat den Deutschen einen Mangel an Zivilcourage vorgeworfen,

bei allem Respekt vor ihrer soldatischen Courage. Er hatte nämlich erkannt, daß die letztere ohne die erste nicht viel wert ist. In der Tat kann es riskanter sein, aus einsamer Gewissensentscheidung heraus tapfer für die menschliche Freiheit einzutreten, als mit vielen anderen zusammen auf Befehl sich in ein Schlachtgemenge zu begeben. Die Würde des Menschen darf keinem Zweck geopfert werden. Sie hat ihren Grund letztlich darin, daß alle Menschen zum Bilde Gottes geschaffen sind und das Gütezeichen seiner Liebe tragen. Das Lebensopfer des Gottessohnes Jesus weist das aus.

Von daher sind Luthers Schriften an den christlichen Adel, an die Ratsherren deutscher Städte, an Fürsten und andere hohe Herren zu verstehen, in denen er sie auf ihr christliches Gewissen ansprach und zugleich ermutigte, ungerechte Verhältnisse zu verändern. Er entwickelte keine politischen Programme aus dem Evangelium. Aber er mahnte und warb darum, die Intentionen des Evangeliums in politische Wirklichkeit umzusetzen. Gerade indem er die politisch Mächtigen mit ihrer Kompetenz achtete, sie aber auf ihre Verantwortung vor Gott anredete und ihnen zugleich die Not des Volkes vor Augen führte, leistete er auch einen riskanten sozialanwaltlichen Dienst, der uns *heute* vor die Frage stellt, zu welchen konkreten Schritten *uns* die geschenkte Freiheit verpflichtend herausfordert.

So wichtig und notwendig freilich die bürgerliche Freiheit, die Freiheit der Verfassung, die soziale Gerechtigkeit und ihre nationale und internationale Beachtung von uns eingeschätzt werden müssen, so sehr wir gerade für die eintreten, die in irgendeiner Art der Unfreiheit und Unterdrückung leben müssen, und ihnen – so gut wir können – unsere Hilfe gewähren, so sehr müssen wir doch immer wieder nach dem Grund der wirklichen Freiheit fragen. Sie ist eben mehr als die Resignation in die Notwendigkeit, und auch mehr als die Berechtigung, überall seine Meinung frei heraus zu sagen, ohne dafür mit Sanktionen bedroht zu werden. Die christliche Freiheit und der Kampf um die Menschenrechte sind nicht einfach identisch.

IV.

Die verpflichtenden Folgen der Freiheit

1. Dank und Demut

Mancher hält Demut für unvereinbar mit der Erhabenheit der Menschenwürde. Aber was ist das für eine „Menschenwürde“, die sich der Rechenschaft vor Gott und der Beugung unter seinen Willen versagen möchte?

Nicht erst im Dritten Reich kam die Meinung auf, geistig behinderte Menschen seien z. B. eine Beleidigung des Menschenbildes und deswegen aus der Volksgemeinschaft zu eliminieren. Nicht erst damals meinte man – humaner formuliert –, unheilbar Kranke von ihrem „lebensunwerten“ Dasein durch aktive Sterbehilfe erlösen zu müssen. Heute wird in vielen Ländern, mit unterschiedener Abgrenzung gegen die Übeltaten der Hitlerzeit, im Namen der Menschenwürde verlangt, jedem ein Recht auf seinen würdigen Tod zu geben. Vieles spricht dafür, denn das Greuelgemälde einer Existenz, die nur noch durch Apparate am Leben gehalten wird, muß abschrecken. Aber merken wir eigentlich, daß wir bei der Freigabe der Tötung auf Verlangen – ein Verlangen, das sogar dann als gegeben angenommen werden soll, wenn der Betroffene seine Meinung nicht mehr äußern kann – in Gottes Freiheit eingreifen? Darf christliche Freiheit dazu herhalten, im Namen der Menschenwürde zu töten? Berechtigt christliche Liebe zur Tötung ungeborenen Lebens oder zur Mithilfe dabei? Auf solche Fragen muß evangelische Seelsorge von Fall zu Fall konkret antworten. Denn auch das gehört zur christlichen Freiheit: um des Menschen willen nicht jeden Schritt mitzugehen, den Wissenschaft und Technik eröffnen. Der Verzicht auf Manipulation des Menschen hat hier seinen von der Freiheit gebotenen Platz.

Demut rückt nämlich die Welt erst ins rechte Licht, sie öffnet die Augen für das Mögliche und läßt uns im anderen Menschen Bruder und Schwester sehen, mag er häßlich, widerlich, kriminell sein; mag er uns bedrücken oder verleumden, ja sogar quälen und foltern. Die Edlen und Klugen haben wir gern zu Freunden, die anderen weniger. Aber auch diese anderen gehören genauso zu der Welt, die Gott geliebt hat. Auch dazu hat Luther Eindrückliches gesagt: „Wir sind jedermann Ehre schuldig... Wie ich dem Herrn Christus die Ehre gebe, also soll ich meinem Nächsten auch tun. Das zeigt sich nicht allein in äußerlichen Gebärden wie, daß ich mich gegen ihn verbeuge und dergleichen; sondern vielmehr inwendig im Herzen, daß ich viel von ihm halte, wie ich von Christus viel halte. Wir sind Tempel Gottes, wie Sankt Paulus spricht 1. Kor. 3,16. Denn der Geist Gottes wohnt in uns. Wenn wir nun vor einer Monstranz und des heiligen Kreuzes Bild niederknien, warum sollen wir es nicht vielmehr tun vor einem lebendigen Tempel Gottes? Also lehrt uns auch Sankt Paulus Röm. 12,10, daß einer dem andern zuvorkommen soll mit Ehrerbietung; also, daß sich ein jeglicher unter den andern setze und ihn emporhebe. Die Gaben Gottes sind mannigfaltig und ungleich, daß einer in einem höheren Stande ist als ein anderer; aber niemand weiß, welcher vor Gott der Höchste ist: denn er kann wohl

einen, der hier im allergeringsten Stande ist, dort am höchsten heben. Darum soll sich ein jeglicher, wenn er gleich hoch empor sitzt, herunter werfen und seinem Nächsten die Ehre bieten.“⁴

Demut hängt unmittelbar mit dem Dank zusammen, der uns der Heils-taten Gottes eingedenk sein läßt. Demut und Dank lassen uns unser Leben unmittelbar vor Gott führen und auch den Platz dankbar annehmen, auf den Gott uns gestellt hat – genauso annehmen wie die Menschen, die er uns verordnet: sympathische und unsympathische.

2. Einsamkeit

Wer versichert sich nicht gern einer Anzahl von Weggenossen? Wenn viele das Gleiche denken, gewinnt die eigene Meinung an Kraft; wenn viele schwere Entscheidungen mittragen, lassen sich diese leichter fällen. Wenn wir der Zustimmung anderer gewiß sind, ist es weniger riskant, mutig zu sein.

Aber es kommt nicht darauf an, das Gefällige zu sagen, sondern das Richtige. Nicht Beliebiges sollen wir tun, sondern das Notwendige. Wenn wir in der Entscheidung stehen, stehen wir unmittelbar vor Gott.

Bei aller Sympathie für die Demokratie muß klar bleiben: es gibt Entscheidungen, die dem Mehrheitsvotum entzogen sind und die sich auch nicht an andere delegieren lassen. Der Arzt kann sich nicht mit dem Urteil seiner Kollegen entschuldigen, er muß für seine Entscheidung einstehen. Für den Soldaten kann es Situationen geben, in denen ihm sein Gewissen gebietet, gegen Befehle zu handeln. Der Richter entscheidet über Schicksale, wie darf er sich hinter andere zurückziehen, wenn er urteilt?

Der Pfarrer kann die Entscheidung nicht dem Kirchengemeinderat überlassen, ob er in dem ihm aufgetragenen „Amt der Schlüssel“ binden oder lösen soll.

Gleichgültig, ob unsere Verantwortung eng oder weit gespannt ist, wir müssen uns als Christen vor dem Angesicht Gottes entscheiden, ihm sind wir letztlich Verantwortung schuldig. So führt die Freiheit des Christen in die Einsamkeit vor Gott und läßt ihm die Fürbitte einer Gemeinschaft umso dringender werden.

Überhaupt gebührt dem *Gebet* nach dem Zeugnisauftrag der höchsten Rang. Dazu Luther: „Die christliche Kirche auf Erden hat nicht größere Macht noch Werk als solch gemeinsames Gebet gegen alles, was ihr Anstoß geben mag. Das weiß der böse Geist wohl; darum tut er auch alles, was er vermag, dies Gebet zu verhindern. Da lässet er uns hübsch Kirchen bauen,

viel stiften, pfeifen, lesen und singen, viel Messe halten und des Gepränges ohne alles Maß treiben. Dafür ist es ihm nicht leid, ja er hilft dazu, daß wir solche Wesen als das Beste achten und denken, wir habens damit wohl ausgerichtet. Aber wenn dies gemeinsame, starke, fruchtbare Gebet daneben untergeht und durch solches Gleißeln unvermerkt ausbleibt, dann hat er, was er sucht.“⁵

3. *Liebe als gelebter Glaube*

Liebe ist ein Kernstück der christlichen Freiheit. Eine erzwungene Liebe kann es ebensowenig geben wie ein befohlenes „Sich-frei-fühlen“.

Luther nennt die Liebe die Klammer zwischen Himmel und Erde. Darum ordnet er den Glauben an Gott und die Liebe zum Nächsten einander zu – beide als Ausdruck der Freiheit. Aber der Glaube macht die Liebe erst möglich. Nur weil sich der Christ auf den Gott des ersten Gebotes berufen kann, weil er ihn beim Wort nehmen kann – gegen allen Augenschein, gegen alle widerstehenden Anfechtungen, gegen sich selbst und gegen den Teufel, kann er sich der Welt zuwenden, kann er lieben und für den nächsten dasein. Ja – er muß es tun; die Liebe Gottes drängt ihn dazu. Die Aufhebung der Angst vor Menschen befreit zur Liebe gegenüber den Menschen. Wenn die Märtyrerakten der Alten Kirche und der jüngsten Vergangenheit von Christen berichten, die in Verfolgung, Gefangenschaft und Folter ihre Peiniger nicht verfluchten, sondern für sie beteten und noch im Leiden nicht nachließen, ihnen die Liebe Gottes zum Be-greifen nahezu-bringen, so ist das keine Haltung, die geübt oder gefordert werden kann. Aber hier erweist es sich, wie die geschenkte Freiheit sich erst in der Feindesliebe vollendet. Denn „die Liebe kennt ihren Feind und weiß zwischen ihm und dem Geschöpf Gottes wohl zu unterscheiden; darum wird sie sich nimmer abkehren vom Geschöpf, weil es böse sei, vielmehr kehrt sie sich vom Bösen im Geschöpf ab, um ihm das Geschöpf abzurufen“ (Reinhold Schneider).

Auch der Alltag der Diakonie gehört hierher. Weder das soziale Interesse einiger „Genies der Nächstenliebe“ noch das sogenannte Helfersyndrom, das seinen Grund in der Sehnsucht des Helfers nach Macht und Überlegenheit haben soll, eignen sich zur Erklärung der Diakonie. Das Stuttgarter Schuldbekennnis enthält den Satz, wir hätten nicht brennend genug geliebt. Dieses Bekenntnis hat damals den Weg in die Ökumene wieder geöffnet. Aber es gilt heute nicht weniger als damals. Auch das hängt mit der Freiheit zusammen. Deswegen haben wir nicht brennend genug geliebt,

weil wir nicht frei genug waren zur Tapferkeit des Herzens. Nicht eine Diktatur ist dafür schuldig zu sprechen; vielleicht erhielt die Diktatur ihre Überlebenschmöglichkeit erst dadurch, daß die Christen nicht aus der Freiheit lebten, zu der Gott sie befreit hatte. Immer steht die Kirche in der Gefahr, ihre Freiheit zu gering zu achten, sich in gängige Denkmodelle einzufügen oder an politische Erwartungen anzupassen und dabei die Liebe zu verraten.

Nur wenn die Kirche und ihre Diakonie bei ihrer Sache bleiben, dann können ihr keine fremden Herren und keine falschen Maßstäbe etwas anhaben. Denn die Christen sind frei, noch bevor ihnen eine bürgerliche Freiheit garantiert wird, und sie bleiben frei, selbst wenn ihnen eine solche verweigert würde.

In den Präambeln vieler Diakoniegesetze heißt es, die Diakonie sei Lebens- und Wesensäußerung der Kirche. Mit dieser Formel wurde im NS-Staat gegen drohende Eingriffe mit Erfolg argumentiert. Aber der Satz muß immer wieder neu mit Leben erfüllt werden; denn Diakonie ist eben nicht einfach Sozialarbeit, auch wenn mancher diese Vorstellung hat. Sie ist schon gar nicht das Öl, das, in die Maschine eines modernen Staates gegossen, diese gleitfähig erhält – was übrigens auch eine Überschätzung eigener Möglichkeiten bedeutete. Diakonie ist keine revolutionäre Einrichtung, wenn sie sich auch in einem Revolutionsjahr (1848) durch Wichern neu konstituiert hat und manche ihrer Auswirkungen auf lange Sicht umwälzender wirken als die meisten Revolutionen. Aber solche Umwälzungen vom Hassen zum Lieben, von der Menschenverachtung zum versöhnenden Mit-leiden (Sympathie) mit den Bedrängten sind keine Superleistungen edler Menschlichkeit, sondern Früchte des Glaubens an Gott, der mit Christus die große Wende eingeleitet hat.

Darum gibt es ohne Kirche keine Diakonie. Denn ohne Hören auf die der Kirche anvertraute Heilsverkündigung entfaltet sich kein Glaube. Hier schließt sich ein Glied ans andere. Der Mittelpunkt der evangelischen Kirche ist die Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu, das Bekenntnis, daß Gott uns durch den Glauben selig machen will, und die Überzeugung: wir sind frei durch diesen Glauben von allen weltlichen Rücksichtnahmen, aber auch von der eigenen Eifrigkeit, die meint, es durch ihre Aktivität mit Furcht und Zittern doch noch schaffen zu müssen, um selig zu werden. Aus dieser Befreiung allein erwächst die Kraft, sich dem anderen, auch Unsympathischen, ungeteilt und „einfältig“ zuzuwenden, weil er nämlich einer von denen ist, denen Gottes Erlösungswerk auch gilt.

So wird Diakonie – von manchem mißverstanden als Produktionsbetrieb verdienstlicher Werke – zu einer Gestalt des Glaubenszeugnisses der Kirche. Zwar mag ihre missionarische Kraft den Unglauben der Welt nicht radikal zu überwinden, aber auch hier gilt, was Wichern über den Kirchenbesuch seiner Zeit gesagt hat: „Geben wir auch zu, daß keineswegs in allen Fällen das Christentum eines Menschen nach dem Besuch des öffentlichen Gottesdienstes bemessen werden dürfe, ... so bleibt doch der Fall unstreitig eine Ausnahme, daß das Christentum sich im *Nicht*-Besuche des Gottesdienstes ... dokumentiert.“⁶

Mit anderen Worten: Die Diakonie kann die Kanzel nicht ersetzen, die von ihr verabreichten Tabletten vermögen den Glauben nicht einzuflößen. Aber eine noch so methodisch moderne und technisch perfekte Diakonie hätte den Todeskeim in sich, wenn ihre Mitarbeiter nicht davon leben wollten, daß Gott sie zu Handlangern für das Heil ihrer Mitmenschen berufen hat.

Albert Schweitzer hat recht: „Der letzte Entscheid über die Zukunft einer Gesellschaft liegt nicht in der größeren oder geringeren Vollendung ihrer Organisation, sondern in der größeren oder geringeren Wertigkeit ihrer Individuen. Auf die Füße kommt unsere Welt erst wieder, wenn sie sich beibringen läßt, daß ihr Heil nicht in neuen Maßnahmen, sondern in neuen Gesinnungen besteht.“

Wir sind den Menschen, die sich uns anvertrauen, wir sind der Umwelt, die uns zusieht, unser gelebtes Zeugnis der uns geschenkten Freiheit schuldig.

Zwei Zitate aus der Weltkirchenkonferenz in Uppsala mögen das noch verdeutlichen:

„Ich glaube, daß wir im Hinblick auf die große Spannung, die einerseits zwischen der vertikalen Interpretation des Evangeliums mit seiner Betonung von Gottes erlösendem Handeln im Leben des einzelnen und andererseits der horizontalen Interpretation mit dem Schwerpunkt auf den menschlichen Beziehungen in der Welt besteht, aus dem ziemlich primitiven Hin- und Herschwanken von einem Extrem zum anderen herauskommen müssen; das ist einer Bewegung nicht würdig, die ihrem Wesen nach die Wahrheit des Evangeliums in seiner Fülle zu erfassen sucht. Ein Christentum, das seine vertikale Dimension verloren hat, hat sein Salz verloren; es ist dann nicht nur in sich selbst fade und kraftlos, sondern auch für die Welt unnütz. Hingegen würde ein Christentum, das sich allein auf die vertikalen Dimensionen konzentriert, um vor seiner Verantwortung für das gemeinsame

Leben der Menschen zu fliehen, eine Verleugnung der Inkarnation sein, der Liebe Gottes zur Welt, die in Christus handgreiflich geworden ist.

Das ganze Geheimnis des christlichen Glaubens liegt darin, daß der Mensch in seinem Mittelpunkt steht, weil Gott in seinem Zentrum steht. Wir können nicht von Christus als dem Menschen für andere sprechen, der von Gott kam und für Gott lebte“ (W. A. Visser't Hooft).

„Der Weg zum vollen Menschsein ist nicht der der Selbstbehauptung, sondern der des absterbenden Weizens. Dieser Umweg ist der kürzeste und der einzige Weg zum vollen Menschsein. Wenn dieser Umweg nicht gemacht wird, wird unsere Welt früher oder später den Preis dafür zahlen müssen. „Sucht den Vorteil der anderen und nicht euren eigenen. Ihr sollt die Einstellung von Menschen haben, die mit Jesus Christus verbunden sind“ (Phil. 2,4 f.)“ (H. Berkhof).

V.

Die Freiheit und der Tod und was danach kommt

Für Luther ist die Überwindung des Todes durch Christi Sterben einer der Hauptpunkte seines Denkens. Darauf ist die Rede von der Rechtfertigung allein aus Gnade aufgebaut, daraus leitet sich der Kampf gegen die Werkgerechtigkeit her, darum kann er sagen, daß die Werke tot seien und nichts zur Seligkeit beitragen. Darum kann er von der fröhlichen Freiheit der Christen sprechen, weil sie teilhaben an der todesüberwindenden Kraft Christi.

Vielleicht hat manches, was uns an der Kirche und ihren Vertretern leiden läßt, seinen Ursprung in der Auferstehungs-Vergessenheit ihrer Predigt und unseres Glaubens. Eine Diakonie-Verdrossenheit wäre die unvermeidliche Folge. Denn Diakonie ist die praktizierte Botschaft vom Leben und eine Untermalung von Luthers Osterlied: „Die Schrift hat vermeldet das, wie ein Tod den andern fraß, ein Spott aus dem Tod ist worden.“

Wie die Wirklichkeit des Glaubens erkennbar wird in den Stationen des Lebens, so auch die christliche Freiheit: sie muß sich alle Tage erneuern, sonst wird sie ungenießbar, wie das Manna in der Wüste, das nicht für den anderen Tag aufgehoben werden durfte. Den Stationen des Leides kommt hier eine besondere Bedeutung zu. Sie können zu Hochschulen der Glaubenserfahrung und der Liebesentfaltung werden. Weil die Stunde des Todes nur Gott allein kennt, gilt es, den Glauben täglich zu bewähren und die

geschenkte Freiheit auszukaufen, solange es Tag ist. In der ersten seiner Invokavitpredigten (1522), mit denen Luther die bilderstürmenden Wittenberger wieder zur Vernunft bringen wollte, zeigt er den Christen vor dem Gericht Gottes: „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren könnten wir wohl schreien. Aber ein jeglicher muß für sich selbst geschickt sein in der Zeit des Todes — ich würde dann nicht bei dir sein, noch du bei mir. Hierin so muß ein jedermann selber die Hauptstück so einen Christen belangen, wohl wissen und gerüstet sein...“⁷

Er fährt dann fort: „Zum dritten müssen wir dann auch die Liebe haben, und durch die Liebe einander tun, wie uns Gott getan hat durch den Glauben, ohne welche Liebe der Glaube nicht ist. Wie St. Paul sagt 1. Cor. 13: ‚Wenn ich gleich als der Engel Zungen hätte und könnte aufs allerhöchste vom Glauben reden und hab die Liebe nit, so bin ich nichts‘. Allhier lieben Freunde ist es nicht sehr gefehlt und spüre in keinem die Liebe, und merke fast wohl, daß ihr seid Gott nicht dankbar gewesen um solchen reichen Schatz und Gabe ... Also lieben Freunde, das Reich Gottes steht nicht in Rede oder in Worten, sondern in der Tätigkeit, das ist in der Tat, in den Werken und Übungen (!). Gott will nicht Zuhörer und Nachredner haben, sondern Nachfolger und über das in dem Glauben durch die Liebe. Denn der Glaube ohne die Liebe ist nicht genugsam, ja ist nicht ein Glaube, sondern ein Schein des Glaubens, wie ein Angesicht im Spiegel gesehen, ist nicht ein wahrhaftiges Angesicht, sondern nur ein Schein des Angesichts.“⁸

Wie hatte er doch seine Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen geschlossen? „Aus dem allen folgt der Schluß, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.“

„Der Jüngste Tag ist nun nicht fern“. heißt es im Choral und: „Ach lieber Herr, du machst es lang mit deinem Jüngsten Tag“. Ist uns die Zuversicht, die Freude, die Hoffnung auf den Jüngsten Tag abhanden gekommen?

Aber gerade die aus dieser gefüllten Perspektive erwachsende Gewißheit des Glaubens, die in Christus gesicherte Freiheit lassen uns in dieser Welt der Sünde und des Todes tätig sein. In unserem Reden *und* Handeln, in unserer gesamten Existenz muß etwas von dem hellen Licht der Welt Gottes spürbar

sein, sonst machen wir die Welt höllisch und wirken Gott geradezu entgegen, der sie — erstaunlicherweise sogar mit unserer Mitarbeit — himmlisch machen will.

Weil Christus nicht vergeblich gestorben ist, können wir unserer Umwelt etwas von der empfangenen Liebe Gottes weitergeben, indem wir handeln und leben *sub specie aeternitatis*, d. h. in froher Erwartung des Jüngsten Tages.

Zwar können wir den Tod nicht aus der Welt schaffen — aber seine Macht ist gebrochen. Darum ist keine Mühe vergeblich, die sich gegen das Tödliche in dieser Welt richtet. Überall da, wo Tränen getrocknet, Gedemütigte aufgerichtet, Ausgesonderte und Einsame in unserer Gemeinschaft herzlich aufgenommen, Hungrige gespeist und Sünder zur Buße ermutigt werden, überall da, wo wir um unserer Menschenbrüder willen Lasten und Mißhelligkeiten, vielleicht sogar einmal Verfolgung auf uns nehmen und um der Würde des Menschen willen als Gottes oberstem Geschöpf den Mächtigen entgentreten und den eigenen Gewohnheiten entgegen handeln, überall da, wo wir Wege der Menschlichkeit finden, um Armen zu helfen, wo wir uns in die Solidarität mit Diskriminierten begeben, werden Zeichen der befreienden Liebe Gottes in der Welt gesetzt — aus der Freiheit von Christenmenschen, die sein Werk mit Lust und Liebe weitertreiben. Sie können es nur, weil sie ihre Sorgen auf Christus werfen. „Ach! Wer das Werfen wohl lernen könnte, der würde erfahren, daß es gewiß also sei. Wer aber nicht lernt solch Werfen, der muß bleiben ein verworfener, zerworfener, unterworfener, ausgeworfener, abgeworfener und umgeworfener Mensch!“ (Luther).

Anmerkungen

- 1 Dietrich Bonhoeffer, Ges. Schr. III, S. 52 ff.
- 2 Martin Luther, Studienausgabe Bd. 2, Berlin 1982, S. 276, *De Libertate christiana*.
- 3 ebd. S. 305, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*.
- 4 WA 9, 737.
- 5 WA 6, 339, 3–11.
- 6 Wichern, *Sämtliche Werke*, Bd. III, 1, S. 145.
- 7 Luthers Werke, ed. Clemen, Bd. 5, 363 f.
- 8 ebd.

DER VERBORGENE UND GEKREUZIGTE GOTT

Das epistemologische Grundgesetz der Theologie nach Luther

Die französische katholische Zeitschrift „Lumière et Vie“ hat ihre Nummer 158 (Juli/August 1982) unter das Thema „Martin Luther, ein Christ zur Zeit und zur Unzeit“ gestellt und darin sieben bemerkenswerte Aufsätze katholischer und evangelischer Theologen veröffentlicht. Einer der Beiträge hat Daniel Olivier zum Verfasser, der als Assumptionist und Dozent am Institut Supérieur d'Etudes oecuméniques, Institut catholique in Paris vorgestellt wird. Der französische Titel seines Aufsatzes lautet: „Dieu caché et crucifié – Statut épistémologique de la théologie d'après Luther“¹. Hingewiesen sei im übrigen auf die ebenfalls in diesem Band abgedruckte Würdigung Oliviers in dem Beitrag von Jean Kaltenmarck.

Wir danken dem Verfasser und dem Verlag für die freundliche Erlaubnis, seine Arbeit in einer Übersetzung zu übernehmen. Aus Raumgründen können wir den Artikel leider nicht im vollen Umfang wiedergeben; das Vorwort, ein Ausschnitt aus dem zweiten und der vollständige dritte und letzte Teil können aber ein umfassendes Bild von diesem Aufsatz vermitteln. Wir beginnen mit dem Vorwort.

Theologe des Kreuzes sein

Verborgener Gott, gekreuzigter Gott: diese typisch Lutherschen Formeln entsprechen einem Grundgesetz der Theologie, das nicht mehr das der Scholastik ist. Vier Jahrhunderte vor Heidegger hat Luther den Einfluß der Philosophie des Aristoteles auf das Denken des Abendlandes aufgedeckt. Er hat gezeigt, unter welchen Bedingungen die Theologie wahre Aussagen machen kann.

Von dem Streit um die 95 Thesen an (1517–1518) enthüllt er dieses theologische Projekt, indem er die Theorie vom „Schatz der Verdienste“ Christi und der Heiligen diskutiert, dem die Ablässe entnommen wurden. Wir betrachten hier besonders die These 58, die ausführt, wie der Aristotelismus die Theologen von dem einzig möglichen Weg, dem Kreuz Christi, ab-

gebracht hat. Diesen Weg hat Luther wiedergefunden, und auf ihm kommt er dazu, seine Lehre vom Heil auf dem zweifachen Werk Gottes aufzubauen: Gott wirkt das Leben am innerlichen Menschen und den Tod am äußerlichen Menschen. Das war für Luther die einzige Weise, die biblischen Texte wiederzugeben, die den gekreuzigten Gott verkündigen. An den entscheidenden Punkten der Erkenntnis Gottes und des Erfassens der Wahrheit bildet sich der Theologe der Herrlichkeit ein, er könne die unsichtbaren Dinge „betrachten“, durch Begriffe erkennen, und gerät so in die Falle heidnischen Denkens. Der Theologe des Kreuzes dagegen fürchtet sich nicht, sein Denken der Erschütterung durch Leiden, Schande und Tod auszusetzen – nur durch sie hindurch läßt Gott sich begreifen.

Die so von Anbeginn der Reformation gestellte Frage, eine Frage epistemologischer Art, ist heute aktueller denn je – in einem theologischen Gelände, das durch das neuerliche Hereinbringen von Wissen und Können seitens der Naturwissenschaft, der Geschichte und der Philosophie völlig verändert wird. Theologie treiben: welche Gültigkeit hat dies Unternehmen, wenn es sich nicht die Mittel schafft (und zwar zunächst durch die Revision seines epistemologischen Grundgesetzes), von Gott nach der Logik des geschichtlichen Faktums des Gekreuzigten zu reden?

In einer gründlichen Studie referiert und analysiert nun der Autor die These 58 der „Resolutiones“ Luthers zu seinen 95 Thesen. Für die darin hervortretende Theologie des Kreuzes zieht Olivier wiederholt auch Thesen der Heidelberger Disputation Luthers an, insbesondere die Thesen 19 und 20, in denen Luther klarstellt:

„Nicht der wird mit Recht ein Theologe genannt, der die unsichtbaren Realitäten Gottes betrachtet, die durch das hindurch erfaßt werden, was gemacht ist (das Geschaffene)“². Der gute Theologe „erfasse“ vielmehr die sichtbaren Seiten Gottes, die er in den Leiden (passiones) und im Kreuz betrachtet. Dazu stellt Oliver fest:

In diesen zwei Sätzen haben wir die vier Punkte, die das Grundgesetz des theologischen Denkens definieren:

1. Nicht das metaphysische Wesen Gottes hat es zum Gegenstand (dafür bedarf es keiner Theologie), sondern die physischen, sichtbaren, historischen, in Jesus Christus erschienenen Fakten: Menschlichkeit Gottes, Schwachheit Gottes, Torheit Gottes.

2. Das Beispiel Gottes selbst zeigt, daß die heilsame Wahrheit am Leiden (passiones) hängt, nicht am Handeln.

3. Der Theologe ist Gott gegenüber nicht auf der Suche nach Begriffen, sondern nach dem Sinn der Erfahrung des Kreuzes.

4. Der Theologe der Herrlichkeit „betrachtet“, ist mit seinem Blick fixiert auf das Unsichtbare. Der Theologe des Kreuzes „ergreift“ das Unfaßbare und setzt sich der Erschütterung aus, die von dem göttlichen Faktum des Kreuzes auf sein Reden ausgeht.

Nachfolgend geben wir nun Teil III der Arbeit von Daniel Olivier im vollen Text wieder.

Epistemologie und Not der Theologie

Die Bedeutung des Konfliktes der Reformation in ihren Anfängen hing zum großen Teil an der Tatsache, daß Luther in der Kirche die Debatte eröffnete, die heute die Debatte um die Epistemologie ist: wie ist zu definieren, unter welchen Bedingungen eine Wissenschaft oder eine intellektuelle Disziplin wahre Aussagen macht?

Die gegenwärtige Theologie scheint der Notwendigkeit nicht mehr ausweichen zu können, von ihrem epistemologischen Grundgesetz im jetzigen Stand der Diskussion Rechenschaft zu geben³. Der Protestant Thomas F. Torrance hat gezeigt, was eine theologische Wissenschaft sein könnte, die von der wissenschaftlichen Welt anerkannt ist⁴. Auf katholischer Seite bleibt man dem II. Vaticanum verpflichtet, das es unterlassen hat, sich über die Art und Weise zu äußern, wie man Theologie treibt.

Mehr zur Macht als zum Sein Stellung nehmen

Das Konzil wollte „die Kirche in der Welt“. Aber die Welt ignoriert die Kirche. Die Christen (die praktizierenden Christen!) sind in dieser Welt eine äußerst kleine Minderheit. Außerhalb der Kirche und ohne sie verändern Naturwissenschaft, Mathematik, Geschichtswissenschaft und die philosophischen Strömungen (Heidegger, aber auch die ‚Geschichte der Torheit‘ von Foucault) mitten in einem epistemologischen Gärungsprozeß die Grundlagen der Denkschemata, die lange in allen Bereichen der Kultur in Geltung standen. Im Gegensatz dazu bleibt der Katholizismus an die traditionelle Onto-Theologie gebunden. Die Affäre Küng hat gezeigt, daß es keine Alternative zu der (positivistischen?) aus dem vorigen Jahrhundert übernommenen Konzeption der „Unfehlbarkeitssätze“ gibt. Die Konzilsthemen Gerechtigkeit und Freie Entfaltung der Persönlichkeit erscheinen dort als unwirklich, wo Wissenschaft und Technik konkret darüber entscheiden, was

es um den Menschen und sein Schicksal ist. Die Konzentration der Macht in ungeheuren finanziellen, wirtschaftlichen und industriellen Strukturen überantwortet das Individuum und die Massen unaufhörlichen Manipulationen, denen gegenüber alles, was die Kirche predigen kann, hoffnungslos frommer Wunsch bleibt.

Diese und sehr viele andere Gegebenheiten lassen das Aufkommen einer Theologie herbeiwünschen, die mehr zur Macht als zum Sein Stellung nähme. Wir haben in diesem Sinne die „politischen“ Theologen gehabt, die Theologen der Befreiung. J. Moltmann weist in seinem Buch „Der gekreuzigte Gott“ darauf hin, daß dieses Bemühen von einer Theologie des Kreuzes herkommt⁵. Aber wer versteht, was das heißt? Luther erscheint in dieser Hinsicht oft aktueller als das, was man uns heute zu lesen gibt. Schon durch seine souveräne Freiheit in bezug auf die Aporien unserer modernen Zeit. Er gibt sich keiner Täuschung hin über das Problem, das die Invasion des Aristotelismus dem Abendland stellt. Die Option für das Seiende gegen das Sein ließ glauben, daß die Wahrheit sich dem Menschen offenbare, ohne daß er sich Sorgen machen müßte um seine Freiheit in bezug auf die Macht, und zwar seine eigene Macht; ohne daß er sich Sorgen machen müßte über seinen Hang, das Gottesproblem zu „pervertieren“, indem er seine eigene Herrlichkeit sucht und sich Idolen hingibt. Luther reißt die Debatte auf, ohne die Theorien entwirren zu müssen, mit denen es die protestantischen Theologen seit der Reformation nacheinander zu tun hatten. Leichter als Käsemann findet er den biblischen Grund für die Anklage gegen Macht und Interessen in ihrer götzendienerischen Dynamik. Er weist nach, wie wenig Kontakt die Theologie mit der konkreten Wirklichkeit hat, wenn sie sich einer Wahrheit ausliefert, die in Distanz zu den Sünden der Menschen gehalten wird.

Der Theologe des Kreuzes weiß sich, nach Luther, mit seiner Person miteinbezogen bei der „objektiven“ Definition der Glaubenswahrheiten. Die Wahrheit ist nie unberührt von der Position, die man in dem Prozeß, in dem Kräftespiel einnimmt, das dazu führt, sie aus allem Unbekannten und allem Irrtum herauszuholen. Wenn es sich darum handelt, die göttliche Wahrheit zu sagen, entgeht niemand dem Problem seiner eigenen Konversion, die nie abgeschlossen ist. Die Unveränderlichkeit der Bibel und des Dogmas garantiert nie von sich aus, daß der Theologe „sagt, was ist“⁶. Die Gelehrten und Denker unserer Zeit sind anscheinend in höherem Maße als die Theologen zu der Erkenntnis erwacht, daß es dem menschlichen Subjekt unmöglich ist, die Wahrheit oder das Wirkliche ganz so „vor sich“ hinzulegen wie einen zu entziffernden Text. Der Ökumenismus hat in dieser

Hinsicht einen Fortschritt angezeigt; nur scheitert er dabei, von den Diskussionen zu einer Konversion zu gelangen.

Von Gott als dem reden, der uns retten will

Luther lehrt uns, daß „die Wahrheit sagen“ in der Theologie nicht exakt darin besteht, die Forderung der „Vernunft“ zu befriedigen. Diese Vernunft, die in ihrem modernen Begriff ihre Weihe von der scholastischen Theologie empfangen hat, hat sich seit Descartes säkularisiert, ohne daß sie deswegen aufgehört hätte, das kirchliche Reden zu beherrschen. Die Aufteilung in „Platoniker“ und „Nominalisten“ ist in den logisch-mathematischen Wissenschaften von keiner anderen Art als in der Theologie, und zwar aus dem gleichen Grunde: wegen der Theorien des Mittelalters über die Vernunft.

Man hat sich angewöhnt, Luther vorzuwerfen, daß er die Vernunft von der Autorität der Kirche freigemacht habe. Sicherlich ist er eine der Weichen, über die das Denken des Abendlandes gelaufen ist, um schließlich dahin zu gelangen, wo wir heute stehen. Aber der Weg, den man nach ihm gegangen ist, war nicht der, den er gewiesen hat. Er hat nicht geglaubt, daß die Offenbarung global alle unsere Fragen beantworte und daß es (analog der Aufgabe der Wissenschaft und der Philosophie gegenüber den Geheimnissen der Natur, der Geschichte und des Schicksals) die Aufgabe der Theologie sein könnte, immer mehr „Antworten des Glaubens“ in allen Bereichen in Formeln zu fassen.

Christliche Theologie hat nach Luther vielmehr die Aufgabe, allein das „Wort vom Kreuz“ zu bezeugen. Für den Theologen heißt die ganze Welt gewinnen und doch Schaden nehmen an seiner Seele: „alles“ (oder doch fast alles) über „Gott“ wissen – und in der Wüste predigen. Einstmals hat der Islam (gleich nach der „Errungenschaft“ der großen trinitarischen und christologischen Dogmen, die das Kreuz in die zweite Reihe rücken ließen) dem Christentum fast alle seine schönsten Kirchen aus der Zeit der Märtyrer genommen⁷.

Die Lage nach der „Reform“ des II. Vaticanum muß notwendig die Erinnerung an eine „REFORM“ wecken, welche die ganze Kirche mehr als ein Jahrhundert lang mobilisiert hat – von dem her, was in radikaler Weise eine Revision des epistemologischen Grundgesetzes der Theologie war, (eine Revision) gemäß der strengen Logik des historischen Faktums des Gekreuzigten. Es bleibt immer ebenso wahr, daß die Gültigkeit des theologischen Unterfangens in erster Linie von der Sauberkeit des epistemologischen Schnittes abhängt, der es möglich machen soll, von Gott als dem zu reden, der uns retten will.

In alledem geht es um die Zukunft der christlichen Gemeinden, die von Atheismus, vom Unglauben und von der religiösen Indifferenz schwer angegriffen werden; ganz zu schweigen von den vielerlei Sekten und Religionen, die so viele Anhänger unter den Getauften gewinnen. Ist nicht die Stunde für ein theologisches Reden gekommen, das sich dessen bewußt ist, daß es auf dem Jahrmarkt der Ideen nur *ein* Proprium hat: das Wort vom Kreuz?

Anmerkungen

- 1 Unsere Übersetzung beläßt den in der angelsächsischen und französischen Wissenschaftssprache beheimateten Begriff „Epistemologie“ und ersetzt ihn nicht durch die deutschen Entsprechungen „Erkenntnistheorie“ oder „Wissenschaftstheorie“.
- 2 So zitiert der Autor die Heidelberger These 19. Ihr Wortlaut im Urtext: *Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspicit.*
- 3 Anm. des Autors: „Jede Diskussion über die Bedingungen möglicher Erkenntnis muß heute an den von der analytischen Wissenschaftstheorie erarbeiteten Stand anknüpfen“, schreibt Jürgen Habermas (*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968 Seite 13).
- 4 Anm. des Autors: Th. F. Torrance, *Theological Science*, London 1969. Der Autor kommt aus calvinistischer Tradition. Er stellt Schöpfung und Bund in den Vordergrund, nicht die Theologie des Kreuzes.
- 5 Anm. des Autors: Sein Buch leidet an der Begrenzung, die in seinem Titel durchscheint: die Formulierung „Der gekreuzigte Gott“ sagt nicht alles, was Luther sagen will, wenn er schreibt „der gekreuzigte und verborgene Gott“.
- 6 Heidelberger Disputation, These 21: „Theologus crucis dicit id quod res est.
- 7 Anm. des Autors: Die Untersuchung von E. Jüngel über „Gott als Geheimnis der Welt“ zeigt, wie man die Lehre von der Trinität und die Lehre vom Kreuz miteinander verbinden muß. Die Formel von Chalcedon „wahrer Mensch“ muß expliziert werden als „wahrer Mensch unter den Sündern“. Für Luther stirbt Christus nicht als Schuldloser, sondern als der, welcher der Schuldige sein will, der wir sind. Sein Tod ist, wie der unsrige, der Tod der Sünde. Nur so hört das trinitarische Geheimnis auf, die Quadratur des Zirkels für die Christen zu sein. Das Kreuz allein unterscheidet Christentum und Monotheismus.

(Übersetzt von Oswald Henke)

Also muß sich alles, was da fromm, weise und klug ist vor der Welt, an diesem Christus ärgern und an ihm anlaufen.

Martin Luther

KONSENSUS UND DISSENSUS

Die theologische Erklärung von Barmen 1934

Die theologische Erklärung der ersten Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, die am 30. und 31. Mai 1934 in Barmen tagte, bekennt in ihrer ersten These Jesus Christus als „das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“ Sie schließt die Meinung, „als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen“, als falsche Lehre aus der kirchlichen Verkündigung aus. Diese exklusive Bindung an Jesus Christus als das *eine* Wort Gottes bestimmt auch die übrigen fünf Thesen der Barmer Theologischen Erklärung¹.

Die erste Barmer These wurde zum Stein des Anstoßes für lutherische Kritik an Barmen. *Paul Althaus* schreibt in seiner Dogmatik: „Die monistische Offenbarungslehre Barths hat die erste These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 bestimmt und geformt. Keiner ‚lutherischen‘ Interpretation dieser These wird es gelingen, sie als im Einklange mit der Schrift und mit dem lutherischen Bekenntnis zu erweisen.“² Diesem Verdikt steht das aus einer Prüfung einschlägiger Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften gezogene Fazit *Edmund Schlinks* entgegen, „daß die erste These der synodalen Erklärung von Barmen sowohl in ihren Lehr- als auch in ihren Verwerfungssätzen mit den lutherischen Bekenntnisschriften übereinstimmt. ... Die erste Barmer These hat somit ... als Lehre der lutherischen Kirche zu gelten“³.

Bis heute, fünfzig Jahre nach der Barmer Bekenntnissynode, ist dieser – auch innerlutherische – Streit um Barmen nicht voll ausgetragen oder entschieden. Das fünfzigjährige Jubiläum der Barmer Erklärung wäre ein Anlaß hierin einen Schritt weiterzukommen, anstatt endlos die alten Argumente gegeneinander zu häufen.

Wir wenden uns zunächst der Frage zu, inwieweit das theologische Denken Karl Barths in der Barmer Theologischen Erklärung zur Auswirkung kommt und diese geprägt hat, verfolgen dann das Zustandekommen des

synodalen Konsenses, gehen kurz auf den bald nach der Synode aufbrechenden ekklesiologischen Dissens ein und erörtern abschließend einige systematisch-theologische Fragen im Zusammenhang mit der ersten und zweiten Barmer These.

I. Die Verfasserschaft Karl Barths und der Einfluß seiner Theologie

Karl Barth gilt als der Hauptverfasser der Barmer Theologischen Erklärung. An ihren sechs dogmatischen Thesen ist seine Handschrift sprachlich und theologisch unverkennbar. In der Sitzung des mit der Vorbereitung eines theologischen Wortes für die Bekenntnissynode beauftragten Dreier-Ausschusses, der, bestehend aus *Hans Asmussen*, *Karl Barth* und *Thomas Breit*, am 15. und 16. Mai 1934 in Frankfurt tagte, hat im Wesentlichen *Karl Barth* die Formulierungsarbeit geleistet.⁴ Es ist indessen nicht so gewesen, daß *Asmussen* und *Breit* nach einem allgemeinen Gedankenaustausch einem dann von *Barth* vorgelegten fertigen Text insgesamt nur zugestimmt haben.⁵ Vielmehr hat *Karl Barth* aufgrund eines nach sehr intensiven Diskussionen im Ausschuß erreichten Konsenses und unter Verwendung eigener Vorarbeiten und Entwürfe den Text der Erklärung in der Mittagspause niedergeschrieben. Seine Niederschrift ist dann mit einigen Veränderungen vom Ausschuß angenommen worden.⁶ Diese sogenannte „Frankfurter Konkordie“ ist als die Urform der Barmer Theologischen Erklärung anzusehen.⁷

Vor allem die Formulierung der Präambel ist durch die Diskussionsbeiträge der beiden anderen Ausschußmitglieder in erheblichem Maße geprägt worden. Dabei spielten die Gravamina der Lutheraner („kein neues Bekenntnis“, „keine Union“) eine besondere Rolle.⁸ Die dogmatischen Thesen basieren hauptsächlich auf Vorarbeiten *Barths*, wie *Christoph Barth* das im einzelnen nachgewiesen hat.⁹ Eine direkte literarische Abhängigkeit besteht zu einer Thesenreihe, die *Barth* für die Evangelische Bekenntnisgemeinschaft Bonn verfaßt hatte.¹⁰ Darüber hinaus läßt sich ein literarischer Zusammenhang mit früheren Arbeiten *Barths* weiter zurückverfolgen.¹¹ Die Beachtung dieses Zusammenhanges ist hilfreich für das Verständnis der Barmer Formulierungen. Jene anderen Texte aus der Feder *Karl Barths* können zur Interpretation der sehr komprimierten Barmer Thesen herangezogen werden. In den beiden Aufsätzen wird insbesondere das Gegenüber deutlich, auf das hin die theologischen Begriffe in ihrer affirmativen und abgrenzenden Aussage formuliert sind, nämlich die deutschchristliche Verkündigung von der „geschichtlichen Stunde“.¹² Ihr gegenüber macht *Barth* die Bibel als die einzige

Quelle der kirchlichen Verkündigung geltend.

Interessant ist ein Vergleich der ersten und zweiten Barmer These sowie der fünften These mit den entsprechenden Aussagen in der von Barth verfassten Theologischen Erklärung der *reformierten* Barmer Synode vom Januar 1934. Die dortigen Ausführungen über die Gabe der Gnade zeigen, daß nach Barths Verständnis das „eine Wort Gottes“ Evangelium und Gesetz einschließt.¹³ Das Gesetz Gottes ist dem Christuszentrum zugeordnet, ja mehr, es ist in die Gnadenverkündigung einbezogen. Das ist einer der Punkte, an dem sich lutherischer Widerspruch gegen Barmen entzünden sollte.

Die fünfte Barmer These, die von den Aufgaben des Staates nach göttlicher Anordnung handelt, hat ihr Vorbild im Abschnitt V, 4 von Barmen-reformiert. Dort heißt es: „Die Kirche erkennt im Staate auf Grund der Weisung des Wortes Gottes die Anordnung des göttlichen Befehls und der göttlichen Geduld, kraft welcher der Mensch es versuchen darf und soll, im Rahmen seines Verständnisses von Vernunft und Geschichte, verantwortlich dem Herrn aller Herren, Recht zu finden und mit Gewalt aufzurichten und aufrechtzuerhalten.“¹⁴ Damit knüpft Barth an die reformatorische Lehre von den *Ordinationes Dei* an. Hier tut sich eine gewisse Spannung zur ersten Barmer These auf. In welcher Beziehung steht diese göttliche Anordnung zu dem „einen Wort Gottes“? Es hat den Anschein, daß in der fünften These in anderer Weise vom Wort Gottes geredet wird als in der ersten These. Redet These eins von dem fleischgewordenen Wort, welches Jesus Christus ist und das in der Verkündigung von Evangelium und Gesetz, von Gnade und Gericht zur Sprache gebracht wird, so scheint These fünf entsprechend Barmen-reformiert V, 4 von dem Worte Gottes zu reden, wie es in der Heiligen Schrift verfaßt ist, mit einer Fülle unterschiedlicher Weisungen und Gebote, die zunächst einmal neben dem Wort von der Gnade stehen. Insofern nähert sich die fünfte Barmer These dem herkömmlichen Verständnis der Formel „Gesetz und Evangelium“ an.

Der Blick auf die literarische Vorgeschichte der Barmer Thesen wie auch auf spätere Veröffentlichungen Barths¹⁵ zeigt, mit welcher Konsequenz Karl Barth seine christologischen Gedanken verfolgt und in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Zeitgeschehen zur Anwendung gebracht hat. Daraus wird auch deutlich, wie die christologische Mitte der Barmer Theologischen Erklärung im theologischen Denken Karl Barths verwurzelt ist, in welchem Maß er dieser Erklärung seinen theologischen Stempel aufgeprägt hat. Zugleich aber muß berücksichtigt werden, daß er streng genommen nicht als ihr *Autor*, sondern als ihr *Redaktor*, als den er sich selbst

bezeichnet hat¹⁶, zu gelten hat. An der Entstehung dieser Erklärung haben andere mitgewirkt und ihre Gedanken in sie eingebracht. Vor allem aber ist in Ansatz zu bringen, daß die Synode der Bekennenden Kirche diese Erklärung „im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen als biblisch-reformatorisches Zeugnis“ anerkannt und auf ihre Verantwortung genommen hat¹⁷, und ferner, daß die Synode diese Erklärung „den Bekenntnis-konventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus“ übergeben hat¹⁸. Die Barmer Theologische Erklärung ist das Dokument eines kirchlichen Konsenses. Das ist für ihr Verständnis und ihre Interpretation von wesentlicher Bedeutung. Es ist nach der Tragweite, nach der Tragfähigkeit und nach den Grenzen dieses Konsenses zu fragen.

II. Der Weg zum Konsensus und die Intention der Barmer Beschlüsse

Der Barmer Konsensus hat seine Vorgeschichte in den Ereignissen, die zur Sammlung einer Bekennenden Kirche¹⁹ führten. Er hat seine Vorgeschichte im weiteren Sinn in den Bekenntnissen des Jahres 1933, angefangen mit dem *Altonaer Bekenntnis*, die ein neues Fragen nach der Kirche und ihren biblischen und bekenntnismäßigen Grundlagen dokumentieren.²⁰ In dieser Reihe von Bekenntnissen stellt das sogenannte *Betheler Bekenntnis* vom Juli 1933 den ersten groß angelegten und kirchlich repräsentativen Versuch dar, in einer Art erneuerten Confessio Augustana die Bekenntnisse der Väter für das Bekennen in der Gegenwart zu aktualisieren.²¹ Die Vorgeschichte von Barmen im engeren Sinn beginnt mit der Verfassung der DEK vom 14. Juli 1933²², insofern als die Barmer Synode sich auf diese Verfassung als Rechtsgrund berief und ihre theologischen Grundaussagen beim Wort nahm. In diese Vorgeschichte gehört vor allem der Gebrauch, den die Reichskirchenregierung und die deutschchristlich bestimmten Landeskirchenleitungen von dieser Verfassung machten, die Gesetzgebungsakte, unter denen besonders die Einführung des kirchlichen Beamtengesetzes mit dem Arierparagraphen zu nennen ist.²³ Hierher gehören insgesamt die Lehre und die kirchenpolitischen Handlungsweisen der herrschenden Kirchenpartei der Deutschen Christen und die dadurch hervorgerufene bekenntniskirchliche Opposition: die Gründung des Pfarrernotbundes, die Sammlung der bekennenden Gemeinde, die Einberufung freier Synoden. Durch das alles kam ein intensiver Prozeß kirchlicher Meinungsbildung in Gang, ein Prozeß des Bekennens, der charakterisiert war durch die Berufung auf die Heilige Schrift und die Bekenntnisse der Reformation. Der Vortrag von *Joachim Beckmann*

über „Reformatorisches Bekenntnis heute“, gehalten auf der „Freien Evangelischen Synode im Rheinland“ im Februar 1934, liest sich wie ein Manifest dieser gegenwartsbezogenen Erneuerung reformatorischen Bekennens.²⁴

Verbunden mit dieser aktualisierenden Neubesinnung auf das reformatorische Bekenntnis regte sich das erneute Interesse an den reformatorischen Sonderbekenntnissen und an dem geltenden Bekenntnisstand der Kirchen und Gemeinden. Die Unionen des 19. Jahrhunderts wurden problematisiert. Die unmittelbar vor der Barmer Bekenntnissynode am 29. Mai 1934 tagende *erste Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union* rief die Gemeinden auf, „die Bedeutung des Bekenntnisses für den Aufbau der Gemeinde zu erkennen und ihren Bekenntnisstand festzustellen“.²⁵ Dieses neubelebte konfessionskirchliche Interesse spielte eine nicht geringe Rolle auf dem Weg, der die süddeutschen lutherischen Landeskirchen von Bayern und Württemberg²⁶ an der Seite der Bekenntnissynoden der altpreußischen Kirche in die Gemeinschaft der Bekennenden Kirche führte.

Insgesamt läßt sich über diesen Weg, der nach Barmen führte, sagen, daß der Teil der evangelischen Christenheit in Deutschland, der sich den Deutschen Christen und den von ihnen bestimmten Kirchenleitungen aktiv entgegenstellte, in der Bekenntnisgemeinschaft und dann in der Bekennenden Kirche eine Stimme fand. So konnte es zu dem Barmer Konsensus kommen. Es ist bisher viel zu wenig gewürdigt worden, daß in den Ereignissen, die zur Barmer Synode und zur Annahme ihrer theologischen Erklärung führten, ein Prozeß kirchlicher Konsensusbildung vorliegt, der in der neueren Kirchengeschichte bis dahin ohne Beispiel ist.

Die Verlautbarungen im Vorfeld der Barmer Synode²⁷ stecken den Bereich ab, auf den sich der Konsensus erstrecken sollte. Sie lassen eine Reihe gemeinsamer Bezugspunkte erkennen. Gemeinsam ist die Bezugnahme auf die Verfassung der DEK und den mit ihr vollzogenen Zusammenschluß bekenntnisgebundener Landeskirchen, gemeinsam ist die Feststellung, daß das Bekenntnis durch die Maßnahmen der Reichskirchenregierung verletzt wird, daß die Deutschen Christen mit ihrer Lehr- und Handlungsweise im Gegensatz zur Heiligen Schrift und zum Bekenntnis der Kirche stehen, gemeinsam ist das Bewußtsein von einer gemeinsamen reformatorischen Grundlage, auf der die Einheit der DEK beruht. Gemeinsam ist aber auch das Ernstnehmen der Verschiedenheit des lutherischen und reformierten Bekenntnisses. In den synodalen und anderen Erklärungen vor Barmen schälen sich auch die Themen heraus, die dann Gegenstand der Beratungen der Barmer Synode

und ihrer Beschlüsse wurden: die Heilige Schrift bzw. die Christusoffenbarung als Quelle kirchlicher Verkündigung, der Zusammenhang von Bekenntnis und Verfassung der Kirche, die Rechtfertigung, das geistliche Amt, die Leitung der Kirche, Kirche und Staat.²⁸

Der in Barmen festgestellte Konsensus bezieht sich ausdrücklich nicht auf die lutherisch-reformierten Unterscheidungslehren, sondern auf das, was man in der Bindung an die verschiedenen Bekenntnisse in der aktuellen Bekenntnissituation in Bezug auf die umstrittenen Fragen glaubte gemeinsam sagen zu können und sagen zu müssen. Dem trägt die Präambel der Barmer Theologischen Erklärung Rechnung, indem sie als das grundlegend Gemeinsame das Christusbekenntnis herausstellt, sich auf die in der DEK in Kraft stehenden Bekenntnisse beruft und dann erklärt: „Gerade weil wir unseren verschiedenen Bekenntnissen treu sein und bleiben wollen, dürfen wir nicht schweigen, da wir glauben, daß uns in einer Zeit gemeinsamer Not und Anfechtung ein gemeinsames Wort in den Mund gelegt ist.“²⁹ Dieses gemeinsam Wort stellen die in den sechs dogmatischen Thesen formulierten „evangelischen Wahrheiten“ dar, zu denen sich die Synode „angesichts der die Kirche verwüstenden Irrtümer der Deutschen Christen und der gegenwärtigen Reichskirchenregierung“ bekennt.

Die Präambel ist somit die eine Klammer um die dogmatischen Thesen. Diese dürfen nicht von jener isoliert werden. Die andere Klammer ist der Beschluß II der Synode, mit dem sie ihre Theologische Erklärung den Bekenntnikonventen übergibt zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus. Hinzu kommt der in Beschluß I festgestellte Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen.

Die Barmer Theologische Erklärung stellt also einen Konsensus dar über das, was man in der Treue zu den jeweiligen Bekenntnissen gemeinsam sagen konnte und mußte im Hinblick auf die Irrlehren der Deutschen Christen. Sie bietet keinen Konsensus über die traditionellen Differenzen zwischen dem lutherischen und dem reformierten Bekenntnis. Einen solchen Konsensus auszusprechen lag ausdrücklich nicht in der Absicht der Barmer Synode.

Der Hauptanteil *Hans Asmussens* an der Theologischen Erklärung besteht in seinem diese Erklärung erläuternden Vortrag auf der Barmer Synode.³⁰ Dieser Vortrag ist eine predigtartige Entfaltung und Kommentierung der Präambel und der dogmatischen Thesen. Er verdeutlicht vor allem die Zielrichtung der einzelnen Aussagen. Da die Synode diesen Vortrag gemeinsam mit der Theologischen Erklärung auf ihre Verantwortung genommen hat, hat er als authentischer Kommentar zur Erklärung zu gelten.

Asmussen erläutert die Präambel und die einzelnen Thesen im Hinblick auf den aktuellen Anlaß, die Lehren der Deutschen Christen und die Handlungen der Reichskirchenregierung. Er unterstreicht, daß der „Angriff auf die christliche Substanz“ von seiten der Deutschen Glaubensbewegung und von seiten der Deutschen Christen „restlos außerhalb des Verhältnisses der Konfessionen“ liege. Die sechs dogmatischen Thesen führt er als eine Auslegung des jeweils vorangestellten Bibelwortes vor.

Die erste These zielt nach Asmussen vor allem *auf die Predigt* und wendet sich dagegen, daß andere Größen mit einem Anspruch auf Gehorsam neben das in Christus fleischgewordene Wort, dieses ergänzend oder begrenzend, treten. Die zweite These, deren Lehrsatz Asmussen an Luthers Erklärung zum zweiten Glaubensartikel heranrückt, verschließt sich nicht der göttlichen Schöpfung und dem göttlichen Weltregiment, sondern wendet sich gegen die Versuchung, aus und in den Kreaturen Gottes und den Geschehnissen der Geschichte Gott *ohne* Christus zu suchen. Die dritte These unterscheidet die Kirche von einer menschlichen Gesellschaftsform und stellt sie als Schöpfung des Wortes Gottes, als „Eigentum Jesu Christi“ dar. Diese ihre Existenz aus dem Worte Gottes wird der Kirche unmöglich gemacht, wo man die Grenze zwischen ihr und der Welt verwischt.³¹ Die vierte These stellt fest, daß die Gestaltung der Kirche „ihrem innersten Wesen entsprechen“ muß. Die Formulierung „verschiedene Ämter in der Kirche“ bezieht sich auf den neutestamentlichen Befund und schreibt keine bestimmte Verfassung für die Kirche fest. Wohl aber sollen Kirchenverfassungen „der Versuch sein, ein Zeichen aufzurichten“, welches den Dienstcharakter aller kirchlichen Ämter verdeutlicht. Zur fünften These hebt Asmussen das bindende göttliche Gebot hervor. In der Ortsbestimmung von Staat und Kirche knüpft er – in nicht ganz unproblematischer Weise – an die traditionelle Unterscheidung von Gesetz und Evangelium an: „Beide, Staat und Kirche, sind gebunden, diese im Bereich des Evangeliums, jener im Bereich des Gesetzes.“ Zur sechsten These bringt Asmussen noch einmal die grundsätzliche Freiheit der kirchlichen Verkündigung gegenüber menschlichen Wünschen, Zwecken und Plänen zum Ausdruck.

Eine Einzelberatung der Theologischen Erklärung im Plenum der Synode fand nicht statt. Die Vorlage wurde dem lutherischen und dem reformierten Konvent der Bekenntnissynode zur Prüfung auf ihre Schriftgemäßheit im Verständnis des jeweiligen Bekenntnisses überwiesen. Der lutherische Konvent setzte einen Ausschuß ein, der über die gewünschten Änderungen beriet. Ein interkonfessioneller Ausschuß nahm die Schlußberatung vor.³²

In den Formulierungen der Präambel wurden die konfessionellen Bedenken der Lutheraner voll berücksichtigt. Kleinere Änderungen wurden an den Thesen eins, zwei und drei vorgenommen.³³ Eine weitgehende Neufassung erfuhr die fünfte These. Die zweite Hälfte des affirmativen Satzes und der Verwerfungssatz wurden völlig umgestaltet. Gegen die ursprüngliche Fassung war eingewandt worden, daß über die positiven Aufgaben des Staates nicht genug gesagt sei oder doch dieser Eindruck entstehen könne. Für die Neuformulierung war der Gesichtspunkt leitend, es müsse in dem, „was die Kirche theologisch über den Staat sagt, abgesehen werden ... davon, was die Synodalen weltanschaulich über den Staat sagen“.³⁴ Die Neufassung, die auch von Karl Barth formuliert ist, wirkt theologisch ausgewogener und sprachlich glatter als der Text der Vorlage, schwächt aber den aktuellen Bezug etwas ab.³⁵ Hält man sich indessen die schwierige politische Situation vor Augen und veranschlagt durchaus unterschiedliche „weltanschauliche“ Positionen unter den Synodalen, so bleibt die Einmütigkeit und Klarheit, mit der hier theologisch vom Staat geredet werden konnte, erstaunlich.

Die Theologische Erklärung wurde in der so überarbeiteten Fassung von der Bekenntnissynode ohne weitere Veränderungen einstimmig angenommen. Die Voten nach der zweiten Lesung lassen etwas von den Schwierigkeiten ahnen, die auf dem Weg zu dieser Einmütigkeit zu bewältigen waren.³⁶ Da ist von „tiefer Besorgnis“ gegenüber dem zuerst vorgelegten Text die Rede und von der „schweren Gewissensnot“, die den betreffenden Synodalen durch den überarbeiteten Text abgenommen worden sei; da wird von dem Kreuz der konfessionellen Getrenntheit gesprochen, unter dem man es wage, sich auf den Boden dieser Erklärung zu stellen, und daß dieses Kreuz gesegnet sein solle, wenn es „uns in die Tiefen der Heiligen Schrift niederdrückt“.

III. Der ekklesiologische Dissensus

Es trifft wohl zu, daß „selten ein so Wort für Wort abgewogener Text vorgelegt worden ist“³⁷ wie die Theologische Erklärung von Barmen. Indessen bezog sich die Kritik an Barmen nicht nur auf den Wortlaut der Erklärung. Dies zeigt sich zuerst in dem schon auf der Barmer Synode laut gewordenen Widerspruch *Hermann Sasses*. Sasse, der als Mitglied der Bekenntnissynode in dem interkonfessionellen Ausschuß an der Schlußberatung der Theologischen Erklärung mitgewirkt hatte, sah sich nicht in der Lage, dieser Erklärung seine Zustimmung zu geben und verließ die Synode vorzeitig. Seine Kritik richtete sich nicht gegen die dogmatischen Thesen, denen er zustimm-

te, sondern allein gegen die Tatsache, daß diese Sätze von der Synode als ganzer angenommen wurden. Damit habe die Synode das Lehramt über lutherische und reformierte Gemeinden in Anspruch genommen. Als solche Lehrinstanz könne sie „von der Kirche Augsburgischen Bekenntnisses niemals anerkannt werden“³⁸. Sasses Protest gegen Barmen ist motiviert durch seine Ablehnung der Unionen des 19. Jahrhunderts. Er beurteilt die Barmer Erklärung wie auch schon den Artikel eins der Verfassung der DEK als eine Erneuerung der Union. Die Befürchtungen, in Barmen sei die Union bestätigt worden und die Barmer Theologische Erklärung könne als das Bekenntnis einer „neuen Kirche“ gewertet werden, begleitet die Auseinandersetzungen um Barmen von Anfang an.³⁹

Das eigentliche Problem ist darin zu sehen, daß im weiteren Verlauf des Kirchenkampfes keine Einmütigkeit darüber erzielt werden konnte, wie die auf der Barmer Bekenntnissynode in Erscheinung getretene „Bekennende Kirche“ als eine *kirchliche* Gemeinschaft, die weder als verfaßte Einheitskirche noch als bloße Kampfgemeinschaft zu begreifen war, zu verstehen und ekklesiologisch einzuordnen sei. Die Barmer Theologische Erklärung selbst gibt auf diese Frage keine Antwort. Sie drückt vielmehr eben diese Spannung aus, indem sie sich einerseits auf den Bund der Bekenntniskirchen bezieht und andererseits mit bekennender Vollmacht die Irrenden in die Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zurückruft. Die Barmer Synode hat keine Union proklamiert, aber sie hat in sichlicher Gemeinschaft glaubend, lehrend und bekennend gehandelt. Die Auseinandersetzung um Barmen war während des Kirchenkampfes denn auch nie nur eine Auseinandersetzung um die Barmer Thesen und ihren Inhalt, sondern stets und in erster Linie eine Auseinandersetzung um die „Barmer Gemeinschaft“, die sich auf die Barmer Thesen berief. Untrennbar damit verbunden war die Frage, welche Verbindlichkeit die Barmer Entscheidung und die sich auf Barmen berufenden weiteren Entscheidungen der Bekenntnissynode der DEK für die kirchenpolitischen Einzelentscheidungen der beteiligten Landeskirchen und Bekenntnisgemeinschaften haben. Auch in dieser Frage gelangte man zu keiner Einmütigkeit. Konfessionskirchliche Theorien und darauf basierende Kirchenbaupläne („Drei-Säulen-Kirche“, „Lutherische Kirche deutscher Nation“) sowie die unterschiedliche Lage in den einzelnen Kirchengebieten („zerstörte“ und „intakte“ Kirchen) stellten die Barmer Gemeinschaft zusätzlich in Frage.

Hinter dieser komplexen Problematik trat die Frage nach dem dogmatischen Aussagegehalt der sechs Barmer Sätze mehr und mehr zurück. Zu

einer „verantwortlichen Auslegung“ der Barmer Theologischen Erklärung von den reformatorischen Bekenntnissen aus durch den lutherischen und den reformierten Konvent der Bekenntnissynode ist es nie gekommen. Schon bald nach der Barmer Synode wurde die Theologische Erklärung in den Strudel der kirchenpolitischen Querelen hineingezogen.

Es zeichnen sich zwei divergierende Linien ab. Auf der einen Linie zeigt sich eine Distanz gegenüber den synodalen Organen der Bekennenden Kirche (Reichsbruderrat, Theologische Arbeitsstelle des Präsidiums der Bekenntnissynode in Bad Oeynhausen). Hier wird das Ziel eines lutherischen Zusammenschlusses *neben* der Bekenntnissynode verfolgt.⁴⁰ An diesen konfessionellen Aktivitäten, die vor allem von den Landeskirchen Bayern, Hannover und Württemberg getragen wurden, waren auch Theologen wie *Paul Althaus* beteiligt, die eine betont kritische Haltung zur Barmer Erklärung einnahmen.

Die Stellungnahmen zur Barmer Erklärung fallen auf dieser Linie entsprechen distanziert aus. Sie reichen von der Feststellung, daß die Barmer Erklärung der Diskussion unterliege und eine „Anregung“ sei für eine „weitere Klärung der theologischen Lage vom Bekenntnis her“⁴¹ über die Bezeichnung als eines Dokumentes, das die „gemeinsame Not und Anfechtung“⁴² und ein „gemeinsames Wollen“⁴³ zum Ausdruck bringt sowie „eine notwendige Abwehr“ der deutschchristlichen Irrlehren⁴⁴ enthält, bis zur Anerkennung als einer „theologischen Erklärung“, „die wegweisend sein will in den heute von jeder Kirche, die das Evangelium bekennt, von ihrem Bekenntnis aus geforderten Entscheidungen“⁴⁵. Gemeinsam ist allen diesen Stellungnahmen die Vermeidung einer Inbeziehungsetzung der Barmer Erklärung zu irgendeiner Form von Kirchengemeinschaft. Dagegen wird des öfteren hervorgehoben, daß die Barmer Erklärung „kein Bekenntnis“ sei, das Grundlage einer „neuen Kirche“ wäre.⁴⁶

Auf der anderen Linie wird zwar auch die Einschränkung gemacht, daß die Barmer Sätze „kein Bekenntnis“ sein wollen, jedenfalls in dem Sinne, daß sie „nicht die Gesamtheit der Lehre in gemeinsamer Formulierung zum Ausdruck bringen“⁴⁷. Sie werden aber als eine „Entfaltung der reformatorischen Bekenntnisse im Blick auf die Irrtümer der Zeit“ bezeichnet.⁴⁸ Gleichwohl gilt hier die Barmer Erklärung als eine „die Kirche bindende Antwort“, durch welche die „faktische Verbindlichkeit“ der reformatorischen Bekenntnisse festgestellt wurde. Hier wird die Rolle der Bekenntnissynode als „verantwortliche Vertretung der Kirchengebiete der Deutschen Evangelischen Kirche“ unterstrichen und dementsprechend wird hervorgehoben, „daß die Anerkennung der in den sechs Sätzen von Barmen ausge-

sprochenen Wahrheit nicht zu trennen ist von der Verpflichtung gegen die Gemeinschaft von Barmen“⁴⁹.

Die Barmer Theologische Erklärung wurde im Verlaufe des Kirchenkampfes selbst zu einem Dokument kirchlicher Bekenntnistradition, auf das man sich berief oder von dem man sich distanzierte. Eine neue Traditionsbildung setzte ein. Das kommt zum Ausdruck in der Aufnahme der Barmer Erklärung in die Ordinationsverpflichtung durch die altpreußische Bekenntnissynode von Halle⁵⁰ und dann nach 1945 in der unterschiedlichen Bezugnahme auf Barmen in den verschiedenen Kirchenverfassungen.

In der Grundordnung der EKD wird die Barmer Theologische Erklärung expressis verbis nicht genannt. In Artikel 1 Absatz 2 heißt es: „Mit ihren Gliedkirchen bejaht die Evangelische Kirche in Deutschland die von der ersten Bekenntnissynode in Barmen getroffenen Entscheidungen.“ Die im Entwurf der Grundordnung vorgesehene Fortsetzung dieses Satzes ist gestrichen worden: „... und sieht in der Theologischen Erklärung vom 31. 5. 1934 die von Schrift und Bekenntnis her gebotene, die Kirche auch künftig verpflichtende Abwehr kirchenzerstörender Irrlehre.“ *Peter Brunner* sieht in dieser Streichung „eine innere geistliche Niederlage der Bekennenden Kirche wie in einem Symbol zusammengefaßt“⁵¹. Nach Artikel 2 der Verfassung der VELKD „wahrt und fördert“ die Vereinigte Kirche „die im Kampf um das Bekenntnis geschenkte, auf der Bekenntnissynode von Barmen 1934 bezeugte Gemeinschaft. Die dort ausgesprochenen Verwerfungen bleiben in der Auslegung durch das lutherische Bekenntnis für ihr kirchliches Handeln maßgebend.“ Die Bejahung der in Barmen bezeugten Gemeinschaft ist beachtenswert. Die indirekte Bezugnahme auf die Barmer Theologische Erklärung enthält mit der Beschränkung auf die Verwerfungen einen deutlichen Vorbehalt. Diese Beschränkung widerspricht dem inneren Zusammenhang der Barmer Thesen und ist darum unsinnig. Denn die Verwerfungssätze setzen die positiven Sätze voraus und hängen von ihnen ab.⁵² Der Grundartikel der EKD „bejaht ... die Theologische Erklärung von Barmen als ein Glaubenszeugnis in seiner wegweisenden Bedeutung für die versuchte und angefochtene Kirche“. In ähnlicher Weise wird in den Grundordnungen der Gliedkirchen der EKD auf die Barmer Theologische Erklärung Bezug genommen.^{52a} In einer Reihe von Kirchenverfassungen, vor allem der Gliedkirchen der VELKD, fehlt eine Bezugnahme auf die Barmer Synode oder ihre Theologische Erklärung. Diese unterschiedliche Aufnahme von Barmen bis hin zum völligen Verschweigen bei der Neuordnung des evangelischen Kirchenwesens nach 1945 spiegelt die Irritation wider, welche am Ende des Kirchen-

kampfes hinsichtlich der Barmer Erklärung Platz gegriffen hatte.

IV. Zum systematisch-theologischen Problem

Die dogmatischen Thesen der Barmer Theologischen Erklärung sind christologisch zentriert. Dies ist am schärfsten akzentuiert in der ersten und zweiten These: Die in der Heiligen Schrift bezeugte Christusoffenbarung ist der einzige theologische Erkenntnisgrund für die Verkündigung der Kirche. Jesus Christus ist das einzige Heil und so auch die alleinige Begründung christlicher Existenz. Mit der ersten Barmer These ist die Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen auf den Offenbarungsbegriff zugespitzt worden. Dieses Thema schält sich bereits im Laufe des Jahres 1933 heraus und ist z. B. in *Heinrich Vogels* „Acht Artikeln evangelischer Lehre“⁵³ breiter entfaltet.

Gegen den angeblichen „Christomonismus“ der ersten Barmer These in der Offenbarungsfrage, aber auch in der Frage von Gesetz und Evangelium, richtete sich in erster Linie die systematisch-theologische Kritik an Barmen.⁵⁴ Dabei bezog sich diese Kritik vor allem auf die Umschreibung von Jesus Christus als das „eine Wort Gottes“. *Paul Althaus* fragte hierzu, wo das *Gesetz Gottes* bleibe, „das er nach Paulus und Luther allen ins Herz geschrieben“ habe. Er monierte, daß mit dieser These die „revelatio generalis“, „die Selbstbezeugung Gottes in der Wirklichkeit der Welt und unserer selbst, von der wir jederzeit herkommen“, einfach ausgeschlossen sei.⁵⁵ In ähnlicher Weise wandte *Werner Elert* ein, keinesfalls könne das, was in der Schrift als „Gesetz“ bezeichnet werde, als Zeugnis von Christus bezeichnet werden. Der Satz, daß außer Christus keine Wahrheit als Gottes Offenbarung anzuerkennen sei, sei „Verwerfung der Autorität des göttlichen Gesetzes neben der des Evangeliums“. *Elert* geht so weit, der Barmer Erklärung „antinomistische Häresie“ vorzuwerfen.⁵⁶

Für das rechte Verständnis der Barmer Formulierungen ist es erforderlich, zunächst die aktuelle Bezogenheit des Redens der Barmer Synode zu beachten. Die Synode wollte ja nicht in die Diskussion über bestimmte Fragen der akademischen Theologie eintreten. Ihre Sätze sind vielmehr zu verstehen als ein bekennendes Reden, das gegenüber einer ganz bestimmten Front verbindlich sagt, was die Kirche zu predigen hat. Diese geschichtliche Front manifestiert sich in der „Lehr- und Handlungsweise der herrschenden Kirchenpartei der Deutschen Christen und des von ihr getragenen Kirchenregiments“. In dieser Lehr- und Handlungsweise nahmen die politischen Ereig-

nisse des Jahres 1933, die „geschichtliche Stunde“, mehr oder minder deutlich den Charakter einer neuen, besonderen Offenbarung Gottes an, die auch für die Kirche Verbindlichkeit beansprucht. Dagegen protestiert die erste Barmer These.

Ferner ist der Aufbau, der sprachliche Duktus und die innere Bezogenheit der Barmer Formulierungen zu beachten. Die den einzelnen Thesen vorangestellten Bibelworte sind nicht erbauliches Ornament, sie sind wesentlicher Bestandteil der Theologischen Erklärung. Die dogmatischen Thesen wollen als aktuelle Auslegung der Worte Heiliger Schrift verstanden sein. Die Barmer Erklärung stellt so, verglichen mit den altkirchlichen Symbolen und den Bekenntnisschriften der Reformationszeit, einen neuen Typ von Bekenntnis dar. Jesus Christus wird als der Weg (Joh. 14, 6) und als die Tür (Joh. 10,1.9) vorgestellt in einer Situation, in der der Kirche zugemutet wurde, neben Christus noch andere Wege und Türen für die Ausrichtung ihrer Botschaft zu akzeptieren. Das volksmissionarische Programm und das kirchenpolitische Konzept der Deutschen Christen basierten auf der Anerkennung solcher anderen Wege und Türen. In dieser Situation des Angefochtenseins durch fremde, dem Evangelium widersprechende Lehren stellt die erste Barmer These fest: Jesus Christus ist das *eine* Wort Gottes, das wir zu *hören*, dem wir zu *vertrauen* und zu *gehorschen* haben. In der Bezogenheit des Subjektes des Hauptsatzes auf die Prädikate des Nebensatzes hat diese Aussage ihr eigentliches Gewicht. Inmitten der Anfechtung wird der Kirche mit diesem „Not- und Freudenschrei“ (Karl Barth) zugerufen, was ihr einziger Trost und Halt ist. Die Anfechtungserfahrung, aus der heraus die Barmer Sätze gesprochen wurden, hat *Karl Barth* jedenfalls besser erfaßt als seine Erlanger Kritiker.⁵⁷

Es ist sachgemäß, wenn in der Barmer Erklärung das Evangelium eine Prävalenz vor dem Gesetz hat. In der Anfechtung hilft allein das Evangelium, und das gilt über die Situation von 1934 hinaus. Die Barmer Erklärung hat der Kirche ihre Situation in der Welt als eine Situation des Angefochtenseins neu vor Augen gestellt.

Die Frage ist nun, inwieweit die Barmer Erklärung auch das Gesetz Gottes zur Geltung bringt. Ihr Wortlaut ist, wie gezeigt wurde, vom theologischen Denken Karl Barths geprägt. Hinsichtlich des Themas „Gesetz und Evangelium – Evangelium und Gesetz“ lassen sich ihre Aussagen auf jene Verhältnisbestimmung beider Größen, wie sie Karl Barth in seiner Theologie vorgenommen hat, zurückführen. Aber als eine theologische Erklärung, welche die Bekenntnissynode als Vertretung der beteiligten Kirchen unter

Berufung auf die in Geltung stehenden Bekenntnisse auf ihre Verantwortung genommen hat, sind diese Sätze nicht mehr Eigentum ihrer Verfasser, sie gehören den Kirchen. Sie verpflichten nicht auf die Theologie eines bestimmten Theologen. Sie treten in einen Auslegungszusammenhang mit den überlieferten kirchlichen Bekenntnissen. Die entscheidende Frage ist jetzt die, ob die Synode recht getan hat, als sie diese Sätze als Auslegung der Heiligen Schrift und der reformatorischen Bekenntnisse proklamierte, ob hier tatsächlich ein Zusammenklang besteht. Hinsichtlich der Zentrierung auf die Christusoffenbarung lautet die Frage: Entspricht die festgestellte Prävalenz des Evangeliums grundsätzlich den reformatorischen Bekenntnissen?

Edmund Schlink hat die Vereinbarkeit der ersten und zweiten Barmer These mit den lutherischen Bekenntnisschriften m. E. überzeugend nachgewiesen.⁵⁸ In den lutherischen Bekenntnisschriften sind Gesetz und Evangelium in ihrer Unterschiedenheit und in ihrem Gegensatz umgriffen von ihrer Zusammengehörigkeit in Christus und von ihrer Einheit im dreieinigen Gott. Jesus Christus nimmt das Gesetz in seine Hände und „leget dasselbige geistlich aus“ (Epit. V,8). Erst in seinen Händen empfängt es die den Sünder überführende Kraft. Auch die „Predigt des Gesetzes und desselben Drauung“ gehört in das „Ampt des neuen Testaments“ (SD V,24), kommt also den Christen nicht zu aus ihrer „Lebenswirklichkeit“ oder aus einer irgendwie gearteten natürlichen „Vergeltungsordnung“, sondern aus der Predigt der Kirche. Das „Wort Gottes“ (verbum Dei), das in den Bekenntnisschriften Christus bezeichnen kann oder das Evangelium oder die ganze Heilige Schrift, schließt die „zwei Worte“ Gottes in Gesetz und Evangelium ein. Der Singular leugnet weder die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium noch beseitigt er das Gesetz.⁵⁹

Nun muß freilich eingeräumt werden, daß die Barmer Theologische Erklärung mit ihrer bestimmten und entschiedenen Absage an jene anderen „Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten“ einen Schritt weiter gegangen ist als die alten Bekenntnisse. „Man sprach in der Einheit des Glaubens mit den Vätern etwas aus, was diese so noch nicht ausgesprochen hatten“⁶⁰. Die Barmer Erklärung wendet sich in ihrem Widerspruch gegen die Deutschen Christen zugleich, wie *Hans Asmussen* auf der Barmer Synode sagte, „gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet hat“⁶¹. Auch wem dieses globale Urteil als zu pauschal erscheint, wird feststellen müssen, daß die Barmer Erklärung Tendenzen in der Theologie trifft, welche die reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium entstellten. In diesem theologischen Den-

ken wurde das Gesetz von der Christusverkündigung abgelöst, in die natürlichen und geschichtlichen Ordnungen verlegt und so in einer Weise dem Evangelium vorgeordnet, die nicht mehr reformatorischem Verständnis entspricht.⁶² Dokumente einer solchen Theologie sind je in ihrer Weise der von *Werner Elert* mitverantwortete „Ansbacher Ratschlag zur Barmer Theologischen Erklärung“⁶³ sowie die Denkschrift der Reichskirchenregierung „Über das grundsätzliche Verhältnis von evangelischem Christentum und politischer Bewegung“, deren mutmaßlicher Verfasser *Emanuel Hirsch* war und die als Gegenwurf gegen die Barmer Erklärung gedacht war.⁶⁴

Im „Ansbacher Ratschlag“ wird behauptet: „Das Gesetz, ‚nämlich der unwandelbare Wille Gottes‘ (FC Epit. VI,6) begegnet uns in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens, wie sie durch die Offenbarung Gottes ins Licht gesetzt wird.“ Die „natürlichen Ordnungen“ geben uns nicht nur den fordernden Willen Gottes kund, sie sind auch die Mittel, durch die Gott unser irdisches Leben schafft und erhält. Im Glauben an Jesus Christus erfahren wir in ihnen Gottes Güte und Barmherzigkeit. In Verkennung des Säkularisierungsprozesses und des ideologischen Charakters des NS-Staates wird daraus gefolgert, daß Gott „unserem Volk in seiner Not den Führer als ‚frommen und getreuen Obherrn‘ geschenkt hat und in der nationalsozialistischen Staatsordnung ‚gut Regiment‘, ein Regiment ‚mit Zucht und Ehre‘ bereiten will.“ Hier zeigt sich, zu welchen fatalen Konsequenzen eine Redeweise vom Gesetz Gottes, das uns in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens begegnet, führen kann. Mag es auch mehr die politische Ideologie der Verfasser gewesen sein, welche diese Folgerungen verursacht hat, so kamen dem doch Tendenzen in der Theologie entgegen.

Für die Denkschrift der Reichskirchenregierung geht die Gesetzesoffenbarung „mit der volklich-politischen Ordnung eine Verbindung ein. ... Durch diese Verbindung erst wird unser persönliches Gottesverhältnis wahrhaftig ein Verhältnis zum ewigen Gott mitten in der ganzen Härte des zeitlichen und geschichtlichen Daseins. So bekommt die politische Ordnung als die konkrete Gestalt des uns treffenden Gesetzes eine Bedeutung für das Kommen des Reiches Gottes zu uns. Sie hilft den Grund der Selbsterkenntnis bereiten, die den Menschen zu einem aufrichtigen Verlangen nach der Gnade des Evangeliums aufschließt“⁶⁵.

Gegen diese Art von Ablösung des Gesetzes Gottes vom Christuszentrum, die keine „Eintagsfliege“ in Gestalt der theologisch nicht sehr bedeutenden volksmissionarischen Grundsätze der Deutschen Christen war, protestiert die Barmer Theologische Erklärung. Dokumente wie der „Ansbacher

Ratschlag“ und die Denkschrift der Reichskirchenregierung bestätigen, Barmen bestreitend, die Berechtigung und das Gewicht des Barmer Protestes. Für den Christen hat das göttliche Gesetz keine Autorität *neben* dem Evangelium, sondern nur *vom Evangelium her auf das Evangelium hin*.

Im Zusammenhang mit der ersten Barmer These stellt sich auch die Frage nach dem Problem der sogenannten „natürlichen Theologie“. Karl Barth schließt an seine Abrechnung mit der natürlichen Theologie, die in der Feststellung gipfelt, von der Verkündigung und der Theologie des Wortes Gottes her könne die natürliche Theologie „nur als nicht-existent behandelt werden“⁶⁶, eine Kommentierung der ersten Barmer These an.⁶⁷ Für ihn schließt die Barmer Theologische Erklärung die natürliche Theologie in jeder Hinsicht aus der Kirche und ihrer Verkündigung aus. Nach dem klaren Wortlaut der ersten Barmer These kann *Quelle* der Verkündigung der Kirche nur die Christusoffenbarung sein. Als Quelle ihrer Verkündigung kann die Kirche „andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten“ nicht als Gottes Offenbarung anerkennen. Es bleibt aber die Frage, ob von einer Selbstbezeugung Gottes außerhalb der Christusoffenbarung in Schöpfung und Geschichte zu reden ist und Theologie und Verkündigung sich darauf beziehen können, ob also – nach einer Formulierung von *Wenzel Lohffs* – eine recht verstandene natürliche Theologie „in der Klammer des Hörens auf die Offenbarung im Wort“⁶⁸ eine Rolle spielen könne.

Es kommt darauf an, was man unter „natürlicher Theologie“ versteht. *Ernst Kinder* möchte den Ausdruck „natürliche Theologie“ lieber vermeiden und stattdessen von „natürlicher“ *Gotteserfahrung* aufgrund der Selbstbezeugung Gottes in seinem Schöpferhandeln sprechen.⁶⁹ Auch dem Menschen außer Christus begegnet Gott als sein Schöpfer und Herr. Aber der Mensch erkennt ihn nicht als Gott, es kommt zu keiner wahren Gottesbegegnung. Der Mensch versucht vielmehr, sich der ihm begegnenden Kundmachungen Gottes zu bemächtigen, er läßt sich von ihnen nicht zur Buße leiten und in ein rechtes Verhältnis zu Gott bringen. Darum werden ihm die „natürlichen“ Selbstbezeugungen Gottes „nicht wirklich zur *Offenbarung* Gottes im strengen Sinne, daß sie auch auf seiten des menschlichen Subjekts im Sinne Gottes ‚durchschlagen‘“⁷⁰. *Theologische* Aussagen über eine Gotteserfahrung außer Christus sind darum auch nur möglich aufgrund der Christusoffenbarung.

Im Hinblick auf die erste Barmer These läßt sich nun sagen: Der Mensch hat beständig mit „Ereignissen und Mächten, Gestalten und Wahrheiten“ zu tun, in denen ihm wohl auch Gott auf den Leib rückt, aber wegen seiner

Sünde, d.h. seiner verkehrten Haltung (Röm. 1,18b), vermag er in ihnen nicht *Gottes* Wahrheit zu ergreifen. Im übrigen, wer sagt mir, daß es Gott ist, der da auf mich eindringt? Es könnte ja auch der Satan sein! War es wirklich Gott, mit dem einst Jakob am Jabbok gerungen hat? Erblicken wir in Jakob nicht den religiösen Menschen, der aus der Begegnung mit einer dunklen Macht noch seinen Nutzen ziehen möchte? So wollten die Deutschen Christen vom Schwung einer Massenbewegung profitieren und mit ihrer Hilfe die Kirche „lebenskräftig machen“⁷¹. Als „Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten“ sind diese Widerfahrnisse schon immer menschlich angeeignet und menschlich gedeutet und fallen damit unter das Verdikt „falscher Lehre“, wenn ihnen ein Offenbarungsanspruch im strikten Sinne zugestanden wird. Ein Reden von „natürlicher“ Gotteserfahrung in dieser Weise kann somit im Einklang mit der ersten Barmer These verstanden werden.

Welchen Sinn haben im Rahmen theologischer Rede überhaupt Aussagen über eine „natürliche“ Gotteserfahrung? Die theologische Rede von der „natürlichen“ Selbstbezeugung Gottes macht deutlich, daß Gott mit dem Heilsgeschehen in Christus in die Welt als sein Eigentum kommt. Das ist das berechtigte Anliegen in *Paul Althaus'* Lehre von der Uroffenbarung. Der Mensch, der dem Evangelium glaubt, erkennt in und durch Christus den Gott, der ihm als der Schöpfer immer schon begegnet ist und Anspruch auf sein Leben erhebt. Wenn gesagt wird, daß „das Verhältnis der ‚natürlichen‘ Selbstbezeugungen Gottes zu seinem geschichtlichen Heilshandeln ... zutiefst das von *Gesetz und Evangelium*“ ist, so gilt das nur in der Klammer, daß das Gesetz als Gesetz *Gottes* vom Menschen erst im Licht des Evangeliums erkannt wird, daß also „die Forderungen des Gesetzes Gottes, die dem Menschen schon immer ‚ins Herz geschrieben‘ waren“, erst in Christus „das Vorzeichen des ersten Gebots“ bekommen.⁷² Die „natürliche“ Selbstbezeugung Gottes hat also keine gegenüber der Christusoffenbarung selbständige Bedeutung und auch keine „vorbereitende“ Funktion in dem Sinne, daß sie den Menschen für das Evangelium aufschlüsse. Sie macht ihn nur unentschuldigbar (Röm. 1,20). Aufgeschlossen wird der Mensch für die Heilsbotschaft nur durch diese selbst. Insofern ist Jesus Christus wirklich „das eine Wort Gottes, das wir zu hören haben“.

Die erste Barmer These leugnet nicht das Schöpferhandeln Gottes, aber sie redet auch nicht davon. Dieser Bereich scheint ausgeblendet, gleichsam verdrängt durch das beherrschende christologische Thema. Hier liegt sicher eine Grenze der Barmer Sätze. Die christologische Zuspitzung statt einer trinitarischen Entfaltung ist typisch für die abendländische theologische Tradi-

tion. Barmen hat indessen recht mit dem Einsetzen beim Christuszeugnis. Daß eine trinitarische Entfaltung⁷³ in der Barmer Erklärung fehlt, mag man bedauern. Daß durch die scharfe christologische Zuspitzung der Kern dessen getroffen wurde, was in der damaligen Auseinandersetzung auf dem Spiel stand und immer wieder auf dem Spiel steht, ist außer Zweifel und muß dagegen gehalten werden.

Eine weitere Frage im Anschluß an die Barmer Theologische Erklärung sei nur angedeutet. Wie ist die ethische Forderung zu begründen und wie läßt sie sich konkretisieren? Aus der zweiten Barmer These ergibt sich eine Ethik der Nachfolge Christi. Aber ist damit das gesamte Feld der ethischen Entscheidungen für den Christen abgedeckt? Auch der Christ lebt in einem Geflecht vielfältiger zwischenmenschlicher Bezüge und institutioneller Ordnungen, aus dem ihm Anforderungen erwachsen.⁷⁴ Die ethische Forderung gewinnt ihre Konkretion auch aus dem Beobachten der Lebenswirklichkeit, unter Beachtung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe. Der *usus civilis legis*, das Gesetz als Ordnungsmacht, ist auch für den Christen nicht überholt. In der Barmer Theologischen Erklärung wird dieser Verantwortungsbereich anvisiert durch die fünfte These. Sie lenkt den Blick auf die göttlichen Erhaltungsordnungen und verweist auf die Bedeutung menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens für ein verantwortliches Handeln. Für den Christen bleibt dies alles freilich umgriffen von der Erkenntnis, daß es keinen Bereich des Lebens gibt, in dem er nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch Christus bedürfte.

Die Barmer Theologische Erklärung läßt nicht nur Fragen offen, sie ruft auch Fragen hervor. Aber sie schneidet die Diskussion dieser Fragen nicht ab. In der Verteidigung des „Solus Christus“ bleibt sie ein verbindliches biblisch-reformatorisches Zeugnis. So ist sie auch heute zu verstehen als ein Ruf zur Sache des Evangeliums als der ureigenen Sache der Kirche. Sie ruft die Kirche zur kritischen Wachsamkeit auf gegenüber den anderen Ereignissen und Mächten, Gestalten und Wahrheiten, die auch heute der Kirche das Thema ihrer Verkündigung und die Prioritäten ihrer Arbeit vorschreiben möchten. Die Barmer Theologische Erklärung erinnert die Kirche an ihren Auftrag, „an Christi statt ... durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.“

THEOLOGISCHE ERKLÄRUNG ZUR GEGENWÄRTIGEN LAGE DER DEUTSCHEN EVANGELISCHEN KIRCHE*

Die Deutsche Evangelische Kirche ist nach den Eingangsworten ihrer Verfassung vom 11. Juli 1933 ein Bund der aus der Reformation erwachsenen, gleichberechtigt nebeneinanderstehenden Bekenntniskirchen. Die theologische Voraussetzung der Vereinigung dieser Kirchen ist in Art. 1 und Art. 2,1 der von der Reichsregierung am 14. Juli 1933 anerkannten Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche angegebener:

Art. 1: Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist. Hierdurch werden die Vollmachten, deren die Kirche für ihre Sendung bedarf, bestimmt und begrenzt.

Art. 2,1: Die Deutsche Evangelische Kirche gliedert sich in Kirchen (Landeskirchen).

Wir, die zur Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche vereinigten Vertreter lutherischer, reformierter und unierter Kirchen, freier Synoden, Kirchentage und Gemeindegemeinschaften erklären, daß wir gemeinsam auf dem Boden der Deutschen Evangelischen Kirche als eines Bundes der deutschen Bekenntniskirchen stehen. Uns fügt dabei zusammen das Bekenntnis zu dem einen Herrn der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche.

Wir erklären vor der Öffentlichkeit aller evangelischen Kirchen Deutschlands, daß die Gemeinsamkeit dieses Bekenntnisses und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche aufs schwerste gefährdet ist. Sie ist bedroht durch die in dem ersten Jahr des Bestehens der Deutschen Evangelischen Kirche mehr und mehr sichtbar gewordene Lehr- und Handlungsweise der herrschenden Kirchenpartei der Deutschen Christen und des von ihr getragenen Kirchenregimentes. Diese Bedrohung besteht darin, daß die theologische Voraussetzung, in der die Deutsche Evangelische Kirche vereinigt ist, sowohl seitens der Führer und Sprecher der Deutschen Christen als auch seitens des Kirchenregimentes dauernd und grundsätzlich durch fremde Voraussetzungen durchkreuzt und unwirksam gemacht wird. Bei deren Geltung hört die Kirche nach allen bei uns in Kraft stehenden Bekenntnissen auf, Kirche zu sein. Bei deren Geltung wird also auch die Deutsche Evange-

*Der Text ist wiedergegeben nach Gerhard Niemöller (Hrsg.), Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen, II. Text – Dokumente – Berichte, AGK Bd. 6, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1959.

lische Kirche als Bund der Bekenntniskirchen innerlich unmöglich.

Gemeinsam dürfen und müssen wir als Glieder lutherischer, reformierter und unierter Kirchen heute in dieser Sache reden. Gerade weil wir unseren verschiedenen Bekenntnissen treu sein und bleiben wollen, dürfen wir nicht schweigen, da wir glauben, daß uns in einer Zeit gemeinsamer Not und Anfechtung ein gemeinsames Wort in den Mund gelegt ist. Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander bedeuten mag.

Wir bekennen uns angesichts der die Kirche verwüstenden und damit auch die Einheit der Deutschen Evangelischen Kirche sprengenden Irrtümer der Deutschen Christen und der gegenwärtigen Reichskirchenregierung zu folgenden evangelischen Wahrheiten:

1. „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh. 14,6).

„Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Wer nicht zur Tür hineingeht in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder. Ich bin die Tür; so jemand durch mich eingeht, der wird selig werden“ (Joh. 10, 1,9).

Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.

2. „Jesus Christus ist uns gemacht von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ (1. Kor. 1, 30).

Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften.

3. Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist“ (Eph. 4, 15.16).

Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

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 Überzeugungen überlassen.

4. „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener“ (Matth. 20, 25.26).

Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen.

5. „Fürchtet Gott, ehret den König!“ (1. Petr. 2,17).

Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche

erfüllen.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.

6. „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28,20). „Gottes Wort ist nicht gebunden“ (2. Tim. 2,9).

Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Staat und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen.

Die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche erklärt, daß sie in der Anerkennung dieser Wahrheiten und in der Verwerfung dieser Irrtümer die unumgängliche theologische Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche als eines Bundes der Bekenntniskirchen sieht. Sie fordert alle, die sich ihrer Erklärung anschließen können, auf, bei ihren kirchenpolitischen Entscheidungen dieser theologischen Erkenntnisse eingedenk zu sein. Sie bittet alle, die es angeht, in die Einheit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zurückzukehren.

Verbum Dei manet in aeternum.

Beschluß I:

Synode erkennt die Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen als christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis an und nimmt sie auf ihre Verantwortung.

Beschluß II:

Synode übergibt diese Erklärung den Bekenntniskonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus.

Anmerkungen

- 1 Text s. Anhang.
- 2 Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1972⁸, S. 60. Vergl. auch ders., Bedenken zur „Theologischen Erklärung“ der Barmer Bekenntnissynode, Luth. Kirche 16, 1934, S. 117–121.
- 3 Die Verborgenheit Gottes des Schöpfers nach lutherischer Lehre, Theol. Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, S. 202–221, ebd. S. 221.
- 4 Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung vgl. Gerhard Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. I. Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung, AGK 5, Göttingen 1959, S. 95–113. Christoph Barth, Bekenntnis im Werden. Neue Quellen zur Entstehung der Barmer Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1979.*
- 5 Vgl. Chr. Barth, Bekenntnis im Werden, S. 49 f.
- 6 Vgl. dazu vor allem Chr. Barth, a. a. O., S. 21–24. 48–50. G. Niemöller, Barmen I, S. 95–97.
- 7 Abgedruckt bei Chr. Barth, a. a. O., S. 10–18, G. Niemöller, a. a. O., S. 102–107.
- 8 Vgl. G. Niemöller, a. a. O., S. 95–97. Auch Karl Barth betonte: „Es handelt sich nicht um ein neues Bekenntnis... Es handelt sich um eine Auslegung des Bekenntnisses.“ „Wir wollen keine Union“ (ebd., S. 96).
- 9 Vgl. a. a. O., 36–50.
- 10 Abgedruckt ebd., S. 45.
- 11 Vgl. ebd., S. 51–56. Chr. Barth nennt folgende Texte: „Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart“ der Freien Reformierten Synode in Barmen, Januar 1934, s. K. D. Schmidt, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage, Bd. 2, Das Jahr 1934, Göttingen 1935; drei „Thesen“ in K. Barths Vortrag „Für die Freiheit des Evangeliums“ vom 22. 7. 1933, ThEh 2, München 1933, S. 7 f.; acht Punkte in der Streitschrift „Theologische Existenz heute!“, abgeschlossen am 25. 6. 1933, ThEh 1, München 1933, S. 24 f.
- 12 Vgl. bes., Für die Freiheit des Evangeliums, S. 7; „Die Freiheit des Evangeliums hängt daran, daß es keine andere Quelle kirchlicher Verkündigung gibt: kein Buch des Schicksals, der Geschichte, der Natur, der Erfahrung, der Vernunft und auch nicht das heute so eifrig zitierte Buch der ‚geschichtlichen Stunde‘, das in der Kirche neben das Buch der heiligen Schrift gelegt oder der Auslegung der heiligen Schrift zugrunde gelegt werden dürfte.“
- 13 Abschnitt IV, 3, Schmidt, Bekenntnisse 1934, S. 24.
- 14 Ebd., S. 25.
- 15 Vgl. bes. Evangelium und Gesetz, ThEh 32, München 1935.
- 16 Vgl. Chr. Barth, a. a. O., S. 20 f., Anm. 57.
- 17 Beschluß I der Barmer Synode, s. Anhang.
- 18 Beschluß II der Barmer Synode, s. Anhang.
- 19 Bei der Verwendung des Begriffs „Bekennende Kirche“ ist zu berücksichtigen, daß die damit bezeichneten Gruppierungen innerhalb der DEK im Verlaufe des Kirchenkampfes kein einheitlich strukturiertes und geschlossenes Gebilde darstellten. Vgl. K. D. Schmidt, Fragen zur Struktur der Bekennenden Kirche, in: Ges. Aufs., Göttingen 1967, S. 267–293.
- 20 Vgl. K. D. Schmidt (Hrsg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage, Bd. 1, Das Jahr 1933, Göttingen 1934; H.-J. Reese, Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozial-

* Inzwischen: Carsten Nicolaisen, Der Weg nach Barmen, Neukirchen '84

- stischen Zeit, AGK 28, Göttingen 1974, S. 140 ff.
- 21 „Das Bekenntnis der Väter und die bekennende Gemeinde“, Text in K. D. Schmidt, Bekenntnisse 1933, S. 105–131.
 - 22 Text in KJ (= Kirchl. Jahrb.) 1933–1944, Gütersloh 1948, S. 17–20.
 - 23 Text ebd., S. 24 f.
 - 24 Heinrich Held (Hrsg.), Freie Evangelische Synode im Rheinland zu Barmen-Gemarke am 18. und 19. Februar 1934. Vorträge und Entschließung, Essen 1934, S. 20–35. Zusammenfassung in H.-J. Reese, Bekenntnis und Bekennen, S. 250–252.
 - 25 Schmidt, Bekenntnisse 1934, S. 91.
 - 26 Vgl. Kundgebung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern vom 17. März 1934, Schmidt, Bekenntnisse 1934, S. 47–52. Für die besondere württembergische Haltung in der Bekenntnisfrage vgl. die Äußerung von Landesbischof Wurm in der Sitzung des Arbeitsausschusses der Bekenntnisgemeinschaft am 7. Mai 1935 in Kassel: „Unter ‚Bekenntnis‘ verstehen wir in erster Linie die biblisch-reformatorische Grundlage“ (G. Niemöller, Barmen I, S. 61).
 - 27 Zu nennen sind: Ulmer Erklärung der Bekenntnisgemeinschaft der DEK vom 22. April 1934, Schmidt, Bekenntnisse 1934, S. 62; Gemeinsame Tagung der Westfälischen Bekenntnissynode und der Freien Evangelischen Synode im Rheinland am 29. April 1934, ebd., S. 63–69; Kundgebung der Bekenntnisgemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Sachsen vom 6. Mai 1934, ebd. S. 70–72. Kasseler Erklärung der Bekenntnisgemeinschaft der DEK vom 7. Mai 1934, ebd. S. 72 f. Zur Vorbereitung der Barmer Synode vgl. G. Niemöller, Barmen I, S. 56–67.
 - 28 Vgl. die in Anm. 27 genannten Dokumente.
 - 29 Der gesamte Abschnitt „Gemeinsam dürfen“ bis „bedeuten mag“ ist erst in Barmen eingefügt worden. Er knüpft an eine Äußerung von Thomas Breit im Frankfurter Ausschuss an: „Im Kampf mit dem neuen Gegner ist eine neue Gemeinschaft erlebt worden. Diese neue Gemeinschaft verpflichtet uns, besonders zu bekennen“ (G. Niemöller, Barmen I, S. 96).
 - 30 Text in G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen. II. Text – Dokumente – Berichte, AGK 6, Göttingen 1959, S. 49–66. Von Asmussen stammt außerdem der zweite Satz in der 2. These: „Durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“
 - 31 „Man möchte der Welt deutlich machen, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, kirchlich und christlich zu sein, um auf diese Weise die Welt zu missionieren. Aber gerade dagegen müssen wir protestieren. ... „Es muß die Kirche bleiben, sonst kann sie nicht missionarisch wirken“ (ebd., S. 60). Das sind auch heute sehr aktuelle Sätze!
 - 32 Vgl. den Bericht Asmussens über die Arbeit an der Theologischen Erklärung auf der Barmer Synode, ebd., S. 141 ff. Siehe auch Chr. Barth, a. a. O., S. 31–35.
 - 33 Den besten Überblick über die Veränderungen bietet Chr. Barth, a. a. O., vgl. S. 10–18 sowie die Synopse S. 57–63.
 - 34 So Asmussen, G. Niemöller, Barmen II, S. 148.
 - 35 Der Verwerfungssatz lautete in der Vorlage: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne der Staat die einzige und ‚totale‘ Ordnung menschlichen Lebens werden. Wir verwerfen die falsche Lehre, als habe sich die Kirche mit ihrer Botschaft oder auch nur mit ihrer Gestalt einer bestimmten Staatsform anzugleichen“ (Frankfurter Konkordie: „gleichzuschalten“). G. Niemöller, Barmen I, S. 109.
 - 36 Vgl. G. Niemöller, Barmen II, S. 150–152.
 - 37 So Präses Koch, ebd., S. 150.

- 38 Die schriftliche Erklärung Sasses, die er vor seiner Abreise aus Barmen in der Nacht zum 31. 5. 1934 Präses Koch übermittelte, ist abgedruckt in G. Niemöller, Barmen I, S. 171 f.
- 39 Auf einer Zusammenkunft von Vertretern norddeutscher Landeskirchen am 25. Juni 1934 in Lüneburg sprachen Schöffel und Hertrich von „Barmer Unionismus“ (G. Niemöller, Barmen I, S. 193 f.).
- 40 Vgl. H.-J. Reese, Bekenntnis und Bekennen, S. 333–355: „Um eine Deutsche Lutherische Bekenntniskirche“. Eine eigene Darstellung der konfessionellen Zusammenschlüsse, vor allem der Geschichte des Lutherischen Rates, fehlt bis jetzt.
- 41 Sitzungsniederschrift vom Lüneburger Treffen am 25. Juni 1934, G. Niemöller, Barmen I, S. 193.
- 42 Bericht des bayerischen Landeskirchenrates vom 2. Juni 1934 über die Barmer Synode, ebd., S. 204.
- 43 Landesbischof Meiser auf der Sitzung des vorbereitenden Ausschusses des lutherischen Konvents am 13. Juli 1934, ebd., S. 198.
- 44 Landesbischof Wurm in einem Brief an Präses Koch im Dezember 1936, ebd., S. 224.
- 45 Stellungnahme des Rates der ev.-luth. Kirche Deutschlands zur theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen 1934, 17. Februar 1937, ebd. S. 225 f.
- 46 Z. B. in der in Anm. 45 genannten Stellungnahme: „So lehnen wir es ab, aus der Tatsache, daß Lutheraner, Reformierte und Unierte die Theologische Erklärung gemeinsam abgegeben haben, zu folgern, daß hierdurch ein neues Bekenntnis als Grundlage einer neuen Kirche entstanden sei.“
- 47 Erwidern der Theologischen Abteilung des Präsidiums der Bekenntnissynode auf den Einspruch H. Sasses, 14. Juni 1934, ebd., S. 173.
- 48 So Pastor Forck, Hamburg, Mitglied der 2. vorläufigen Leitung der DEK, auf der Sitzung des erweiterten Vorstandes des lutherischen Konvents am 19. Mai 1936, ebd., S. 202.
- 49 „Wort des Württembergischen Landesbruderrates an die Brüder im Norden“ vom 25. Januar 1937, ebd., S. 225.
- 50 Vgl. Beschluß C, in G. Niemöller (Hrsg.), Die Synode zu Halle 1937. Die zweite Tagung der vierten Bekenntnissynode der Ev. Kirche der altpreußischen Union, Text – Dokumente – Berichte, AGK 11, Göttingen 1963, S. 440.
- 51 P. Brunner, Eisenach 1948, in: Pro Ecclesia, Bd. 2, Berlin und Hamburg 1966, S. 213.
- 52 Vgl. K. Barth, KD II, 1, S. 199: „Das Nein hat keine selbständige Bedeutung. Es hängt ganz an dem Ja. Es kann nur laut werden, indem das Ja laut wird.“ Der positive Satz geht voraus, „und darum kann der nachfolgende kritische Satz nur als dessen Umkehrung und unzweideutige Klarstellung verstanden werden.“
- 52a In den Grundordnungen der Westfälischen und der Rheinischen Kirche wird die Theologische Erklärung von Barmen „als eine schriftgemäße, für den Dienst der Kirche verbindliche Bezeugung des Evangeliums bejaht“ (KJ 1953, S. 244; KJ 1952, S. 127). Die Ev. Kirche von Berlin-Brandenburg bejaht nach ihrer Grundordnung die von der Barmer Synode „getroffenen Entscheidungen und sieht in deren theologischer Erklärung ein von der Schrift und den Bekenntnissen her auch fernerhin gebotenes Zeugnis der Kirche“ (KJ 1945–1948, S. 138), ebenso Kirchenprovinz Sachsen, vgl. KJ 1949, S. 130. Eine Ausnahme macht die Grundordnung der Pommerschen Ev. Kirche (Ev. Landeskirche Greifswald). Nach der Präambel weiß sich diese Kirche „zu immer neuer Vergegenwärtigung und Anwendung dieser Bekenntnisse (zuvor sind genannt CA, Apol., ASm, Kl u. GrKat) verpflichtet, wie dies auf der Bekenntnissynode zu Barmen 1934 beispielhaft geschehen ist“

- (KJ 1950, S. 77).
- 53 Von November 1933, Schmidt, Bekenntnisse 1933, S. 80–89.
- 54 Zur Auseinandersetzung mit dieser Kritik vgl. Ernst Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, München 1957, S. 92–112.
- 55 Bedenken zur „Theologischen Erklärung“ der Barmer Bekenntnissynode, a. a. O., S. 118.
- 56 Confessio Barmensis, AELKZ 67, 1934, Sp. 602–606.
- 57 Vgl. KD II, 1, S. 198: „Als sie (die Kirche) von allen anderen Ratgebern und Helfern verlassen war, da hatte sie in dem einen Worte Gottes, das Jesus Christus heißt, Gott zum Trost. Wem anders als ihm sollte sie, so wie die Dinge lagen, ihr Vertrauen und ihren Gehorsam zuwenden, an welche andere Quelle ihrer Verkündigung konnte und sollte sie sich halten?“ Paul Althaus vermag die Bedrohung, der die Kirche damals ausgesetzt war, nur in einem „politisch-kirchenpolitischen Rausch und Tumult“ zu sehen (Die christliche Wahrheit, S. 228).
- 58 Die Verborgenheit Gottes des Schöpfers nach lutherischer Lehre. Ein Beitrag zum lutherischen Verständnis der ersten Barmer These, a. a. O., Gesetz und Evangelium. Ein Beitrag zum lutherischen Verständnis der 2. Barmer These, ThEh 53, München 1937.
- 59 Vgl. Schlink, Gesetz und Evangelium, S. 98 f. Zur Gesamtproblematik s. A. Peters, Gesetz und Evangelium, HST Bd. 2, Gütersloh 1981. – Sicher sind die Akzente in der Barmer Theologischen Erklärung einerseits und in den lutherischen Bekenntnisschriften andererseits anders gesetzt. Man könnte den Unterschied so umschreiben: Die Barmer Theologische Erklärung bezeugt die Einheit von Gesetz und Evangelium in Christus; die lutherischen Bekenntnisschriften bezeugen die Unterschiedenheit und die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium in Christus, ihre Einheit im dreieinigen Gott.
- 60 K. Barth, KD II, 1, S. 197.
- 61 G. Niemöller, Barmen II, S. 56.
- 62 Vgl. dazu W. Joest, Karl Barth und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium, KuD 24, 1978, S. 86–103, ebd., S. 90: „Der einmalige usus civilis, nun ideologisch überhöht, übernimmt die Funktion des Gesetzes überhaupt und nun im Ansatz gerade auch die des usus theologicus.“
- 63 Vom 11. Juni 1934, Schmidt, Bekenntnisse 1934, S. 102–104.
- 64 Juli 1934, ebd., S. 114–127.
- 65 Ebd., S. 120 f.
- 66 KD II, 1, S. 190.
- 67 Ebd., S. 194–200.
- 68 W. Lohff, Zur Verständigung über das Problem der Ur-Offenbarung, in: Dank an Paul Althaus, Gütersloh 1958, S. 151–170, ebd., S. 167.
- 69 E. Kinder, Das vernachlässigte Problem der „natürlichen“ Gotteserfahrung in der Theologie, KuD 9, 1963, S. 316–333.
- 70 Ebd., S. 327.
- 71 Vgl. die Richtlinien der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ vom 26. Mai 1932, Schmidt, Bekenntnisse 1933, S. 135: „Wir wollen das wiedererwachte deutsche Lebensgefühl in unserer Kirche zur Geltung bringen und unsere Kirche lebenskräftig machen.“
- 72 E. Kinder, a. a. O., S. 331.
- 73 Eine solche ist vorgenommen in der „Gemeinsamen theologischen Erklärung zu den Herausforderungen der Zeit“ der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD vom 28. September 1971.
- 74 Vgl. dazu A. Peters, Gesetz und Evangelium, S. 141.

SYNODE ZWISCHEN WAHRHEIT UND MEHRHEIT

*Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis**

Um was es bei dem Thema „Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit“ geht, läßt sich am besten mit einem Argument aus Luthers Disputation „De potestate concilii“ zusammenfassen: „Christus habet autoritatem et verbum eius, non multitudo aut paucitas. Distinguendum est igitur fideliter, diligentissime et dialectice, an Christus dixerit necne. Si dixit, accipiendum, si vero non repudiandum.“¹

„Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis“ — das besagt nach dem Untertitel: Es geht bei diesen Überlegungen um Grundlagen, von denen aus beurteilt und entschieden wird. Vieles aus der Fülle sowohl des historischen Materials wie auch der praktischen Erfahrungen kann von vornherein ausgeschlossen werden und am Rande bleiben. Vier dogmatische Überlegungen sollen angestellt werden, um das Ganze in einem fünften Punkt abschließend zusammenzufassen.

I. Synode im geschichtlichen Rückblick und im gegenwärtigen Verlauf

Die Synode als Einrichtung der christlichen Kirche begegnet einem Theologen auf zwei verschiedene Weisen.

Der erste steht unter der Überschrift „Konziliengeschichte“. Geschichte ist immer ein Rückblick auf Geschehenes, und in der Vergangenheit erscheinen die Konzile als eine festumrissene Größe mit ihrer bleibenden Bedeutung, die sie für die Gestaltung der Kirche und die Entwicklung ihrer Lehre gewonnen haben. Zumal die vier ersten der sogenannten Ökumenischen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts mit ihren dogmatischen Definitionen zur Trinitätslehre und Christologie haben bis heute eine gesamtchristliche Verbindlichkeit behalten. Ihre Jubiläen werden gemeinsam gefeiert, und so sind sie ein bleibender Ausdruck kirchlicher Einheit, zugleich ein eindrucksvolles Vorbild kirchlicher Autorität und verbindlicher Lehrentscheidung. Zu einer

*Öffentliche Antrittsvorlesung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg am 12. Juli 1982.

festen kirchlichen Instanz in dogmatischer und kirchenrechtlicher Hinsicht ist das Konzil in dieser Form allerdings nur in der römisch-katholischen Kirche geworden.

Der geschichtliche Rückblick hat es jedoch immer mit vollzogenen Entscheidungen zu tun. Das sind sowohl die Entscheidungen, die *von* den Konzilien selbst gefällt worden sind, wie auch jene, die *über* Konzile gefällt worden sind. Unerbittlich ist das Urteil der Geschichte, in der so vieles durch Vergessen und Vernichtung versinkt. Was man im Rückblick zu Gesicht bekommt, mag eine Fiktion sein angesichts der Zufälligkeit, mit der sich dieses oder jenes aus der Geschichte für die Gegenwart heraushebt. Es liegt darin aber auch ein Wunder, wenn man im Fluß des geschichtlichen Werdens und Vergehens das Bleiben der Kirche in der Wahrheit erkennt, ihre *Einheit* in der Zerrissenheit, ihre *Heiligkeit* in aller Menschlichkeit, ihre *Katholizität* in aller Zerstreung, ihre *Apostolizität* in allem Irrtum bis auf unsere Zeit. „Daß alle Zeit müsse eine heilige und christliche Kirche sein und bleiben“, das ist eine Verheißung, durch deren Erfüllung in aller Menschlichkeit und Geschichtlichkeit wir heute überhaupt nur Kirche sein können.

Die andere Weise, in der ein Theologe der Synode begegnet, ist die, daß er selbst als gewählter und berufener Synodaler Mitglied einer Synode wird.² Damit ändert sich für ihn vieles, zumal wenn nun das geschichtliche Ideal des Konzils mit der gegenwärtigen Wirklichkeit einer Synode konfrontiert wird. Vielleicht ist der damit aufbrechende Widerspruch die Ursache dafür, daß in der kirchlichen Umgangssprache Konzil und Synode sorgfältig voneinander getrennt werden, obwohl es nur durch die Sprache unterschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache sind. Nur – die Entscheidungen von Synoden und über Synoden sind bei unmittelbarer Beteiligung noch nicht gefällt, sondern sie müssen erst gefällt werden. An die Stelle einer klaren Linie einer *Lebrentwicklung* im geschichtlichen Rückblick tritt nunmehr die Aufgabe einer *Lebrentscheidung* in wechselnden Situationen und oft sehr unklaren Fronten. Wo wir gewohnt sind, über Theologien und Theologen zu urteilen, steht man nun vor der Aufgabe, als Theologe zu urteilen und zu entscheiden.

Man steht unter einer Flut von Papier, bedruckt oder kopiert, das zwar höchste Aktualität verheißt, doch meist eine sorgfältige Information von vornherein unmöglich macht. Auf Katheder und Kanzel gewohnt, allein zur Gemeinde zu reden, sitzt man nun in dieser Gemeinde, gebunden an die Regeln der Geschäftsordnung, an die Reihenfolge der Rednerlisten und oft genug durch Redezeitbegrenzungen, an die durch die Glocke des Präsidenten selbst bei noch so tiefsinnigen Überlegungen energisch erinnert wird.

Man erfährt, wie man keineswegs zu allem reden muß und kann, sondern daß es in der christlichen Gemeinde aus verschiedensten Berufen und Begabungen guten Sachverstand in kirchlicher Verantwortung gibt, daß auch Laien im Umgang mit der Heiligen Schrift geübt sind, ohne die letzten Erkenntnisse exegetischer Forschung, sondern weil sie damit leben. Das ist Erleichterung und Ernüchterung zugleich, wo wir uns in unseren Theologischen Fakultäten oft einbilden, ein Theologe müsse von allem etwas wissen, zu allem etwas sagen, und nur er habe die Voraussetzungen, das Wort Gottes zu verstehen. Einer klerikalen Bevormundung von mündigen Laien im Volk Gottes ist ohnehin eine Grenze dadurch gesetzt, daß die Zahl aller Theologen normalerweise auf 30 Prozent oder allenfalls 50 Prozent der Mitglieder einer Synode beschränkt ist. Daß diese als Einheit auftreten, ist ohnehin weder zu hoffen noch zu befürchten.

Der Theologe mag gewohnt sein, seine Stimme zu erheben; bei der Abstimmung jedoch wird auch sie nicht gewogen, sondern nur gezählt — wie jede andere auch.

Die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Mehrheit mag sich dann zuerst, wie bei vielen anderen Synodalen, als Enttäuschung darüber melden, daß die eigene Überzeugung nicht jeden überzeugt, und das kann schon sehr rasch an die Grenze der Resignation führen.

Ins Grundsätzliche wendet sich diese Frage jedoch, wenn man, belehrt von den Entscheidungen in der Geschichte, fragt, wie nicht nur in der Theorie, sondern eben in dieser Praxis der Synode überhaupt theologisch verantwortete Entscheidungen gefällt und durchgesetzt werden können. Auf ganz neue Weise zeigt sich dann auch der Unterschied von *historischer* und *dogmatischer* Methode im Wechsel der Perspektive. Geht es historisch um das, *was war*, so geht es dogmatisch um das, *was wahr ist*. Und scheint es im historischen Rückblick so, daß man sich immer wieder und oft überflüssigerweise um Dogmen gestritten hat, so erfährt man nun in der Gegenwart einer Synode, wie heftig und leidenschaftlich Auseinandersetzungen sein können, bei denen Gruppen innerhalb der Gemeinde oft sehr verschiedene Interessen verfolgen, dabei dann auch unter Umständen von sehr verschiedenen christlichen oder auch nicht-christlichen dogmatischen Voraussetzungen her Entscheidungen durchsetzen und fällen. Hier trifft man auf die gegenwärtige Wirklichkeit des Dogmenkonflikts, von dem man nunmehr betroffen und an dem man nun beteiligt ist, wo man sonst im historischen Rückblick als unbetheiligter Betrachter steht, über vieles verwundert und gar entrüstet. Bei Dogmen im rechten Verständnis geht es eben immer um die Bindung des Be-

wußtseins und damit um die Grundlage für die Entscheidungen im Handeln und Verhalten.

II. Die geistliche Wirklichkeit der Synode

Wer von einer geistlichen Wirklichkeit unserer verfaßten Synoden spricht oder wer Synoden auf ihre geistliche Wirklichkeit anspricht, trifft entweder auf ein mitleidiges Lächeln oder auf fragende Verwunderung, wo es doch so menschlich, allzu menschlich, in Synoden zugeht. Doch darin erscheint bereits das verbreitete Mißverständnis, daß das Geistliche und damit doch der Heilige Geist nicht im Gegenwärtig-Menschlichen erwartet wird, sondern in historischen Idealisierungen oder idealer Moralisierung. Die Wendung von Apg. 15,28, unter der die Entscheidung jener Synode von Jerusalem den Gemeinden mitgeteilt wird, lautet: „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen...“ Sie erscheint als uneinholbarer Ausdruck von Feierlichkeit und Vollmacht, als unerreichbares Ideal, jedoch nur solange, wie man übersieht, daß dahinter eine bis an die Fundamente der christlichen Gemeinschaft greifende Auseinandersetzung um die Frage geführt worden war, was denn nun heilsnotwendig sei und was nicht.

Bei unseren Synoden in der evangelischen Kirche treffen wir damit auf ein fundamentales und vor allem theologisch ungeklärtes Problem. Nahezu ausnahmslos werden in unseren kirchlichen Grundordnungen die Synoden nicht von ihrem geistlichen Wesen her bestimmt, sondern in Analogie zu den staatlichen Verfassungen nach dem Prinzip der Gewaltenteilung als Organe der Legislative verstanden. In entsprechender Weise dienen sie dann zur Repräsentation der Kirchenmitgliedschaft. Mit Sorgfalt wird darauf geachtet, daß die Synoden einen möglichst genauen Querschnitt durch die Gemeinde nach Alter (Jugend), Geschlecht, Berufsgruppen sowie Parteizugehörigkeit und theologischer Ausrichtung bieten. Bisweilen mag man fragen, ob so die „ecclesia repraesentativa“ nicht schon in eine „societas repraesentativa“ übergegangen ist, eine Tendenz, die sich natürlich in volkskirchlicher Situation leicht verstärkt und die ursprünglichen Kriterien für das Priestertum aller Gläubigen zurücktreten läßt. Die möglichen Meinungen von Menschen in ihrer großen Vielfalt beginnen schon hier, das spezifisch Christliche zu verdrängen oder eben als ein Element in den Pluralismus der Meinungen zu integrieren.

Völlig ungeklärt, ja umstritten ist jedoch, ob und in welcher Weise Synoden dieser Art in geistlichem Sinne kirchenleitende Aufgaben wahrnehmen können, was immerhin bei jedem früheren Typ von Synode unbestrit-

ten gewesen ist³. Zwei Auffassungen stehen gegeneinander:

Auf der einen Seite wird die Meinung vertreten, in der Entwicklung unserer Kirchenverfassung nach dem konsistorialen Typ und dann nach dem synodalen Typ seit 1919 sei festzustellen, daß diese Synoden wie vor ihnen die Konsistorien „Körperschaften sind, die durch Mehrheitsbeschlüsse im Namen der Kirche handeln sollen“. Geistliche Entscheidungen jedoch könnten nur von einzelnen gefällt werden, infolgedessen könnten Kollegialorgane schon nach ihrem Wesen lediglich legislative und administrative Funktionen ausüben, die der äußeren Ordnung der Kirche dienen. „Ob eine Synode ihre Verhandlungen mit Gebet eröffnet, ‚Ein feste Burg‘ singt, das Glaubensbekenntnis gemeinsam spricht, alles dies ändert hieran gar nichts. Beten kann jedes Mitglied, auch die Summe aller Mitglieder, nicht aber die unpersönliche Körperschaft als solche“⁴. Diese Feststellung von Werner Elert aus dem Jahr 1933 ist keineswegs an die damalige Situation gebunden, sondern unbestreitbar die Voraussetzung, unter der auch nach 1945 das Synodalwesen neugestaltet worden ist, und vermutlich entspricht diese Auffassung auch weitgehend dem Selbstverständnis von Synoden und Synodalen⁵. Die Synode ist dann faktisch ein *Parlament*, oft genug wird sie daher auch angedeutet als „hohes Haus“; selbst in der kirchlichen Presse erscheint die EKD-Synode unvermeidlich als das „höchste Kirchenparlament“.

Die sich hier abzeichnende theologische Aporie hat Wilhelm Maurer einmal in einer treffenden Formel zusammengefaßt. Er beschreibt die geschichtliche Entwicklung der Synode in den evangelischen Kirchen von der Reformation bis zur Gegenwart als einen Weg „von der Christokratie zur Demokratie“ und bemerkt dazu: „Niemand aber hat bis heute fertiggebracht, ein demokratisch waltendes Kirchenregiment theologisch zu begründen.“⁶

Versteht man jedoch unter diesem Gesetz der geschichtlichen Umstände die Synode in dieser Weise ungeistlich und sekular, dann braucht man sich nicht zu wundern oder gar zu entrüsten, wenn aus diesem Selbstverständnis heraus sich Synoden zunehmend mit Themen und Aufgaben politischer Parlamente beschäftigen und wenn die parlamentarische Verfahrensweise alles beherrscht (ähnlich wie das Verwaltungsrecht eine kollegiale Kirchenleitung bürokratisiert). Meinungserhebung und Mehrheitsbildung machen dann Wesen und Aufgabe einer Synode aus.

Wilhelm Maurer hat in seinen Überlegungen aber nicht nur die Aporie beschrieben, sondern auch einen wichtigen Hinweis für ihre Überwindung gegeben: „Wer überhaupt über die Fragen des Kirchenregiments nachdenkt, hat dabei vom geistlichen Amt auszugehen und hat dieses Amt in die rechte

Beziehung zu setzen zur geisterfüllten Gemeinde und dem in ihr waltenden göttlichen Wort“⁷.

An dieser Stelle setzt die Gegenposition ein, die, soweit ich sehe, am klarsten nicht von einem Theologen, sondern von einem Juristen und Politiker vertreten worden ist. Der frühere langjährige Präses der EKD-Synode, Gustav Heinemann, hat als Bundespräsident einen Vortrag über das Verhältnis von Synode und Parlament gehalten, in dem er mit aller Deutlichkeit nicht nur einen Unterschied, sondern einen Gegensatz zwischen beiden herausstellte: „Synode und Parlament ... sind nach ihren Aufträgen, ihrem Zustandekommen und ihren Arbeitsweisen zwei Körperschaften gleicher Verschiedenheit, wie Kirche und Staat, wie Jesus und Pilatus verschieden sind.“ Die Kirche ist das „Organ der göttlichen Rechtfertigung des Menschen, der Staat hingegen das Organ des menschlichen Rechts“⁸.

Heinemann hatte in diesem Vortrag zum 400-jährigen Jubiläum der Emdener Synode von 1571 das Vorbild der reformierten Gemeindefsynode vor Augen. Durch sie sind die Bekenntnissynoden in der Zeit des Dritten Reichs angeregt worden, beginnend mit der von Barmen 1934. In ihnen hat sich bis 1943 in einer für unsere Zeit eindrucksvollen und in vieler Hinsicht auch vorbildlichen Weise gezeigt, wie eng Synode und Gemeinde gerade in ihrer geistlichen Wirklichkeit zusammengehören, wie synodale Entscheidungen nach theologischen Kriterien zu fällen sind. Man kann hier lernen – was in unserer Zeit der bloßen Meinungserhebung und Konsensbildung völlig vergessen ist – wie durch Synoden Gemeinden im Verfall neu geordnet und in der Anfechtung gestärkt werden können⁹. Vor allem haben diese Synoden auch gezeigt, daß die Geschichte der neueren Kirchenverfassung keineswegs das unverbrüchliche Gesetz zu sein braucht, das ein geistliches Verständnis der Synode ausschließt und damit zugleich die Möglichkeit, Synoden auf ihre geistliche Autorität anzusprechen, auf die entsprechenden Kriterien zu verpflichten, und sie damit zu ermutigen, auch geistliche Verantwortung für die Kirche wahrzunehmen.

Allerdings steht dann die Synode nicht mehr auf der Seite des Parlaments, sondern auf der Seite der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. Sie steht dann nicht unter der Gewaltenteilung neuzeitlicher Verfassungen, sondern zuerst einmal unter der Verheißung und Vollmacht des Heiligen Geistes. Nach der lateinischen Kirchensprache wird eine Synode „gefeiert“ – „zelebriert“ – wie ein Gottesdienst.

Einfache Sachverhalte aus der Geschichte der Synode werden dann verständlich.: Die doch bemerkenswerte Entwicklung, in der der ursprünglich

allgemeine Gebrauch des Wortes Synode trotz aller kultischen und politischen Vorbilder heute ausschließlich Organen der christlichen Kirche vorbehalten ist. Ferner die von Mt. 18,17 sowie Apg. 19,23.39.40 bestätigte Tatsache, daß ja auch das Wort „ecclesia“ nicht nur die gottesdienstliche Gemeinde, sondern zugleich das Entscheidungsgremium einer Gemeindeversammlung bezeichnen kann. Es wird dann auch verständlich, weshalb das Herrenwort Mt. 18,19 f. ein alter Grundtext für die christliche Synode ist: „Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“

Daraus ergibt sich dann auch unvermeidlich, daß die jurisdiktionelle Vollmacht oder die funktionale Differenzierung von kirchlichen Entscheidungsgremien wohl durch eine gute Kirchenordnung zu begründen ist, nicht aber als eine geistliche Rangordnung. Darin unterscheidet sich die EKD-Synode nicht von einem Kirchenvorstand in einer Ortsgemeinde. Und wenn bei der Neueinrichtung kirchlicher oder auch zwischenkirchlicher Entscheidungsgremien ausdrücklich statt Synode sog. neutrale Bezeichnungen gewählt werden, um ein jurisdiktionelles Präjudiz auszuschalten, dann kann dies niemals theologisch begründet werden, auch wenn wir nicht auf das viele Komplikationen durch seine Vieldeutigkeit verhindernde englische Wort „council“ zurückgreifen können. Nach dem geistlichen Wesen kann eine Kirchenkonferenz ebenso Synode sein wie eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat dann ebenso synodalen Charakter wie eine Pfarrkonferenz. Dies besagt, daß von ihrem geistlichen Wesen her jede „christliche Versammlung der Gemeinde“¹⁰ synodal ist. Und von hier aus wird schließlich verständlich, weshalb Luther in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ neben die dort sehr kritisch behandelten „großen und Hauptkonzile der Christenheit“ aus der Geschichte ganz einfach die „kleinen concilia und die jungen concilia, das ist Pfarrhen und Schulen“ stellen kann¹¹. Freilich geht es bei diesen Beobachtungen weder um die Bezeichnungen noch um eine verwirrende Konkurrenz jurisdiktioneller Befugnisse, sondern allein um das, was Kirche zu Kirche macht. Es mag zwar, gerade in organisatorischer Hinsicht, in der Kirche ein Mehr an Einheit geben; niemals aber kann es in der Kirche ein Mehr an Wahrheit geben. Denn was Kirche zu Kirche macht, ist nicht am Namen, sondern allein an den Zeichen der Kirche zu prüfen und zu entscheiden.

Synoden sind in Geschichte und Gegenwart, so verschieden sie im ein-

zelen sein mögen, kirchliche Organe, an denen die Identität der Kirche im Wandel der Zeit zum Ausdruck kommt und feststellbar wird. Daß bei einer solchen Betrachtungsweise, die sich nicht an der Instanz allein orientiert, sondern nach den Zeichen der Kirche fragt, institutionalisierte Trennungen überschritten werden können, sei wenigstens erwähnt. Die Frage nach der wahren Kirche entscheidet sich nicht an bestimmten Instanzen oder Personen, sondern umgekehrt sind Instanzen oder Personen nach den Kriterien der wahren Kirche zu beurteilen. Wo nun Synode und Gottesdienst sich nach ihrer geistlichen Wirklichkeit treffen, sei schließlich auch daran erinnert, daß die Frage nach dem rechten Gottesdienst und nach der rechten Synode aufs engste zusammengehört, ja letztlich dasselbe ist.

III. Wahrheit und Mehrheit

Daß die Konzile geirrt haben und Synoden irren können, ist einer der geläufigsten reformatorischen Grundsätze. Ob und wann jedoch Konzile bzw. Synoden die Wahrheit sagen, ist eine bei uns theologisch völlig ungeklärte Frage, soweit wir überhaupt wagen, von einer Unfehlbarkeit der Kirche und ihrem Bleiben in der Wahrheit zu sprechen, darüber nachzudenken oder wenigstens darauf zu vertrauen.

Was bei uns in der Theologie fehlt und von uns Theologen vernachlässigt wird, zeigt in der synodalen Praxis seine Folgen. Wir stehen vermutlich ganz auf der Seite des Pilatus, dessen Gegenfrage „Was ist Wahrheit?“ den Tonfall der Resignation oder einfachen Desinteresses haben kann, wo unter Umständen schon ganz andere Dinge als entscheidend angesehen werden. *Schriftgemäßheit* ist eine Problemanzeige im Horizont neuzeitlichen Verstehens. *Reine Lehre* und *Rechtgläubigkeit* sind Reizworte, was durchaus seine guten Gründe in Geschichte und Gegenwart haben mag, wo individuelle theologische Ansichten und persönliche Interessen mit der Wahrheit der Kirche verwechselt werden.

Allerdings zeigt sich dann gerade in der synodalen Praxis, wie sich oft hinter einer solchen prinzipiellen Abweisung der Wahrheitsfrage bei einzelnen und Gruppen unter dem Schein unbegrenzter Toleranz ein subjektivistischer Totalitätsanspruch mit radikaler Intransigenz verbirgt. Pluralismus ist ja nicht einfach der Gegensatz zur Wahrheit, sondern in erster Linie eine Erschleichung eines Wahrheitsanspruchs, der seine eigenen Kriterien und Interessen verdecken will.

Freilich führt die Frage nach der Wahrheit unvermeidlich in den Kon-

flikt um die Wahrheit. Wenn in einer historisch-hermeneutisch ausgerichteten Theologie die Erschließung der Vergangenheit für die Gegenwart im Vordergrund des Interesses stehen mag, so zeigt sich in der Synode, wie jede Entscheidung Kriterien voraussetzt und einschließt, ob man das weiß und will oder nicht. Daher bietet sich hier gerade die Möglichkeit, das endlose theoretische Problem „Was ist Wahrheit?“ an der Gegenüberstellung von Mehrheit und Wahrheit in der synodalen Praxis zu bedenken.

Das Gegenstück zur *Mehrheit* ist die *Minderheit*. Im Abstimmungsverfahren bilden Mehrheit und Minderheit ein Zahlenverhältnis, durch das bestehende Machtverhältnisse objektiviert werden können. Mehrheit bedeutet Sieg, Minderheit Niederlage. Im politischen Leben ergibt sich daraus die Basis für die Ausübung der Macht und die dafür notwendige Legitimation zum Handeln. Entsprechend kommt es darauf an, die öffentliche Meinung zu gewinnen, und das geschieht mit den Mitteln der Werbung, der Massenmedien, der Demoskopie. Das ist das nüchterne Gesetz, unter dem Synoden, unter dem die Kirche, unter dem auch Theologen auf der Kanzel und Katheder stehen. Die volkshkirchliche Situation wirkt verstärkend, wenn sich die kirchliche Praxis dann daran orientiert, daß Kirche und Gesellschaft tendenziell koextensiv sind und wenn entsprechend die Statistik mit den Äußerungen des kirchlichen Lebens zum wichtigsten Maßstab für kirchliches Handeln wird. Bei der Freiburger EKD-Synode 1975 kam dieses Beurteilungsschema im Tagungsthema unmittelbar zum Ausdruck: „Kirche zwischen Auftrag und *Erwartungen*“. In der Vorlage ging es um Erwartungen, die aus der Öffentlichkeit an die Kirche gestellt werden¹². Daß der Auftrag der Kirche auch etwas mit der *Erwartung der Wiederkunft ihres Herrn* zu tun hat, war trotz aller Bemühungen in dieses vorherrschende Schema von Angebot und Nachfrage schlechterdings nicht einzubringen. Es überrascht dann nicht, wenn zur Zeit eine Werbefirma sich mit dem „Image“ der evangelischen und katholischen Kirchen in Deutschland beschäftigt. Allerdings: Die Frage, wie sich die Kirche verkauft, signalisiert den Ausverkauf der Kirche.

Der Gegensatz zur *Wahrheit* ist vordergründig und harmlos der Irrtum; im Neuen Testament aber ist es die *Lüge*. Sie wird sogar häufig als eine Tätigkeit beschrieben: Irreführung und Verführung¹³. Wahrheit betrifft dann also nicht nur die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt im Erkennen, sondern Wege, die man geht, Ziele, nach denen man sich richtet: Heil und Unheil, Rettung und Gericht.

Die bereits erwähnte Gegenfrage des Pilatus wurde ausgelöst durch das

Wort Christi im Verhör: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“ (Joh. 18, 37 f.). Das heißt also für das christliche Verständnis, nicht die Wahrheit haben, sondern aus der Wahrheit sein. Im Wort Christi heißt es: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, denn durch mich“ (Joh. 14, 6). Die erste Person der Anrede ist dabei unvertauschbar und unersetzbar, wenn es um diese allein durch Christus bestimmte christliche Wahrheit gehen soll. Wenn wir dies als Offenbarung bezeichnen, dann heißt dies, daß es bei dieser Wahrheit, die Christus ist, nicht um den Weg des Menschen zu Gott, sondern um den Weg Gottes zum Menschen geht. Es heißt freilich auch, daß die Kraft und Weisheit Gottes im Kreuz Christi dem menschlichen Suchen nach Weisheit im Denken und in den Zeichen der Geschichte als kraftlose Torheit erscheinen mag (1. Kor. 1, 20 ff.). Aus diesem unvermeidlichen und oft schwer zu ertragenden Widerspruch heraus wird aber schließlich verständlich, warum das Christusbekenntnis in seiner einfachsten Form „kyrios Jesus“ das einzige eindeutige Zeichen für Wirkung und Gegenwart des Heiligen Geistes und damit für die christliche Wahrheit ist, gerade auch dort, wo in der Gemeinde vieles verwirrend und undurchsichtig erscheint. Doch es ist, wenn man an die Beispiele aus dem ersten Korintherbrief und dem ersten Johannesbrief denkt, bemerkenswert, wie die Fronten geklärt und die Konflikte bewältigt werden, indem auf dieses Kriterium als Grundlage zurückgeführt wird. Es ist eine Konfliktbewältigung durch Reduktion auf das tragende Fundament¹⁴.

Diese Erinnerung in einer notwendig thetischen und assertorischen Form soll zeigen, daß es bei der Wahrheit, die durch Jesus Christus bestimmt ist, nicht um die Wahrheit geht, die wir haben, sondern in der wir sind als Gemeinde, die uns dann auch trägt und verbindet. Umgekehrt wird das Wesen der der Wahrheit entgegengesetzten Lüge verständlich als die Irreführung, die im Unterschied zum bloßen Irrtum nicht zufällig, sondern absichtlich ist. Im tieferen Sinne kann diese Lüge wohl auch nur innerhalb der Gemeinde aufbrechen, wo die Erkenntnis der Wahrheit vorausgesetzt ist. Denn diese Lüge trägt den Schein und erhebt den Anspruch des Christlichen, wie auch das Antichristliche nicht einfach von außen gegen Christus auftritt, sondern sich an seine Stelle setzen will dort, wo er ist.

Mithin sind Wahrheit und Lüge nicht ein Konflikt, der sich um die Gemeinde herum abspielt, sondern in ihr und in jedem einzelnen Christen. Das Verhältnis zu dieser Wahrheit, in der die Gemeinde ist und durch die sie besteht, kann nicht in nur kognitiver Weise ausgedrückt werden. Vielmehr geht es dabei stets im umfassenden Sinne in der existentiellen Form um die Um-

kehr vom Unglauben zum Glauben, vom Ungehorsam zum Gehorsam. Wahrheit und Mehrheit, das ist dann für die Synode — gewiß nicht nur auf sie beschränkt — die Frage nach der Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche. Es ist die Frage: Wann und wo ist die „ecclesia repraesentativa“ auch „ecclesia vera“?

IV. Kirchliche Judikatur

Kehren wir damit wieder zum synodalen Geschäft zurück, so ist zunächst zu bemerken: Mehrheitsentscheidungen und Wahrheitsentscheidungen brauchen sich nicht auszuschließen. Ja es gibt auch keine Wahrheitsentscheidung einer Synode, die nicht mit einer Mehrheit angenommen worden wäre. Wohl aber stellt sich von hier aus die Frage nach den Aufgaben einer Synode, der Auswahl solcher Aufgaben sowie nach der Art, wie sie wahrgenommen werden und auf welche Weise sie dann auch für die Kirche insgesamt verbindlich werden können.

In den Kirchenordnungen sowie den Geschäftsordnungen der Synoden ist das alles sehr sorgfältig geregelt. Bei aller Kritik, die gerade auch aus der sicheren Position von theologischen Fakultäten oft sehr leichtsinnig geübt zu werden pflegt, darf aus eigener Anschauung auch einmal dies gesagt werden: daß die laufenden legislativen und administrativen Geschäfte einer Synode von einer gut funktionierenden Kirchenverwaltung sorgfältig vorbereitet, sehr rasch und geräuschlos erledigt werden können, dafür dürfen wir sehr dankbar sein. Es mag sogar vorkommen, daß Synoden sich bei so guter Ordnung in ihren wichtigsten Aufgaben geradezu überflüssig vorkommen und dann nach anderen Tätigkeitsbereichen Ausschau halten. Allein zur gesetzlich vorgeschriebenen Beschlußfassung über einen Haushaltsplan die Synode einzuberufen, erscheint als unverantwortlicher Aufwand an Zeit und Geld, da zwar beim Haushaltsplan viel zu entscheiden wäre, meist aber schon alles entschieden ist. Soll und Haben sind in der Kirche festere Größen als Gesetz und Evangelium.

Nun ist die Synode die Vertretung und Darstellung der Gemeinde, und sie nimmt teil an der Leitung der Gemeinde. Wenn wir sie nun von ihrer geistlichen Wirklichkeit her verstehen und nach dem Verhältnis von Wahrheit und Mehrheit in ihren Entscheidungen fragen, dann geht es, um noch einmal Wilhelm Maurers Formulierung des Problems aufzugreifen, um „das geistliche Amt in der geisterfüllten Gemeinde“¹⁵. Auftrag und Vollmacht dieses geistlichen Amtes sind zusammengefaßt im Binden und Lösen, und

das geschieht entsprechend CA XXVIII mit der „Lehre und Predigt (von Gottes Wort und mit Handreichung der Sakramente“. Dabei geht es um das Heil, das durch kein anderes Mittel als eben durch Wort und Sakrament bewirkt und im Glauben empfangen werden kann. An diesen Auftrag und an diese Mittel, ihn wahrzunehmen, ist die Ausübung des kirchlichen Amtes gebunden, seine Autorität ist darauf begrenzt, und es ist daran zu messen, ob dies geschieht und daß es recht geschieht. Das sind die Zeichen der Kirche, an denen sie nicht nur zu erkennen ist, sondern durch die sie überhaupt als Kirche nur bestehen kann.

Die Synode hat gewiß nicht den unmittelbaren Auftrag der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, wohl aber hat sie den Auftrag, darüber zu wachen, daß dieser Auftrag in rechter Weise wahrgenommen wird, daß es in der Gemeinde Jesu Christi also nicht nur mit der Verwaltung und Ordnung stimmt, sondern vor allem auch mit Lehre und Leben. Das ist die kirchliche Judikatur, die gerade die Synode auszuüben hat.

Ich möchte in diesem Zusammenhang ausdrücklich von *Lehrentscheidungen* sprechen, die von allen Synoden in allen ihren Erscheinungsformen zu verantworten sind. Entsprechend ist auch von einem *Lebramt* (magisterium) zu reden, das auch von Synoden, gewiß nicht allein von ihnen, auszuüben ist. Lehrentscheidung heißt aber nicht, daß etwa neue Lehren, Gebote und Bekenntnisse aufgestellt würden. Das wäre vielmehr die klassische Erscheinung der Häresie. Lehrentscheidung heißt, daß die Einheit in der Wahrheit festgehalten wird, daß die Kirche in der Wahrheit bleibt, daß also auch zur Umkehr gerufen wird und zum Empfang der Vergebung, wo die Wahrheit durch die Lüge bedroht ist.

Indem ich auch diesen entscheidenden Punkt in thetischer Schärfe formuliere, schließe ich die in der evangelischen Kirche und ihrer Theologie verbreiteten Vorstellungen von einer Neubildung von Lehrstücken aus. Lehrentscheidungen zielen vielmehr allein darauf, die Identität der Wahrheit unter der ständig neuen Aktualität der Lüge festzuhalten, also auch unter unserer ständig neuen Anfechtung durch Unglauben und Andersglauben gegenüber dem Evangelium und Ungehorsam gegenüber dem Gebot Gottes. Lehrentscheidungen können es immer nur mit der Rückkehr zu der einen unveränderlichen Wahrheit zu tun haben.

Ich bin mir durchaus darüber im klaren, daß dies so ziemlich sämtlichen vorherrschenden Vorstellungen von einer geschichtlichen Vermittlung der Theologie und einer gesellschaftlichen Integration der Kirche zuwiderläuft und daß an diesem Punkt unter Umständen heftige Auseinandersetzungen

gen aufbrechen können oder das Gespräch sehr schnell abbricht.

Wiederum mag an dieser Stelle die synodale Praxis zeigen, daß es hier gar nicht um das theoretische Problem geht, ob und wie Lehrentscheidungen vollzogen werden oder nicht. Vielmehr geht es um die ganz praktische Frage, wie und nach welchen Kriterien dabei verfahren wird; denn entschieden wird in jedem Fall. Dies freilich führt oft zu harten, aber notwendigen Konflikten. Denn die Synode ist nicht einfach das Instrument der Wahrheitsentscheidung *über* der Kirche, sondern ein Ort für den Konflikt im Ringen um die Wahrheit *in* der Kirche. Ich betone damit durchaus die Notwendigkeit des Streits, bei dem unter Umständen gerade die Schärfe des Gegensatzes ein Zeichen ist für den Ernst dieses Ringens zwischen Wahrheit und Lüge. Freilich kann dieser Ernst in der notwendigen Auseinandersetzung, wenn es recht zugeht, nicht davon bestimmt sein, den *Gegner* zu besiegen, sondern den *Bruder* in Christus zu gewinnen und festzuhalten. Vom geistlichen Amt her mit seinem Auftrag zu binden und zu lösen, kann es auch niemals um *unser* Richten gehen, sondern immer nur um die Rettung aus dem Gericht Gottes. Vor allem: Die Wahrheit ist noch keineswegs dort recht bezeugt, wo die Lüge – oder was man dafür hält – lediglich angeprangert oder gar bekämpft wird. Die Form der Auseinandersetzung ist durchaus ein Hinweis, ob es um die rettende Wahrheit geht oder nur um persönliche Überzeugungen.

Wo allerdings diese ganze Dimension, was Wahrheit in Jesus Christus ist und was das Evangelium als Rettung aus dem Gericht gibt, fehlt, wird es keineswegs in synodalen Debatten friedlicher. Vielmehr gewinnen dann unvermeidlich die Maßstäbe der theologischen Richtungen, der politischen Bindungen, der menschlichen Einsichten und Interessen die Oberhand. Die so oft beklagte und ebensooft angestrebte Politisierung unserer Synoden ist eigentlich nur eine Folge davon, daß sie sich ihrer geistlichen Wirklichkeit und Aufgabe nicht mehr bewußt sind. Sie werden dann zum Spiegelbild der öffentlichen Meinungslage in Politik und Gesellschaft.

Freilich stehen wir heute nach langen Jahren oft schärfster *Polarisierung*, wenn ich es recht sehe, eher vor einer *Paralysierung* der Synoden. Ein Journalist hat das kürzlich unter der Überschrift zusammengefaßt: „Synoden: Die Lähmung oder das Harmoniebedürfnis der Volkskirche.“ Und er fügte deutlich seufzend hinzu: „Wer berufen ist, synodale Erscheinungen in öffentlich relevante Informationen umzusetzen, hat es schwer...“¹⁶ – dies ausgerechnet in einer Zeit, in der der Öffentlichkeitsauftrag und die Gesellschaftsverantwortung weithin zum kirchlichen Proprium geworden sind!

Was hier aus der Beobachtung kritisiert wird, kennt jeder Synodale,

nämlich, daß in entscheidenden Dingen nicht entschieden wird. Vielmehr wird immer wieder, um es zunächst technisch auszudrücken, versucht, Mehrheiten zu gewinnen durch Verminderung von Widersprüchen. So manches Thema, das auf die Tagesordnungen kommt mit der Einleitung „Hierzu kann die Kirche nicht schweigen...“, endet mit dem Fazit, daß sie unter Umständen eben auch nicht mehr zu sagen hat und mehrheitlich sagen kann als das, was das Spektrum der öffentlichen Meinung ohnehin bereits enthält. Enttäuschend mag dies dort sein, wo man meint, mit besonderen sozial-politischen Offenbarungen der Kirche und einem besonderen Engagement rechnen zu können.

Wesentlich ernster ist es aber dort, wo es um unmittelbare Lehrentscheidungen geht, die also Verkündigung und Lehre der Kirche betreffen. Hier stehen wir doch nun in Lehre und Leben vor Zerfallserscheinungen, die vielfach beklagt oder auch lautstark angeklagt werden. Ja noch mehr: Wir erleben heute, wie dort, wo die Differenzierungen an entscheidenden Punkten von Lehre und Leben nicht eindeutig getroffen worden sind, in den Gemeinden sich Scheidungen vollziehen oder weitgehend bereits vollzogen haben.

Nur, was beklagt oder angeklagt wird, sind in erster Linie die evidenten Übertretungen von Geboten der zweiten Tafel, und gewiß ist auch manche kirchliche Erklärung schuld daran, daß die Gebote Gottes auf bloße Angebote für den heutigen Menschen reduziert worden sind.

Wesentlich schwerer aber scheint es mir zu wiegen, was freilich weniger deutlich in Erscheinung tritt, daß der Ruf zur Umkehr und zum Empfang der Vergebung weithin stumm geworden ist.

Daran aber sind synodale Entscheidungen in der Verantwortung für Lehre und Leben der Gemeinde zu messen, ob sie die unverbrüchliche Unveränderlichkeit des göttlichen Gebots und zugleich die Eindeutigkeit des Evangeliums von der Rettung aus dem göttlichen Gericht bezeugen.

Die kirchliche Judikatur auszuüben — auch von der Synode — heißt daher nicht, sich immer von neuem den Fragen der Zeit zu stellen, die man sich schließlich auch in der Kirche immer nur selbst stellt. Es heißt vielmehr, die Verantwortung für das zu übernehmen, was in der Gemeinde geschieht bzw. nicht geschieht. Der unveränderliche Maßstab dafür ist das Gebot Gottes und der Ruf zur Umkehr zum Empfang der Vergebung. In dieser Weise ist das durch die Heilige Schrift bezeugte Wort Gottes das Kriterium der kirchlichen Judikatur und der synodalen Entscheidung.

V. Schlußfolgerungen

Was im Vorangehenden von der geistlichen Wirklichkeit der Synoden, von dem Verhältnis von Wahrheit und Mehrheit gesagt worden ist, kann natürlich mit dem üblichen Einwand abgetan werden, daß es richtig in der Theorie, doch nicht möglich in der Praxis sei. Ich selbst könnte verstehen, daß dies aus der Erfahrung der Eigengesetzlichkeit synodaler Debatten resignierend gesagt wird, wenn ich nicht auf der einen Seite vor Augen hätte, wie sich auch in der Geschichte an einzelnen Synoden und sogar einzelnen ihrer Entscheidungen die Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche vollzogen hat. Dabei ist die Synode keineswegs die kirchliche Instanz allein, sondern ein Instrument in der Kirche in gleicher Weise, wie dies auch die Stimme eines einzelnen werden kann für die ganze Kirche. Auf der anderen Seite habe ich die Bekenntnissynoden aus der Zeit zwischen 1934 und 1943 vor Augen, die in eindrucksvoller Weise, doch auch hier in aller Angefochtenheit, die Entscheidung zwischen wahrer und falscher Lehre, zwischen Gehorsam und Ungehorsam und damit zwischen wahrer und falscher Kirche vollzogen haben. Wenn man daran erinnert, geht es nicht einfach um ein nachahmenswertes geschichtliches Vorbild, sondern zuerst um die Einsicht aus der Geschichte, daß der Gemeinde Jesu Christi in oft überraschender Weise erhalten bleibt, was ihr im Wort ihres Herrn verheißen ist. Resignation heißt für einen Christen – also auch für einen Synodalen – mangelndes Vertrauen auf Gottes Verheißung. So kann es auch bei diesen Überlegungen nicht darum gehen, ein Ideal aufzustellen, sondern auf eine uns gegebene geistliche Realität auch in unseren Synoden hinzuweisen, wo wir immer wieder in der Gefahr sind, die geistliche Qualität hinter der guten und notwendigen Geschäftsordnung zu vergessen.

1. Das erste, was auch in diesen Überlegungen festzuhalten ist, betrifft die theologische Verantwortung für die Kirchenleitung im weiten Sinne des evangelischen Amtsverständnisses. Wo unsere Arbeit methodisch vorwiegend auf historische Vermittlung ethischer Aktualisierung ausgerichtet ist, muß bedacht werden, daß es überhaupt kein rechtes Verstehen gibt ohne die stets neue Umkehr und Verggebung, ohne Gesetz und Evangelium.

2. Für synodale Gremien und kirchliche Entscheidungen ist zu bedenken, daß theologische Themen nicht einfach neben anderen stehen, so daß eine Synode als Hauptthema einmal Bibel oder Taufe behandelt, ein andermal Arbeitslosigkeit oder Dritte Welt. Vielmehr müßte bei der Auswahl von Themen und bei der Beschlußfassung über solche Themen klar sein, welchen

Bezug sie zu dem Auftrag der Gemeinde und den Aufgaben einer kirchlichen Synode haben. Haben wir nicht in einer Fülle von sicher notwendigen Geschäften nahezu völlig vergessen, unsere kirchliche Wirklichkeit unter Gericht und Verheißung des Wortes Gottes zu stellen?

3. In entscheidenden Fragen, die die Grundlagen betreffen, bedroht ein Kompromiß die Wahrheit, eine Majorisierung aber die Einheit. Es wird nicht nur richtig, sondern zugleich hilfreich sein, in solchen Punkten ernsthaft nach dem Wort Gottes zu fragen. Denn nur darin ist der Grund zu finden, der die Gemeinde trotz aller Verschiedenheiten und Gegensätze trägt und verbindet. Soweit, was ja nicht selten vorkommt, solche Polarisierungen bei Personalentscheidungen aufbrechen, wenn Fraktionen Kandidaten durchsetzen wollen, könnte es hilfreich und befreiend sein für Wähler und zu Wählende, um damit auch späteren Bindungen und Belastungen auszuweichen, an das Verfahren von Apg. 1,21 ff. zu erinnern, daß bei gemeinsam geprüfter Qualifikation die letzte Entscheidung durch das Los im Gebet gefällt wird. Wer in Synoden die an qualifizierte Mehrheiten gebundenen Wahlverfahren erlebt hat, wird wissen, was gerade hier oft im Spiel ist.

4. Worte und Stellungnahmen aus der Kirche zu aktuellen Problemen scheinen ein Bedürfnis der Zeit und vor allem eine Forderung der Massenmedien zu sein, an denen die Bedeutung der Kirche für die heutige Gesellschaft gemessen wird. Es ist offenbar eine moderne Form des Bekenntnisses, freilich nicht vor Gott, sondern vor den Menschen. Soweit solche Erklärungen soziale und politische Auseinandersetzungen betreffen, kommen durch sie unausweichlich die entsprechenden Polarisierungen auch in die kirchlichen Gremien. Das ist weder überraschend noch zu verhindern; das meiste davon ist ohnehin vergeblich und rasch vergänglich. Wesentlich ernster aber ist die Frage, wie sich diese oft unvermeidlichen Erklärungen zu dem Amt der Fürbitte verhalten, das der Kirche in einer unvertretbaren Weise aufgetragen und ermöglicht ist. Könnte es nicht so sein, daß die christliche Gemeinde umso lauter öffentlich meint reden zu müssen, je weniger sie auf die Wirkung ihrer Fürbitte vor Gott gerade auch für die Probleme dieser Welt vertraut?

5. Was eine Synode als Vertretung der Gemeinde und für die Leitung der Gemeinde trägt, ist nicht die Idealität ihrer Ordnung und ihres Verlaufs. Unter solchen Anforderungen kann sie in aller unserer Menschlichkeit nur zerbrechen und wird dann verachtet. Was die Synode in ihrem geistlichen Wesen stärken, tragen und damit schließlich auch erträglich machen kann, ist allein die Verheißung für die Gemeinde und die sich darauf berufende

Fürbitte durch die Gemeinde, daß die Kirche in der Wahrheit bleibe.

In deutscher Übertragung mag zum Schluß zusammengefaßt werden, was das lateinische Zitat am Anfang als Motto sagt: „*Christus* ist tragender Grund und daher bleibender Maßstab und sein Wort, *nicht eine Mehrheit oder Minderheit*. Daher ist in vertrauensvollem Glauben, in liebendem Gehorsam und nach genauen Regeln zu unterscheiden, ob Christus spricht oder nicht. Wenn er gesprochen hat, so ist es anzunehmen, wenn nicht, dann ist es zurückzuweisen.“

Anmerkungen

- 1 WA 39 I, S. 194,10–13.
- 2 Mit Dankbarkeit denke ich bei diesen Überlegungen an die Badische Landessynode und an die Synode der EKD, in denen mir die Grenzen des Theologen und die Weite der Theologie in christlicher Gemeinschaft aufgegangen ist.
- 3 Vgl. hierzu die aufschlußreiche Diskussion um die Frage nach einem dogmatischen „locus de synodis“ zwischen Wolfgang Trillhaas, Die lutherische Lehre „de potestate ecclesiastica“ (ZZ 11, 1933, S. 497–513) und Karl Gerhard Steck, Der „locus de synodis“ in der lutherischen Dogmatik (Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag, München 1936, S. 338–352).
- 4 Werner Elert, *Ecclesia Militans*, Drei Kapitel von der Kirche und ihrer Verfassung, Leipzig 1933, S. 34.
- 5 Vgl. zu diesem Übergang nach 1945: Heinrich Benckert, Was ist eine Synode? Eine dogmatische Überlegung. In: ders., Theologische Bagatellen. Gesammelte Aufsätze, Berlin 1970, S. 261–270.
- 6 Wilhelm Maurer, Typen und Formen aus der Geschichte der Synode. In: Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Heft 9, Berlin 1955. S. 78–99, Zitat S. 99.
- 7 Ebd.
- 8 Gustav Heinemann, Das Verhältnis von Synode und Parlament. In: Emders Synode 1571–1971. Beiträge zur Geschichte und zum 400jährigen Jubiläum, Neukirchen-Vluyn 1972, S. 285–294, Zitat S. 292.
- 9 Wilhelm Niesel (Hrsg.), Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1934–1943, Bielefeld 1949.
- 10 Die Schrift Luthers „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen“ von 1523 könnte gerade auch für heutige Synoden wieder in Erinnerung rufen, daß es in der Kirche nicht einfach um Mitsprache und Interessenvertretung geht, sondern letztlich darum, daß „die Schafe die Stimme ihres Hirten hören und erkennen“.
- 11 WA 50, 623, S. 28–30.
- 12 Diskussion und Dokumentation: Thema: Volkskirche. Ein Arbeitsbuch für die Gemeinde im Auftrag des Präsidiums der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, herausgegeben von der Kirchenkanzlei. Bearbeitung: Rüdiger Schloz, Gelnhausen/Berlin 1978.
- 13 Z. B.: Röm. 1,25; Joh. 2,21; 2. Tim 3,13; 2. Petr. 2,15; Matth. 24,4 ff.
- 14 1. Kor. 12,3; 3,11; 1. Joh. 2,22; 4,1 ff.
- 15 S. o. Anm. 6.
- 16 Hans Dieter Osenberg, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 25, 20. 6. 82.

DIE BEDEUTUNG DER EVANGELISCHEN DIASPORA FÜR DEN GLAUBEN

In der Regel wird die Frage gestellt, was wir für die Diaspora tun können oder sollen. Wir wollen uns umgekehrt mit der Frage befassen, was die Diaspora für uns, für unsere Kirche und für unseren Glauben bedeutet.

Der evangelische Glaube wird dabei in dem umfassenden Sinne der altkirchlichen Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung verstanden, also in der Weite und Tiefe des Begriffs, der Gottes Wirken und die im Leben des Christen daraus erwachsenden Früchte umfaßt.

1. Evangelische Diasporakirchen sind für unseren Glauben ein Exempel bekennenden Glaubens.

Diaspora ist immer Minoritätsexistenz. Sie ist sprachlich, völkisch, kulturell, politisch, gesellschaftlich Minorität. Alle diese Faktoren sind in der Regel für sich allein nicht kräftig genug, den Bestand einer Sondergruppe in der fremden Umwelt zu begründen. Was aber überall diesen geschichtlichen Faktoren Halt und Motivation, also Lebensgrund der evangelischen Diaspora ist, ist der mitgebrachte Glaube, der sich nicht aus sozialen, politischen und sonstigen traditionellen Elementen ergibt, sondern in seiner eigenen und besonderen Kraft einen Zusammenhalt schafft, der als ein Glaube, der aus Wort und Sakrament lebt und erneuert wird, eine Integrationskraft hat, die über Bitten und Verstehen wirksam ist, weil es sich trotz jämmerlichster Verhältnisse in einer oft feindlichen Umwelt um eine Gemeinde Jesu Christ handelt, die ihren Halt von oben her hat.

Belastende und oft erdrückende soziale Bedingungen können nicht so viel Verzweiflung schaffen, wie der Glaube Festigkeit und Zuversicht bewirkt. Wenn man von den Siedlern, die nach Brasilien zogen, sagte: „Die erste Generation findet den Tod, die zweite die Not und erst die dritte das Brot“, so ist auf dem ganzen Wege das Lebenselixier der Geplagten in der oft enttäuschenden und gefährlichen Situation der Glaube an den Herrn, der gnädig und barmherzig, geduldig und von großer Güte ist. Und im Schatten seiner Flügel ist man dennoch geborgen, hat Zuflucht, Hoffnung, Leben und findet Tag für Tag neuen Mut, denn es ist Gottes Wille, daß auch

in der extremsten Not seine Hand über die Seinen gebreitet ist, daß er ihnen hilft und sie rettet, wie er Jona aus dem Bauch des Fisches und Hiob aus seiner Verzweiflung, Israel durch das Meer und die Wüste gezogen hat. Die mitgebrachte Bibel, die auswendig gelernten Texte und Kirchenlieder bewähren sich als ein Schatz, mit dem man auch im Urwald überleben und „Lobe den Herrn“ singen kann.

Allein der Glaube ist Grund und Motivation der Existenz einer Diasporagemeinde. Wie auch immer das Schicksal der ersten Pastoren im neuen Lande war, wie weit Geschichten wie die vom Buxtehuder Bauern Jakob Sven zur Tagesordnung gehörten, man braucht auch in der Wildnis eine organisierte Kirche, damit Gottes Wort verkündet und die Sakramente ausgeteilt werden. Es muß dafür gesorgt werden, daß die Bibel gelesen, der Katechismus gekannt, das Gesangbuch gebraucht, die christliche Erziehung in Gang gesetzt wird. In der Diaspora ist oft vom Nullpunkt an aufgebaut worden. Die Haushalterschaft einer solchen Gemeinde hat ganz andere Dimensionen als bei uns erreicht. Man sorgte unter großen Opfern und viel Mühsal für die Ausbildung der Pastoren. Hier sei nur die Entstehung der lutherischen Seminare in den Vereinigten Staaten als ein imponierendes Beispiel erwähnt. Man brauchte zum Gemeindeaufbau mehr Phantasie, Geduld und Durchhalten bei der Klärung der vielen auftretenden Fragen als eine normale Gemeinde in einem traditionellen und organisatorisch gefestigten Kirchentum. Die große Bedeutung von Theologie für den christlichen Glauben ist auch in den ärmsten Diasporakirchen anerkannt worden. In Amerika hat sich die Vorstellung durchgesetzt, daß zur Selbständigkeit einer Kirche gehört, daß sie eine Verfassung hat, ihre Pastoren selber ausbilden kann und finanziell auf eigenen Füßen steht. Wenn man in der heutigen Diaspora nach den theologischen Schulen in Lateinamerika, Osteuropa und in der Dritten Welt fragt, wird von ihnen mit wesentlich geringeren Mitteln, aber mit häufig zielstrebigere Konzentration das geleistet, was uns unter weit günstigeren Voraussetzungen oft nicht in gleicher Weise gelingt.

Ohne Zweifel bewirken in der Diaspora Vereinfachungen in Glaubensfragen oder eine starke Gesetzlichkeit gelegentlich das Gegenteil von dem hier Behaupteten. Dennoch kann man im allgemeinen sagen, daß von der bedrohten Existenz her die Notwendigkeit, sich tiefer mit dem christlichen Glauben auseinanderzusetzen, ein Charakteristikum der Diasporagemeinde ist. Man läßt sich Predigt und Kirche etwas kosten. Man nimmt die zehn Gebote ernst. Auch findet sich der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit nicht mit der billigen Gnade oder mit menschlicher Verzweiflung und noch

viel weniger mit menschlicher Gesetzlichkeit ab. Der evangelische Glaube wird zu einem klaren, beständigen Bekenntnis. Predigt und Katechese sind nötig, damit man in den widrigen Winden des Diasporalebens an dem befreienden und erneuenden Glauben festhalten kann. Häufig sind die ersten Schulen in den Einwanderungsländern von der Kirche gebaut worden, wie das ja auch in den Missionskirchen der Fall gewesen ist. Man liest aber auch in den Häusern die alten Postillen, und die Hausgemeinde, wie Luther sie sich vorgestellt hat, ist noch mehr im Schwange als bei uns. Wenn die theologischen Grundfragen manchmal auch nur holzschnittartig klar sind, sie sind klar. Man singt die entsprechenden Kirchenlieder: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid“, „Befiehl Du Deine Wege“, „Gib dich zufrieden und sei stille“ und die kräftigen Verse der Reformation. Den Katechismus kennt man auswendig. Das spielt besonders in den südosteuropäischen und osteuropäischen lutherischen Gemeinden eine starke Rolle. Man liest die Bibel oder weiß die Geschichten auswendig. Man geht mit ihr um und nützt die Hilfsmittel für das geistliche Leben, das Gesangbuch, Gebetbücher, Andachtsbücher oder -kalender. In der Not der äußeren Situation werden der Lobpreis und die Freude an Gott dem Herrn mehr gepflegt. Ich werde nie den Besuch in einem irischen Dorf vergessen, wo der alte hochgewachsene Hausherr nach einem längeren und inhaltsreichen Gespräch aufstand und den Pastor bat, mit ihm ein Gebet zu sprechen. Dazu ging er in einer tiefbeeindruckenden Würde in eine Ecke des Zimmers und kniete nieder. In Hausgemeinden, ob in Bauernhäusern oder Wohnungen einer Großstadt, ist das, was sich Luther von uns allen wünschte, oft intensiver und selbstverständlicher vorhanden als in unseren Kirchengebieten.

Die Anerkennung der Notwendigkeit der Glaubensdisziplin und der Kirchenzucht ist in der Diaspora um des Glaubens und der Seele willen selbstverständlich. Petrus (1. Petr. 3, 15) ermahnt die Christen: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Gottesfurcht.“ Eine Diasporagemeinde existiert nur, wenn dieses Christusbekenntnis, dieses Aufnehmen des unmittelbaren Zeugnisses: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“ aus der geglaubten und erfahrenen Gegenwart Jesu Christi wirksam ist. Das Solus Christus, sola gratia und sola fide der Reformation zusammen mit dem selbstverständlichen und unkomplizierten Gebrauch der Heiligen Schrift sind die Pfeiler eines Gemeindelebens, bei dem das Bewußtsein von der Bedeutung der Kirche Jesu Christi notwendige,

ja oft einzig wirksame Voraussetzung ist. Man weiß, daß man ohne Glaubensdisziplin und praktizierte Frömmigkeit in der gegebenen Umwelt weder das eigene geistliche Leben noch die Existenz der Gemeinde durchhalten kann. Für die Gemeinde ist Kirchengucht deshalb nicht etwas, was als menschliche Reglementierung empfunden wird, sondern als seelsorgerliche Hilfe für die rechte Gestaltung des Zusammenlebens in dieser speziellen Lage einer kleinen christlichen Gemeinde oder Kirche. Wie das im einzelnen aussieht, ist verschieden; es soll auch nicht romantisch verklärt werden, aber es ist festzustellen, daß man aus Diasporagottesdiensten in Osteuropa gestärkter und fröhlicher herauskommt als aus manchen großen Kirchen, die leerer sind und in denen die einzelnen Teilnehmer ziemlich unverbunden nebeneinander den Gottesdienst erleben.

Das Durchhalten bei einem Übermaß der Anfechtung ist ein tröstliches Charakteristikum der Diaspora. Wenn man an den Geheimprotestantismus im alten Österreich denkt, hat damals trotz aller Jämmerlichkeit der äußeren Bedingungen in diesem Leiden die Hoffnung Jesu Christi sich durchgesetzt. Auch heute wird in der Diaspora die Frage gestellt, ob es noch einen Sinn habe, daß wir hier eine Gemeinde haben. Diese Frage bedeutet Anfechtung. Sie wird von allen Seiten geschürt, und nur das Argument, daß Jesus Christus in dieser Gemeinde seine Kraft erweist, daß diese Gemeinde Zuflucht, Familie, Ort des Trostes, der Ermutigung, der Sammlung und der Sendung ist, läßt ihre Glieder der Resignation, der Verzweiflung und der Müdigkeit widerstehen. Die psychologischen Voraussetzungen, die Mißverständnisse, denen man begegnet, die Mängel, die man an vielen Punkten einfach ertragen muß, sind eine permanente Anfechtung. Aber gerade in dieser Anfechtung tut ja der Herr sein Werk an uns. Der Sinn der Diaspora ergibt sich nicht aus den Umständen, sondern aus der Quelle des Lebens, die auch an diesem Orte die Durstigen trinkt. Man soll freilich aus der Not keine Tugend machen, und es gibt auch Situationen, wo der Selbsterhaltungswille einer Diasporagemeinde genau dem widerspricht, was das Wort Gottes gebietet. Im großen und ganzen aber kann man, hat man die Gelegenheit, in Diasporagemeinden zu leben oder sie häufiger zu besuchen, mit großer Dankbarkeit feststellen, daß diese Bewährung in der Anfechtung nicht der Todesmut eines verlorenen Haufens, sondern das Zeugnis einer kleinen Schar von Christen ist, die ein eindrucksvolles Beispiel für den Glauben an den Heiland geben, der den geistlich Armen überall das Himmelreich aufschließt.

So ist die Diaspora ein Exempel bewußten Glaubens in dem Sinne, daß sie, wie das Schifflein Christi, nicht in den Wellen untergeht, sondern auch

bei stürmischer See ihren Kurs hält: surgit surgentibus undis, auch wenn die Wogen immer höhergehen, Christus ist bei ihnen auch im Sturm und läßt sie nicht untergehen. Das Schifflin Christi ist ja im weiteren Sinne das, was die Arche Noah als Rettung aus der Flut war. Gott selber bringt die Seinen aus einer untergehenden Welt zur ewigen Herrlichkeit, deren Abglanz gerade dort doppelt leuchtet, wo die irdischen Gegebenheiten düster sind.

Die evangelische Diaspora ist ein Exempel dienender Liebe. Die Liebe erweist sich in der Diaspora zuerst im Zusammenhalt und in der Atmosphäre des Gemeindelebens. Trotz der Entfernungen, trotz des großen Kraftaufwandes, der zu ihrer Überbrückung nötig ist, halten die Diasporagemeinden zusammen. Ich denke nicht nur an meine eigene Erfahrung im Emsland und in der Auslandsdiaspora, sondern vor allem an Begegnungen in Polen, an Besuche in Brasilien und anderswo. Welche eindrucksvolle Bereitschaft zur Mitarbeit findet man in der Diaspora. Als ich bei einer Brasilienreise die Gemeinde in Nova Santa Rosa in Westparana besuchte, waren zur Mitarbeiterkonferenz über 60 Teilnehmer anwesend. Als in Rußland keine Pastoren mehr verfügbar waren, übernahmen Brüder die Verantwortung. Kirchenvorstandssitzungen in Diasporagemeinden haben eine besondere Lebendigkeit von der schwierigeren Aufgabe und der geforderten Mobilität her.

Das ist auch sichtbar in der Haushalterschaft der Gemeinden. Man kann überall voraussetzen, daß sie nicht mit Mitteln dieser Welt gesegnet sind. Es fehlt ihnen vieles, und sie können es sich nicht so einfach beschaffen wie wir. Sie bekommen Anteil, ob sie wollen oder nicht, an der Erfahrung der heiligen Armut. Aber gerade deshalb haben sie auch den Sinn für die rechte Bereitschaft, Zeit, Mittel und Gaben so einzusetzen, daß etwas Sinnvolles im Namen Jesu Christi damit geschieht. Die vorbildliche Entwicklung in den USA und in Kanada hat ja auch auf diesem Gebiete Impulse ausgestrahlt, die von den Diasporagemeinden schneller und intensiver aufgenommen worden sind als von großen Kirchen. Man kann es an vielerlei Beispielen deutlich machen. Oft sind die Kollekten von Diasporagemeinden für „auswärtige Zwecke“ prozentual höher als die von großen Kirchen. Weil sie selber oft Hilfe brauchen, sind sie auch bereiter, Hilfe zu gewähren im Maße dessen, was sie vermögen. Weil sie selber durch ihre Situation bescheiden gehalten werden, freuen sie sich umso mehr, wenn sie anderen helfen können. Beim Besuch einer lutherischen Gemeinde in Natal stand nach dem Gottesdienst ein Kirchenvorsteher auf, ein alter grauhaariger Zulu, und wollte anläßlich der Anwesenheit eines aus der Ferne angereisten Gastes sein Vermächtnis bekanntgeben. Alles Geld, das er bei seinem bald zu erwartenden

den Tode zurücklassen würde, sollte der Gemeinde gehören. Diese sollte für ihre schlichte Kirche davon einen Turm und eine Glocke bekommen, damit diese die Trommeln der Zionisten übertönen möchte. Das ist ein extremes Beispiel aus einer Zeit, wo es in unserer Kirche als verwerflich angesehen wurde, Glocken, Orgeln und dergleichen nach Afrika zu exportieren. Aber wenn vor Ort eine solche Vorstellung von der Zeugniskraft einer Glocke besteht, sollte man für diese Art von Haushalterschaft dankbar sein. Das gottesdienstliche Opfer wird sicher nicht so planmäßig wie nach unseren Kollektenplänen verlaufen, aber es wird gerade in seiner Spontaneität oft mehr dem entsprechen, was man bei einer Kollektenabkündigung erbittet: daß Gedanken, Gebete und Gaben zusammen dorthin gehen, wo Hilfe nötig ist. Die Liebe denkt, betet und gibt. Als die ersten beiden Siedler in einem Urwaldgebiet ihr Land, das sie kultivieren mußten, damit es fruchtbarer Acker würde, in Besitz nahmen, trafen sie sich an der Grenze und entschieden gleich am Anfang, daß sie einen Teil ihres Landes abgeben würden für eine Kirche. Als ich dorthin kam, stand eine Holzkirche. Beim Abschied sagte der Älteste: „Wenn Sie in zehn Jahren wiederkommen, wird hier eine größere Kirche, die aus Stein gebaut ist, stehen.“ Zur christlichen Haushalterschaft gehört die Phantasie der Liebe. Sie wird in der Diaspora deshalb besonders intensiv eingeübt, weil man durch die Armut viel mehr Freude empfindet, wenn man etwas für andere oder füreinander schafft.

Das, was den Einsatz für die Gemeinde betrifft, gilt auch für die Diakonie im weiteren Sinne. Gerade Diasporakirchen, die viel von der ökumenischen Diakonie oder von anderen Kirchen empfangen, sind auch bereit, ihrerseits für die großen Aufgaben der Kirche und für die diakonischen Programme ihre Kräfte einzusetzen. In der lutherischen Auslandsdiaspora in Großbritannien vollzogen die Gemeinden die Entwicklung der Inneren Mission im vorigen Jahrhundert planmäßig mit. In Lateinamerika gibt es in den weitverstreuten Kirchengebieten Krankenhäuser, Schulen und andere kirchliche Einrichtungen, die deutlich machen, daß die Gemeinden nicht nur einen kongregationalistischen Horizont haben, sondern auch für die Gesamtkirche und damit auch für die weltweite Kirche offen sind. Die Aufnahmebereitschaft für neue Möglichkeiten, wie z. B. Rundfunk und kirchliche Publikationen, ist selbstverständlich. Wenn hier auch die Zusammenarbeit mit Schwesterkirchen und vor allem die Zusammenarbeit im Lutherischen Weltbund Impulse und Hilfen gewährt, so ist doch die Pionierarbeit stets vor Ort zu tun. Die Kirchenblätter der Diasporakirchen sind an innerem Gehalt oft großen Kirchenzeitungen überlegen.

Der häufig gemachte Vorwurf, daß Einwandererkirchen sich isolieren und die Tendenz zum Ghetto haben, ist unbegründet. Wenn bei der Entstehung von Diasporagemeinden aus der Einwanderung auch immer eine gewisse Zeit nötig ist, ehe sich die Gemeinden konsolidiert haben, so ist doch die Teilnahme an Mission und Evangelisation bei ihnen nicht später oder geringer zu verzeichnen als bei den großen Kirchen Europas. Hier wäre ein Vergleich zwischen den deutschen Missionen und der Missionsarbeit der lutherischen Kirchen in den USA interessant. Die in der Diaspora wirksamen Impulse zur Mission kamen ohne Zweifel von den Männern in den Heimatkirchen, die der offiziellen Kirche weit voraus, die Sendung der Kirche Jesu Christi in die Welt der Völker begriffen und propagiert hatten. Die Ausführung des missionarischen Dienstes hat aber durch die Beteiligung der Diasporakirchen viele Impulse und Gesichtspunkte bekommen, die für das Ganze der Weltmission wesentlich gewesen sind. Abgesehen davon muß man feststellen, daß bei der Ausbreitung des Christentums sicher zwei Drittel der Christenheit auf dem Wege über die Diaspora zum Glauben gekommen sind und gerade hier starke Kräfte der Evangelisation und Reevangelisation waren und auch heute noch wach sind. Ebenso wie die aus der Mission erwachsenen Kirchen der Dritten Welt das gemeinsame Leben der Christenheit mitprägen, tun das die Diasporakirchen auch, und ihr Einfluß ist nicht neu, sondern hat seine Wurzeln in der langjährigen Diasporaerfahrung und einer Beteiligung und Mitverantwortung von Anbeginn.

Dazu gehört aber auch die in der Diaspora geforderte Geduld mit dem Einzelnen. Die Seelsorge durch den Pastor ist oft der großen Entfernungen wegen sehr erschwert, umso wichtiger ist auch die geistliche und nicht nur die praktische Nachbarschaftshilfe. Geduld wird zusätzlich eingeübt auch im Umgang mit der nichtevangelischen oder nichtchristlichen Umwelt. Der einzelne bedeutet auch mehr, nicht nur weil bei der kleinen Zahl das Gewicht jedes Mitgliedes mehr bedeutet, sondern weil von der Glaubenserfahrung her, wie man sie in der Diasporasituation bekommt, der Wert des einzelnen vor Gott eindeutiger sichtbar wird. Was Vater Bodelschwingh einmal dem preußischen Minister gesagt hat, der ihn fragte, ob aller Aufwand für seine diakonische Arbeit sich denn lohne, da doch nur relativ wenigen wirklich geholfen werden könnte, gilt auch für die dienende Liebe der Gemeinden in der Diaspora: „Würden Sie auch so fragen, Exzellenz, wenn Ihr Sohn darunter wäre?“

Die evangelische Diaspora ist also auch Exempel durchtragender Hoffnung. Das Gleichnis vom Senfkorn läßt sich auf die Diaspora anwenden.

Wenn auch eine kleine Kirche als Argument gegen einen Zusammenschluß mit anderen Kirchen gleichen Bekenntnisses es einmal so ausgelegt hat, daß in diesem Gleichnis das Verhängnis des Großwerdens angeprangert sei, da die Vögel mit ihrem Lärm und ihrer Unordnung allen Frieden verderben, ist doch die Meinung Jesu sehr deutlich: Die große Hoffnung und die weitreichende Verheißung Gottes hat einen bescheidenen und verborgenen Anfang, aber auch in der kleinsten Gemeinde ist schon angelegt, was in der Fülle der Vollendung sich einst in Herrlichkeit zeigen wird. Diese große Hoffnung in den kleinen Diasporagemeinden gibt ihnen einen unsichtbaren, inneren Glanz, den demütigen Stolz, daß sie zu den königlichen Kindern Gottes gehören, trotz allem Jammer dieser Welt. Der christliche Hoffnungshorizont verändert das Leben so wie die frische Luft, in die ein Mensch aus einem stickigen Keller tritt. Wenn man gelegentlich in großen Kirchen die Weite dieser christlichen Hoffnung zugunsten näherliegender irdischer Hoffnungen vergißt: in der Diaspora, für die die Welt eng ist, kann man das nicht. Man hängt an dieser Hoffnung und hat darin einen starken Halt für die Freiheit des Christenmenschen und seinen Dienst.

Die Diaspora ist ein Exempel geistlicher Durchhaltekraft. Das gesellschaftliche Gewicht der Diaspora ist gering. Die Beständigkeit und die Festigkeit ihrer Existenz hängt am Wort vom Kreuz. Deshalb liest man die Hauspostille jeden Tag und hat einen Andachtskalender, denn man weiß, daß es auf jeden einzelnen ankommt und es für jeden einzelnen gilt, daß in Christus das Heil der Welt den Menschen geschenkt wird. In einer meiner Londoner Gemeinden hatten wir ein Abendmahlsgerät, das im Gründungsjahr 1669 der lutherischen Hamburger Kirche von der Frau des damaligen Gesandten der Hansestadt Hamburg am Hof von St. James geschenkt worden war. Das ist nun über 300 Jahre in Gebrauch. Die Zusammensetzung der Gemeinde hat sich von einem Jahrzehnt zum anderen immer wieder sehr stark gewandelt. Auch die Welt hat sich gewandelt. Aber was geblieben ist, ist das heilige Sakrament, das aus diesen alten Geräten dargereicht wird, und das Wort des Trostes und der Befreiung, der Vergebung und des neuen Lebens, das gepredigt wird. Das Durchhalten bei diesem Herrn, der uns so reich beschenkt, ist sichtbar an den vielen, die ihren Glauben bekennen und bewahren. Hier in der Diaspora gibt es jene Väter und Mütter im Glauben, die durch ihr Beispiel und Zeugnis für die verstreuten und oft auch verschüchterten Brüder und Schwestern eine entscheidende geistliche und seelsorgerliche Hilfe sind.

Die Diaspora ist auch ein Exempel der Gewißheit der Vollendung. Wir

alle glauben und bekennen es jeden Sonntag im Gottesdienst: „Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben.“ Auch in der Diaspora gibt es Gräber. Die liegen oft weit auseinander. Aber bei jedem Trauergottesdienst öffnet sich der weite Horizont der Auferstehung viel spürbarer, im Sinne des Wortes von Gorch Fock, daß der, der in die Tiefe des Meeres versinkt, nicht tiefer fallen kann als in die Hand des lebendigen Gottes. Es ist sicher nicht einfacher oder selbstverständlicher, an die Auferstehung der Toten zu glauben, aber es ist notwendig, eine Theologie der Auferstehung zu haben, wenn man in der Diaspora durchhalten will. Dort wird man nicht verführt von einer Welt, die alles bietet, sondern man ersehnt den Übergang aus dem alten ins neue Leben. Man ist gewiß, auf ein Ziel zuzugehen, das uns kein Mensch zerstören kann, auf eine Tür, die Gott offenhält für Menschen, die an Jesus Christus glauben.

Darin liegt auch der Glaube an die Vollendung der Welt, den neuen Himmel und die neue Erde. In der Erkenntnis der Vergänglichkeit alles Irdischen ist der Glaube an das Kommen Gottes stark, an die Wiederkunft Jesu Christi und an den, der für uns gekreuzigt wurde und auferstanden ist und als Erstling der Toten uns den Weg bereitet hat zur Vollendung.

Dieses helle Licht des Auferstehungsglaubens aber dringt nur ins Herz derer, die das Wort vom Kreuz angenommen haben, die etwas von der Gotteskraft gespürt haben, die darin liegt, obwohl sie genauso wie die Welt wissen, daß es für die Griechen ein Ärgernis und für die Juden eine Torheit ist. Gottes Gnade durch Jesus Christus, durch sein Leiden und Sterben ist für sie die Realität, an der das ganze Leben und auch die Welt hängt. Wenn man an die schlichte und starke Frömmigkeit der Rußlanddeutschen denkt, die ihren Glauben in Jahrzehnten schwerster Bedrückung durchgehalten haben, so ist das ein Auferstehungsglaube und eine Zuversicht des ewigen Lebens, die vom Osterjubiläum widerhallt mitten in der Düsternis der Welt.

2. Die evangelische Diaspora als Herausforderung des verzagten Glaubens

Die Diaspora ist ein Ort der Herausforderung des verzagten Glaubens, die Mittel der Gnade richtig zu gebrauchen. Luther hat von dem mathematischen Punkt gesprochen, von dem aus man die Welt aus den Angeln heben kann. Umgekehrt versucht die Welt immer den Punkt aus den Angeln zu heben, wo das Kreuz Jesu Christi aufgerichtet ist. Gerade vor dieser Herausforderung wächst die Erkenntnis, daß der Glaube nicht unser Vermögen, sondern Gottes Gabe ist, wie Luther es in der Erklärung des dritten Artikels

im Kleinen Katechismus so eindrucksvoll sagt: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet und im rechten Glauben geheiligt und erhalten.“ Dieser Glaube von oben wird erfaßt von Menschen, die gelernt haben, ihren Blick auf Christus zu richten, der Gnade Gottes zu vertrauen, auf sein Wort sich zu verlassen und Wort und Sakrament als die Gnadengaben anzunehmen, ohne die man den Pilgerweg durch diese Welt nicht durchstehen kann.

Die Diaspora ruft aber auch nach einer nicht ermüdenden Liebe. Diese Liebe bewährt sich in der Geduld, die mit jedem Einzelnen so umgeht, daß genügend Zeit und genügend Kraft für die Weitergabe der geistlichen und diakonischen Gaben Gottes auch in Situationen zur Verfügung steht, die viele aufregende Ablenkungen bringen. Es ist eine Herausforderung zur Opferbereitschaft, zum Geben im Geiste des Scherfleins der Witwe und zum Tun des Guten an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen. Es ist eine Herausforderung zur dienenden Gemeinschaft, einer Gemeinschaft des Dienstes im Namen Jesu Christi. Als Gemeinde des Herrn wird die Diasporakirche kritisch von außen beobachtet. Sie ist auch inneren Schwächen immer wieder so ausgesetzt, daß eine ständige, ganz bewußte Bemühung um die Dienstbereitschaft der Gemeinde notwendig ist. Deshalb ist diese Situation auch eine Herausforderung zu einer Haushalterschaft mit Besuchsdienst, mit Gemeindeveranstaltungen usw., vor allem aber auch eine Herausforderung für die Pastoren, wirklich das lautere Wort Gottes zu predigen und in Treue die Sakramente auszuteilen und jedem Einzelnen in seinen Glaubensfragen und in seinen irdischen Nöten beizustehen. Daraus ergeben sich vielfältige Gemeindeaktivitäten, z. B. die Zusammenkünfte, wo man bei gemeinsamem Essen wie eine Familie sich miteinander freut. Ob das bei einem festlichen oder bei einem bescheidenerem Mahle geschieht, das Beieinandersein über die kurze Stunde des Gottesdienstes hinaus, die Möglichkeit, miteinander zu sprechen, ist eine Notwendigkeit für eine solche Gemeinde, wenn das Gemeindeleben normal verlaufen soll. Eine andere Herausforderung, um den verzagten Glauben zu stärken, ist die Notwendigkeit, die weiten Entfernungen zu überbrücken. Heute spielt das Auto die Rolle, die lange das Pferd oder der Maulesel gespielt hat. Man muß Besuche machen über viele Meilen und in entlegenste Gegenden. Man muß sich direkt und unmittelbar beistehen, sonst läßt die Gemeinschaft nach.

Aber mit der Annahme der Herausforderung zu Zeugnis und Dienst

ist auch die Herausforderung zur Bewährung der Hoffnung in der Anfechtung verbunden. Sie kann sich gar nicht anders bewähren als in der Zuversicht in Christus. Das gilt für den einzelnen Gläubigen wie für die Kirche. Die Diasporagemeinde, die Diasporakirche steht in vielfältigen Anfechtungen. Sie ist gefährdet, an sich selbst zu verzweifeln, sie ist gefährdet, durch Verachtung und Verfolgung von außen den Mut zu verlieren. Sie ist durch inneren und äußeren Mangel oft bedroht. Hier sind die Kräfte immer wieder neu zu erbitten, die eine angefochtene Gemeinde vor dem Fall bewahren und zurückführen in die Fülle der Freude am Herrn. Deshalb ist die Diasporakirche in der Regel eine fröhlich singende Kirche, eine betende Kirche und dadurch dann auch für die Menschen, die bei ihr Zuflucht suchen, eine tröstende Kirche, weil sie nicht mit eigenen menschlichen Kräften schaffen will, was Gott zugesagt hat zu tun.

3. Evangelische Diaspora als Stärkung des katholischen Glaubens

Die Diaspora hat aber auch einen wesentlichen ökumenischen Aspekt. Eine so kleine Gruppe kann gar nicht auf den Gedanken kommen, daß sie allein die Kirche Jesu Christi vertritt. Sie hängt an der Gesamtkirche mit besonderer Liebe, sie weiß, daß sie teilhaben darf, an der *Una Sancta*, daß sie nicht verlorengelassen kann als eine Sekte, die sich um sich selber dreht, sondern einbezogen ist in die weltumfassende Kirche. Diese stärkende Kraft strahlt die Diaspora in der Weise aus, daß der Glaube an den dreieinigen Gott als Lebensquelle bezeugt wird, daß der biblische Glaube nicht Reduktionen nach modischen Vorstellungen erfährt. Eine der Welt angepaßte Kirchlichkeit hat in der Diaspora keinen Platz. Umso mehr hat aber die Diaspora Augen für die weltweite Kirche.

Dabei stärkt sie uns, indem sie selber gestärkt wird durch das kirchliche Bekenntnis, das sie als Hilfe zum aktuellen Bekennen ernst nimmt. Sie weiß sich eingegliedert in das Ganze. Sie hat Verständnis auch für die Einheit in versöhnter Vielfalt und sehnt sich nach der Gestaltwerdung dieser einen Kirche, betet innig für die Einheit und bemüht sich um den Zusammenhalt aller Christen, freilich nicht um den Preis einer Aufgabe ihres Glaubens, sondern gerade aus der Tiefe des Glaubens heraus. Deshalb hängt sie mit Ohr und Herz am Wort Gottes, das sie als Gesetz und Evangelium trifft. Deshalb ist sie gewillt und befähigt, dieses Wort weiterzugeben in ihrer schlichten, aber überzeugenden Art. Darüber redet man so, wie es im 119. Psalm geschildert ist. Der Gottesdienst in einer kleinen Gemeinde in Frankreich ist Teil der kosmischen Liturgie, und die Gebetsstunde in einer Baracke in

Sibirien ist ein Ort, wo man den Himmel offen sieht und dadurch einen weiteren ökumenischen Horizont bekommt als durch Studien aller ökumenischen Statistiken. Ein Herr, ein Glaube, eine Kirche, das ist biblische Lehre. Der innerkirchliche Streit wird nicht gelöst, indem wir uns miteinander vergleichen oder gegeneinander streiten, sondern indem der Glaube immer mehr eine vertiefte Christusbindung wird, aus der sich dann die Einheit unter ihm durch die Kraft des Wortes Gottes und des heiligen Geistes ergibt.

Das fordert natürlich auch den Widerstand gegen alle Schwärmerei heraus und das nüchterne Nachdenken über das Wesentliche im Glauben. Zwar geschieht es wohl anders als bei uns, ist aber dadurch nicht weniger wirksam. Der Widerstand gegen Schwärmer ist ja nicht nach menschlichem Urteil zum Ziele zu bringen, sondern mit Liebe durch das uns verkündigte Wort. Es ist nicht der Scheiterhaufen oder die theologische Disputation, sondern das Zeugnis, das das Herz des Anderen überwindet und zwischen uns die Gemeinschaft neu schafft, die wir durch das heilige Sakrament und die Beugung unter das Wort des Gerichts und der Gnade erfahren.

Zu dieser ökumenischen Dimension der Diaspora gehört auch, daß man durch die Mühe, große Entfernungen zu überbrücken und Einsamkeiten durchzustehen, die Liebe eingeübt hat, die zur Ökumene gehört. Sie allein schafft die rechte ökumenische Offenheit, die Bereitschaft zu weltweiter Zusammenarbeit und zu einer zwischenkirchlichen Verständigung, die nicht ein Streit um Konzeptionen und Theorien ist, sondern ein Zusammenfinden am Fuße des Kreuzes. Gerade Diasporawerke und beteiligte Kirchen haben an dieser Liebe, die man in der Diasporaexistenz lernt, besonderen Anteil. Sie sind durch diese Liebe der Diaspora verbunden und verhalten sich durch ihre Mitarbeit in den ökumenischen Programmen, besonders im Lutherischen Weltbund, demgemäß. Die Liebe braucht Phantasie und Kraft zu Konkretionen. Das, was man in der Diaspora dazu denkt und tut, ist oft geistig tiefer fundiert und deshalb auch kirchlich weitreichender als manches große weniger geistlich durchdrungene ökumenische Hilfsprogramm.

Es gehört aber vor allem die Hoffnung wider alle Hoffnungen dazu, die unser Herz erfüllt, wenn Jesus Christus Herr dieses Herzens ist. Er ist der eine Herr, die *Communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen, wird von ihm zusammengerufen und zusammengehalten. Sein Sieg garantiert, daß die enttäuschten Hoffnungen dieser Welt verschlungen werden von der erfüllten Hoffnung auf seine Verheißung. In der Enge der Diasporaexistenz bekommt man Verständnis für den schmalen Weg, den Christus gebietet,

und für die enge Pforte, die uns in das ewige Leben führt, und damit auch in die Weite des Lobpreises, der Himmel und Erde erfüllen soll. In diesem Kontext bekommt Luthers Formulierung von „der ganzen Christenheit auf Erden“ und „allen Gläubigen in Christo“, mit denen ich gemeinsam das ewige Leben haben soll, eine Wirkung für das alltägliche Leben. Was geschrieben steht und verheißen ist, bekommt mehr Gewicht als das, was wir vor Augen haben. Die *ecclesia militans*, die kämpfende Kirche unter dem Kreuzeszeichen, die unter dem Kreuz verborgene Kirche, ist im Glauben zugleich die *ecclesia triumphans*. Das Gericht, durch das wir hindurchmüssen, hat schon das Zeichen der Gnade. Die Kreuz- und Trostlieder zeugen vom auferstandenen Herrn. Man lebt bewußter im eschatologischen Horizont, weil man in der Mühsal des irdischen Lebens keine Verheißungen finden kann, die das übertreffen, was Gottes Wort uns verheißt.

Das ist freilich ein Bestreben im Widerstreit des *simul iustus – simul peccator*. Wir sind schon Leute, die Christus gehören, also heilige Gerechte, und doch auch noch Menschen, deren alter Adam täglich von neuem ersäuft werden muß. Wir sind erlöst, erworben, gewonnen, und Christus ist unter uns, das lebendige Wort des Evangeliums wird uns gesagt, wir glauben an den Heiland der Welt. Aber Gott ist zu uns durchgebrochen, durch eine gottlose Welt, die er verwandeln wird, die er aber noch bis zum Schluß beläßt als den Raum, in dem Christen sich in dieser Zeit und Welt bewähren müssen. Sie sind Menschen mit dem unauslöschlichen Siegel der Taufe, Menschen aber auch zugleich vor der Unentrinnbarkeit des Jüngsten Gerichts; Menschen, die auf dieser Erde zerfallende Kirchen und sterbende Gemeinden erleben und gerade deshalb eine Kirche der Auferstehung brauchen; die nicht von den Mauern und stabilen Kirchentümern abhängig sind, sondern umgekehrt, deren neue Kirchengebäude und sich reformierende kirchliche Strukturen an dem hängen, der Himmel und Erde regiert. Der Auftrag der Kirche läuft weiter, bis Gott sie vollendet. Der Dienst der Kirche, ihre Mission, ihre Diakonie, ihre Sendung ist solange unvollendet, bis Er kommt. Die evangelische Diaspora ist deshalb eine in besonderem Maße auf die Wiederkunft des Herrn wartende Kirche. Diese Existenz der Kirche hängt nicht an unseren Missions- oder Diasporastrategien, sondern an dem Herrn, der uns seine Wege führen will bis zu seinem Ziel.

Eine der eindrucksvollsten Geschichten, die dieses illustrieren, ist die Begegnung von Schneller mit einem englischen Missionar bei einem Weihnachtsgottesdienst in Bethlehem. In einer Diasporagemeinde empfängt der Sendbote des Evangeliums, der nach Ostafrika zieht, den Trost der Weih-

nachtsbotschaft. Im neuen Land wird er der erste Märtyrer. Doch nach einiger Zeit wird sein Sohn am gleichen Ort der erste Bischof der Kirche. Der Häuptling, der den Vater hinrichten ließ, wird vom Sohn getauft. Gott hat sein Wort vielen Menschen in aller Welt aufgetragen, die durch Leiden und Wirken säen, was nach Gottes Willen zur großen Ernte werden soll.

Luther hat einmal gesagt: „Die Zeit der Reformation weiß allein der, der die Zeit geschaffen hat. Inzwischen können wir zu Mißständen, die offenkundig sind, nicht schweigen.“ Wir können abgewandelt sagen, die Zeit der Diaspora weiß allein der, der die Zeit geschaffen hat. Inzwischen können wir aber den Nöten der Diaspora nicht tatenlos zusehen, sondern müssen weiter wirken im Sinne des geistlichen Auftrags. Die Zeit der Diasporawerke weiß auch nur der, der die Zeit geschaffen hat. Inzwischen dürfen wir aber nicht den geistlichen Segen übersehen und ungenutzt vergraben, den wir durch die Diaspora, ihr Zeugnis, ihren Dienst und ihre Zuversicht empfangen. Solange leben die Diaspora und alle Christen vom Empfangen der Gaben Gottes und im Gebet: „Du speitest einst mit Brot und Fisch die hungernde Gemeinde und decktest ihr da oft den Tisch im Angesicht der Feinde. So tust du Wunder immerzu, mag's oft auch anders scheinen. Hilf uns auch nun! Die Kraft hast du, du starker Herr der Deinen!“ (Arno Pötzsch).

Christus ist das Licht, das durch das Evangelium leuchtet in alle Welt und erleuchtet alle, die da aufstehen und sein begehren. Martin Luther

DIASPORAKIRCHEN IN DER SÄKULARISIERTEN WELT*

Seit vielen Jahrzehnten beschäftigt man sich mit dem Problem der kleinen Kirchen und stellt die Frage nach ihrer Legitimität, ihrer Rolle in der Welt und ihrem Überleben. Man hat sie zusammenfassend Minderheitskirchen genannt.

Im strengen Sinne ist die Minderheitskirche eine Kirche, die nicht nur eine kleine Zahl von Mitgliedern hat und nur über kleine Mittel verfügen kann, sondern auch einer Kirche gegenübersteht, die mehr Gemeindeglieder hat, mächtig und einflußreich ist und also als die überlegene angesehen wird. So etwa stellt sich die historische Situation der protestantischen Kirchen verschiedenen Bekenntnisses in einigen süd- und westeuropäischen Ländern dar: z. B. in Spanien, in Italien und in Frankreich im Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche.

Eine solche Definition von einer Minderheitskirche reicht heute nicht mehr aus, weil sie zu partiell und begrenzt ist, um allen Gegebenheiten der aktuellen, komplexen Situation dieser Kirchen Rechnung zu tragen. Die obengenannte Definition muß entfaltet und vervollständigt werden, wenn sie alle Probleme, die sich heute den Kirchen stellen, umgreifen soll, und wenn man versuchen möchte, Wege in die Zukunft zu zeigen.

I.

Wir betrachten zuerst zwei sich ergänzende Aspekte der aktuellen Situation der Minderheitskirchen. Einerseits muß man sich Rechenschaft ablegen von der Fluktuation der Bevölkerung. Dazu kommt eine intensive Stadtentwicklung, die unsere Epoche charakterisiert. Die alten, traditionellen Gebiete, wo sich die konfessionellen Minderheiten räumlich konzentrierten und aus historischen und geographischen Gründen hielten, verschwinden. Die Bevölkerung hat sich in andere, ökonomisch günstigere Gegenden zerstreut, besonders in die Zonen starker städtischer Konzentration. Hier hatten sich Regionen ökonomisch wichtigen Entwicklungen geöffnet und

* Vortrag, gehalten bei der Theologischen Rüstzeit des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg/Elsaß 1982.

wurden dann durch neue Bevölkerungsströme, die durch die Industrialisierung angezogen worden waren, überschwemmt. Wir sind Zeugen einer radikalen Neuverteilung der Bevölkerung. Neue Situationen konfessioneller Minderheit in der Diaspora entstehen. Dabei erfolgt meistens eine Zerstreuung in städtische Gebiete. Dort haben die Christen, die von ihren traditionellen Wurzeln gelöst sind, große Schwierigkeiten und Nöte, um sich zu finden und wieder zu versammeln.

Allerdings ist diese Diasporasituation nicht nur eine spezifische Situation der gegenwärtigen Minderheitskirchen – wenn sie auch augenscheinlich am meisten davon betroffen sind. Sie scheint immer mehr für alle Kirchen in Ballungsgebieten kennzeichnend zu werden. Auch die großen Kirchen müssen sich über dieses Phänomen Rechenschaft ablegen. Andererseits müssen seit einigen Jahrzehnten ganz besonders die Kirchen entdecken, daß die Welt, die sie umgibt, mehr und mehr geprägt wird von Ideologien, die sich sehr stark in ihrer Inspiration und ihren Intentionen unterscheiden. Diese Ideologien drängen die Christen immer weiter in den Schoß der säkularen Gesellschaft. So werden die Christen durch ihre Art zu denken und durch ihre besondere Haltung zu Minderheiten. Andere entfernen sich immer schneller von den christlichen Grundaussagen, und die Übereinstimmung, der gemeinsame Weg der Kirchen und der säkularen Gesellschaft verschwindet immer mehr. Die Zeit scheint völlig vorbei zu sein, in der der gesellschaftliche Umgang jeden verpflichtete, Glied einer Kirche zu sein, ob er wollte oder nicht.

So wird aus einem soziologischen Phänomen, das aus besonderen historischen Situationen resultiert, der Minderheitscharakter einer Kirche, ein ideologisches Phänomen. Damit, daß die Kirche zahlenmäßig abnimmt, wird sie kulturell an den Rand geschoben. Das bestätigt sich in den Ländern der alten Christenheit, die von der Säkularisation unberührt ist, im Sinne der Definition von Hans Küng: „Früher war mit *Säkularisierung* zunächst nur – juristisch-politisch – die Überführung kirchlicher Besitztümer in den weltlichen Gebrauch von Menschen und Staaten gemeint. Heute aber erscheinen nicht nur einige Kirchengüter, sondern ungefähr alle wichtigen Bereiche des menschlichen Lebens – Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Recht, Staat, Kultur, Erziehung, Medizin, soziale Wohlfahrt – dem Einfluß der Kirchen, der Theologie, der Religion entzogen und in die direkte Verantwortung und Verfügung des so selber ‚säkular‘ gewordenen Menschen gestellt.“¹

Das ist doch in unseren Tagen die komplexe und zerbrechliche Situation einer Minderheitskirche: die Situation einer Kirche, die zahlenmäßig

klein ist und deren Mitglieder immer mehr zerstreut werden in die säkularisierte Gesellschaft einer zersplitterten Welt.

II.

Und trotzdem ist die Minderheitskirche verpflichtet, ihre Mission zu erfüllen. Das birgt natürlicherweise Risiken in sich, die tödlich werden können. Sie müssen erkannt und bewältigt werden, um ihrer Bedrohung zu entkommen. Drei Risiken kommen häufig zusammen:

Erstens besteht die Gefahr, sich auf sich selbst zurückzuziehen. Das ist das Risiko, sich in der Verteidigung zu isolieren. Praktisch sieht das so aus, daß alle Möglichkeit, sich selbst zu ändern, abgewiesen wird, weil das als Verirrung oder als Verrat angesehen würde. Diese Haltung, die beseelt ist von der Sorge der Minderheit, sich zu behaupten und dem Andersein einen eigenen Akzent zu geben, wird dann leicht zur religiösen Ideologie überhöht, ist aber nichts anderes als Ghetto mentalität.

Zweitens: Parallel dazu gibt es das Risiko, der Illusion zu glauben, es würde sich in der Gegenwart um eine vorläufige, zeitlich begrenzte Situation handeln, die eines Tages wieder in den alten Zustand zurückgeführt werden könnte. Hier will man künstlich die Vergangenheit festhalten und trägt sich mit der Hoffnung, eines Tages die frühere Situation wiederherstellen zu können. Man tut so, als wüßte man um eine Rückkehr zu einer idealisierten Kirche, zu einer festgefügteten und fest etablierten Kirche. Das ist Nostalgie; Traum von guten alten Zeiten.

Schließlich und im entgegengesetzten Sinne: Man hat so eine Art von schlechtem Gewissen, daß man so ist, wie man ist, ja, man hat das Gefühl von Schuld, nicht so zu sein, wie die anderen sind. Angesichts solch einer Situation, die als nicht normal und gefährlich angesehen wird, macht sich Entmutigung breit. Man möchte in der Gefahr nach und nach den besonders geprägten Charakter aufgeben, um sich resignierend den anderen anzugleichen, in der Hoffnung, so mit einem Mal ein Gefühl der Sicherheit zu gewinnen und nicht abseits stehen zu müssen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Paris — um einen besonders charakteristischen Fall zu nennen — kennt alle diese Risiken und leidet unter ihnen. Ist sie nicht dreifach in der Minderheit und weithin zerstreut? Sie ist es in Bezug auf den sehr stark säkularisierten, sozio-kulturellen Rahmen, in Bezug auf eine starke römisch-katholische Kirche, die Einfluß hat und dank eines dichten Systems von Gemeinden sehr gut organisiert ist. Die

lutherische Kirche ist eine starke Minderheit gegenüber der reformierten Kirche, die größer und besser organisiert ist.

III.

Wie soll man angesichts einer solchen Situation richtig handeln? Ich möchte nur einige Angaben machen und einige Orientierungen geben, weiter darüber nachzudenken und Wege zu suchen.

Hans Küng schreibt, indem er das Phänomen der Säkularisation analysiert: „(Die Soziologen erkennen,) daß die Gesellschaft immer komplexer und differenzierter geworden ist und daß es nach der ursprünglichen weitgehenden Identität von Religion und Gesellschaft zu einer Trennung der Religion von den anderen Strukturen kommen mußte ... Ähnlich wie die Familie, so wurde auch die Religion (beziehungsweise die Kirchen) durch die fortschreitende Differenzierung von zweitrangigen (etwa wirtschaftlichen und erzieherischen) Funktionen befreit und könnte sich nun auf ihre eigentliche Aufgabe konzentrieren. Insofern bedeutet diese Säkularisierung oder Differenzierung eine große Chance.“² Um diese große Chance zu ergreifen, die ihr nun so angeboten ist, muß die Kirche einen wichtigen theologischen Schritt tun, der ihr erlaubt, die Minderheitssituation in einem positiven Sinn neu auszulegen und ein erneuertes Konzept zu gewinnen. Form und Inhalt ihrer wahrhaften Berufung müssen neu gesucht werden.

Was bedeutet das? Die Minderheits- und Diasporasituation der Kirche ist in einem positiven Sinn zu sehen und zu verstehen! Die apostolische, ursprüngliche Kirche hat in einem interessanten Experiment gelebt. Das achte Kapitel der Apostelgeschichte gibt davon Zeugnis. Die Verfolgung, die über die zahlenmäßig kleine Kirche von Jerusalem hereingebrochen war, bewirkte, daß die Gemeindeglieder, die zerstreut wurden, anderswo die „gute Nachricht des Wortes Gottes“ verkündeten. Hatte nicht Christus selbst die Zerstreung seiner Jünger befohlen? Sie waren um ihn am Tage der Himmelfahrt. Jesus sagte zu ihnen: „Gehet hin und macht Menschen aus allen Völkern zu Jüngern“ und: „Ihr werdet meine Zeugen sein bis zum Ende der Erde.“

So findet die versammelte Gemeinschaft, die Kirche, den Sinn ihres Verhältnisses zur Welt darin, daß sie sich in die Welt zerstreuen läßt, um bewußt in der Diaspora zu leben. Und die Kirche überlebt in der Zerstreung nur, wenn sie alle diejenigen sammelt, die durch ihre Predigt und die Sakramente glauben. Der Irrtum, der die Kirche bedroht, ist, daß man um jeden

Preis seine Strukturen bewahren will. Man ergreift einfach nicht die sich bietenden Gelegenheiten, sich zu zerstreuen, um seine Mission zu erfüllen und diejenigen zu versammeln, die glauben.

Ein Blick auf die biblischen Texte zeigt, daß eine Entwicklung, die *nur* von der Zerstreung zur Sammlung führt, falsch ist. Es darf nämlich nicht die andere Bewegung außer acht gelassen werden, die von der Versammlung wiederum zur Zerstreung führt, von der Kirche zur Mission. Kirche und Mission gehören notwendigerweise, bis das Reich Gottes erfüllt ist, zusammen. H. R. Weber hat die zwei Phasen der Existenz und des Dienstes einer Kirche beschrieben, die zusammen den Rhythmus des Lebens einer reifen Gemeinschaft ausmachen: Kirche und Diaspora, Sammlung und Sendung. Das ist das Herzstück einer solchen Spannung zwischen der Sammlung und der Zerstreung, von der normalerweise eine Kirche lebt: Der Herr sammelt seine Kirche in der Gemeinschaft, um sie mit einem Missionsauftrag in die Welt zu schicken. Es gibt keine zwei verschiedenen Auffassungen von Kirche, sondern ein existentielles Gleichgewicht, ohne welches die Kirche nicht in Wahrheit die Kirche des Herrn ist. Zwischen Kirche und Mission gibt es keinen Widerspruch und keinen Gegensatz, sondern zwei notwendige Funktionen ergänzen sich und sind voneinander abhängig.

IV.

Die Stellen aus dem Neuen Testament, die das Verhältnis der Kirche zu der sie umgebenden Welt beschreiben, erlauben, den Sinn der Berufung der Kirche in der Welt zu präzisieren. Man denke z.B. an das Bild Mt. 5: Das Salz, das der Welt die Würze gibt, oder das Licht, das denen leuchtet, die im Hause sind. Weiter an Mt. 13: Das Samenkorn, aus dem ein Baum wird, oder der Sauerteig, der den Teig aufgehen läßt. All diese Bilder legen uns eine dialektische Beziehung zwischen zwei entgegengesetzten Elementen dar: Ein wenig Salz gibt einer großen Menge von Nahrungsmitteln die Würze; ein kleines Licht gibt einer großen Zahl von Menschen Helligkeit; ein winzig kleines Samenkorn gibt einem Baum Leben; eine winzig kleine Menge von Sauerteig läßt die Fülle des Teiges aufgehen.

Es soll kein Handicap für die Kirche sein, daß sie eine Minderheit ist und Diaspora, um ihre Mission in der Welt zu erfüllen, weil es genügt, mit wenigen Mitteln ein wirksames Tun zu sichern: „Sondern was tönicht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zu Schanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zu Schanden

„mache, was stark ist.“ — „Darum bin ich guten Mutes in Schwachheit, in Mißhandlungen, in Nöten, in Verfolgungen, in Ängsten, um Christi willen; denn, wenn ich schwach bin, so bin ich stark.“ (1. Kor. 1, 27 und 2. Kor. 12, 10). Das Risiko für die Kirche ist weder ihre Kleinheit noch ihre Schwachheit. Ihr Risiko ist es, als Salz die Salzkraft zu verlieren, als Licht unter den Scheffel, statt entsprechend auf die Erde gestellt zu werden. Ihr Risiko ist es, sich nicht mit der Welt zu vermischen.

Durch Berufung ist die Kirche Trägerin von Salz, von Licht, von Samenkörnern, von Sauerteig. Und das ist sie — durch Gnade, wie auch die Situation sein mag. So bleibt wahrhaftig die schockierende Formulierung: Es gilt, die Gleichnisrede vom Sauerteig und vom Teig an die Stelle der Statistik zu setzen.

Das ist die positive Art und Weise, theologisch die Minderheits- und Diasporasituation der Kirche in der Welt zu interpretieren. Die Diasporasituation der Kirche in der Welt ist nicht eine Ausnahmesituation, sondern im Gegenteil: Zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft des Herrn ist es die Normalsituation der Kirche in der Welt.

V.

Nachdem wir nun festgestellt haben, daß der Charakter der Minderheits- und Diasporasituation der Kirche normal und positiv ist, ja, daß diese Situation der Kirche *die* Chance bietet, muß die Kirche ihre Glieder und die sich bildenden Gemeinschaften überreden, daß sie ganz bewußt diese Situation ohne Komplexe und weder mit schlechtem Gewissen noch mit Mutlosigkeit leben sollen. Im Gegenteil, sie sollen mit Überzeugung und Kühnheit ihren Weg gehen und deutlich den Ruf und die Berufung heraushören, die der Herr an sie richtet.

Ein Text des Neuen Testaments kann in dieser Hinsicht als eine grundlegende Verheißung betrachtet werden: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben.“ (Lk. 12, 32). Es gilt, einen schwierigen Kampf gegen vorgefaßte Meinungen zu führen. Ein Minister der französischen Republik hat kürzlich gesagt: „Die französische Armee ... ist eine Institution, die ihre Stellung gut gehalten hat — besser als die Kirche.“ Viele Leute, nicht nur Pfarrer, sondern auch Gemeindeglieder denken so, daß die Kirche eine Institution sei wie alle anderen auch (wie auch die Armee...). Es gilt, sich selbst zu überzeugen, daß die Kirche keine Institution ist im Sinn, wie sie es verstehen, nämlich, daß

sie eine Organisation sei, die ihre Existenz in sich selbst und aus sich selbst heraus habe und dabei unabhängig sei von ihren Gliedern, die dann nur Nutzen zu bringen oder Nutzen daraus zu ziehen hätten. Die Kirche ist im Gegenteil eine „Gemeinschaft“, ein „lebendiger Leib“ – um in der Apostelsprache zu reden. Sie lebt dank der Gemeindeglieder, sie lebt nicht zu ihrem eigenen Nutzen, sie ist vielmehr ein „Leben“, für das alle gemeinsam verantwortlich sind. Es ist nötig, daß die Glieder der Kirche davon überzeugt sind und daß sie sich im Dienst der Gemeinschaft und der Mission engagieren. Deshalb möchte ich an den Schluß folgendes Zitat setzen, das ich bei meiner Lektüre gefunden habe: „Die Kirche, nur eine kleine Herde, ist eine Kirche von Freiwilligen... (Sie) ist nicht ein ‚halber Heiliger‘, sondern sie ist eine lebendige, feste Gemeinschaft, die ihren Weg in den Fußspuren dessen geht, der von Herzen eine vorbehaltlose Gemeinschaft vorlebte... (Sie) ist eine Kirche, die voller Hoffnung ist, denn das Wort Jesu ist Verkündigung voller Hoffnung und Verheißung.“

(Übersetzt von Gunter Neukirch)

Anmerkungen

1 Hans Küng, Christ sein, München 1983⁶ (dtv 1220), S. 19.

2 A. a. O., S. 64.

Wir sind ein Brot und ein Leib alle, die wir von einem Brot und von einem Kelche teilhaben. Martin Luther

DIE SIEBENBÜRGER SACHSEN – LUTHERANER ZWISCHEN VOLKSKIRCHLICHER TRADITION UND SOZIALISTISCHER GESELLSCHAFT

Als ich mich vor bald drei Jahrzehnten für das Theologiestudium und den Dienst an unserer Kirche entschied, gab es bei vielen Freunden und Bekannten Kopfschütteln. Meinen Eltern und mir kam es öfter – mit manchmal fast beschwörenden Worten – zu Ohren: „Pfarrer ist kein Beruf mit Zukunftsaussichten. In einigen Jahren wird die Kirche kaum mehr bestehen. Die neue Zeit hat keinen Platz für Religion und Gott; Geistliche werden höchstens noch eine Randexistenz haben!“ Dieser Tage wurde ich daran lebhaft erinnert, als ich wieder einmal von einem Mann – der sich diesbezüglich übrigens gut auskennt – hörte: „Heute haben es eigentlich die Pfarrer noch am besten. Die Kirche ist eine Institution, auf die man sich verlassen kann, die Arbeit in der Kirche ist angenehm und angesehen. Ich kenne keine Pfarrer, die unzufrieden sind, wo man doch heute so viele unzufriedene und unerfüllte Menschen findet.“

Die eingangs erwähnte fragwürdige Zukunft der Kirche hat man aber auch in der Kirche und Theologie selbst so beschrieben. Besonders einer Kirche wie der unseren, einer ausgesprochenen Volkskirche, wurde von manchen Besuchern – aus dem Westen und Osten – ein baldiges Ende vorausgesagt. Die Schlagworte „Ende der Volkskirche“ in einer Reihe von Publikationen waren in den sechziger Jahren auch zu uns gedrungen¹. Der bekannte Aufsatz von Günther Jacob² wurde auch bei uns gelesen. Besucher unserer Kirche schüttelten verwundert den Kopf, wenn sie unsere vollen Gottesdienste in ihrer althergebrachten traditionellen Form miterlebten, wo man in der alten sächsischen Tracht auf einem Platz sitzt, in einer bestimmten Reihenfolge das Gotteshaus betritt oder verläßt, langsam singt und noch immer selbstverständlich zur Kirche kommt. Das mußte doch ein böses Ende nehmen und einmal – beim Einbruch der Industrialisierung und Säkularisierung – wie ein Kartenhaus zusammenbrechen, Ratschläge, die Volkskirche aufzugeben und überhaupt von der volksskirchlichen Situation freizuwerden, wurden uns damals von manchen Seiten gegeben.

Aber das Erstaunliche ist geschehen, daß sich sowohl diejenigen geirrt

haben, die unsere Lage von außen, als auch die, die sie von innen betrachten. Weder von der neuen sozialistischen Gesellschaftsordnung noch von der überalterten volkskirchlichen Tradition her betrachtet sind die Prognosen, Befürchtungen und Argumentationen richtig gewesen. Zwar hat unser numerischer Bestand beträchtliche Einbußen erlitten durch Entwicklungen, die man vor dreißig Jahren noch nicht voraussehen konnte, zwar hat die Industrialisierung und Urbanisierung in den letzten Jahrzehnten zu einer starken Verschiebung des sozialen Bildes unserer Gemeinden geführt (gegenüber vorher 90% Landbevölkerung ist es jetzt knapp ein Drittel), zwar hat sich auch die sozialistische Gesellschaftsordnung durchgesetzt und zu bedeutenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturveränderungen geführt — aber unsere Kirche ist dabei nicht eingegangen, sondern hat im Gegenteil mit ihren heute rund 140 000 Gläubigen, 260 Gemeinden und 150 Pfarrern an Lebendigkeit, an Aktivität, ja selbst an geistlicher Substanz gewonnen.

Wir wollen uns bei unseren Überlegungen fragen, inwiefern das mit Luther und der lutherischen Tradition zusammenhängt, vor allem aber inwiefern die Spannung zwischen den beiden Polen „volkskirchliche Tradition“ und „sozialistische Gesellschaft“ hier weder zu einem Kurzschluß geführt hat, der jeden Kontakt ausgeschlossen und die totale Trennung und Isolierung der Kirche von der Gesellschaft zur Folge gehabt hätte, noch zu einem Brand, der Lähmung, Schaden oder gar Zerstörung hervorgerufen und damit praktisch das Ende der Kirche bedeutet hätte.

Es ist an dieser Stelle gewiß erforderlich, die Kirche, von der ich spreche und der ich angehöre, *die Menschen* dieser Kirche etwas eingehender vorzustellen.

Genannt werden sie „*Siebenbürger Sachsen*“, weil sie in jenem Teil Rumäniens leben, der gemeinhin Siebenbürgen oder „Transylvanien“ heißt. Es handelt sich um ein im Herzen Rumäniens liegendes Gebiet diesseits der Karpaten, von diesen gleichsam wie von einem Gürtel umgeben, das beginnend mit dem 12. Jahrhundert und dem ungarischen König Geysa II. (1141–1165), von deutschen Siedlern aus den von Franken bewohnten Gebieten links des Rheins und des Mosellandes besiedelt wurde. Gerufen vom König kamen sie in den Osten des damaligen ungarischen Reiches „jenseits der Wälder“ (Transylvanien), um das seit dem 11. Jahrhundert von den Ungarn beherrschte Gebiet gegen Einfälle aus dem Osten seitens der Petschenegen, Kumanen, Tataren und Mongolen zu schützen („ad retinendam coranam“). Zwar gab es — wie im ganzen Raum nördlich der Donau — erste rumänische vorstaatliche Gebilde — doch haben sich diese politisch in Transylvanien

nicht durchgesetzt, so daß die deutschen Siedler praktisch in ein „desertum“ kamen. Sie wurden wie alle Niederdeutschen von der ungarischen Hofkanzlei „Sachsen“ genannt, bezeichneten das Land „Siebenbürgen“, so daß die Benennung als „Siebenbürger Sachsen“ allgemein üblich wurde. Wichtig war, daß sie eine weitgehende innere – politische und kirchliche – Unabhängigkeit erhielten, da sie doch wichtige strategische und wirtschaftliche Funktionen für das Reich wahrnahmen. Ihre politisch verhältnismäßig selbständige Organisation erfaßte allmählich alle Siebenbürger Sachsen und erhielt in der 1486 gegründeten „Nationsuniversität“ ihre rechtliche Gestalt. Die kirchliche Einheit erfolgte in Analogie dazu in der „Geistlichen Universität“, die im Zusammenschluß aller Gemeinden und Kapitel des ganzen Territoriums bestand, obwohl die rechtliche Unterstellung unter das Erzbistum von Gran bzw. das Bistum von Weißenburg damit nicht angetastet wurde.

In dieser privilegierten Situation der Siedler, durch die sie das freie Pfarrwahlrecht, die eigene Jurisdiktionsgewalt und auch das Recht hatten, den Zehnten nicht dem Bischof, sondern dem eigenen Pfarrer abzuliefern, war auch die Durchführung der Reformation weniger schwierig. Dazu kam der äußere Umstand, daß Ungarn nach 1526 für mehr als 150 Jahre unter den Einfluß des Osmanischen Reiches geriet und Siebenbürgen ab 1542 ein unabhängiges Fürstentum unter türkischer Oberhoheit wurde. Denn dieser äußeren Abhängigkeit entsprach eine gewisse Freiheit im Inneren, die die reformatorischen Bestrebungen begünstigte. Die Reformation ging von Kronstadt aus und ist mit dem Namen des Stadtpfarrers Johannes Honterus (1498–1549) verbunden, von wo sie sich in ganz Siebenbürgen verbreitete und bis etwa 1550 durchsetzte. Der Kampf um die Bekenntnisbildung fand 1572 seinen Abschluß, als in der „Formula pii consensus“ sich die Theologie der unveränderten Augsburgischen Konfession gegen die calvinistischen und unitarischen (antitrinitarischen) Lehren durchsetzte. Trotz der gegenreformatorischen Bestrebungen im 18. Jahrhundert durch den Übergang Siebenbürgens an das österreichische Haus Habsburg im Anschluß an die Niederlage der Türken vor Wien (1683) durch das Leopoldinische Diplom (1691) blieb der größte Teil der Deutschen in Siebenbürgen evangelisch. Als die historischen Privilegien der Siebenbürger Sachsen durch die zentrale Herrschaft Wiens unter Joseph II. (1780–90) hundert Jahre später zerschlagen wurden und die evangelische Kirche völlig in den Verwaltungsbereich des Staates geriet, war es auch nicht mehr weit bis zur Auflösung der politischen Einrichtungen und territorialen Gliederung der Siebenbürger Sachsen durch

die Gründung der sogenannten „Doppelmonarchie“ (1867), als die Ungarn eine weitgehende politische Unabhängigkeit von Österreich und die Union mit Siebenbürgen durchsetzten.

In dieser Situation wurde die Kirche der Siebenbürger Sachsen eine *Volkskirche* in einem spezifischen Sinn. Sie war ja immer schon „Volkskirche“ gewesen und hieß schon vor der Reformation „Ecclesia Dei Nationis Saxonicae“: die nationalen und konfessionellen Grenzen deckten sich. Das blieb auch nach der Reformation so. Doch nun, als die politischen Rechte der Siebenbürger Sachsen aufgehoben wurden, blieb die Kirche die einzige Institution, deren völlige Autonomie vom Staat auch weiterhin anerkannt wurde. So wurden (vor allem unter Bischof Georg Daniel Teutsch (1817–1893) eine Reihe von Einrichtungen des Volkes von der Kirche übernommen und gleichsam unter ihr Dach gestellt. Ausdruck dafür ist die zu jener Zeit entstandene neue Kirchenverfassung (1861), die auf einer synodal-presbyterialen Grundlage beruht und nach der sich die Laien in den kirchlichen Körperschaften mitbeteiligen. Diese volkskirchliche Struktur unseres Gemeindelebens haben wir auch in die neue Zeit hinübergenommen, nicht nur beim Übergang Siebenbürgens zu Rumänien infolge des Ersten Weltkrieges (1918), besiegelt im Trianon-Vertrag (1920), sondern auch nach der Entstehung des volksdemokratischen Staates im Anschluß an den Zweiten Weltkrieg durch die Gründung der Rumänischen Volksrepublik (1947), seit 1965 Sozialistische Republik Rumänien.

Was heißt nun „*volkskirchliche Tradition*“ konkret? Es bedeutet zunächst, daß man in diese Kirche „hineingeboren“ wird und daß Zugehörigkeit zur Kirche, aber auch weithin Akzeptierung der Kirche mit allen ihren traditionellen Formen sowie eine bestimmte Partizipation an ihrem Leben im herkömmlichen Sinn noch allgemein üblich ist. Dazu gehören die Taufe der Kinder, die Trauung und die Beerdigung, die Konfirmation, die noch von allen Menschen in Anspruch genommen werden. Aber auch der regelmäßige Gottesdienst, die Feier des Heiligen Abendmahls, Konfirmandenunterricht, Katechese sind selbstverständliche Einrichtungen und haben einen hohen Stellenwert: der Gottesdienstbesuch beträgt 13 % an gewöhnlichen Sonntagen und 33 % an Hochfesten, der Konfirmandenunterricht, zwei- und dreijährig, wird von allen Konfirmanden besucht, das Abendmahl, in vielen Gemeinden zwei- bis dreimal jährlich, aber in den meisten Städten monatlich gefeiert, nimmt an Wichtigkeit zu. In vielen Gemeinden gibt es Nachmittags- und Abendgottesdienste, Sondergottesdienste an Hochfesten, Gottesdienste in der Passions- und Adventszeit, regelmäßige Morgenandachten und andere

Veranstaltungen. Daneben gibt es noch ein lebendiges Brauchtum, das sich durch die sogenannte „genossenschaftliche Struktur“ unserer Gemeinden erhalten hat. Dies bedeutet, daß der einzelne sozial und wirtschaftlich, rechtlich und politisch sowie auch kulturell und religiös nicht allein dasteht, sondern Glied einer Gemeinschaft („Genossenschaft“ oder „Bruderschaft“) ist. Schon bei der Gründung der Gemeinden haben sich die Siedler in überschaubaren Einheiten zusammengefaßt (in kleinen Gemeinden und, wo diese größer waren, in „Nachbarschaften“ unterteilt) und eine Lebens-, Wirtschafts- und Arbeitsgemeinschaft aufgebaut, in der eine Reihe von Dingen gemeinsam verrichtet wurde. Jeder erhielt zwar seine eigene Hofstelle, seinen Garten, sein Grundstück, auf dem das Haus (gemeinsam) gebaut wurde, aber Wald und Weiden waren gemeinsamer Besitz. Die ganze Nachbarschaft half mit beim Hausbau, Brunnen graben, Bauen von Brücken und Wegen und sorgte für die Instandhaltung. Auch wurden bestimmte Dinge gemeinsam angeschafft (z. B. Backofen, Geräte zum Schweineschlachten, Geschirr für Festbarkeiten, Totenbank bei Beerdigungen usw.). Schließlich erfolgte die Verteidigung der Gemeinde vor Feinden nach außen, für die diese seit dem 13. und 14. Jahrhundert Kirchenburgen mit mächtigen Wehranlagen bauten, gemeinsam. Wie die Nachbarschaft auch kirchlich und religiös eine Bruderschaft darstellte, zeigt das in Siebenbürgen auch heute noch erhaltene Versöhnungsbrauchtum vor dem Abendmahl innerhalb der Nachbarschaft, in der sie die Funktion des Friedentiftens übernimmt. Etwas ähnliches zeigt sich beim Brauch des sogenannten Richt- oder Sittages der Nachbarn, an dem man innerhalb der Nachbarschaft Versäumnisse und Streitigkeiten bekennt und schlichtet. Auch das heute noch überall geübte Beerdigungsbrauchtum weist in diese Richtung: das Begräbnis geschieht durch die Nachbarschaft, sie stellt die Totenbank zur Verfügung, mancherorts auch den Sarg, hebt das Grab aus, trägt den Sarg zum Friedhof und beteiligt sich vollzählig an der Beerdigungsfeier. Ähnliche Bräuche gibt es bei der Hochzeit und anderen „Wendepunkten des Lebens“.

Volkskirchliche Tradition bedeutet weiter, daß sich nationale und konfessionelle Grenzen decken. D. h. konkret, daß „Siebenbürger Sachsen“ kaum einer anderen Kirchengemeinschaft angehören. Wenn Kirche als Volkskirche ein „Ensemble von geschichtlichen Realitäten“³ ist, wird das an diesem Punkt besonders deutlich. Denn nicht nur die überkommenen Formen, Bräuche, Einrichtungen, die geschichtlich geworden sind und durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt wurden, kommen hier nun zum Tragen,

sondern auch eine bestimmte geistige Situation, die man das „erhöhte Selbstbewußtsein der kleinen Gruppe“⁴, nämlich der völkischen Minorität, genannt hat, das sie durch die mannigfaltigen Zeiten hindurch in ihrer Identität bewahrt hat und das als „elitäres Bewußtsein“ – durch den Stolz auf die Vergangenheit und stärkere Verbundenheit mit der Geschichte – bezeichnet wurde. Es bedeutet weiter die starke nationale Prägung der Kirchlichkeit, das Hineinragen völkischer oder gar politischer Aspirationen in die Vorstellung von der Kirche, die Einschätzung der Kirche als Hort der völkischen Integrität.

Diese seit jeher durch die Deckungsgleichheit der konfessionellen und nationalen Gruppierungen in unserem Lande bestehende Situation hat es der Kirche auch ermöglicht, ab 1876 – als die Eigenrechte und die Eigenverwaltung der Siebenbürger Sachsen aufgehoben wurden – auch auf einer anderen Ebene die Verantwortung für das gesamte kulturelle und geistige Leben zu übernehmen. Die Kirche wurde damals – wie schon erwähnt – ein schützendes Dach für alle Einrichtungen, aber auch Gewohnheiten, Rechte und Erwartungen, die sich institutionell nicht mehr halten konnten. Das kirchliche Leben kam dadurch in das Fahrwasser der gegebenen Institutionen, Formen, Bräuche und Ordnungen, die von vielen Gläubigen mit den dahinterstehenden Inhalten verwechselt wurden und in der Gefahr standen, zu erstarren. Diese Situation des „zu selbstverständlich gewordenen Selbstverständnisses“⁶ kennzeichnet größtenteils bis heute noch die „volkskirchliche Tradition“.

Auf der anderen Seite steht nun die Frage, wie dieser Kirche der Schritt in die *Gegenwart* gelungen ist und wie das möglich wurde innerhalb einer *sozialistischen Gesellschaftsordnung*. Das Problem, um das es sich hier handelt, hat der vormalige Europasekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. Paul Hansen, bei der Bischofseinführung 1969 so formuliert: „Es gibt ganz gewiß durch die Jahrhunderte vieles im Leben dieser Kirche, was uns allen lehrreich und beispielhaft sein kann. Wenige andere lutherische Kirchen besitzen eine Tradition wie die rumänische. Trotzdem ist es die besondere Aufgabe Ihrer Kirche, vielleicht doch eher uns zu zeigen, wie eine von der Tradition weithin getragene Kirche mit volkskirchlichem Charakter sich zu einem unseren Zeitverhältnissen angemessenen Selbstverständnis durchringen kann“⁷.

Es galt demnach in unserer Kirche gleichzeitig zwei Schritte zu tun: in die *Gegenwart* überhaupt, „vom 19. ins 20. Jahrhundert“, wie man es manchmal gesagt hat, wenn man noch vor einigen Jahrzehnten unsere Kirche

besuchte. Dies ist der Schritt der Kirche in eine moderne Welt, die sich durch Industrialisierung und Urbanisierung verändert hat. Dazu kommt aber auch die Frage nach dem zweiten Schritt, wie das innerhalb einer Gesellschaftsordnung möglich ist, in der der atheistisch bestimmte Marxismus vorherrschende Staatsideologie ist. Dieser zweiten Frage soll im Sinn unseres Themas hier zunächst nachgegangen werden.

An diesem Punkt sei mir ein Vergleich gestattet, der zur Veranschaulichung dieses Problems dienen soll. In der Erforschung des gottesdienstlichen Lebens der Siebenbürger Sachsen hat man die Frage gestellt, ob die offiziellen Agenden der Kirche, die durch die Jahrhunderte hindurch ausgearbeitet und hinausgegeben wurden, die Gottesdienstordnung, wie sie bestand, wirklich darstellen. Man sprach so von den offiziellen Agenden als „scheinbare Quellen der Gottesdienstordnung“. Demgegenüber bezeichnete man die „Gemeindeberichte“, die die Gottesdienstordnungen aufgrund von Fragen seitens des Bischofsamtes darstellten, wie sie in jeder einzelnen Gemeinde vorhanden waren, als „wahre Quellen der Gottesdienstordnung“. Ähnlich könnte man fragen, welches bei der Beschreibung und Beurteilung des kirchlichen Lebens innerhalb einer sozialistischen Gesellschaftsordnung die „wahren Quellen“ sind, aus denen man die Wirklichkeit am besten ablesen kann. Auch hier würden die amtlichen und rechtlichen Regelungen nur einen Teil der Realitäten darstellen, mit denen man konfrontiert wird, wenn man die Gemeinden und ihr kirchliches Leben selbst kennenlernt und im einzelnen nach diesem fragt. Darum ist dieses Problem mit der Aufzählung von Daten nicht wirklich geklärt, obwohl es für uns eine wichtige Tatsache ist, für die wir sehr dankbar sein müssen, daß der neugegründete sozialistische rumänische Staat die alten Rechte der religiösen Freiheit, Selbstverwaltung und des Schutzes der Kirche in der Verfassung verankert und im Dekret 177/1948 im einzelnen zugesichert hat. Auf dieser Grundlage konnte eine neue Kirchenordnung geschaffen werden (1949), die mit geringen Abänderungen der alten entspricht. Die Struktur der kirchlichen Tätigkeit blieb dadurch die gleiche, wenn sie nun auch auf den kirchlichen und religiösen Bereich beschränkt bleiben mußte, nachdem alle anderen Tätigkeiten vom Staat übernommen waren (die kulturelle und schulische Tätigkeit sowie die Anstaltsdiakonie). Allerdings war sie damit zugleich gewiesen, sich auf das eigentliche, das Evangelium, neu zu besinnen, da dies in der Zeit, da die Volkskirche auch jene Tätigkeiten unter ihrem Dach mitgetragen hatte, oft vergessen oder vernachlässigt worden war.

Wichtig ist darum, von den aus der Gesetzgebung nicht erkennbaren Reali-

täten in unseren Kirchengemeinden auszugehen, und sie näher zu bestimmen. Die Lebendigkeit und Kraft der siebenbürgisch-sächsischen Kirche ist weithin zu spüren und vielen Außenstehenden aufgefallen. Das reiche kirchliche Leben ist in den letzten Jahren nicht zurückgegangen, sondern im Zunehmen begriffen. Wir machen die Feststellung, daß trotz der Schrumpfung der Gemeinden die geistliche Substanz wächst. Die Besucherzahl in den Gottesdiensten nimmt nicht ab, sondern eher zu, auch dort, wo die Mitgliederzahl der Gemeinden zurückgeht. Die Abendmahlsgäste (z. B. in Hermannstadt, wo monatlich Abendmahl gefeiert wird) sind in den letzten Jahren eher im Zunehmen begriffen, obwohl sich die evangelische Gemeinde verkleinert hat. Die Beteiligung bei ökumenischen Gebetswochen, Krippenspielen oder kirchenmusikalischen Veranstaltungen ist wieder größer, und es finden bei weitem mehr solche Veranstaltungen als vor zehn Jahren statt. Bibelarbeiten, Freizeiten und Rüstzeiten mit Pfarrern, Angestellten und Gemeindehelfern werden abgehalten, und Veranstaltungen mit Jugendlichen, Pflege des Gebets und der Gemeinschaft sowie diakonische Einsätze stehen jetzt vielerorts auf der Tagesordnung. Wir erleben, daß die kleine Zahl in der Kirche wirklich nicht über Fortbestand oder Zukunft entscheidet, sondern die Frage, ob das Evangelium in ihr lebendig ist oder nicht. Das ist auch für uns eine ganz neue Erfahrung, die unsere Kirche noch verarbeiten, in ihr Bewußtsein aufnehmen und in ihren Konsequenzen für das Glaubensleben fruchtbar machen muß.

Diese Realitäten sind es auch, von denen der Staat ausgeht, wenn er den Kirchen und Kulturen Freiheiten zugesteht und eine ungestörte Ausübung der kirchlichen Tätigkeit möglich macht, die aus dem im Gesetz verankerten engeren Rahmen so gar nicht ersichtlich werden. Damit tut man nichts anderes, „als eine Wirklichkeit anzuerkennen, die sich schon seit langer Zeit immer stärker in unserer sozialistischen Gesellschaft manifestiert“ (so Staatspräsident Nicolae Ceauşescu 1974)⁸. Denn es gibt „keinen Gegensatz zwischen der Errichtung der sozialistischen Gesellschaftsordnung und der Existenz von religiösen Kulturen, dem Recht der Staatsbürger, einen religiösen Glauben zu haben... Die unterschiedliche Behandlung der philosophischen Probleme über die Entwicklung der Menschheit kann die Existenz der Freiheit des Kultus nicht verhindern“⁹.

Man muß also davon ausgehen, daß die Staatsideologie des Marxismus atheistisch bestimmt und daher als solche mit dem christlichen Glauben unvereinbar ist. Es gibt einen — theoretischen — Gegensatz zwischen der Ideologie des Staates und der Lehre der Kirche. Darum wird bei uns — von bei-

den Seiten — das Problem eines ideologischen Dialogs nicht aufgeworfen. Das bewahrt uns vor der Gefahr, das Evangelium als eine politische Idee zu mißbrauchen, auch wenn wir wissen, daß es an Fragen der Gesellschaft, der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und anderer Probleme nicht vorübergehen darf. Das Gespräch mit dem Atheismus wird aber in der theologischen Arbeit und kirchlichen Praxis geführt, nicht jedoch auf theoretisch-wissenschaftlicher Ebene.

Die theologische Grundlage für diese Haltung der Kirche ist dabei die Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Sie bedeutet nicht Trennung der Verantwortungsbereiche und will nicht den Rückzug in die Innensphäre der Kirche oder die Innerlichkeit des Gläubigen fördern. Sie hat die Kirche auch vor einer Politisierung des Evangeliums verschont. Die Folge war, daß weder ein feindlicher oder weltfremder Gegensatz von Kirche und Staat noch eine Symbiose beider als Verschmelzung von Evangelium und Politik zustande gekommen ist. Es geht vielmehr darum, daß beide Bereiche eine gemeinsame Verantwortung verbindet, auch wenn ideologisch gesehen zwischen ihnen eine Kluft besteht. Es gibt Gemeinsamkeiten im Dienst am Volk und an der Gesellschaft, auch wenn der Aufgabenbereich beider ein unterschiedlicher ist. Weil Kirche und Staat dasselbe Volk zu betreuen haben, wird gerade eine Volkskirche auch Aufgaben an der Gesellschaft wahrnehmen, also nach außen wirken. So leistet die Kirche einen Beitrag zur Mitverantwortung auf ethischem und sozialem Gebiet, der als ein spezifischer Beitrag der Christen vom Staat auch anerkannt wird. Sie wird es immer durch ihre eigenen Mittel und aufgrund ihres urreigensten Auftrages tun, der darin besteht, mit dem Evangelium in die Welt gesandt zu sein.

Fragen wir am Schluß noch einmal nach den beiden Polen „volkskirchliche Tradition“ und „sozialistische Gesellschaft“, so kommt einem Betrachter gewiß die Spannung zwischen beiden zum Bewußtsein. Aber: geht der Weg in die Neuzeit wirklich über die Auflösung der Volkskirche oder kann er etwa nur über die Ablehnung der sozialistischen Gesellschaft gehen? Wenn die Spannung zwischen beiden weder zu Kurzschluß noch zum Brand, also weder zur totalen Trennung und Isolierung der beiden Bereiche noch zur Feindschaft und Vernichtung führt, dann liegt doch die Vermutung nahe, daß auch diese und gerade diese Spannung energiegeladen ist — und zwar in einer Weise, in der man es gar nicht vermutet. Gewiß kommt diese Energie auch noch aus ganz anderen Faktoren, die mit den Stichwörtern „Volkskirche“ und „Kirche im Sozialismus“ noch nicht hinreichend beschrieben sind. Aber Spannungen tragen Energien in sich. Das kommt auch in der biblischen

Sprache auf mannigfaltige Weise und in vielfältigen Redewendungen und Begriffen zum Ausdruck. Daß der Kirche Energien mitten in der sozialistischen Gesellschaft aber gerade aus dem Schatz der Volkskirche entbunden werden, ist eine Erfahrung, die einen weiteren Grund abgibt, für die Volkskirche dankbar zu sein. Daß aus dem volksskirchlichen Erbe in unserer Gegenwart auch innerhalb der sozialistischen Gesellschaftsordnung etwas Neues, Lebendiges, Echtes werden kann, ist Werk und Gabe des Heiligen Geistes, ein pfingstliches Geschehen, durch das Gott seine Kirche erneuert und mit seinen Gaben ausrüstet.

Lassen Sie mich zum Abschluß die Vision eines unserer Dichter als Veranschaulichung dafür heranziehen, wie die starre, traditionelle und institutionalisierte kirchliche Form durch das Wirken des Heiligen Geistes zu einem echten, lebendigen und aktuellen Inhalt werden kann, der zum Wesentlichen und Eigentlichen hinführt und die Gemeinde Jesu Christi mit neuer geistlicher Kraft erfüllt.

Der 1962 verstorbene Dichter Erwin Wittstock hat in seinem (unabgeschlossenen) Roman „Das jüngste Gericht in Altbirk“¹⁰ eine faszinierende Fabel entworfen, hinter deren äußerer Handlung sich – ähnlich wie in Camus' „Pest“ – eine komplizierte, tiefgründige und vielsagende Problematik verbirgt, in der es um letzte und tiefe Erkenntnisse, um das Fazit und die Zukunft nicht nur des Einzelnen, sondern auch unserer Volkskirche überhaupt geht.

In der siebenbürgisch-sächsischen Gemeinde Altbirk (ein fingierter Name) wird an einem Pfingstsonntag der traditionelle Frühstückstee dadurch zum Verhängnis, daß ihm durch ein Versehen der Magd des Apothekers, der ihn herstellt und verkauft, ein giftiges Heilmittel beigemischt wird. Ahnungslose Menschen, die sich gerade zum Pfingstgottesdienst rüsten, werden von Übelkeit, Delirien und Erblindungen und sich daraus ergebenden Wahnvorstellungen gepackt, Erscheinungen, die zu einem Katastrophenzustand, ähnlich wie bei einer Feuersbrunst, führen und zu der allmählichen Vorstellung, das jüngste Gericht sei angebrochen. Die Beschreibung, wie sich die Leute in dieser Lage verhalten, ist auch ein treffender Hinweis auf die erstarrte volksskirchliche Situation, in der so manche Mängel sichtbar werden und so wenig innere Substanz vorhanden zu sein scheint. Doch wird nun dargestellt, daß nicht die Katastrophe überhand nimmt, sondern gerade angesichts des nahenden Endes daraus Reue, Versöhnungs- und Vergebungsbereitschaft entstehen. Am Nachmittag jenes denkwürdigen Pfingsttages, nachdem die Krankheitserscheinungen wieder zurückgegangen sind und alles seinen normalen

Verlauf nimmt, kommt es zur Verarbeitung und Erfassung jenes Erlebnisses in einem merkwürdigen Gottesdienst, „der der üblichen Ordnung nachstrebend, sich seine eigene Form schuf“¹¹, ein Phänomen, das im übrigen typisch ist für alles, was sich in diesem Roman zuträgt. Denn alles, was hier geschieht und deutlich die Züge der alten Ordnung trägt, strebt nach neuen, lebendigen, eigentlichen Formen, zuerst den Anschein erweckend, daß damit alles zu Ende geht, aber dann verdeutlichend, daß es lediglich ein Aufrütteln und Aufwachen ist, aus dem erst dieses wirklich Neue, Andere und Lebendige werden soll. So wird das Geschehen des Romans zum Symbol für eine Lebensordnung, für die das Ende – der jüngste Tag – gekommen zu sein scheint, weil sie ins Wanken geraten ist, von der sich aber herausstellt, daß sie lediglich befreit werden will von Schein, Konvention und Fassade, um zu ihrer bleibenden Bedeutung und eigentlichen Bestimmung zu kommen, damit sie auch in einer gewandelten Welt und einer neuen Zeit bestehen kann.

Der Pfarrer, der das Ereignis in seiner Predigt denkerisch verarbeitet, deutet es dahingehend, daß es in dieser Gemeinde wirklich Pfingsten geworden ist und damit die Verheißung der Ausgießung des Geistes Wahrheit wurde. Dies erreicht seinen Höhepunkt darin, daß die untereinander Versöhnten und neugewordenen Menschen dem, was am Vormittag (nur unter der Wirkung des Tees und aus Angst vor dem Ende) geschehen war, nun (nachdem sie wieder zu sich gekommen sind) trotzdem auch Dauer zu verleihen bereit sind dadurch, daß sie öffentlich im Angesicht der Gemeinde ihre Sünden bekennen und Vergebung empfangen. Dies erfolgt so, daß die konventionelle, formelhafte, institutionalisierte Beichte und Absolution, die wie auch die Versöhnung vor dem Abendmahl noch – wie schon erwähnt – in fast allen unseren Gemeinden bis heute erhalten geblieben ist, wegfällt und alles einen Ernst und eine Überzeugungskraft empfängt, die einmalig sind. Eine Reihe von Menschen treten vor und bekennen ihre Sünden, auch solche, die am Morgen des Pfingsttages keinen Tee getrunken haben und jetzt doch von dem gleichen, echten Heiligen Geist ergriffen sind.

Daß eine solche „Ergriffenheit“ gerade im Blick auf den jüngsten Tag – das Ende – eher erfolgt als in der geruhsamen und ungestörten bürgerlichen Existenz eines vergangenen Jahrhunderts, wird hier ebenso deutlich wie die Tatsache, daß gerade beim Ausbruch aus den alten volkskirchlichen Formen der Inhalt doch trägt. Darum sind wir gerade in der gegenwärtigen Lage dankbar für die Volkskirche. So allein können wir hoffen – nicht zuletzt bestärkt durch erste Anzeichen –, daß Gott der Herr auch für unsere Kirche

Zukunft hat, wenn auch in einer ganz neuen Weise, durch die wir manches lieb Gewordene aufgeben müssen, aber vielleicht gerade dadurch zum Wesentlichen und Eigentlichen kommen.

Anmerkungen

- 1 So z. B. J. Ch. Hockendijk, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, Stuttgart–Berlin 1964.
- 2 G. Jacob, Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985, in: Zdz 1967/12.
- 3 T. Rendtorff, Theologische Probleme der Volkskirche, in: Volkskirche – Kirche der Zukunft?, Hamburg 1973, S. 106.
- 4 G. Möckel, Fatum oder Datum, in: Siebenbürgisch-sächsische Geschichte in ihrem neunten Jahrhundert, München 1977, S. 63.
- 5 G. Möckel, ebd.
- 6 G. Möckel, a. a. O., S. 72.
- 7 LWB-Information, 4. Juli 1969, S. 5.
- 8 Aus einer Rede über die Rolle und Aufgaben der Front der Sozialistischen Einheit vom 23. Mai 1974.
- 9 Staatspräsident Nicolae Ceauçescu in einem Interview der Holländischen Fernsehgesellschaft „Katholieke Radio Omroep“ vom 31. März 1973.;
- 10 Erschienen im Kriterion-Verlag, Bukarest 1971.;
- 11 E. Wittstock, Das jüngste Gericht in Altbirk, Bukarest 1971, S. 216.;

Glaubst du nichts, so hast du auch nichts. Durch den Glauben aber und die Verheißung hast du schon jetzt das Reich Gottes. Martin Luther

PROBLEME, MÖGLICHKEITEN, FREUDE IM LEBEN EINER DIASPORA-KIRCHE

Aus der Synodal-Presbyterialen Kirche A. B. Rumäniens

I. Statistisches

Die Heilige Schrift ist keine Gegnerin der Mathematik. Sie macht nur darauf aufmerksam, daß die Wertordnung der Zahlen nicht immer auch für Gottes Reich und seine Gesetze Geltung hat:

Wir können das auch anders ausdrücken: Gott urteilt und richtet nicht nach den Gesetzen der Mathematik. So macht der Apostel Petrus seine Leser aufmerksam: „Eines aber sei euch nicht verborgen, Ihr Lieben, daß ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag“ (2.Petr. 3,8).

Verweilen wir noch ein wenig bei der Heiligen Schrift. Im Buch der Richter, im 7. Kapitel, können wir lesen, daß auf die Verheißung Gottes hin dreihundert Menschen mehr erreichen als 31 700. Mit nur dreihundert tapferen Männern siegte Gideon über die Midianiter, da er nach Gottes Befehl aus den 32 000 Kämpfern nur 300 für sich behielt und die anderen wegschickte. Gottes Wort gehorchend war für Gideon die Zahl 300 mehr als 31 700.

Das Scherflein der armen Witwe ist für unseren Herrn Jesus Christus mehr wert als das große Geld der Reichen – und das nicht, weil der kleine Geldbetrag der armen Witwe einen viel größeren Wert hätte, so daß man damit den Tempel erhalten könnte.

Diese drei Beispiele sollen den Hintergrund meiner kurzen Betrachtung über Freuden und Probleme unserer Diaspora-Kirche, ihre Aufgaben und Lösungsversuche und alles, was im Leben und Tun unserer Gemeinschaft vorkommt, abgeben. Meine Mitwirkung erstreckt sich nicht nur auf die sieben Jahre, in der Leitung unseres Kirchenbezirks, sondern auf eine 35-jährige Tätigkeit in unserer Kirche, angefangen vom jungen Dorfpfarrer bis später zur Superintendentur in Cluj/Klausenburg, dem Zentrum unseres Kirchengebietes.

Was uns die Statistik sagt, kann der Ausgangspunkt unserer Überlegung sein.

Die in der Sozialistischen Republik Rumänien wirkenden zwei evangelischen Kirchen Augsburgischer Bekenntnisses, die konsistorial-deutschsprachige und die zahlenmäßig größere presbyterial-ungarische, stellen zusammengenommen fast ein Prozent der Bevölkerung. Die etwa 32 000 Glieder der presbyterial-evangelischen Kirche A. B. bilden 0,14 % der Bevölkerung. Sie leben in 36 Muttergemeinden und zahlreichen kleinen Diasporagemeinden, verteilt auf zwölf politisch-administrative Bezirke. Die eine Hälfte lebt auf dem Land, die andere in den Städten. Insgesamt sind es dreißig ungarisch, fünf slowakisch und eine rumänisch sprechende Gemeinde.

Die Mitgliederzahl der acht kleineren Gemeinden liegt unter 400; die zwei größeren Kirchengemeinden haben weit über 2000 Glieder. Die Betreuung dieser Gemeinden und der dazugehörenden Diasporagruppen erfolgt heute durch dreißig theologisch ausgebildete Pfarrer und vier ordinierte Diakone.

II. Ein wenig Geschichte

Die ersten Spuren der Reformation unter den ungarischen Bewohnern Siebenbürgens finden sich an zwei Stellen. Erstens in Kronstadt, wo die Tätigkeit des Reformators, Schulmeisters und Buchverlegers, des späteren Stadtpfarrers Johannes Honterus von entscheidender Wirkung auf die Siebenbürger Sachsen war und sie auf die Seite der lutherischen Reformation stellte. Dies blieb nicht ohne Wirkung auf die in der Umgebung von Kronstadt wohnende Bevölkerung ungarischer Nationalität; auch die ungarische Bevölkerung der süd- und südwestlich von Kronstadt liegenden Dörfer schloß sich bald der lutherischen Reformation an und verblieb dabei. Dasselbe gilt, wenn auch nicht überall, für die konfessionelle Zugehörigkeit einiger, dem sächsischen Stuhl angehörenden Dörfer mit Bewohnern ungarischer Nationalität, wo parallel zur Verbreitung der lutherischen Reformation unter der sächsischen Bevölkerung Siebenbürgens auch die Ungarn sich anschlossen.

Die erste selbständige ungarische evangelische Kirchenorganisation war der im Jahre 1887 eingerichtete Kronstädter Ungarische Kirchenkreis (Dekanat), der also auf eine hundertjährige Vergangenheit zurückblicken kann und bei dessen Bildung das Streben nach Unabhängigkeit eine entscheidende Rolle spielte.

Der zweite Ausgangspunkt für die Begegnung der Bevölkerung Siebenbürgens ungarischer Nationalität mit der lutherischen Reformation war die Stadt Klausenburg (Cluj). Allerdings verlief hier die Entwicklung ungünstiger als in Kronstadt (Brasov). Zwei Männer spielten eine entscheidende Rolle: Franz Dávidis, der in Wittenberg studiert hatte und dann Schuldirektor in Bistritz geworden war, wurde im Jahre 1556, gewissermaßen noch als Anhänger der lutherischen Reformation, zum Superintendenten gewählt. Jedoch blieb dies Episode, denn schon 1559 schloß er sich der calvinistischen Richtung an und versuchte, aber ohne Erfolg, Luthertum und Calvinismus miteinander zu verbinden. Auch das blieb jedoch nicht seine endgültige Einstellung. 1565 begann er unter dem Einfluß des italienischen Humanismus (Lelio Sozzini, Giorgio Biandrata), antitrinitarische Ansichten zu vertreten. Auf diese Weise von der lutherischen und zugleich von der calvinistischen Reformation getrennt, wurde er zum Begründer der unitarischen Kirche.

Die andere hervorragende Gestalt der Klausenburger Reformation war Caspar Helth, der gleichfalls von 1543 bis 1545 in Wittenberg studiert hatte, hauptsächlich von Melancthon beeinflusst. Er erwarb sich einen hervorragenden Ruf als Buchdrucker und Bibelübersetzer. Den größten Teil der Bibel übersetzte er ins Ungarische, vor der ersten, auch heute noch gebräuchlichen vollständigen Bibelübersetzung! Im Jahre 1550 ließ er den Kleinen Katechismus des Reformators erscheinen. Allerdings blieb die Wirksamkeit Helths im Schatten von Dávidis, und die lutherische Reformation wurde, infolge der die damalige Zeit charakterisierenden Instabilität, unter der Bevölkerung von Klausenburg und Umgebung nicht heimisch. Von Bedeutung war auch der Umstand, daß es in Klausenburg keinen solch ausgezeichneten Vertreter der lutherischen Lehre und des lutherischen Erbes gab, wie es Johannes Honterus unter den Sachsen oder wie es Peter Melius als Bischof der reformierten Kirche (jenseits der Theiß) war, der unermüdlicher Kämpfer der calvinistischen Sache war und die Theorie vertrat, daß die wahre Religion der Ungarn der Calvinismus sei.

Ende des 17. Jahrhunderts wurden drei Konfessionen neben den Katholiken anerkannt: die Calvinisten, die Lutheraner und die Unitarier. Besonders im Hinblick auf die Abendmahlslehre hatte es unter den reformatorischen Richtungen leidenschaftliche Steitigkeiten gegeben, bei denen der calvinistische Standpunkt unter den Ungarn das Übergewicht erhielt. Abgesehen von der kleinen, aber kompakten evangelisch-lutherischen Gemeinschaft ungarischer Nationalität in der Kronstädter Gegend im heuti-

gen Rumänien ist keine bedeutende Gruppe von Anhängern der lutherischen Lehre entstanden. Im Gebiet von Temeschwar und Arad finden sich einige ungarisch und slowakisch sprechende Kirchengemeinden – in Temeschwar und Arad auch deutschsprachige Gemeindeglieder. Anfang des 19. Jahrhunderts sind entlang der heutigen Westgrenze Rumäniens, im Umkreis von Arad, im Banat, Siedlungen evangelischen Glaubens, slowakischer und deutscher Nationalität, entstanden, deren Seelenzahl heute etwa 5 000 beträgt.

Zusammenfassend und das vorher Gesagte ergänzend, heben wir drei wichtige Ereignisse bei der Bildung der Synodal-presbyterialen Evangelischen Kirche A. B., bzw. Superintendentur, wie man sie zunächst nannte, hervor:

- Bildung des ungarischen Dekanats im Jahre 1887;
- Begründung einer Superintendentur durch den Zusammenschluß des o. g. Dekanats mit drei weiteren nach dem Ersten Weltkrieg, 1921;
- Erlaß einer Kirchenverfassung im Jahre 1948; seitdem wird unsere Kirche zu den staatlich anerkannten Konfessionen gezählt.

III. Die Pfarrer in der Diaspora – fern voneinander

Im 7. Kapitel des Markusevangeliums lesen wir, daß unser Herr Jesus seine Jünger paarweise aussandte. Diese Tatsache enthält eine tiefe Weisheit und Liebe, welche im Buch des Predigers Salomo so klingt: „Ist's ja besser zu zweien als allein, denn sie haben guten Lohn für ihre Arbeit. Fällt einer von ihnen, so hilft ihm sein Geselle auf. Weh dem, der allein ist, wenn er fällt“ (Prediger 4, 9–10).

Diese Wahrheit bestätigt sich nicht nur im täglichen Leben. Der einzelne Pfarrer ist im ständigen Kampf mit der Gefahr, einsam zu werden. Auch er benötigt die Gemeinschaft mit einem Kollegen, mit dem er seine Probleme, seine Pläne besprechen und Lösungen suchen kann. Ähnliches gilt für die Gemeindeglieder: die Möglichkeit des Pfarrers, Begegnungen zu organisieren, hat für das Leben der Kirchengemeinde außerordentliche Bedeutung. Eine besondere Schwierigkeit bedeuten die Entfernungen. Die weit auseinander lebenden Pfarrer klagen darüber, daß keine Kollegen in der Nähe sind, mit denen man sich über die Arbeit, theologische Themen usw. besprechen könnte bzw. mit denen man einmal gemeinsam die Predigt vorbereiten könnte. Oft wäre es nützlich, jemanden in einer speziellen Frage zu Rate zu ziehen. Wenn dies nicht geschieht, bleibt

der Pfarrer allein auf sich gestellt, in manchen Fällen hat er es dann mit einer kleinen Minderheit zu tun, z. B. der Familie oder dem Ortspresbyterium, was nicht immer das beste ist. Freilich kann die Isolierung auch andere Gründe als die der Entfernung haben.

Auf jeden Fall sind die vier bis sechsmal jährlich stattfindenden Zusammenkünfte aller Pfarrer — eine davon findet im Sommer statt — ein wirksamer Dienst für die ganze Kirche, der bei unseren Pfarrern sehr beliebt ist und von dem man viel erwartet.

Die Fernwohnenden kommen schon einige Tage vorher an, um Kollegen zu besuchen, einige gemütliche Stunden miteinander zu verbringen, gemeinsame Probleme, amtliche wie auch private, zu besprechen.

Nicht ohne Bedeutung ist auch die Tatsache, daß die Pfarrer unserer 36 selbständigen Gemeinden einander sehr gut kennen. Dazu kommt noch, daß die Kirchenleitung auch die Familien der Pfarrer gut kennt, deren Probleme sich in vielen Fällen auf die Tätigkeit des Pfarrers auswirken, deren Mithilfe in der Gemeinde aber ebensooft noch willkommen ist.

Die Leitung der Kirche muß auch über die Qualitäten und geistlichen Fähigkeiten ihrer Pfarrer orientiert sein. Ob das immer von Vorteil ist, läßt sich allerdings nur schwer positiv beantworten; allerdings gilt auch, daß Pfarrer einer kleineren Gemeinde schwerlich etwas vor ihren Vorgesetzten verheimlichen können. Wenn es einem aber doch gelingt, dann nicht, weil er auf diesem Gebiet mit „außerordentlichen Fähigkeiten“ begabt ist, sondern sehr einfach wegen der großen Entfernung zum Sitz der Kirchenleitung.

Es ist im übrigen durchaus denkbar, daß eine Kirchenleitung — schweren Gewissens — ein Auge zudrückt, weil man für eine eventuell vakant werdende Pfarrstelle keinen Nachfolger finden könnte.

Mit diesen wenigen Bemerkungen soll deutlich werden, daß unsere Gemeinschaft eine große Familie ist, deren Mitglieder im Lande ziemlich fern voneinander leben, sich aber doch gut kennen. Jeder weiß von der Tätigkeit des anderen, und jeder stärkt den anderen in seiner Tätigkeit.

Ein Problem ist noch zu erwähnen, das uns gelegentlich Sorge bereitet. Es müßte ein gewisses Gleichgewicht und ein ununterbrochener kirchlicher Dienst durch eine regelmäßige Folge von Pfarrern gewährleistet sein.

Jährlich müssen wir mit ein bis zwei Pensionierungen oder Todesfällen rechnen. Schon das Fehlen einer kleinen Zahl von Theologen verursacht große Probleme, die sich besonders auf die kleineren Gemeinden auswir-

ken. Es kommt zur Vernachlässigung der Gemeinden, zur Entfremdung von der Kirche, und gelegentlich sind Austritte die Folge.

IV. Beteiligung und Mitverantwortung der Gemeindeglieder

Was wir zur Situation der Pfarrer gesagt haben, trifft vielfach auch für die Situation der Gemeindeglieder zu.

Die Berichte der Pfarrer und die Statistik über den Kirchenbesuch bestätigen, daß jede Gemeinde in zwei Gruppen zerfällt: Da sind die Christen, die sich noch durch Mitgliedschaft öffentlich zur Kirche bekennen und in gewissem Maße auch durch ihre Gaben zur Erhaltung des kirchlichen Lebens beitragen. Sie bilden die größere Gruppe gegenüber derjenigen, die tatsächlich am Gemeindeleben teilnimmt und mitwirkt, also regelmäßig im Gottesdienst, bei Bibelstunden und anderen kirchlichen Veranstaltungen anwesend ist. Diese zweite Gruppe ist erheblich kleiner als die erste. In dieser Gruppe hält man Gemeinschaft miteinander; sie kennt den Pfarrer gut, und er kennt sie alle sehr gut, die zu dieser Gruppe in der Gemeinde zählen.

In kleinen Gemeinden kann man für den Sonntagsgottesdienst mit einer Beteiligung von fünf bis zehn Prozent rechnen. Es gibt allerdings auch Gemeinden, deren Besucherzahl stetig bei zwanzig Prozent liegt, in einigen Fällen sogar bis fünfzig Prozent ansteigt.

Gewiß hat die Tatsache, daß die Gemeindeglieder die Mitgliedschaft in der Kirche als die Verpflichtung zur Gemeinschaft miteinander empfinden, viele positive Aspekte. Nachteilig wirkt sich allerdings die Gemeinschaft der Gemeindeglieder oft dahingehend aus, daß das Beieinandersein und die gemeinsame Arbeit zum Selbstzweck wird. Die Gemeinde kann nicht mehr missionarisch denen gegenüber tätig werden, die nicht Mitglieder der Gemeinschaft sind, für die die Gemeinschaft jedoch verantwortlich ist.

Die tägliche Praxis erweist, daß einfache diakonische Arbeit der Gemeindeglieder, wie z. B. Krankenbesuche oder die Übernahme kleinerer Aufgaben eine gute Begleiterscheinung unseres Glaubens ist, mit welcher der Pfarrer rechnen kann; seine Gemeindeglieder sind zuverlässige Stützen im Leben und Wirken der Kirchengemeinde. Selbstverständlich gibt es auch in kleineren Kirchengemeinden bestimmte Probleme, die sie ohne die Hilfe der anderen nicht lösen können.

Die schon erwähnte gute Zusammenarbeit der Pfarrer im Sinne des Zusammenhalts wie in einer Familie charakterisiert auch das Verhältnis der kleineren Kirchengemeinden zueinander.

V. Zusammenarbeit der größeren Kirchengemeinden. Ökumenische Beziehungen

Obwohl sich unsere Gemeinden und Gemeindeglieder der Identität ihrer Kirche bewußt sind, und trotz kraftvoller Entwicklung des evangelischen Bewußtseins, kann man weder von den Pfarrern noch von der Gemeinde behaupten, daß sie in der Isolation leben oder diese vor der Tür stehe. An Veranstaltungen beispielsweise, bei denen alle in Rumänien wirkenden Kirchen und Konfessionen zusammenkommen, nehmen auch regelmäßig Kirchenleitung, Pfarrer und Gemeindevertreter unserer Kirche teil.

Eine solche regelmäßige Veranstaltung ist die Intertheologische Konferenz, vom Orthodoxen und Protestantischen Theologischen Institut organisiert, die jährlich zweimal wechselweise in drei Städten stattfindet (Bukarest, Cluj/Klausenburg und Sibiu/Hermannstadt). Das Programm umfaßt im allgemeinen drei Referate, von denen immer eines von einem evangelischen Vertreter gehalten wird. An diesen theologischen Konferenzen nehmen die am besten ausgebildeten Pfarrer, Senioren und Doktoranden der Kirche teil.

Obwohl hier mehrere Kirchen zusammenwirken, haben die Konferenzen keinen kontroverstheologischen Charakter; sie dienen dem Ziel, die gegenseitige Kenntnis und die Zusammenarbeit zu fördern. Deshalb empfinden wir diese Zusammenkünfte als etwas Brüderliches, ein gutes Beispiel der lokalen Ökumene.

Eine große Bedeutung im Leben einer kleinen Kirche haben die Feste und besonderen Veranstaltungen. So haben wir kürzlich den 200. Kirchweihstag unserer Klausenburger lutherischen Kirche gefeiert. Außer unseren Gemeindegliedern kamen über einhundert Menschen anderer Konfessionen als Gäste dazu. Ein anderes Beispiel sind die Feierlichkeiten im Sommer 1981 anlässlich des Abschlusses der Restaurierung der ältesten Kirche unseres Bezirks aus dem zwölften Jahrhundert. An dem Dankgottesdienst nahmen beinahe alle Dorfbewohner teil, einschließlich der orthodoxen, und auch die Bewohner umliegender Dörfer. Zu den Feierlichkeiten bei der Einsetzung eines Pfarrers kommen nicht nur unsere Gemeindeglieder in die Kirche, sondern auch seine Freunde und Bekannten.

Über diese Gelegenheiten des Zusammenkommens hinaus haben unsere Pfarrer die Möglichkeit, ins Ausland zu fahren und an internationalen theologischen Konferenzen teilzunehmen. Hier können sie Einblick gewinnen in das Leben und Wirken anderer Schwesterkirchen und auch neue

persönliche Verbindungen gewinnen.

Seit 1963 ist kein Jahr vergangen, in dem unsere Kirche nicht an den wichtigsten europäischen Versammlungen des Lutherischen Weltbundes und des Ökumenischen Rates der Kirchen teilgenommen hätte. Man kann sagen, daß zwei Drittel unserer Pfarrer schon einmal an internationalen kirchlichen Konferenzen teilgenommen haben oder als Besucher ins Ausland gefahren sind.

VI. Evangelisches Bewußtsein

Die Frage der Identität ist heute für das Leben der Kirche von höchster Bedeutung. Natürlich ist unbedingt darauf zu achten, daß die Beschreibung der Identität kein Negativum ist und das Streben danach nicht zu einer Selbstabschließung der Christenheit führt. Daß wir wissen, wer wir sind, entfremdet uns nicht von der Welt, im Gegenteil, es sichert uns einen Platz und beschreibt eine feste Aufgabe.

Wiederum sei ein Beispiel genannt. Für einen guten Musiker ist es kein Problem, nach wenigen Takten die Musik von Mozart, Beethoven oder Chopin zu erkennen. Ihre Musik ist so charakteristisch und weist so individuelle Nuancen auf, daß man sie rasch erkennen kann. Ihre Musik bringt ihre individuelle Identität deutlich zum Ausdruck.

Das Problem der Identität ist in unserem Jahrhundert keineswegs populär. Vielleicht deshalb nicht populär, weil Identität als Forderung nach Qualität und nach dem Verzicht auf Monotonie und Mittelmäßigkeit erscheint. In unserer täglichen Arbeit als Pfarrer haben wir vielmals die Gelegenheit, uns davon zu überzeugen, daß sehr viele Menschen nicht verstehen, und sich auch keine Mühe geben zu verstehen oder danach zu fragen, was eigentlich kirchliche Identität ist. Sie denken einfach, jeder Glaube sei gut und man könne in jedem Glauben die Wahrheit finden. Die Hauptsache sei, im Leben zu verwirklichen, was man glaube. Freilich, oberflächliche Predigt und nachlässiger Unterricht trägt zweifellos zum Verlust der Identität bei. Leider ist das, wie im Leben vieler Kirchen, auch in unserer Kirche zu spüren.

Viele Glieder unserer Kirche wissen nichts oder wenig von der Identität unserer Kirche, worin sich also unser Glaube von dem Glauben anderer Kirchen unterscheidet und was das besondere Erbe der evangelisch-lutherischen Kirche ist. Sie halten es einfach für unwürdig, diesem Glauben abzusagen. Freilich gilt das nur für eine gewisse Gruppe der Kirchengemeinde. Daneben

ist die Säkularisation eine allgemeine Erscheinung.

Ganz allgemein aber darf man sagen, daß die Predigten und Gottesdienste unserer Kirche solche Schätze und Wahrheiten enthalten und zur Geltung bringen, wie sie nur im Rahmen der evangelisch-lutherischen Kirche in dieser Weise betont werden und evangelische Identität kennzeichnen. Hier ist insbesondere zu nennen:

1. Das Festhalten an der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben;
2. Die Verkündigung des Wortes im Dienst der Kirche und die rechte Verwaltung der Sakramente;
3. Die Erhaltung des reichen Erbes unserer Liturgie.

Die in Rumänien lebenden Gemeinden Augsburgischen Bekenntnisses, sowohl die ungarischsprachigen wie die slowakischsprachigen, haben das Erbe des lutherischen Gottesdienstes bewahrt oder wiederhergestellt. Die Klausenburger evangelische Kirchengemeinde und einige Gemeinden im Banat sind Beispiele für die Wirkung von Luthers Deutscher Messe und der westlichen liturgischen Bewegung, die hier in den Jahren 1932–1945 unter der Führung des damaligen Klausenburger Pfarrers Andor Jarosi und des Pfarrers von Sacele, Bela Kiss, zur Blüte kam.

Seit 1948 ist in unserer Kirche diese Liturgie generell eingeführt. Die Gemeindeglieder lieben sie und betrachten sie als ihr Eigenstes.

VII. Die Haushalterschaft mit materiellen Gütern

Unsere Kirche besitzt 39 Kirchen; zwei davon sind einfache Bethäuser. Jede Kirchengemeinde hat ein eigenes Pfarrhaus, teilweise mit Nebenräumen. Sechs unserer Kirchen sind historische Denkmäler.

Damit die Arbeit der Kirchengemeinden materiell gesichert bleibt, müssen wir zwei Faktoren sehr beachten: Erstens die Gehälter der Pfarrer, eventuell auch der Organisten oder Vakanzvertreter. Zweitens die Instandhaltung der Gebäude (Kirche, Pfarrhaus usw.).

Außerdem müssen die Kirchenleitung und die Gemeinde Verwaltungskosten und Reiseausgaben für lokale und internationale Konferenzen, Ausgaben für die Organisation von Tagungen und Begegnungen finanzieren. Gewiß sind wir dem Staat Dank schuldig, daß er 25–35% der Gehälter der Pfarrer übernimmt. Die Gesamtkirche muß das Protestantisch-Theologische Institut sowie 50–70% der Gehaltskosten der Kirchenbeamten tragen. Der Staat übernimmt zu 100% die Kosten der Gehälter der Professoren und

Angestellten des Theologischen Institutes. Die Superintendentur hat zu den Gebäudekosten und für die Stipendien der Studenten beizutragen.

Größere Schwierigkeiten gibt es für jene Kirchengemeinden, deren Zahl unter 850 Mitgliedern liegt. Am schwierigsten ist die Lage von Gemeinden, die nicht wenigstens 300–400 Gemeindeglieder umfassen. Viele Gemeindeglieder geben zwar sehr hohe Geldbeträge für die Kirche, aber auch mit ihrer Hilfe kann der Unterhalt der Pfarrer nicht gesichert werden. Hier muß dann die Gesamtkirche die Verantwortung für die Unterhaltung der Gebäude übernehmen.

Eine erste Lösung dieser Probleme zeichnete sich 1950 ab, als die Kirchenleitung beschloß, daß die größeren den kleineren Kirchengemeinden Hilfe leisten sollten, indem die Geldspenden von einer zentralen Stelle an die bedürftigen Gemeinden verteilt werden sollten. Ende der sechziger Jahre erhielten wir vom Lutherischen Weltbund tatkräftige Hilfe, und in diesem Zusammenhang muß der Name des damaligen Europasekretärs, D. Paul Hansen, dankbar erwähnt werden. Dank seiner Vermittlung erreichten uns mehrmals materielle Zuwendungen. Diesen Hilfsaktionen schlossen sich später auch die skandinavischen Länder Finnland und Norwegen an. Weitere Unterstützung haben wir auch aus der Bundesrepublik Deutschland, und zwar vom Martin-Luther-Bund, dem Gustav-Adolf-Werk und dem Diakonischen Werk der EKD erhalten.

Diese hilfreichen Spenden ermöglichten die Finanzierung von kostspieligen Renovierungsarbeiten an mehr als zehn Kirchen, die 1977 durch ein Erdbeben stark beschädigt worden waren. Zudem konnten einige Pfarrhäuser modernisiert und kirchliche Ausstattungen erneuert werden; wir erhielten z. B. Orgelteile, Heizkörper, Schreibmaschinen usw.

Diese Untersützungen ermöglichten es, daß sich heute ein Großteil der Kirchengebäude in gutem Zustand befindet. Zur Zeit ist in unserer Kirche ein Hilfskomitee tätig, das die Dringlichkeit der Bitten, Projekte und Vorschläge analysiert und je nach Bedarf die Hilfsmittel zuwendet.

Wie oben erwähnt, denken wir immer dankbar an den Lutherischen Weltbund – Europäische Abteilung – die neben materieller Hilfe und Geldspenden auch viele wertvolle Bücher geschickt hat, um unsere kirchliche Bibliothek zu vergrößern und zu bereichern. In mehreren Fällen haben wir auch für Schwerkranke Medikamente bekommen, die bei uns nicht erhältlich sind. Diese liebevolle Zusammenarbeit wird von unserer Kirche sehr hoch geschätzt, und wir denken immer mit Dankbarkeit an diejenigen, die, ohne müde zu werden, mit großem Einsatz dafür arbeiten. Es ist dringend

nötig, und das ist eine Aufgabe der Kirche, daß zwischen den Spenden aus dem In- und aus dem Ausland ein gesundes Gleichgewicht hergestellt wird.

Vor Jahren schon betonten Verantwortliche unserer Kirche, man könne nicht auf das bauen, was aus dem Ausland komme, sondern nur auf das, was wir selbst für die Kirche aufbringen können. Es wäre nicht richtig, wenn in unserer Kirche eine „Bettelmoral“ entstünde und wir unsere Kirche nur durch Spenden und Hilfsaktionen von außen erhalten könnten. Diesen Punkt haben wir immer betont. Daher sollen die Spenden der Gemeindeglieder vor allem der Deckung der laufenden Kosten dienen. Selbstverständlich streben wir ein gesundes Gleichgewicht bei der Aufteilung von Spenden an. Jede Kirchengemeinde und alle Gemeindeglieder sollen die hilfreiche Hand, die ihnen geboten wird, spüren, um individuelle Aktionen zu vermeiden, die fast immer Eifersucht oder Geiz zur Folge haben.

Am Anfang meines Aufsatzes habe ich betont, daß sich das Reich Gottes nicht nach der Ordnung der Zahlen richtet. Wie in dem biblischen Beispiel unseres Herrn Jesus Christus erkennen wir den Wert des Groschens der armen Witwe, deren Opfer für alle Bereiche ihres Lebens von Bedeutung wurde. In diesem vertrauten Bild menschlicher Opferbereitschaft sehe ich den weiteren Weg und zugleich die Gewähr für den Fortbestand unserer ungarischsprachigen Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien.

Auch das Kleine müssen wir von Gott empfangen. Man sollte nicht darüber betrübt sein und sich sorgenvolle Gedanken machen, warum wir so wenige geblieben sind, sondern darum, wie wir auch im Kleinen treu wirtschaften können. Denn wir sollen im Kleinen das Große sehen und unseren Gott, der uns bis heute bewahrt hat, um all dies mit Dankbarkeit bitten.

Wir brauchen unsere Bemühungen nicht für aussichtslos zu halten. Im Gegenteil, wir finden im Üben von Brüderlichkeit, in der Suche nach guten ökumenischen Verbindungen und in der treuen Bewahrung unserer Schätze viel Freude und reichen Sinn für unsere Tage.

Drum ist auch das elendeste Haus und die kleinste Hütte ein Gotteshaus und Bethaus, wenn darin gepredigt und gebetet wird.

Martin Luther

DIE BUSSE IN DER LUTHERISCHEN KIRCHE DER NIEDERLANDE

Es ist leicht einzusehen, daß Martin Luthers Bemerkung in seiner Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ (1520): „Zuerst muß ich verneinen, daß es sieben Sakramente gibt, und den Umständen entsprechend, unter denen wir jetzt leben, sagen, daß es deren nur drei: die Taufe, die Buße und das Brot sind...“¹, für die Frage nach der Buße in der lutherischen Kirche der Niederlande, auf die wir uns in diesem Artikel beschränken, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat². Zum besseren Verständnis sei darauf hingewiesen, daß Luther diese Worte in dem Augenblick schrieb, als man versuchte, ihn zum Heiligen Stuhl zurückzurufen, von dem — und ich führe wieder Luther an — „abgewandt zu haben, ich mir noch nicht bewußt bin. Auch hat niemand mir dieses je bewiesen“³.

Diese Worte des Augustinermönchs, der theologischer Hochschullehrer an der noch jungen Universität zu Wittenberg war, trafen inhaltlich noch ohne weiteres zu, als er sich am Vorabend des Allerheiligentages im Jahre 1517 mit 95 Thesen über die Buße und den Ablass an die Öffentlichkeit wandte⁴. In seinen 95 Thesen, die er Erzbischof Albrecht von Mainz und Bischof Hieronymus von Brandenburg, sowie einigen Freunden und einer Anzahl Gelehrter zur schriftlichen Begutachtung sandte, ist Luther noch ganz ein Kind seiner Kirche⁵ und seiner Zeit, nämlich des ausgehenden Mittelalters. Historiker berichten von Lebensangst und Bedrohung, Kindersterblichkeit und Hungersnot, gesellschaftlichem Elend und grausamem Aberglauben; von dem letzten zeugen die Hexenprozesse. Solches macht durchaus begreiflich, daß in dieser Welt die Predigt der Buße allenthalben gehört wird. Auch Luther stimmte in diesen Chor ein. So lautet der die 95 Thesen einleitende Syllogismus: „Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: Tut Buße etc., hat er gewollt, daß alles Leben der Gläubigen Buße sein soll. Dieses Wort kann nicht von der sakramentlichen Buße verstanden werden, d. h. von dem Akt der Beichte und Genugtuung, der durchs Amt der Priester begangen wird. Doch meint es auch nicht nur die innerliche Busse: vielmehr ist keine innerliche Buße denkbar, die nicht zugleich nach

außen wirke allerlei Ertötung des Fleisches. Daher währt auch die göttliche Strafe so lange, als der Mensch an sich selbst Gericht übt (das ist die wahre innere Buße), nämlich bis zum Eingang ins Himmelreich“⁶. In Satz 7 sieht man Luther noch als getreuen Sohn der römisch-katholischen Kirche, wenn er notiert: „Gott vergibt durchaus keinem die Schuld, den er nicht zugleich dahin bringt, sich demütig Gottes Stellvertreter, dem Priester zu unterwerfen“⁷. Seine Kritik, die an sich keine Besonderheit ist – es war in jenen Tagen üblich, sich öffentlich über einen aktuellen Gegenstand zu streiten –, galt der um die Buße entstehenden Praxis des Ablasses. Luther verkündigte in den Sätzen 34 ff.: „...Ablaßnaden beziehen sich nur auf die von Menschen festgesetzten Strafen sakramentlicher Genugtuung. Die führen unchristliche Predigt, welche lehren, daß denen, welche Seelen aus dem Fegfeuer loskaufen oder Confessionalien kaufen wollen, Reue nicht nötig sei. Jeglicher Christ hat, wenn er in aufrichtiger Reue steht, vollkommenen Erlaß von Strafe und Schuld, die ihm auch ohne Ablaßbriefe gebührt. ... Wahrhaftige Reue begehrt und liebt die Strafe, dagegen erläßt die Ablaßfülle Strafen und schafft Widerwillen gegen dieselben, bietet wenigstens Gelegenheit dazu“⁸.

In den Jahren nach 1517 hat Luther sich auch in einigen seiner bekanntesten Abhandlungen mit Buße und Beichte beschäftigt. Zunächst ist hier seine schon genannte Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“⁹ zu nennen. Luther ist der Ansicht, daß in seinen Tagen „das Wort der Verheißung und unser Glaube an sie“ bei der geltenden Praxis des Bußsakraments völlig verschwunden seien. Die Kirche unterschied bei der Buße drei Teile: die Zerknirschung, die Beichte und die Genugtuung. Nach Luthers Meinung sei die Zerknirschung zu sehr eine Sache des Verdienstes geworden und nicht eine Sache des Glaubens; man denke an die Worte aus Jona 3: „Und die Männer von Ninive glaubten an Gott und riefen ein Fasten aus“¹⁰. Hinsichtlich der Beichte führt Luther aus: „Die geheimbleibende Beichte aber, die seit kurzem von vielen gesucht wird, auch wenn die Heilige Schrift sie nicht näher andeutete, gefällt mir sonderbar gut und ist nützlich, ja sogar notwendig und ich wollte nicht gern, daß sie nicht existierte; ich freue mich vielmehr, daß sie in der Kirche von Christus praktisch angewandt wird, weil eben sie für beunruhigte Gewissen das einzige Rettungsmittel darstellt. Nämlich insofern daß, nachdem wir unserem Bruder einen Blick in unser Gewissen gegönnt und das Böse, das sich verbarg, in einem vertraulichen Gespräch mitgeteilt haben, wir aus dem Mund unseres Bruders, aber als hätte Gott selbst gesprochen, das Wort der Tröstung empfangen, durch das,

wenn wir es im Glauben annehmen, wir Frieden in der Barmherzigkeit Gottes erwerben, der durch den Dienst unseres Bruders zu uns spricht“¹¹. Bezüglich der Genugtuung schließlich schreibt Luther, daß deren wahre Art in der Erneuerung des Lebens liege. Er kritisiert die Kirche seiner Tage, als er klarlegt: „...Eure menschenermordenden Gesetze und Riten, durch die Ihr die ganze Welt so sehr verdorben habt, daß die Menschen jetzt meinen, daß sie Gott durch ihre Werke Genugtuung verschaffen könnten; Ihm, dem allein durch den Glauben genügt wird, der in einem zerschlagenen Herzen wohnt“¹².

Sowohl im Großen wie im Kleinen Katechismus, die in den Monaten April und Mai des Jahres 1529 erschienen, beschäftigte sich Luther wieder mit Buße und Beichte. In dem „Deutschen Katechismus“, der aus einer 1528 in Wittenberg gehaltenen Serie von Predigten über die zehn Gebote, das Credo und das Vaterunser entstanden war und später mit Hauptstücken über Taufe, Abendmahl und Beichte ergänzt wurde, gibt Luther zu erkennen, daß die Beichte „nutz und tröstlich“¹³ sei. Der Reformator lehnte sich auf gegen das Beichten „aus ... Zwang ... (und) Furcht“¹⁴ – das Vierte Laterankonzil hatte im Jahre 1215 verfügt, daß man wenigstens einmal jährlich zu beichten habe¹⁵ – und „...der Marter ... so genau alle Sunde zu zählen“¹⁶ (die „enumeratio peccatorum“). Neben der Beichte in dem juridisch-kirchendisziplinarischen Sinne des Wortes unterschied Luther noch das Allgemeinbekenntnis aller Christen Gott und dem Nächsten gegenüber. Beide Bekenntnisarten waren für Luther im „Vaterunser“, in der Bitte: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“¹⁷ enthalten. Neben dieser öffentlichen Beichte verwies er auf die „heimliche Beichte, so zwischen einem Bruder allein geschieht, und soll dazu dienen, wo uns etwas sonderlichs anliegt oder anfichtet, damit wir uns beissen und nicht können zufrieden sein, noch uns im Glauben stark genug finden, daß wir solchs einem Bruder klagen, Rat, Trost und Stärke zu holen, wenn und wie oft wir wollen“¹⁸. Für Luther ist sehr wichtig, daß der Beichtling auf das hört, was Gott ihm sagen läßt; dieses Hören des Wortes an sich ist für den Wittenberger Reformator ein sakramentales Geschehen. Warum? „Die Geschichten des Evangeliums sind Sakrament, weil sie im Unterschied zu menschlichen Historiae (etwa des Livius) nicht nur Dinge berichten, sondern diese berichteten Dinge die Kraft haben, ihre Nachahmung in uns (nicht etwa nur anzuzeigen, sondern) zu bewirken“¹⁹. Luthers Ermahnung zur Beichte zu gehen, ist für ihn zutiefst „nichts anders, denn daß ich vermahne, ein Christen zu sein“²⁰.

255 Den Kleinen Katechismus und seinem Traktat über den geknechteten

Willen betrachtete Luther selbst als die einzigen Werke, die man nicht vernichten sollte, auch wenn man all seine anderen Bücher verbrennen würde²¹. Im ersteren legt er dar, wie wir zur Kenntnis unserer Sünden zu gelangen hätten, die dem Beichtvater zu bekennen seien. Der Reformator erklärte: „Da siehe Deinen Stand an nach den zehn Geboten, ob Du Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Herr, Frau, Knecht seiest, ob Du ungehorsam, untreu, unfleißig, zornig, unzüchtig, heißig gewest seiest, ob Du jemand Leide getan hast mit Worten oder Werken, ob du gestohlen, versümet, verwahrlost, Schaden getan hast“²². Es ist die Kirche im allgemeinen – durch das Amt der Schlüssel – und der eigens berufene Diener von Christus, die nach Luthers Dafürhalten, „wenn sie die öffentlichen und unbußfertigen Sünder aus der christlichen Gemeinde ausschließen und diejenigen, die ihre Sünden beueuen und sich bessern wollen, abermals zulassen“, dazu einen göttlichen Befehl erhalten haben.

Auch den sogenannten Schmalkaldischen Artikeln, die Luther auf Bitte des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen verfaßte, der gefragt hatte, wie man über ein von Papst Paulus III. ausgeschriebenes Konzil zur Ausrottung der Ketzereien zu denken habe²³, ist ein Platz bei den konfessionellen Dokumenten der Lutherischen Kirche eingeräumt worden²⁴. Auch in dieser Arbeit nahm Luther engagiert zu Buße und Beichte Stellung. Er ließ den „feurigen Engel S. Johannes“²⁵ auftreten, der gebietet, daß alle Buße tun sollten, denn es gebe keine wahren Büsser und keine wahren Heiligen. „Diese Buße lehret uns, die Sunde erkennen, nämlich daß mit uns alle(s)n verlor(n) (ist), Haut und Haar nicht gut ist und müssen schlechts neu und ander Menschen werden“²⁶. „Und diese Buße währet bei den Christen bis in den Tod; denn sie beißt sich mit der ubrigen Sunde im Fleisch durchs ganze Leben, wie S. Paulus Ro. 7,25 zeuget, daß er kämpfe mit dem Gesetz seiner Glieder etc., und das nicht durch eigen Kräfte, sondern durch die Gabe des heiligen Geists, welche folget auf die Vergebung der Sunden“²⁷. Luther forderte noch einmal nachdrücklich, man solle die Beichte und die Absolution in der Kirche nicht „abkommen“ lassen, „sonderlich umb der bloden Gewissen willen, auch umb des jungen, rohen Volks willen, damit es verhoret und unterrichtet werde in der christlichen Lehre“²⁸. Er beharrte aber darauf, daß es jedem freistehe, „was er erzählen oder nicht erzählen will“²⁹. Man halte bei allem daran fest, „daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichen Wort“³⁰. „Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel; denn Gott wollt' auch Mosi erst durch den Feurigen Pusch und mündlich

Wort erscheinen. Und kein Prophet, weder Elias noch Elisäus, außer oder ohn die zehen Gebot den Geist kriegt haben“³¹.

Neben den Schriften Luthers sei noch auf die Confessio Augustana hingewiesen, das Dokument, das formulieren wollte, worüber alle sich aufgrund der Heiligen Schrift einig zu sein hätten, und die Mißbräuche aufzählen, die sich in die Kirche jener Tage eingeschlichen hatten³². Sie ist kein Bekenntnis im herkömmlichen Sinne des Wortes, auch nicht ein Lehrbuch der Dogmatik, sondern ein Unterrichten „der Menschen in konkreten Sachen auf der Grundlage der Heiligen Schrift“³³. In Kapitel XXV lesen wir: „Die Beicht ist durch die Prediger dieses Teils nicht abgetan. Dann diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament (des Abendmahls) nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhort und absolviert seind“³⁴. Man unterrichte das Volk dabei, damit es einsehe, wie trostreich das Wort des Freispruchs sei. Dieser Freispruch — nicht die Stimme oder das Wort des Menschen, sondern Gottes Wort — werde im Namen und auf den Befehl Gottes hin gewährt. Weiter heißt es in diesem Kapitel: „...wird von der Beicht also gelehret, daß man niemand dringen soll, die Sünde namhaftig zu erzählen“³⁵. Dabei wird Chrysostomus erwähnt, der schrieb: „Ich sage nicht, daß du dich selbs sollt öffentlich dargeben noch bei einem anderen dich selbst verklagen oder schuldig geben, sonder gehorch dem Propheten, welcher spricht: Offenbare dem Herrn deine Wege. Derhalben beichte Gott dem Herrn, dem wahrhaftigen Richter, neben deinem Gebet; nicht sage deine Sunde mit der Zungen, sonder in deinem Gewissen“ (Dist. I de poenitentia)³⁶.

ANTWERPEN

Der Ursprung des niederländischen Luthertums lag in Antwerpen. Dort predigten schon am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts Patres des Augustinerordens, was ihr Ordensbruder in Wittenberg über Ablass und seligmachende Werke gesprochen und geschrieben hatte³⁷. In der Scheldestadt erhielten die Lutheraner im September 1566 die Erlaubnis, sich an drei Stellen zu versammeln und von jeweils zwei Pfarrern Gottesdienste abhalten zu lassen. Nach einer Beratung des Prinzen Wilhelm von Oranien mit der Statthalterin Margarethe von Parma in Brüssel bezüglich eines neuen, die Religion betreffenden Traktats wurde im Jahre 1567 eine „Konfession oder Bekenntnis der Diener Jesu Christi in der Kirche innerhalb Antwerpens, die der Konfession von Augsburg angehört“ und unter der Führung des aus Mansfeld stammenden Cyriacus Spangenberg eine „Agenda. Christliche Kirchenordnung der Gemeine Gottes, so in Antdorff der waren, reinen,

unverfälschten Auspurgischen Konfession zugethan“ eingesetzt³⁸.

Der „Konfession“ entnehmen wir, daß die „Kirchen der Augsburgers Konfessionen ... die Anwendung der Absolutionen behufs jedes einzeln und einige Untersuchung oder (wie man gewöhnlich sagt) eine gemeine Beichte oder Bekenntnis vor der Kommunion des heiligen Abendmahls behalten“ haben³⁹. Diejenigen, die das Sakrament des heiligen Abendmahls empfangen wollten, sollten zuerst zu „dem Diener Christi gehen und da ihren Glauben und ihre Schuld bekennen, Belehrung und die Absolution begehren“. Die Pfarrer nahmen in ihrer Wohnung die Privatbeichte ab, bei der die Gemeindeglieder mit nachfolgenden Worten die Absolution begeherten: „Ehrwürdiger Herr. Ich klage euch, das ich ein bekümmerts gewissen habe. Denn ich in meiner gantzen natur nichts guts finde daher ich manigfalt wider Gott und seine heilige Gebot gesundiget habe, jinnerlich und eusserlich, wider die Erste und andere Tafel. Solchs ist mir hertzlich leid, und weis aus dem Gesetze Gottes, das verflucht sey jedermann, der nicht alles helt was geschrieben stehet im Gesetze des Herrn, das ers thue. Ich höre aber gleichwol aus dem Euangelio, das Gott gnedig sein, und Sünde vergeben will denen so in warer erkendtnis jier Sünden an seinen Sohn Jhesum Christum gleuben, und in solchem glauben jn anrufen. Hat auch seinen Dienern hie auff Erden gewalt gegeben, den armen elenden Sündern, auff jhr begeren, an seiner stadt und in seinem namen, Sünde zu vergeben. Bitte derwegen euch, als einen Diener Christi und seiner Kirchen, umb Gottes willen, Jr wollet mein betrübt gewissen trösten, und mir die heilige Absolution sprechen, und mir dem Abendmahl des Herrn, zu sterckunge meines schwachen Glaubens, speisen, und Gott für mich bitten. Ich will hinfort durch Götliche verleyung mein leben bessern“⁴⁰. Nach der „Agenda“ konnten sich alle, die der obigen Formel nicht beipflichteten, in voller Freiheit eines Wortlauts eigener Abfassung bedienen, um ihrer Sünden vor Gott zu gedenken. Dabei war aber – man vergleiche, was Luther in seinem Kleinen Katechismus lehrte – der Dekalog maßgeblich⁴¹. Danach folgten Trostworte des Pfarrers unter Verlesung von Bibelteilen wie 1. Joh. 2; 1. Tim. 1; Ezech. 33; Jes. 1; Matth. 9 und 11. Weiter legte er dem Beichtling eindringlich nahe, sich diese Aussprüche anzueignen, an Christus zu glauben und das hochwürdige Sakrament im Glauben zu empfangen. Er zweifle erstens nicht an der Vergebung der Sünden, zweitens auch nicht an der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, die er wahrhaftig auch mit dem Mund in Brot und Wein empfangen. Drittens sei er sich dessen gewiß, ihm werde zugleich mit dem Leib und Blut von Christus alles mitgeteilt und gereicht, was unser Herr Jesus Christus

mit Seinem Tod und Seiner Auferstehung ihm erworben habe: Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit, den Heiligen Geist und das ewige Leben. (Die Einfältigen und Jugendlichen sollte man hier auch an die Artikel des christlichen Glaubens erinnern und ihnen durch Fragen und Antworten den Unterschied der Personen in dem wahren, einzigen Gott erklären und dazu was Christus, Sein Reich, Seine Kirche, Vergebung der Sünden, die Auferstehung und das ewige Leben wären.) Viertens sei er dankbar für solche Wohltaten Gottes nicht nur mit dem Mund, sondern auch in seinem Tun und Treiben⁴³.

Wenn der Beichtling dies alles bejahte, erteilte der Pfarrer in Gottes Namen die Absolution, die er ungefähr in nachfolgende Worte faßte — man bedenke dabei, daß manchmal acht, zehn, zwölf oder zwanzig Personen im Haus des Pfarrers anwesend waren⁴³: „Weil du (oder jr) dir deine (oder ewre) Sünde lessest (oder lasset) leid sein, gnad begerest, und zusagest, hinfürder dein (oder ewer) leben nach Gottes Wort anzustellen, Ich aber alhie bin an stadt Christi in dieser unser Christlichen Gemeine, welchem unser lieber Herr Christus macht und gewalt gegeben, Sünde zuvergeben denen so es von hertzen begeren, Johann. 20, da Christus seine Jünger anblies, und sprach: Nemet hin den heiligen Geist, welchen jhr die Sünde vergebet, denen sind sie vergeben. Spreche ich dich (oder euch) los von allen deinen Sünden, im Namen des Vatters, und des Sohns, und des heiligen Geistes. Zweifle je nicht, Gott selbs hat dich (oder euch) durch mich von allen deinen (oder ewren) Sünden los gezelet, Sündige (oder Sündiget) nur nicht mehr, so wirstu (oder jr) gewislich selig. Gehe (oder gehet) hin in friede“⁴⁴. Wenn jemand nicht von seinen Sünden ließ oder sich nicht mit seinem Nächsten versöhnte noch sich mit ihm versöhnen lassen wollte und doch das Sakrament des heiligen Abendmahls ohne Buße und Bekehrung zu empfangen wünschte, dann spendete man es ihm nicht⁴⁵.

J. W. Pont berichtet, daß die Privatbeichte als feste Institution bei den Antwerpener Lutheranern im Jahre 1578 abgeschafft wurde⁴⁶, obschon die Möglichkeit unter vier Augen zu beichten nach wie vor bestehe. Zu diesem Zweck sei ein Termin am Donnerstag und Freitag vor dem Sonntag anberaumt worden, an dem man das Heilige Abendmahl feierte. Denjenigen, die zusammen mit anderen geprüft und absolviert zu werden beabsichtigten, habe man — und zwar in der Kirche — den späten Samstagnachmittag zugewiesen. Diese Entwicklung von privater zur öffentlichen Beichte sei französischen Einflüssen zuzuschreiben, außerdem hätten sich auch Frankfurter Einflüsse geltend gemacht. Die Privatbeichte werde also zurückgedrängt und

sollte Ausnahme bleiben. Als die Antwerpener Lutheraner nach Amsterdam zögen, sei man der Auffassung gewesen: „Wiedereinsetzung der Privatbeichte bringt Beschwerden mit sich“⁴⁷.

AMSTERDAM UND ANDERNORTS

Der Anfang der Lutherischen Gemeinde in Amsterdam muß gesucht werden bei „aus dem Osten Kommenden, die hier geheiratet hatten oder Handel trieben und darum Faktoren genannt“ wurden und bei Antwerpenern, die unter dem Druck von Parma – er bemächtigte sich ihrer Stadt im Jahre 1585 – in die nördlichen Provinzen Holland und Seeland geflohen waren. Die Bevölkerung in Amsterdam nahm in jenen Jahren ziemlich schnell zu, parallel dazu wuchs auch die Lutherische Gemeinde, die in einer Hauskirche an der Stelle zusammenkam, wo später die Alte Lutherische Kirche am Spui gebaut worden ist⁴⁸. Man unterstellt, daß die Errichtung der Lutherischen Gemeinde von Amsterdam im Jahre 1592 stattfand, als am 7. April die „Vorschrift zur Dienstordnung für die Hauskirchen der christlichen Gemeinde“ erlassen wurde, „die unter dem Kreuz der Augsburger Konfession zugetan waren“, welche Richtlinie aber im Jahre 1597 durch eine neue „Kirchliche Dienstordnung“ ersetzt werden sollte, die lange Zeit – eigentlich bis zum Jahre 1819 – sowohl für Amsterdam wie für andere Gemeinden Gültigkeit behielt⁴⁹. Sie bestimmte, daß man jeden ersten Sonntag des Monats sowie zu Ostern, Pfingsten und zum Weihnachtsfest das heilige Abendmahl zu feiern habe. An dem vorhergehenden Sonntag oblag den Pfarrern die Pflicht, den Christen nach der Predigt vorzuhalten, „sich selber zuvor gut zu prüfen und ohne wirkliche Buße und Bekehrung zu Gott und ohne christliche Versöhnung und Einigung mit ihren Nächsten nicht an ihm teilzunehmen“⁵⁰. An die Gläubigen, die das heilige Abendmahl noch nicht empfangen hatten, und an alle, welchen ungenügender Unterricht „in der christlichen Lehre und dem christlichen Glauben“ zuteil geworden war „oder die ... anders einige Gewissensbisse haben“, erging die Bitte, sich in der betreffenden Woche bei den Pfarrern zu melden, „damit deren Kenntnisse des Katechismus examiniert und sie in Gottes Wort unterrichtet und getröstet werden mögen“. Zudem standen die Pfarrer jedem zur Verfügung, der die Privatbeichte ablegen wollte. Am Samstag unmittelbar vor dem Sonntag mit der Abendmahlsfeier fand um zwei Uhr nachmittags eine Bußpredigt statt – die nicht länger als eine Stunde dauern durfte –, die Kirchgänger „die rechte Buße und den rechten Glauben an Gott und den Vorsatz zu einem neuen Leben zu lehren“. Darin wurde auch die Bedeutung des hei-

ligen Abendmahls erörtert; „was es wäre, wer es eingesetzt habe, welche Nützlichkeit darin sei, und wie man es christlich und fromm zu sich nehmen werde“. Zudem wurde jeder aufgerufen, sein Leben an den zehn Geboten zu messen und die untenstehenden Fragen – wenn möglich mit „ja“ – zu beantworten: „1. Ob sie alle zusammen sich vor dem Angesicht Gottes als arme Sünder bekannten, 2. und daß sie glaubten, nur durch Jesum Christum könnten sie selig werden, 3. und ob sie offen aussprächen, daß sie in dem heiligen Abendmahl nicht nur Brot und Wein, sondern auch das wahre Leib und Blut Christi mit den Elementen äßen und tranken, 4. und ob sie bei Gottes Wort und unserer wahren christlichen Religion beharren und auch ein christliches Leben beginnen und führen wollten, 5. und ob sie den tröstlichen Worten der Absolution Matth. XVI. und XVIII. Cap. und Johannes im XX. Cap. von Herzen glaubten und jedermann dieselben auf ihn eigens beziehe.“ Sodann folgte die Absolution. Zum Beweis dessen, daß man diese entweder privat oder öffentlich empfangen hatte, gab der Pfarrer jedem ein „Zeichen“ (= ein geprägtes Stückchen Blei) mit, das beim Gang zur Abendmahlstafel abzugeben war, damit man wußte, wer und wieviele zum heiligen Abendmahl kamen; dem Pfarrer standen bei dem allen „zwei der deputierten Männer“ zur Seite. Diese – Antwerpen entlehnte – Anordnung sollte jahrhundertlang, in großen Umrissen sogar bis zum Jahre 1955, in Kraft bleiben⁵¹.

Während im 17. Jahrhundert das „Corpus Doctrinae“, von Matthäus Judex verfaßt, als kleines Lehrbuch häufig gebraucht wurde, behauptete sich der Dekalog als Maßstab bei der Bußpflege nach wie vor⁵². Als Pfarrer Abraham Beller in den Jahren 1689/1690 in Deventer die Privatbeichte als festen Ritus einführen wollte – er meinte, man wäre in den niederländischen Lutherischen Gemeinden von den Lutherischen Bekenntnisschriften abgewichen – urteilte er formal richtig, konnte sich jedoch nicht durchsetzen⁵³, vielleicht, weil die Privatbeichte nie verboten war. Als Johannes Colerus (1647–1707) einer Frau die Privatbeichte abnahm und das ihm Anvertraute Dritten erzählte, wurde er beschuldigt, daß er sie ihrer Ehre beraubt und ihre Ehe verhindert habe⁵⁴. Als die Lutherische Gemeinde in Zaandam am 8. Juli 1720 Christiaan Tisteyn berief, besagte sein Berufungsbrief, ihm werde aufgetragen „nach alter Gewohnheit viermal jährlich 3 des Herrn Abendmahle zu reichen, und mit einem Kirchenältesten oder Diakon die Pfarrangehörigen zu besuchen und freitags abends vor dem Reichen des Heiligen Abendmahles die Bußpredigt zu halten“⁵⁵. Und als im Jahre 1791 die „Hersteld Evangelisch-Lutherse Gemeente“ in Amsterdam entstanden war, hielt

man auch da fest an dem Beantworten von Fragen nach der Vorbereitungs- predigt und dem Austeilen der sogenannten Abendmahlsplomben, bevor das heilige Abendmahl gefeiert wurde⁵⁶. Die ältere Generation niederländischer Lutheraner erinnert sich heute noch an die drei Fragen aus der „Formel bei der Lossprechung von Sünden nach der Bußpredigt“, die man bis zum Jahre 1955 (als ein neues „Gezangboek der Evangelisch-Lutherse Kerk“ in Gebrauch genommen wurde) in den Gottesdiensten benutzte. Ihr Wortlaut ist folgender: „Erstens frage ich euch an Gottes statt, ob ihr bei euch selbst fühlt und mit demütigen Herzen bekennt, daß ihr arme, verlorene Sünder seied, die den Herrn eueren Gott oft, heimlich und öffentlich, wissend und unwissend, mit Gedanken, Worten und Taten schwer erzürnt, daneben auch gegen eueren Nächsten auf mancherlei Weise gesündigt und damit alle zeitlichen und ewigen Strafen verdient habet, und ob ihr diese euere Sünden aufrichtig bereut, betend, daß Gott sie euch verzeihen wolle? Zweitens frage ich euch, ob ihr auch unerschütterlich glaubt, daß Gott zufolge seiner unendlichen Barmherzigkeit um des teuren Verdiensts seines Sohnes, Jesus Christus, willen euch nicht nur all euere Sünden vergeben, sondern auch zu dessen Versiegelung euch in dem heiligen und hochwürdigen Abendmahl unter Brot und Wein mit seinem wahren Leib und Blut speisen und tränken werde? Ist dieses euer herzliches Vertrauen? Drittens frage ich euch, ob ihr auch gedenkt, durch Gottes Gnade euer sündiges Leben zu bessern, wahre Früchte der Buße und des Glaubens tragend; euch ein neues Geschöpf in Christus zu bezeigen und im Geist nach dem neuen Menschen zu wandeln; auch euerem Nächsten, der gegen euch gesündigt hat, nicht nur ehrlich zu verzeihen, sondern auch alle Liebe zu erweisen und weiter bei Gottes immerwährendem Wort und unserer wahren, christlichen Religion bis in den Tod standhaft zu bleiben?⁵⁷

Wer in unseren Tagen an einem Gottesdienst in einer der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden der Niederlande teilnimmt, stellt meistens fest, daß in der „Vorbereitung“ auf den „Hauptgottesdienst“ ein gegenseitiges Schuldbekentnis des Pfarrers und der Gemeinde erfolgt, bei dem der Pfarrer eingangs spricht: „Wir bekennen vor dem allmächtigen Gott, daß wir in Gedanken, Worten und Taten gesündigt haben: unsere Schuld, unsere Schuld, unsere große Schuld. Darum bitten wir den allmächtigen, barmherzigen Gott inständig, sich unser zu erbarmen, uns all unsere Sünden zu vergeben und uns von aller Ungerechtigkeit zu befreien. Amen“. Die Gemeinde erwidert: „Der allmächtige Gott schenke uns seine Gnade.“ Mit dem Wort „Amen“ beendet der Pfarrer dann den Dialog⁵⁸.

Anmerkungen

- 1 WA 6, S. 501.
- 2 Viel besagt es meines Erachtens für unseren Gegenstand, daß über die Beichte im vergangenen halben Jahrhundert Veröffentlichungen dreier Hochschullehrer am Amsterdamer „Evangelisch-Luthers Seminarium“ erschienen: P. Stegenga Azn., *De biecht en twee andere lezingen*, Rotterdam o. J. (1932), S. 9–32; C. Riemers, *Luther en het sacrament van de boetvaardigheid*, Kampen 1067; sowie C. H. Lindijer, „De biecht bij Dietrich Bonhoeffer“, in: *Rond de Tafel*, XXIV(2), 15 maart 1969, S. 50–54; und ders., *Schuld en pastoraat*, Den Haag, 1979, S. 93 f.
- 3 WA 6, S. 501.
- 4 Vergl. C. W. Mönnich, „En Augustijn in protest“, in: *De Tijd*, 28. Oktober 1967; W. J. Kooiman, „31 oktober 1517“, in: *Evangelisch-Luthers Weekblad*, XIX(11), 1967; und Franz Lau, „Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag“, in: *Luther-Jahrbuch 1967*, Hamburg 1967, S. 11–59.
- 5 Vergl. W. J. Kooiman, „Aanslaan van de stellingen biedt weinig houvast voor de ‚Lutherdag‘“, in: *Algemeen Handelsblad*, 1 november 1962, S. 11.
- 6 WA 1 S. 233.
- 7 A. a. O.
- 8 A. a. O., S. 235.
- 9 WA 6, S. 497–573.
- 10 A. a. O., S. 544.
- 11 A. a. O., S. 546.
- 12 A. a. O., S. 548.
- 13 Den Text beider Katechismen findet man in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 1982⁹, S. 499–733 (= BSLK). Vgl. auch J. W. Pont, „Het outstaan van Luthers Kleinen Katechismus“, in: *Sammelband: Luther's Kleiner Katechismus 1529–1929*, Utrecht 1929, S. 11–16.
- 14 BSLK, S. 726.
- 15 Vgl. W. R. van der Zee, „De biecht in het Protestantisme“ in: *Vox Theologica*, XXV(3), Januari 1955, S. 70.
- 16 BSLK, S. 726.
- 17 A. a. O., S. 727.
- 18 A. a. O., S. 728.
- 19 J. Lotz, „Sakramentales Denken beim jungen Luther“, in: *Luther-Jahrbuch 1969*, Hamburg 1969, S. 38. Man vergleiche für diese Erweiterung des Sakramentsbegriffs die *Constitutio de Divina Revelatione des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 18. November 1965, in der wir lesen: „Divinas Scripturas sicut et ipsum Corpus dominicum semper verata est Ecclesia, cum maxime in sacra Liturgia, non desinat ex mensa tam verbi Dei quam Corporis Christi panem vitae sumere, atque fidelibus porrigere.“
- 20 BSLK, S. 732.
- 21 Vgl. J. W. Pont, a. a. O., S. 16.
- 22 BSLK, S. 517. Vgl. auch Th. A. Fafié, „Magnificat“, in: *Samen leven – Evangelisch-Luthers Dagboek 1982–1983*, S. 304.
- 23 Vgl. C. W. Mönnich, „Toegedaan de onveranderde Confessie van Augsburg“, 1530–1980, Baarn/Amsterdam 1980, S. 63; und M. Henschel, „Der feurige Engel S. Johannes“. Zu einer Stelle in Luthers Schmalkaldischen Artikeln“, in: *Luther-Jahrbuch 1964*, Hamburg 1964, S. 69–76.
- 24 Den Text der Schmalkaldischen Artikel findet man in: BSLK, S. 407–468.
- 25 A. a. O., S. 445.

- 26 A. a. O., S. 446.
- 27 A. a. O., S. 447.
- 28 A. a. O., S. 453.
- 29 A. a. O., S. 453.
- 30 A. a. O., S. 453.
- 31 A. a. O., S. 456.
- 32 Vgl. Th. A. Fafié, „Augsburgse Confessie 1530–1980“, in: De Burcht, XXX(6), Juni 1980, S. 2–5.
- 33 C. W. Mönnich, a. a. O., S. 47.
- 34 BSLK, S. 97.
- 35 A. a. O., S. 98.
- 36 Über Buße und Beichte bei Luther außer dem oben schon Genannten noch: W. J. Kooiman, Luther – zijn weg en werk, Amsterdam 1959⁵, S. 155–159; A. E. Buchrucker, „Der seelsorgerliche Aspekt von Buße und Beichte bei Luther“, in: Lutherische Kirche in der Welt – Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 21, 1974, S. 13–20; P. J. Roscam Abbing, Biecht en absolutie, 's-Gravenhage 1958, S. 20–26; und: A. N. Hendriks, „Een studie over biecht en private zondebelijdenis“, in: Nederlands Dagblad, 13 januari 1981, anlässlich des Buches: Ph. J. Huijser, Biecht en private zondebelijdenis. Een onderwerp uit de christelijke zielszorg, Kampen 1980. Vgl. auch J. Haitsma, „Drie catechismi over boete en biecht“, in: Kerk en Theologie, XXIV(4), Oktober 1973, S. 311–323.
- 37 Vgl. K. A. Gonlag, „De Luthersche gemeente te Antwerpen in de zestiende eeuw“, in: Bibliotheek van moderne theologie en letterkunde, Vierde deel, Leiden 1884, S. 535–585; und: Vijfde deel, Leiden 1885, S. 113–126; auch J. Loosjes, Geschiedenis der Luthersche Kerk in de Nederlanden, 's-Gravenhage 1921, S. 35–47.
- 38 Der Text der „Konfession...usw.“ ist abgedruckt in: J. W. Pont, De Luthersche kerken in Nederland, Amsterdam 1929. Für die „Agenda... usw.“ behielt ich die deutsche Fassung bei, deren Manuskript, das J. C. Schultz Jacobi anfertigte, das Handschriftenzimmer der Amsterdamer Universitätsbibliothek (sig. III.E.10) verwahrt. Es gibt in der ganzen Welt nur zwei Exemplare des gedruckten Textes, deren eines die Utrechter Universitätsbibliothek besitzt. W. J. Kooiman nennt in seiner Doktorarbeit, Luther's kerklied in de Nederlanden, Amsterdam 1943, S. 105 ff., diese „Agenda“ „von größter Bedeutung für die Kenntnisse des Kirchenlebens in Antwerpen“. Sie stammt aus Süddeutschland, wo man sich im Gottesdienst im allgemeinen nicht der „Formula Missae“ Luthers und also der römisch-katholischen Messe anschloß, sondern den römisch-katholischen Predigt-gottesdiensten, die, vor allem in jenen Orten, in welchen man nicht nur Pfarrer, sondern auch besondere „Prediger“ hatte, von Anfang bis zum Ende von der Kanzel herab geleitet wurden.
- 39 Hier nimmt man Stellung gegen die Reformierten. So: J. W. Pont, Geschiedenis van het Lutheranisme in de Nederlanden tot 1618, Haarlem 1911, S. 113 f. Vgl. auch: K. A. Gonlag, a. a. O., Vierde deel, S. 564 f.
- 40 „Agenda“, folio 34 f.
- 41 A. a. O., folio 35–37.
- 42 A. a. O., folio 38–40.
- 43 Vgl. J. W. Pont, a. a. O., S. 420.
- 44 „Agenda“, folio 40.
- 45 A. a. O., folio 41.
- 46 Vgl. J. W. Pont, „Het een en ander over den kleinen Catechismus van Dr. Maarten Luther“, in: Een vaste burg is onze God!, VIII, 1890, S. 106.
- 47 J. W. Pont, Geschiedenis van het Lutheranisme in de Nederlanden tot 1618,

- S. 422.
- 48 Vgl. Th. A. Fafié, „Een 17 de eeuwse Lutherse bibliotheek“, in: De Hoeksteen – Tijdschrift voor Vaderlandse Kerkgeschiedenis, IX(1), 1980, S. 27.
 - 49 Vgl. J. Loosjes, a. a. O., S. 81 f.
 - 50 F. J. Domela Nieuwenhuis, Geschiedenis der Amsterdamsche Lutherse Gemeente, Amsterdam 1856, Bijlagen, S. 39–41.
 - 51 Vgl. F. J. Domela Nieuwenhuis, Het Avondmaal in de Christelijke Kerk – Eene voorlezing die niet is voorgelezen, Utrecht 1847, S. 24 f.
 - 52 Vgl. J. W. Pont, „Het kleine Corpus Doctrinae van D. Mattheus Judex“, in: Nieuwe bijdragen tot kennis van de Geschiedenis en het wezen van het Lutheranisme in de Nederlanden, Deel, IV, Amsterdam 1911, S. 1–47.
 - 53 Vgl. F. J. Domela Nieuwenhuis, De leer van het H. Avondmaal in de Nederlandsche Lutherse Kerk; eene bijdrage tot hare geschiedenis, Utrecht 1852, S. 56 ff. und J. W. Pont, Het eigen karakter en beginsel van het Lutherse Protestantisme in Nederland, Utrecht 1915, S. 21 f.
 - 54 Vgl. J. E. B. Blase, „Johannes Colerus en de groote twisten in de Nederlandsch Lutherse Kerk zijner dagen“, in: Nieuwe bijdragen..., Deel VIII, Amsterdam 1920, S. 63.
 - 55 W. J. Manssen, „Geschiedenis der Evang.-Lutherse Gemeente te Zaandam“, in: Nieuwe bijdragen..., Deel V, Amsterdam 1913, S. 56.
 - 56 Vgl. D. C. Meijer Jr., „Geschiedkundig overzicht van de stichting der Hersteld Lutherse Gemeente te Amsterdam“, in: Gedenboek, uitgegeven bij het Honderdjarig Bestaan der Hersteld Evangelisch Lutherse Gemeente te Amsterdam, Amsterdam 1891, S. 67.
 - 57 Mein Vater, der lutherische Pfarrer emeritus Dr. G. Fafié, gab mir diesen Text aus seinem alten Gottesdienstbuch. Er ist jahrhundertlang gebraucht worden. Zur Unterstützung dieser Behauptung sei angemerkt, daß dessen Wortlaut unter anderem in dem Amsterdamer Lutherischen Gesangbuch vom Jahre 1780, dem Rotterdamer Lutherischen Gesangbuch vom Jahre 1795, der deutschsprachigen Lutherischen Synodalliedersammlung vom Jahre 1856 und in der niederländischen Luther-Bibelübersetzung des Pfarrers Adolf Visscher aus dem Jahre 1750 aufgenommen wurde. P. van Wijk behandelte diese Fragen in Amsterdam 1907² und schrieb einen Artikel „De Voorbereidingsvragen“, den das Wochenblatt De Wartburg, III(35), den 29. August 1902 abdruckte und in welchem folgender aufschlußreicher Satz vorkommt: „Die meisten Leser von De Wartburg kennen jene Fragen; sie stehen in jedem lutherischen Gottesdienstbuch. Sehr viele haben dieselben oft mit ja beantwortet.“
 - 58 Dieses Schuldbekentnis findet man im Dienstboek der Evangelisch-Lutherse Kerk. Es ist seit Einführung des Liedboek voor de Kerken im Jahre 1973 in Gebrauch. Neben dieser Fassung werden den Kirchgängern noch zwei andere Versionen angegeben. Vgl. vorgenanntes Dienstboek.

MARTIN LUTHERS TESTAMENT IN UNGARN

Das Testament im Vordergrund der Aufmerksamkeit

Das eigenhändig geschriebene Vermächtnis Martin Luthers vom Jahre 1542 wird seit nahezu anderthalb Jahrhunderten von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn verwahrt. Diese Tatsache war früher selbst in Ungarn nicht allgemein bekannt, geschweige denn im Ausland; nur hier und da wußte man davon, daß sich dieses Dokument im Tresor des Evangelischen Landesarchivs von Budapest befindet. Nur wenige wissen, wie es dazu gekommen ist.

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts hat die Diskussion über die Echtheit des Testamentes viel Staub aufgewirbelt, aber der Sturm legte sich, als eine Studie in deutscher Sprache¹ mit dem Resultat erschien, das die Untersuchung der Echtheitsfrage des Vermächtnisses ergeben hatte, und dem Bericht, wie das Dokument nach Budapest kam. Der vollständige Text wurde in einer Faksimileausgabe beigelegt. Obwohl dieses Buch in zwei Auflagen erschien, wurde jedoch das Testament und seine Geschichte nicht in aller Welt bekannt. Seitdem verstrichen mehr als hundert Jahre und nur wenige Artikel in ungarischen und ausländischen Zeitschriften gingen darauf ein.

Ein größeres Interesse für das Testament ist erst in neuerer Zeit angekommen. Das hat verschiedene Gründe. Einerseits wird das Dokument in einem Sonderschaukasten des Evangelischen Landesmuseums in Budapest fortwährend ausgestellt, seit der Eröffnung 1979 konnten es mehrere tausend Besucher aus dem In- und Ausland besichtigen. Bei festlichen Anlässen wird das Original, ansonsten eine genaue Kopie davon, gezeigt. Andererseits ist das 500jährige Jubiläum der Geburt Luthers ein eminenter Anlaß für die evangelische Kirche, alle Stücke, die an den Reformator erinnern, zu sammeln und zu registrieren. So richtete sich auch die Aufmerksamkeit von Ausländern auf das wertvolle Luther-Dokument in Ungarn.

Anläßlich des Luther-Jubiläums 1983 wurde von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn eine Luther-Gedenkkommission gebildet, die es sich zum Ziel setzte, das Werk zu edieren und die Vor- und Nachgeschichte des Testamentes zu berichten. So konnte eine reich illustrierte farbige Kopie

des Dokumentes in Originalgröße auch in deutscher Übertragung erscheinen². Sie ist besonders geeignet, auf diese ganz charakteristische Originalschrift Luthers aufmerksam zu machen.

Entstehung und Inhalt des Testamentes

Luther hat vor diesem Testament von 1542 bereits 1537 ein Vermächtnis verfaßt. Von einem schweren Nierenleiden heimgesucht, kam er bereits krank zur Beratung der protestantischen Stände nach Schmalkalden und wurde zur vorzeitigen Heimkehr gezwungen. Unterwegs traten so heftige Nierenschmerzen auf, daß er den Tod nahen spürte. Während der Fahrt vertraute er Bugenhagen in der Kutsche mündlich sein Vermächtnis an, das dieser nach der Ankunft in Gotha unverzüglich niederschrieb. Hierin äußerte er sich nicht zu materiellen Dingen, sondern zu Fragen, die die Kirche betreffen; von seiner Familie sprach er in diesem kurzen Testament nur mit wenigen Worten. Der Unterschied zwischen den beiden Vermächtnissen ist also wesentlich: 1542 spricht er nämlich vor allem von seiner Ehefrau und den Kindern und testiert den in der Zwischenzeit erworbenen Besitz.

1541 war Luther wieder erkrankt und mußte dem Tod von neuem in die Augen sehen. Da er bereits über ein gewisses Vermögen verfügte, meinte er, darüber ein Testament machen zu sollen. 1540 hatte er das Landgut Zülsdorf, 1541 das „Bruno“-Haus zu Wittenberg gekauft. Er wollte seine Frau Käthe zur Generalerbin machen, das war aber dem damaligen Rechtssystem zuwider, nach welchem die Kinder und nicht die Witwe nach dem Tode des Ehemannes erben sollten. Er hielt es für richtiger, wenn die Witwe nicht auf ihre Kinder angewiesen ist — erst nach ihrem Tod sollten die Kinder Erben sein. Bis dahin solle die Mutter für sie sorgen und kein Vormund.

Martin Luther hat das Vermächtnis eigenhändig geschrieben und seiner Bitte zufolge haben es als Zeugen seine unmittelbaren Mitarbeiter unterschrieben: Melanchthon, Cruciger und Bugenhagen. So konnte das Testament den juristischen Vorschriften der Zeit nicht entsprechen, denen zufolge die Mitwirkung des Notars, ferner Unterschrift und Siegel von sieben Zeugen erforderlich gewesen wären. Luther rechnete damit, daß sein Vermächtnis nicht als authentisch gelten würde, umso weniger, als es eine in ein Testament übergehende Donation eines exkommunizierten und unter Reichsacht gesetzten Exmönches zugunsten einer entwichenen Exnonne war bzw. als solche gel-

ten konnte. So hat er auf entsprechende juristische Formeln verzichtet. Gleichzeitig bat er aber den Kurfürsten Johann Friedrich, dem Testament Geltung zu gewähren bzw. die Erbschaft zu schützen.

Der handschriftlich abgefaßte letzte Wille Luthers hat einen Umfang von vier Seiten, unten findet sich die Datierung „am Tage Epiphanie 1542“ und die Unterschrift Luthers. Der vollständige Text – mit den eigenhändigen Eintragungen bzw. Unterschriften der Zeugen auf der fünften Seite – macht 126 Zeilen aus. Die sechste und siebte Seite sind leer; auf der achten Seite sind folgende Worte aufgezeichnet: „Katharin Lutherin Leipgeding“.

Die weitere Geschichte des Testaments

Luther hat sein Vermächtnis 1544 dem Stadtrichter zu Wittenberg vorgelegt, der es registrierte. Dabei verfertigte Luther ein ausführliches Inventar mit all den Liegenschaften, die seine Gemahlin erben sollte. Dieses Inventar befindet sich heute im Stadtarchiv von Wittenberg.

Martin Luther starb vier Jahre nach der Niederschrift seines Testaments, am 18. Februar 1546. Wenige Wochen nach der Bestattung bat die Witwe den Kurfürsten Johann Friedrich, das Dokument zu beglaubigen und zu „confirmieren“, was am 11. April geschah. So erlangte das Vermächtnis ungehindert Rechtskraft.

Dann hörte man vom Originaltestament Luthers etwa anderthalb Jahrhunderte lang nichts. Eine Kopie davon ist bis heute im Stadtarchiv von Weimar zu finden, mit der Handschrift Melanchthons: „Copia Testamenti des Erwürdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri“. Vom Original wird 1706 der Öffentlichkeit so viel kundgegeben, daß es im Besitz von Samuel Benedict Carpsov, sächsischer fürstlicher Oberkirchenrat und Hofhauptpfarrer, ist.

Ein ganzes Jahrhundert hindurch herrscht wieder Stille um das Vermächtnis. 1803 stirbt Johann Benedict Carpsov, Doktor der Theologie und Professor der griechischen Sprache in Helmstedt, der letzte Mann seiner Familie. Sein Manuskripten- und Büchernachlaß – so auch Luthers Originaltestament – wurde in Helmstedt am 7. Februar 1804 versteigert.

Luthers Vermächtnis wurde von dem ungarischen Kunstsammler Miklós von Jankovich gekauft. Er hatte das Piaristengymnasium in Pest, ein Teil des späteren Budapest, besucht, dann in Preßburg Geschichte und Jura studiert. Der Mann sammelte mit besonderem Spürsinn die damals auffindbaren Kulturschätze, Bücher und Manuskripte, um sie dann der von Ferenc Széchenyi gegründeten Nationalbibliothek zu schenken oder zu verkaufen.

Dieser katholische Wissenschaftler hat in seinem Vermächtnis vom 5. Februar 1815 einen bedeutsamen Teil seiner Manuskriptensammlung, etwa 80 Schriften, dem Archiv „der Angehörigen der Augustana Confessio“ vermacht. So kam Luthers Testament mit vielen anderen Schriften ins Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn.

Auf dem Schutzumschlag (pallium) des Vermächtnisses ist folgendes zu lesen: „Ex cimeliis librorum J.B. Carpzowii Helmstadii distractorum comparavit N. Jank. ab aureis 40. a. 1804.“, das heißt: „Aus der in Helmstedt verkauften Büchersammlung J.B. Carpzow's erworben durch Miklós von Jankovich um 40 Goldstücke im Jahre 1804.“

Nach Abfassung des letzten Willens von Jankovich vergingen aber etwa dreißig Jahre, bis die Luther-Reliquie tatsächlich ins kirchliche Archiv gelangen konnte. Währenddessen befand sich das Testament an verschiedenen Orten. Aus dem Haus Jankovich geriet der ganze Schriftennachlaß ins alte Gebäude des Ungarischen Nationalmuseums – damit er vor der großen Überschwemmung zu Pest 1838 gerettet würde. Zuerst wurde er dort ins Waffenarsenal des Komitatsgebäudes, dann weiter ins Ludoviceum gebracht. Inzwischen wurde das neue Gebäude des Ungarischen Nationalmuseums gebaut, wo der Nachlaß im testamentarisch bestimmten Raum untergebracht werden konnte. Erst 1845 wurde Luthers Vermächtnis von Universitätsprofessor Lajos Schedius, dem damaligen Archivleiter der Evangelischen Kirche, übernommen – seitdem ist es im Besitz der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn.

Die Echtheit des Testaments

Die Echtheitsfrage des Dokumentes ist in der kirchlichen Generalversammlung 1878 aufgeworfen worden. Demzufolge untersuchte eine sechsköpfige Expertenkommission, Historiker und Pfarrer, die Schrift am Ende desselben Jahres. Man begann mit einer gründlichen Untersuchung des verwendeten Papiers, wobei ein Doppelwasserzeichen gefunden wurde, das einerseits das Sachsenwappen mit dem Kurfürstenhut, andererseits den Großbuchstaben F und einen Adler darstellt. Dann wurde die Art und Weise der Schrift mit drei Luther-Manuskripten verglichen. Dazu diente vor allem Luthers Manuscript von 1520: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, ferner ein Originalbrief von 1535 an den Kurfürsten Johann Friedrich. Schließlich wurde das Testament noch mit einem Faksimiledruck einer Luther-Handschrift aus dem Jahre 1542 verglichen und abschließend festgestellt, daß es ohne Zweifel echt sei.

Einige Zeit später erschien ein Artikel im „Wiener Fremdenblatt“. Der Autor, Karl Reuß, zog die Richtigkeit der Kommissionsfeststellungen in Zweifel. Er behauptete, das Originaltestament befinde sich in Heidelberg, wo es im Schaukasten der dortigen Bibliothek zu besichtigen sei, während das Exemplar in Ungarn nur eine Kopie sei, die Luthers Witwe dem Reformator von Siebenbürgen, Johannes Honterus, anlässlich seiner Ehrenerweisung an Luthers Grab 1549 geschenkt habe. Der Pester Pfarrer Doleschall hat die Irrtümlichkeit dieser Behauptung bewiesen. Er stellte heraus, daß sich Luthers Testament nie in Heidelberg befunden habe. Außerdem sei Honterus am 23. Januar 1549 verstorben und es gebe keinen Grund für die Annahme, er sei am Anfang dieses Jahres in Wittenberg gewesen. In der Siebenbürgisch-Sächsischen Kirche hege man keine Tradition, Luthers Vermächtnis je besessen zu haben. Darum müsse man davon ausgehen, daß der Artikel unter falschem Namen geschrieben wurde, wobei über die Abfassungsentention keine Klarheit erreicht werden konnte.

Die Auseinandersetzung hat nur kurzzeitig großen Staub aufgewirbelt. Das Ergebnis war aber, daß Györy Vilmos, Pfarrer in Pest, das Faksimile und die ungarische Übersetzung des Testaments im Tageblatt „Pesti Hirnap“ 1879 erscheinen ließ. Er veröffentlichte eine zusammenfassende Darstellung der Echtheitsdebatte und beschrieb auch den Weg des Dokumentes nach Budapest. So hat sich die Echtheitsfrage geklärt und die ungarische Öffentlichkeit wurde weit und breit über das wechselvolle Schicksal dieser wertvollen Schrift informiert.

Neue Verwicklungen um das Vermächtnis

In dem unlängst erschienenen Werk² sind Einzelheiten der spannenden Geschichte dargelegt, von denen selbst Kenner nichts wußten. Während das Dokument im Stahlschrank des Evangelischen Archivs verwahrt lag, führten verschiedene Amtsträger des Dritten Reiches zwischen 1936-41 geheime Verhandlungen mit Vertretern der Evangelischen-Lutherischen Kirche in Ungarn mit dem Ziel, sich das Luther-Testament zu verschaffen – selbst unter Mitwirkung der Reichskanzlei. Die Bemühungen von deutscher Seite zielten auf Ankauf und Deponierung in Wittenberg. Einzelheiten darüber befinden sich in der deutschen Ausgabe des erwähnten Buches von Tibor Fabiny. Dem dringenden Wunsch der deutschen Seite wich der ungarische evangelische Verhandlungspartner unter Berufung auf den Wortlaut des Vermächtnisses von Jankovich aus, in dem es heißt, Luthers

Testament solle im Zentralarchiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn bewahrt werden.

Zur Bedeutung des Testaments für die Gegenwart

Wie anfangs erwähnt, ist Luthers Vermächtnis in den Vordergrund der öffentlichen Aufmerksamkeit gerückt. Der Grund dafür ist keinesfalls nur in einem etwaigen Traditionalismus im Luthertum zu suchen. Es geht nicht einfach um die Hochschätzung der Hinterlassenschaft des großen Reformators und eine wohltuende Erinnerung an die Ereignisse der Reformation. 500 Jahre nach der Geburt Martin Luthers wollen wir nicht nur Geschichte treiben, sondern vielmehr der Dynamik der Vergangenheit eine aktuelle Botschaft für unsere heutige Zeit entnehmen. Vor allem darum geht es beim Analysieren des Luther-Testamentes.

Aber gibt es eine Gegenwartsbotschaft dieses Vermächtnisses?

Auf allen vier Seiten dieses Dokumentes spricht Luther von seiner Ehefrau durchweg in einer besonders liebevollen und fürsorglichen Tonart. Er schätzte die Ehe und das ihm bescherte glückliche Familienleben sehr hoch. Anfang der zwanziger Jahre schrieb er über das Eheleben so, daß demzufolge viele Nonnen die Kloster verließen, um eine gottgefällige Ehe einzugehen. In einer Zeit, in der man nicht zu Unrecht von der Krise der Ehe sprechen kann und in der es häufig an fürsorglicher Liebe fehlt, haben wir triftige Gründe, Luthers Testament auch unter diesem Aspekt zu lesen!

Der Seinsgrund der reformatorischen Lehre, der Nährboden der befreienden Botschaft, der unseren Dienst in der Welt begründet, ist allerdings Gottes Wort, das Evangelium. Im Glauben kann man Gottes Fürsorge und Barmherzigkeit erleben und die uns anvertraute Liebe weitergeben. Besonders heute geht es nachdrücklich um diese göttliche Liebe in Jesus Christus: von ihr ergriffen, können wir ein christliches Leben in tatkräftiger Liebe in der heutigen, vielfach bedrohten Welt praktizieren – auch dazu kann uns Luthers Testament veranlassen.

Anmerkungen

- 1 E. A. Doleschall, Luthers Testament, Budapest, Wien, Leipzig 1881².
- 2 Tibor Fabiny, Martin Luthers letzter Wille, Budapest 1982.

GESCHICHTE UND WIRKEN DES HAMBURGER MISSIONSVEREINS „DIASPORA“ IN SÜDBRASILIEN

I. Die Anfänge deutscher Siedlungen in Brasilien

Noch 1950 war Brasilien für viele von uns ein fernes unbekanntes Land. Aber wer weiß schon, daß fast 200000 Deutsche im 19. Jahrhundert dorthin auswanderten? Sie kamen aus dem Hunsrück, aus Schwaben, Westfalen und Pommern und zogen fort als arme Landleute, angelockt oder angeworben von Kolonisatoren. Die großen Siedlungspunkte lagen in den Provinzen Rio Grande do Sul und Santa Catarina .

Die Siedler stellten von Anfang an eine wohl strukturierte Gemeinschaft dar. Denn die Organisatoren schickten nicht nur Landarbeiter, sondern auch verschiedene Handwerker, Fachleute mit industriellen Kenntnissen, Kaufleute, Ärzte, Apotheker, Lehrer. Wichtig war auch die schnelle Bildung von städtischen Mittelpunkten mit Schulen, Hospitälern, Genossenschaften, Zeitungen, Vereinen und Chören.

Die deutschen Einwanderer drangen ins Innere des Landes vor und erhielten eigenen Grund und Boden. Sie eroberten die verachteten Urwälder unter unvorstellbaren Entbehrungen und verwandelten sie in besiedelte Kulturlandschaften. Tausende von kleinen Landwirtschaftsbetrieben entstanden in Süd- und Mittelbrasilien in Gebieten, die bis dahin nur die Weidewirtschaft gekannt hatten. Die Latifundien hatten in Monokulturen (z. B. Zuckerrohr) nur für den Export gearbeitet. Die neue bäuerliche Schicht wandte europäische Produktionsarten an: Milchwirtschaft, Schweinezucht, Kartoffel- und Gemüseanbau und Reiskulturen lieferten Lebensmittel, die bis dahin zum größten Teil unbekannt gewesen waren. Dadurch erhielten die neu emporwachsenden Städte wie Sao Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre u. a. eine eigene Ernährungsbasis.

Groß war auch der Beitrag der Kolonisten für die Entwicklung von Handel und Industrie: Egge, Pflug und vierrädriger Wagen verbesserten die landwirtschaftliche Technik. Schmiede- und Stellmacherbetriebe, Mühlen, Webereien und Gerbereien entstanden vor allem in den neuen Städten. Der handwerklich-industrielle Fortschritt der Einwanderer wirkte anregend für

viele neue Berufe und Betriebe.

Die Südprowinzen Santa Catarina und Rio Grande – einst unbewohntes ödes Land oder Urwald – erlangten bereits im 19. Jahrhundert wirtschaftliche und kulturelle Bedeutung.

II. Die religiöse und kirchliche Lage der Auswanderer in Südbrasilien

In den ersten Jahren lebten viele Siedler weit zerstreut und z. T. vereinsamt im Urwald. Von den Kirchen der Heimat erhielten sie – die verlorenen Söhne – in den ersten vierzig Jahren keine Hilfe. Für die meisten waren das Jahrzehnte kirchlicher Verlassenheit. Nur ganz vereinzelt waren Pfarrer mit ausgewandert. Als der härteste Existenzkampf nachließ, stellten einige Gemeinden „Lehrer“ und „Pfarrer“ an. Das waren oft Menschen ganz verschiedener Bildung und Vergangenheit – nur „billig“ mußten sie sein. Es gab Pommerngemeinden, die streng an kirchlicher Sitte festhielten, bei denen Hochzeit, Beerdigung und Taufe prägende religiöse Lebenselemente blieben. In anderen Gemeinden jedoch kam es zu ungeordneten Zuständen.

In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts versuchte der Oberkirchenrat in Berlin, hier zu ordnen und zu helfen. Aber erst der „Evangelischen Gesellschaft“ in Barmen gelang dies durch Pastor Rotermund (1874). Dieser erkannte, daß das evangelische Deutschtum in Brasilien sich nur durch Zusammenschluß der Gemeinden zu einer Kirche halten könne. Unermüdlich arbeitete er an der Ordnung der Gemeinden und dem Aufbau von Schulen. Er überwand das Mißtrauen eigenwilliger Pfarrer und erreichte 1886 einen Bund von 12 Riograndenser Gemeinden zur Synode.

Bis 1910 blieb die „Evangelische Gesellschaft“ in Barmen die große Helferin für die Deutschen in Südbrasilien. Sie sandte Pfarrer, half der Synodalschule in Santa Cruz und dem evangelischen Stift in Hamburgerberg. Seit 1880 kamen andere kirchliche Vereine hinzu. Mit dem Hamburger Verein „Diaspora“ trat 1901 eine weitere Initiative auf, die stärker als die kirchlichen Behörden helfen wollte.

III. Die Gründung des Missionsvereins „Diaspora“ (1901)

Seit vielen Jahren bestand in der Gemeinde Hamburg-Harvestehude ein Komitee, das die evangelischen Deutschen in Südamerika derart unterstützte, „... daß sie auch in der Ferne über See vaterländische Gesinnung und evangelischen Glauben behalten möchten“. Zu diesem Zweck schickte das Komitee

Beiträge an die 1864 gegründete „Evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Südamerika“, da in deren Hand die kirchliche und nationale Versorgung in Übersee lag.

Pastor Schwieger und seine Freunde übernahmen das Komitee und wollten seine Arbeit „... in stärkerem Maße und auf breiterer Grundlage betreiben. Kolonie auf Kolonie ist jenseits des Ozeans entstanden (heißt es in einem Schreiben an den Hamburger Kirchenrat), nach Hunderttausenden zählen die Brüder und Schwestern, die aus der alten Welt ausgezogen sind, um über See sich eine neue Heimat zu schaffen. Zahlreiche Gemeinden sind in Südbrasilien entstanden und zu einer Synode zusammengefaßt. Von dort kommen Bitten um Lehrer und Prediger. Einige Vereine helfen bereits wie die „Evangelische Gesellschaft in Barmen“, der „Lutherische Gotteskasten“, der Gustav-Adolf-Verein, auch kirchliche Behörden, wie der Berliner Oberkirchenrat und andere deutsche Landeskirchen. Sollte nicht auch Hamburg diesen Beispielen folgen? Unsere Stadt hat als erste Handelsstadt des europäischen Festlandes, als deutsche Pforte ins Ausland eine besonders heilige Verpflichtung, die apostolische Mahnung zu erfüllen: „Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist an des Glaubensgenossen ...“

Am 1. Juni 1901 erfolgte durch eine konstituierende Versammlung im Herrensaal der St. Michaeliskirche die Gründung des „Vereins zur Pflege evangelischen Deutschtums in außereuropäischen Ländern“ (e. V.), der sich seit 1905 „Diaspora“ nennt. Die Mitgliederversammlung wählte den Verwaltungsausschuß (10 Damen und 20 Herren), der aus seiner Mitte den Vorstand bestimmte. Die Vereinsatzung nannte die Zwecke des Vereins:

„Da den evangelischen Deutschen über See Gefahr droht, der Kirche des Evangeliums entfremdet zu werden, will der Verein auf tatkräftige Pflege des evangelischen Lebens unter ihnen bedacht sein. Der Verein möchte zu diesem Zweck weitere Kreise in Hamburg heranziehen. Das soll erreicht werden durch Festpredigten, Vorträge, Berichterstattungen auf öffentlichen und geschlossenen Versammlungen, durch Aufsätze in geeigneten Zeitungen, durch Flugblätter, Broschüren usw. Der Verein bringt Geldmittel auf durch einmalige und jährliche Beiträge sowie durch Erhebung von Kollekten; er unterstützt die langbewährte Arbeit der „Evangelischen Gesellschaft“ in Barmen dadurch, daß er 50 % seiner Jahreseinnahmen an sie abführt. Die Barmer Gesellschaft verpflichtet sich, den Vorsitzenden des Diasporaver eins in ihren Vorstand aufzunehmen und dem Hamburger Verein ihr Vereinsorgan ‚Der deutsche Ansiedler‘ gratis zuzustellen. Der Diasporaver ein wird sich bemühen, Reiseprediger für evangelische Landsleute und deutsche

Seeleute in außereuropäischen Hafenplätzen anzustellen; ferner will er Vertrauensleute in überseeischen Plätzen gewinnen, die die Sache des Evangeliums unterstützen.“

Im Sinne der Vereinssatzung entfaltete Pastor Henry Schwieger in Hamburg eine rege Öffentlichkeitsarbeit. Bereits nach eineinhalb Jahren zählte der Verein 238 Mitglieder; unter ihnen befanden sich vor allem Angehörige der oberen Schicht: Direktoren, Kaufleute, Pastoren, Professoren, Senatoren. Bekannte Hamburger Namen begegnen uns: Mönckeberg, Sieveking, Amsinck, Hübbe, Burchard, Lappenberg, Roosen u. a.

Die Berichte des Vereins über das Jahr 1901/02 führen folgende Leistungen auf: 2000,— an die „Evangelische Gesellschaft“ in Barmen gezahlt, als Reiseunterstützung für Lehrer und Pastoren nach Südamerika. 2000,— wurden beschafft bei Hamburger Chilefirmen für einen nach Südchile ausreisenden Pastor. Ein Festgottesdienst fand statt. Eine Mitgliederversammlung mit Abendessen und einem Vortrag über die „Pflichten gegen die evangelischen Volksbrüder in Südbrasilien“. Das wichtigste Ereignis für den Verein war jedoch die Reise Pastor Schwiegers nach Rio Grande do Sul, die er im Auftrag des Vorstandes der „Evangelischen Gesellschaft“ — aber auf eigene Kosten — durchführte.

IV. Die Reise Pastor Schwiegers nach Südbrasilien 1902

(Ein gekürzter Reisebericht)

„Am 3. April verließ ich den Hamburger Hafen, um am 6. Mai im Hafen von Rio Grande do Sul zu landen. Zufälligerweise machte genau zur selben Zeit der kaiserlich-deutsche Gesandte in Rio de Janeiro, Herr von Treutler, eine Dienstreise nach den deutschen Kolonien des Südens. Meine Reise bekam durch diese Gemeinschaft ein besonderes Gepräge und gab mir Anregungen und Eindrücke, die ich sonst nicht empfangen hätte. Nachdem ich in Rio Grande, Pelotas, Porto Alegre und Santa Cruz einen Einblick in das Leben der evangelischen Deutschen hatte tun dürfen, konnte ich vom 24.—26. Mai der in Sapyranga nördlich von Porto Alegre tagenden Synode der jungen deutsch-evangelischen Landeskirche Rio Grandes beiwohnen. Hier lernte ich fast alle im Staate wirksamen deutschen Geistlichen kennen.

Zu meiner Freude hatte ich von Barmen den Auftrag, 10000 Mark an die drei notleidenden Anstalten der Synode zu verteilen. Ich habe an Ort und Stelle die Lage derselben sorgfältig studiert und konnte darauf mit gutem Gewissen auf der Synode der Knabenschule in Santa Cruz Mk. 5000,

dem Töchterpensionat in Hamburgerberg Mk. 3000, dem Asyl Pella und dem Altenheim Bethanien am Taquary Mk. 2000 überweisen.

Eine Eingabe an den Centralvorstand der „Gustav Adolf Stiftung“ mit der Bitte um Bewilligung der sogenannten „großen Liebesgabe“ an die Synode, sowie einen Aufruf an die akademische Jugend auf Deutschlands hohen Schulen wurde ich gebeten mitzunehmen und daheim weiterzubefördern. Die Eingabe an den „Gustav Adolf Verein“ hat unser Vorstand vervielfältigen lassen. Den Aufruf an die akademische Jugend haben wir drucken lassen und verbreitet.

Nach sehr herzlicher Verabschiedung schiffte ich mich am 1. Juni in Rio Grande wieder ein und erreichte den Hamburger Hafen am 1. Juli. In der kurzen Zeit meines Aufenthaltes in Rio Grande, den ich unter mancherlei Anstrengungen sehr stark ausgenützt habe, ist mir klar geworden, daß es gilt, an den etwa 150 000 Deutschen Südbrasilens nicht nur eine heilige und dankbare Liebespflicht zu erfüllen, sondern auch eine schwere Schuld abzutragen. Erst seit den sechziger Jahren hat man bei uns zu Lande angefangen, der gänzlichen kirchlichen Verwahrlosung unserer deutschen Glaubensbrüder in Südbrasilien zu begegnen. Soll das evangelische Deutschtum drüben als ein Vorposten für friedliche Kulturarbeit deutschen evangelischen Wesens gerettet werden und erhalten bleiben, so müssen wir noch große Opfer bringen.

Die Unkirchlichkeit, der religiöse Indifferentismus, der Geldmangel, mitunter die undeutsche Gesinnung bei den evangelischen Deutschen, sodann der Eifer und der Reichtum der Jesuiten, der ungünstige Einfluß der brasilianischen Rasse, neuerdings auch die Propaganda der deutschen Missourier aus Nordamerika — das alles sind Gefahren und Schwierigkeiten, die das evangelische Deutschtum in Südbrasilien stark bedrohen.

Möchte von meiner Reise eine kleine Anregung ausgegangen sein für unsere Brüder drüben, daß sie die Hoffnung und den Mut nicht sinken lassen; für uns aber, daß wir uns aufmachen, unserem eigenen Fleisch und Blut in der Ferne zu Hilfe zu eilen, ehe die weit geöffnete Tür sich vielleicht für immer verschließt, durch die wir bis jetzt noch in die südamerikanische Welt mit deutschem Geist und evangelischem Glauben eindringen können...“

V. Der Aufbau der Gemeinde in Rio Grande do Sul (1906–14)

Der Reisebericht Henry Schwiegers schließt mit folgender Verpflichtung: „...wir haben die Verantwortung auf uns genommen, daß in Hamburg die

Arbeit für die überseeische Diaspora auch einen seiner Weltstellung entsprechenden Umfang und Inhalt gewinne...“ Diesem Auftrag kam der 1. Vorsitzende nach: mit einer klug geschriebenen Eingabe wurde der „hochwohl-löbliche Kirchenrat zu Hamburg ehrerbietigst gebeten“, die Pfingstkollekte von über 40 Gemeinden künftig dem Verein „Diaspora“ zuzuweisen. Das geschah praktisch in den nächsten Jahren, allerdings mit der Einschränkung, daß diese Bitte in jedem Jahr erneuert werden mußte. Nun hatte der Verein neben Beiträgen und einmaligen Spenden eine feste Einnahme, die ihm mehr Handlungsspielraum verschaffte.

Henry Schwieger hatte auf seiner Brasilienreise (1902) die junge evangelisch-deutsche Gemeinde in der Hafenstadt Rio Grande do Sul kennengelernt. Sie bat ihn 1905 um einen deutschen Pastor, weil sie geistlich jahrelang vernachlässigt worden sei. Ferner ersuchte sie um einen jährlichen Gehaltszuschuß von 2 520 Mk. für den Pfarrer.

Nach einigem Suchen und Verhandeln fand Schwieger in dem Hamburger Predigtkandidaten Erwin Hübbe und in seiner jungen Frau, einer Lehrerin, das rechte Auswandererpaar zum Dienst in Übersee. Am 9. 9. 1906 wurde Erwin Hübbe zum Pastor ordiniert. In seiner Predigt zeigte ihm Senior D. Behrmann die Bedeutung seines Amtes: „...Ihnen geschieht etwas Ähnliches wie einst Paulus, an den aus einem anderen Erdteil der Ruf erging: Komm herüber und hilf uns! Sie sollen nicht draußen auf verlorenem Posten stehen, wir wollen Sie und Ihre liebe Gefährtin mit Gebeten umgeben wie mit einer schirmenden Mauer...“ Mit der Aussendung Pastor Hübbes nach Südbrasilien hatte der Verein eine große Verantwortung übernommen.

Für die nächsten Jahre war der Aufbau der Gemeinde in Rio Grande das Thema im Verein „Diaspora“. Pastor Schwieger bat in jedem Jahr um die Pfingstkollekte; hier ein Beispiel: „...wieder wenden wir uns an Hamburgs Gemeinden und erbitten das Pfingstopfer für die Gemeinde Rio Grande do Sul; dort wächst die Zahl unserer evangelischen Deutschen jährlich um 8000. Rio Grande am atlantischen Ozean ist das Eingangstor zu den deutschen Kolonien im Innern und darum eine Stadt, deren deutsch-evangelische Gemeinde besondere Bedeutung, Aufgaben und Pflichten hat. Um aller evangelischen Deutsch-Riograndenser willen...“

Man spürt die Freude des älteren Pastors an seinem „Schüler“ Hübbe in den Artikeln des „Monatsgrußes“, die Schwieger für seine Michaelisgemeinde schrieb. Der erste Bericht von P. Hübbe aus Rio enthielt besonders starke Eindrücke:

Die neue Umwelt. „...in der Umgebung von Sao Franzisko lag ein fieb-

riger Dunst in den Bergen und beängstigte den Neuling. Ein vom Fieber ausgezehrter Mann bettelte uns an. Über uns die Urubus, jene frechen Aasgeier, die vielgepriesene Gesundheitspolizei Brasiliens, machten den Eindruck unheimlicher Totengräber... Die Heuschrecken haben den größten Teil der Ernte in den Südstaaten zerstört... als wir an der Insel St. Catarina vorbeifuhren, kamen sie massenhaft an Deck geflogen, bis Rio hin haben wir immer noch einige gefunden.“

Über die Zustände in der Gemeinde Rio Grande. „... es existiert kein Buch, kein Archiv, gar nichts ... im arbeitenden Mittelstand ergab sich ein großes Sehnen nach geistlicher Versorgung ... die oberen Kreise wünschten zum Teil gar keinen Pastor, den sie für ziemlich überflüssig halten, finden sich aber mit der Tatsache seiner Anwesenheit ab. In ihrem Interesse liegt nur der „Hilfsverein“, der ihnen die lästige Bettelei vom Halse hält. Der Arbeiterstand ist sozialdemokratisch und hält sich von der Kirche fern... Als ich dem Kirchenvorstand sagte, daß ich jeden Sonntag Gottesdienst halten würde, war man sehr erstaunt und bezweifelte stark, daß ich auch nur annähernd jeden Sonntag einen Gottesdienst zustande bekäme. Bis jetzt habe ich es keineswegs zu bereuen, denn diese drei Sonntage, die ich hier schon gepredigt habe, war der Kirchensaal stets voll ... ziemlich heillos sah es im Hilfsverein aus; er wird von Hilfesuchenden aller Art in Anspruch genommen, es vergeht kein Tag, an dem nicht mehrere Leute mich aufsuchen...“

Hübbes Tätigkeit in Rio Grande hatte großen Erfolg. Nach 14 Monaten legte er dem Verein einen Jahresbericht über das Jahr 1907 vor, der das neue Leben der Gemeinde in klaren Fakten zeigte: 52 Gottesdienste wurden gehalten, neu eingeführt die Kindergottesdienste, 64 amtliche Schiffsbesuche als Seemannsmission wurden durchgeführt. 79 Personen wandten sich an den Hilfsverein. 44 Personen wurden in 199 Pflögetagen beherbergt und beköstigt. Die Gemeinde hat Anschluß an die evangelische Landeskirche Preussens gefunden. Das bedeutete für sie materielle Sicherheit und geistigen Erfahrungsgewinn. Die Gemeinde hat viele aktive Mitarbeiter hinzugewonnen und ist um 30 % gewachsen.

Nun ging es darum, dieser aufstrebenden Gemeinde eine kleine Kirche zu bauen. Um die notwendigen Gelder dafür zu bekommen, reichten die Jahresbeiträge des Vereins und die Pfingstkollekten nicht aus. Deshalb wandte sich H. Schwieger mit folgendem Aufruf an das evangelische Hamburg: „In Brasilien leben hunderttausende evangelischer Deutscher, welche im Laufe des vorigen Jahrhunderts dort neue Heimat gefunden haben. Sie sind in kirchlicher Beziehung Jahrzehnte hindurch stiefmütterlich vernachlässigt

worden. In der Stadt Rio Grande ist der Bau einer Kirche ein dringendes Bedürfnis. Wie bescheiden er geplant ist, zeigt, daß die ganze Bausumme sich nur auf 30000,— beläuft. Von ihr sind gedeckt etwa 15000,—. Es handelt sich um einen Mittelpunkt evangelischer Verkündigung, den Seefahrern ein Gruß aus der Heimat, den Ansässigen ein Quell des Segens, allen die dahin kommen, ein Anhalt, um ein lebendiges Zeugnis, daß wir unsere Glaubensgenossen nicht vergessen...“

Die Geldsumme war im Jahre 1910 aufgebracht, und am 5. 3. 1911 fand die Grundsteinlegung für die Michaeliskapelle in Rio Grande statt. Der Bau ging rasch vonstatten. Am 3. 12. 1911 wurde die Kirche eingeweiht. Viele Ehrengäste waren zum Festakte erschienen, darunter der deutsche Konsul und der Propst von Braunschweig als Vertreter des Oberkirchenrats in Berlin und der „Gustav Adolf Vereine“. Die Nicolaikirche Hamburg stiftete eine Glocke, die Michaeliskirche schickte einen vergoldeten Hahn, der nun als Wetterfahne die Spitze des Kapellenturmes zierte. Firmen aus Rio Grande spendeten 10000,— Mk.

Die Statistik von 1911 über das Gemeindeleben in Rio Grande zeigt ein weiteres Anwachsen der Aktivitäten. Die Arbeit im Hilfsverein verdoppelte sich, die Besuche auf Schiffen verdreifachte sich. Der Jahresbericht von 1913 weist neue Tätigkeiten auf. Eine Frauenhilfe wurde gegründet, die die Gemeindepflege einrichtete. Eine Gemeindegewerkschaft wurde vom Mutterhaus in Wittenberg berufen, die Besuche, Nachtwachen, Pflegen, Verbandstunden u. a. durchführte. Die zweite Neueinrichtung war die Einführung des kirchlichen Religionsunterrichts; neu waren ferner ein Kinderweihnachtsfest (70 Kinder) und ein Posaunenchor, der bei der Konfirmation, am Reformationsfest und zu Weihnachten Motetten blies. Zwanzig Unterhaltungsabende für Seeleute fanden im Pfarrhaus statt.

In der Ordinationspredigt für Pastor Hübbe hatte Senior Behrmann gesagt: „...das Predigtamt gewinnt durch jeden, der es bekleidet, eine besondere Weise; gerade wir evangelische Geistliche haben Recht und Pflicht, in unserer Amtsführung die Persönlichkeit auszuwirken, die der Schöpfer uns verliehen hat...“

Pastor Hübbe hat seine Talente als Seelsorger und Lehrer, als Leiter von Konferenzen und Organisator von neuen Gemeinschaften für sein Arbeitsfeld in Rio Grande in reichem Maße entfaltet. Seine Fähigkeit, Probleme zu erörtern und Streitigkeiten zu schlichten, machten ihn zu einer Persönlichkeit, die Menschen gewinnen und führen konnte. Bald sollte er in der evangelisch-lutherischen Kirche Südbrasilien größere Aufgaben übernehmen.

VI. Geist und Arbeit des Vereins „Diaspora“ in Hamburg bis 1914

Es ist verständlich, daß das Werk des Landsmanns Hübbe für den Verein ein Ansporn zu noch größerer Tätigkeit war. Die interessant geschriebenen Jahresberichte, die häufigen Artikel im Gemeindeblatt von St. Michaelis und die klugen Eingaben an den Kirchenrat verfehlten ihre Wirkung nicht. H. Schwieger war eine volkstümliche Persönlichkeit. Mit den Menschen zwischen Hafen und Rödingsmarkt sprach er gern platt und seine Predigten trafen viele Herzen. Ein solcher Vorsitzender war eine ständig anregende Kraft, die auch auf das öffentliche Bewußtsein in Hamburg wirkte. Das geschah vor allem durch Vorträge, Veranstaltungen und Veröffentlichungen in der Presse. Über die Ausreise eines Missionars lesen wir 1907 in einer Hamburger Zeitung: „...am 30. Mai hat sich Herr Pastor Koppelman auf der Santa Lucia eingeschifft, um als Zwischendecker nach Rio zu reisen und dort dann eine Landpfarre bei deutschen Kolonisten zu übernehmen. Er ist ein auf der Barmer Missionsschule für das geistliche Amt tüchtig ausgebildeter früherer Landwirt aus Hannover, ein Mann von 29 Jahren, ledig, gesund, kräftig an Leib und Seele, mit freudigem Glauben im Herzen und mit ausgezeichneten praktischen Fähigkeiten ausgerüstet, mit medizinischen Kenntnissen versehen, des Tischlerhandwerks kundig und ohne irgendwelche Bedürfnisse nach Komfort und Behaglichkeit ... solche Leute passen zum Urwaldpfarrer in Südbrasilien...“

Aber auch anlässlich der Verabschiedungen von Pfarrern auf ausfahrenden Schiffen — es waren in jedem Jahr vier bis sechs — bot sich Gelegenheit, die Aufgaben des Vereins zu erläutern. Kehrten Pfarrer aus Brasilien zurück, waren sie fast immer Gäste im Schwiegerschen Pastorat. Oft fand dann eine Festversammlung statt, auf der sie von ihrem Leben in Übersee berichteten. Eine Atmosphäre von Abenteuer, Mission und Wildwest entstand, wenn der Vortragende von den Kirchreitern (nicht Kirchgängern) seiner Urwaldgemeinde erzählte, von lebensgefährlichen Amtsritten des Pfarrers durch Wälder und Sturzwasser, oder wenn er den unsäglichen Fleiß der einst armen Tagelöhner von der Ostsee lobte, die, nun wohlhabende Bauern, den Urwald in eine blühende Kolonie verwandelt hatten. Aber solche romantischen Seiten hatten auch ihre Schatten, denn die Anforderungen an das Amt unter brasilianischen Verhältnissen waren groß. Entbehrungen geistiger Art und Härte der Selbstüberlassenheit im weltentlegenen Urwald forderten zu ständiger Bewährung heraus. Jahreslanges Ausharren und unermüdliches Ringen um Vertrauen in der Gemeinde waren nötig, um den harten Acker zu kultivieren.

Diese Fürsorge für die evangelischen Deutschen in Südbrasilien regte die Gefebfreudigkeit der Hamburger an und brachten dem Verein neue Mitglieder. Die Pfingstkollekte von 1911 erreichte den Betrag von 2 600,— Mk.

Seit 1909 dehnte „Diaspora“ seine Tätigkeit auch auf die evangelische Gemeinde in Valparaiso (Chile) aus und trug zum Wiederaufbau des durch Erdbeben zerstörten Gotteshauses bei.

In Südbrasilien ging es für den Verein seit 1912 vor allem um die Förderung der deutschen Schulen. H. Schwiieger rief mit starken nationalen Tönen zu ihrer Unterstützung auf: „In Südbrasilien verwandelten deutsche Siedler zur Ehre unseres Namens weite Strecken einstiger Wildnis in blühendes Kulturland... sie bewahrten Sprache, Art und Glauben der Heimat, weil sie Kirchen und Schulen errichteten. Aber sie haben es schwer, diese festen Säulen ihres Volkstums mit ihren schwachen Mitteln zu erhalten; es fehlt an Lehrern. Um sie zu gewinnen und auszubilden, soll ein deutsch-evangelisches Lehrerseminar in Santa Cruz gebaut werden...“

„Sprache, Art und Glauben der Heimat in deutscher Treue zu bewahren...“ — diese nationalen Töne waren in der Zeit vor 1914 immer stärker geworden. Wir finden sie in einer Schrift von P. Sudhaus, die auf H. Schwiieger — und damit auch auf den Verein „Diaspora“ — eine geradezu durchschlagende Wirkung gehabt hat. Sudhaus, Pastor der Pommernkolonien und Präses der Südsynode in Rio Grande, sah als Auslandsdeutscher auf das neue Kaiserreich mit großer Hoffnung: „...der frei gewordene Blick und Unternehmungsgeist, mit dem Deutschland sich jetzt in der Welt umschaut und überall Anteil nimmt an der fördernden Kulturarbeit der ersten Völker der Welt, das erstarkte Gemeinschaftsbewußtsein im größeren Deutschland werden noch große Aufgaben vollbringen... Wie schön wäre es, wenn auch die deutsche evangelische Kirche auf diesem Gebiete auf der Höhe der Situation wäre, wenn sie siegend und gewinnend voraneilte, vom Geist deutscher Weltgemeinschaft getragen...“

„...Deutschland freut und rühmt sich seiner Stämme, die inmitten fremder Umgebung deutscher Art treu geblieben, wie die Siebenbürger. Ihrer sind 200000. Wir haben in Rio Grande do Sul allein 150000. Hunderttausende kommen in den anliegenden Staaten hinzu. Jene Sachsen sind in regem geistigen Zusammenhange mit der nahen Heimat geblieben, die Deutschen in Brasilien blieben sich selbst überlassen ... sie mit ihren Hunderttausenden ungezählter Seelen sind in der großen Masse des deutschen Volkes bis heute noch ein völlig unbekanntes Märchenland. Und das in einer Zeit, wo die öffentlichen Stimmen singen und sagen von Alldeutschland, von

Deutschland über See, vom deutschen Weltmarkt ...“

Henry Schwieger fügte diesen Hoffnungen auf das neue Reich seine auf die deutsch-evangelische Diasporakirche in Rio Grande hinzu. „...sie trägt den Keim urgermanischer Gesundheit und Kraft in sich und könnte einst für die südamerikanische Welt werden, was seine deutsche Mutter für Europa geworden ist, ein auserwähltes Rüstzeug in der Hand des Herrn...“

In den Jahren vor dem ersten Weltkrieg kam neues Leben in die deutsch-evangelischen Diasporakirchen in Brasilien. Pfarrer, Lehrer und Schwestern kamen aus Deutschland. Neue Gemeinden und neue Einrichtungen entstanden. Manche Deutsche in Übersee sahen, daß die Mutterkirche sich ihrer vergessenen Kinder angenommen hatte. In einer Hamburger Zeitung kam 1907 „eine deutsche Stimme aus Brasilien“ zu Wort: „Wer an der Synodalversammlung im April in Neu-Hamburg teilgenommen hat, der weiß, daß es etwas Herrliches und Erhabenes ist um solche Feier, der Anblick der vielen Festgäste, das Wiedersehen der alten bekannten Gesichter, das Begrüßen der neuen ins Arbeitsfeld eingetretenen Mitarbeiter, die festlich geschmückte Kirche ... das alles ist dazu angetan, Herz und Gemüt zu erheben, Glauben und Liebe zu stärken, Freudigkeit und Arbeitslust zu beleben ... Das ist ein Gewinn, den man mitnimmt in die Gemeinden ... Vor drei bis vier Jahrzehnten stand man vereinsamt und verlassen auf seinem Posten. Föhlung mit der Heimatkirche hatte man wenig oder gar nicht. Das ist anders geworden...“

VII. Erster Weltkrieg und Neuanfang

Da brach der erste Weltkrieg über die Welt herein. „Die Lichte über Europa gehen aus...“, sagte damals der englische Außenminister E. Grey. Die Jahresberichte von „Diaspora“ wurden dünn. Es gab wenig zu berichten. Im Hafen von Rio Grande lagen die Hamburger Schiffe fest. Krankenpflege, Seemannsmission und Hilfsverein arbeiteten weiter, aber die Geldnöte nahmen zu.

Südwestafrika, zu dessen kirchlicher Versorgung der Verein seit 1913 beitrug, war ganz von den Engländern besetzt; die Gemeinden verarmten.

Die Pflingstkollekten in Hamburg brachten während der Kriegsjahre hohe Summen, aber sie lagen fest. Lediglich eine junge Deutschbrasilianerin wurde auf Kosten von „Diaspora“ als Kindergärtnerin ausgebildet. Aus Südbrasilien kamen 1917 Nachrichten über Unruhen.

Der Aufruf zur Pflingstkollekte 1918 lebte noch ganz in den Vorstellungen von einer Weltaufgabe aller Deutschen: „...der Verein Diaspora hat sich

die kirchliche Fürsorge für die evangelischen Auslandsdeutschen in Südamerika zur Aufgabe gemacht ... er weiß, daß es sich dabei um die bedeutsamste deutsche Geisteskultur handelt, die der Welt die höchsten deutschen Werke vermitteln könnte...“ „30 Millionen leben im Ausland. Welch eine Stütze könnte das Deutsche Reich an diesen Millionen seiner Volksgenossen in der Welt haben, und was könnten sie für deutschen Kultureinfluß und deutsches Ansehen in der Menschheit bedeuten, wenn wir uns ihrer immer so angenommen hätten wie England...“

Wenige Monate später brachen Deutschland und seine Verbündeten zusammen. 1918/19 war die Verwirrung so groß, daß man in Hamburg von 10 Millionen sprach, die auswandern wollten. „Diaspora“ unterstützte ausreisende Pfarrer, Lehrer, Schwestern. Einmal erschien in diesen Notjahren ein Vikar in Hamburg, der im Auftrag des preußischen Oberkirchenrats in Berlin als theologischer Lehrer nach Südbrasilien fahren sollte. Seine Überfahrt hatte er sich als Bergmann verdient, aber auf der Reise von Bochum nach Hamburg war er ausgeraubt worden. „Diaspora“ half dem Verzweifelten zur Überfahrt.

Wirtschaftliche Not und Inflation machten auch vor dem Missionsverein nicht halt; das Papier der Jahresberichte wurde grau, die schwarz-weiß-rote Umrandung auf Vor- und Rückseite fehlte. Aber gleich nach der Inflation fand Henry Schwieger wieder Mut, in einfallsreichen Wendungen für den Bau des Lehrerseminars in Santa Cruz zu werben: „Hamburg Süd – das ist der Kurs, den zahlreiche Hamburger Dampfer und Segler steuern...; Hamburg-Süd – so lautet die Losung bei vielen Landsleuten, die aus dem zusammengebrochenen Deutschland nach drüben ziehen...; Hamburg-Süd – das war die Richtung, in der 1906 Pastor Erwin Hübbe den Ozean durchquerte, um in Rio Grande still und klein sein Wirken zu beginnen... Heute verwaltet er als Propst in Porto Alegre ein Amt von seltenem Umfang und großem Einfluß... Das Lehrerseminar in Santa Cruz soll ein Mittelpunkt evangelischen Deutschtums im brasilianischen Südstaat werden...“

VIII. Henry Schwiegers letzte Brasilienreise 1926

Im Mai und Juli 1926 brachten die „Hamburger Nachrichten“ folgende Notiz: „...der Hamburger Kirchenrat hat Pastor H. Schwieger einen Urlaub von drei Monaten bewilligt; er wird im Auftrage des Vereins „Diaspora“ nach Brasilien reisen, die Pfingstkollekte der Patengemeinde in Rio Grande do Sul überbringen und eine Reihe von Gemeinden besuchen...“

Die Brasilienreise – es war die vierte in seinem Leben – führte Henry Schwieger durch die Staaten Santa Catarina und Rio Grande; beide haben etwa die Flächengröße von Frankreich und Italien. Insgesamt legte er mehrere tausend Kilometer zurück, mit der Bahn, zu Schiff, mit dem Auto und zu Pferde, oft begleitet von Propst Hübbe. Über die vielen Besuche in deutschen Gemeinden, Schulen, Lehrerseminaren, Urwaldkolonien und von den Gesprächen gab H. Schwieger einen Bericht von 40 Druckseiten heraus. Dar- aus seien hier einige Stellen zitiert:

14.–16. 8. 1926: Pastoralkonferenz in Blumenau; eine ganz deutsche Stadt, die an Heidelberg erinnert. Die Pfarrer müssen binnen Jahresfrist eine Prüfung über ihr Portugiesisch ablegen, sonst dürfen sie nicht mehr Schule halten. Bemerkenswert das Interesse führender Persönlichkeiten an den Konferenzerörterungen. Es waren anwesend der brasilianische Landrat, der deutsche Konsul, der deutsche Schuldirektor.

17. 8.: Weite Fahrten durch deutsche Kolonien. In Itoupava schwierige Sitzung mit pommerschen Dickschädeln – wild aussehende struppige Gesellen, bei denen von einer Berührung mit dem heiligen Geist nichts zu spüren war – was für trotzig Kirchenvorsteher!

26.–28. 8.: ...mit dem Schiff unterwegs in den Südstaat Rio Grande do Sul. Gespräch mit Hübbe über Dienst in Kirche und Schule. Manche Koloniefarrer sitzen oft mehrere Tage im Sattel, um alle Gemeinden zu erreichen – Ritte in fiebergefährlichem Klima oder auf tiefen Schlammwegen – wer hat davon in Deutschland eine Vorstellung?

Bereits nach 14 Tagen hat H. Schwieger eine lange Wunschliste: Neu-Bremen bittet um Lehrmittel, der Distrikt Hansa-Hammonia um Anwerbung von Auswanderern in Deutschland. Hansa-Humboldt wünscht Mittel für den Bau eines Pfarrhauses...

Im südlichsten Staat Brasiliens geht die Reise gleich in den ersten Tagen über 1000 Kilometer:

29. 8.: Besichtigung des neuen evangelischen Krankenhauses in Porto Alegre; 10 evangelische Schwestern aus Wittenberg tun hier Dienst.

1. 9. Weite Fahrt ins Innere bis Ijuhy. Dort Ritt in die Urwaldkolonien. 3. 9. Von Ijuhy nach Neu-Württemberg, das wie urdeutsches Heimatgebiet wirkt; unterwegs bereits das dritte Eisenbahnunglück! Besuch der neuesten Kolonisationsgebiete am Uruguay wegen überschwemmter Wege nicht möglich 28. 9. Gemeindefest und Abschied in Rio Grande (Stadt).

Was waren die wichtigsten Eindrücke, die Pastor Schwieger in Südbrasilien empfangen hat? Die evangelische Synode der Riograndenser Kirche ist

seit 1900 stark ausgebaut worden. Die Entwicklung der Seminare für zukünftige Lehrer und Pfarrer ist gut vorangekommen. Propst Hübbe hat mit seinem diplomatischen Geschick, seinem schnellen Erfassen von Problemen und seiner Gabe, Menschen zu leiten, in Gemeinden und bei offiziellen Stellen eine bischofsähnliche Stellung gewonnen. Überall, wohin H. Schwieger kam, erlebte er, daß der evangelische Pfarrer mehr war als Seelsorger. Er war auch Lehrer, Dirigent von Chören, Vorsitzender von Vereinen, Lese- und Musikgruppen; manchmal auch Pionier auf landwirtschaftlichen Versuchstationen. Hospitäler und Altersheime standen unter seiner Leitung.

Hier muß auch die Pfarrfrau genannt werden, die wie ihr Mann ihre Angehörigen in Europa verlassen hatte, um irgendwo im Urwald, fern von allen zivilisatorischen Errungenschaften, sich für ihr christliches Ideal einzusetzen. Sie war Lehrerin, Vorsitzende von Frauenverbänden und Organistin. Oft führte sie als einzige medizinisch gebildete Frau in den Siedlungen moderne Methoden in der Krankenpflege und der Kochkunst ein. Das evangelische Pfarrhaus war nicht nur Ausstrahlungspunkt des Glaubens, sondern auch der erzieherischen und kulturellen Tätigkeit; es war das Leitbild in vielen Lebenslagen.

IX. Der Verein „Diaspora“ von 1926–1936

Die große Brasilienreise des 1. Vorsitzenden hat dem „Diaspora“-Schiff noch einmal viel frischen Wind in die Segel getrieben. Henry Schwieger hielt 1927 zwanzig Vorträge mit Bildern in den hamburgischen Gemeinden. Für die kirchen- und pfarrerlose Gemeinde in Pelotas (Südbrasilien) reiste bereits im April 1927 ein junger Pfarrer mit Frau und Kind nach drüben. Im August 1927 wurde dort der Grundstein für eine neue Kirche gelegt, die bereits im März 1928 eingeweiht wurde. Sie erhielt als Patenkind der Harvestehuder „St. Johanniskirche“ in Hamburg den Namen „St. Johanniskirche“ von Pelotas. „Diaspora“ hatte sich mit fast 5 000,— Mk. an dem Werk beteiligt. In der Region Pelotas lebten tausende von lutherischen Pommern. Nun hatte das kirchliche Leben dort einen neuen lebendigen Mittelpunkt erhalten.

Angeregt durch die Reise 1926 nahm jetzt der Briefwechsel mit südbrasilianischen Gemeinden einen großen Teil der Vereinsarbeit ein. Viele schrieben über ihre Arbeit, so kamen z. B. Berichte vom Altenheim Bethanien und Waisenasyl Pella am Taquary. Einige Brüder vom Rauhen Haus, als Urwaldlehrer drüben tätig, erhielten Bälle und Bücher. Dem Lehrer Dehnert in Neu-

Bremen wurden Lehrmittel gesandt. Die Gemeinde in Porto Feliz erhielt ein neues Harmonium. Ein junger Mann aus Santa Cruz besuchte ein Hamburger Gymnasium; ein junger Geigenkünstler aus Ijuhy kam durch Vermittlung von „Diaspora“ an ein Hamburger Konservatorium.

Zum schriftlichen Verkehr kamen die Besuche: Der Direktor des Diasporaseminars in Kückmühle bei Stettin reiste nach Rio über Hamburg, ebenso der neue Vorsteher der Diakonissen im deutschen Krankenhaus zu Porto Alegre. Sieben Schwestern feierten Abschied vor ihrer Ausfahrt im Gemeindegemach von St. Michaelis. Heimkehrende Diasporaleute von drüben freuten sich, in der großen Hafenstadt Teilnahme und Gastfreundschaft zu finden.

Mit den kirchlichen Behörden und verwandten Organisationen blieb „Diaspora“ weiterhin in guter Verbindung. 1929 war die Mitgliederzahl auf 114 gesunken. Dennoch erbrachten die Pfingstkollekten, Beiträge und Spenden jährlich etwa 3 000,— Mk. Sie wurden in den nächsten Jahren in folgender Weise verwendet:

a) Die Hälfte der Jahreseinnahmen wurde satzungsgemäß an die altverdienende Barmer „Evangelische Gesellschaft“ überwiesen.

b) Sie dienten als Beiträge zum Ausbau von Pfarrer- und Lehrerbüchereien in deutschen Gemeinden Südbrasilien.

c) Sie wurden als Stipendien an deutschbrasilianische Studenten vergeben.

d) Sie waren als Zuwendung für ein Pfarrererholungsheim in Rio Grande do Sul gedacht.

Von 1933—1935 gingen die Pfingstkollekten an die deutsche Gemeinde in Candelaria in Südbrasilien. Pastor Schwioger war der festen Überzeugung, daß Brasilien noch einmal eine große Bedeutung für Deutschland haben werde. Er sah den besonderen Beruf der Deutschen in diesem Land darin, daß sie als Licht und Salz Christi zur Erweckung des schlafenden Riesen beizutragen hätten. Seit 1932 kommt in diesen „südamerikanischen Traum“ eine völkische Note. Die Jahresberichte von „Diaspora“, die die Idee von der Weltaufgabe des Auslandsdeutchtums aus der Zeit vor 1914 wieder aufnehmen, schließen mit dem Ruf „Es leben unsere 30 Millionen deutsche Volksgenossen im Ausland!“

Im Jahre 1936 feierte die Riograndenser Synode ihr 50-jähriges Jubiläum. Sie hatte sich seit 1900 weiterentwickelt zur „Deutsch-Evangelischen Kirche von Rio Grande do Sul“, ständig unterstützt von der Barmer „Evangelischen Gesellschaft“, der „Preußischen Landeskirche“, dem „Gustav-Adolf-Verein“ und dem „Lutherischen Gotteskasten“.

Die Rio Grandenser Synode zählte 1936 in 400 Gemeinden über 200 000 Glieder, 100 Pfarrer und 60 Diakonissen. Sie verfügte außerdem über folgende Einrichtungen: Evangelisches Lehrerseminar und Proseminar in San Leopoldo, die Töchter- und Frauenschule in Hamburgerberg, das Wartburghaus für Schüler und Studenten in Porto Alegre; dort war auch das Diakonissenhaus.

Aus Anlaß des 50-jährigen Jubiläums der ersten deutschen Volkskirche in Übersee erließ das kirchliche Außenamt in Berlin einen Aufruf mit der Bitte um eine Kollekte für das höhere deutsche evangelische Schulwesen in Rio Grande do Sul. Der Verein „Diaspora“ und die Hamburgische Landeskirche beteiligten sich mit Spenden und Telegrammen an dieser Jubiläumsfeier.

1936 legte Pastor em. H. Schwieger den Vorsitz im Verein „Diaspora“ aus gesundheitlichen Gründen nieder. 1937 schrieb er seinen letzten Aufruf für die Pfingstkollekte in Hamburg, gespickt mit persönlichen Erinnerungen an Südbrasilien und packend im Schildern von Nöten. 35 Jahre hatte er neben seiner großen Leistung als Pfarrer von St. Michaelis für den Verein „Diaspora“ geschrieben, organisiert und gesammelt. Und in unentwegter Tätigkeit hatte er vielen Menschen in seiner ganz persönlichen Art geholfen.

X. Der Verein „Diaspora“ von 1937–1950

1937 wurde Pastor Bode von St. Michaelis erster Vorsitzender des Vereins „Diaspora“. Die Pfingstkollekten gingen zwar weiterhin ein, aber von öffentlichen Veranstaltungen des Vereins wissen die verbliebenen Dokumente nichts, auch Mitgliederversammlungen wurden selten. Die Jahresberichte waren nur noch kurz, sie erschienen mit einem Spendenaufruf zur Pfingstzeit. Die Zeiten waren bewegt. Der totale Staat des Nationalsozialismus „entkonnfessionalisierte“ das Leben und übertrug die Arbeit für das deutsche Volkstum im Ausland seinen Auslandsorganisationen. Diese brachten durch ihr rücksichtsloses Vorgehen die bisherige kirchliche Arbeit für die deutschen Schulen in schwersten Mißkredit. Auf 1500 Anstalten wurde ihre Anzahl in den dreißiger Jahren in Brasilien geschätzt. Das deutsch-brasilianische Schulwesen umfaßte Volks- und Mittelschulen, Haushalts-, Handels- und Landwirtschaftsschulen, zwei Lehrerseminare zur Ausbildung von Volksschullehrern, ein Synodalgymnasium und ein Progymnasium, das unter großen Opfern aufgebaut worden war. Aber seit 1938 wurde es durch eine brasilianisch-chauvinistische Bewegung zerschlagen. Im Zuge einer allgemeinen

Nationalisierung verbot der Staat die deutsche Sprache in der Öffentlichkeit, Kirche und Schule. Die deutsche Presse erlitt sei 1940 dasselbe Schicksal, ebenso die vielen deutschen Vereine. Während des Zweiten Weltkrieges waren viele Pfarrer ohne rechtliche Grundlage unter unglaublichen Verhältnissen in Lagern interniert. Etwa ein Drittel der Gemeinden hatte keinen Pfarrer. Diese Entwicklungen, die infolge dieses Krieges in Deutschland nur wenig bekannt wurden, sollten für die evangelische Kirche Brasiliens folgenschwere Wirkungen haben.

Für die Jahre 1945–1950 ist das Abrechnungsbuch des Vereins „Diaspora“ die Hauptquelle über seine Tätigkeit. Während des Krieges unterstützte er deutsch-brasilianische Pfarrer, die in Deutschland leben mußten, durch Zahlungen an das kirchliche Außenamt in Berlin.

In der Nachkriegszeit waren alle Gemeinden in Hamburg mit ihrem Wiederaufbau beschäftigt. Niemand von St. Michaelis konnte in dieser Notzeit an Projekte in Übersee denken. „Diaspora“ unterstützte in diesen Jahren lediglich einzelne Auswanderer, die im Hafen auf ihre Ausfahrt warteten. Niemand besaß wie H. Schwieger langjährige persönliche Kontakte mit brasilianischen Gemeinden. Keiner konnte eine längere Informationsreise nach „drüben“ unternehmen, solange alles deutsche Leben um seine nackte Existenz ringen mußte. Es scheint jedoch, daß auch in den folgenden Jahren keine neuen Impulse von St. Michaelis zur Erneuerung von „Diaspora“ ausgingen. Wie konnte man nach den fürchterlichen Kriegsereignissen und dem Tiefstand des deutschen Namens in der Welt wieder Mut finden, einer deutsch-evangelischen Volkskirche in Übersee zu helfen? Gab es sie denn überhaupt noch?

XI. Neubeginn und Auflösung (1979)

In den fünfziger Jahren ruhte das Vereinsleben von „Diaspora“ weitgehend. 1960 starb der bisherige Vorsitzende Pastor Bode von St. Michaelis. In diesem Jahr kam nach über 20 Jahren ein Pfarrerbesuch aus Novo Hamburgo, der über das Leben der deutschen Gemeinden in Brasilien berichtete. Oberkirchenrat G. Daur regte zu neuen Vereinssitzungen an, die der neue Pastor Bettin von St. Michaelis durchführte.

In den sechziger Jahren half „Diaspora“ einzelnen Gemeinden in Brasilien:

1962 wird ein VW für die deutsche Gemeinde in Rio de Janeiro gestiftet; 1965 erhält Pastor Schlieper, Präses des Bundes der Synoden in Bra-

silien, 8000,— DM als Unterstützung für den Bau von zwei Dozentenwohnungen und für theologische Bücher; 1967 werden 2000,— DM für die Gemeindefarbeit von Novo Hamburgo überwiesen; 1970 bekommt Präses Vath in Rio de Janeiro einen VW; 1971 erhält die Gemeinde Feliz (Südbrasilien) 5000,— DM für die Instandsetzung von Gebäuden; 1972 werden 7000,— DM an den „Gustav Adolf Verein“ überwiesen für den Verwaltungsbau in Pambambí (Rio Grande do Sul).

Diese Hilfsaktionen wurden anstelle des erkrankten Vorsitzenden, Pfarrer Bettin, von Oberkirchenrat Daur und dem langjährigen Schatzmeister des Vereins, Eduard Buhbe, durchgeführt. Den Schriftverkehr mit brasilianischen Gemeinden hatte seit 1950 im wesentlichen E. Buhbe geführt.

Als Pastor Bettin 1972 starb, war die Gemeinde St. Michaelis nicht mehr in der Lage, weiter die Verantwortung für den Verein „Diaspora“ zu übernehmen. Oberkirchenrat Daur und der Schatzmeister E. Buhbe versuchten nun, eine Fusion des Vereins mit dem Diaspora-Beirat der Evangelisch-lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate herbeizuführen. Das war jedoch rechtlich nicht möglich. Darauf entschlossen sich beide, im Einvernehmen mit den übrigen Vorstandsmitgliedern, den Verein aufzulösen.

1975 erhielt E. Buhbe vom Martin-Luther-Bund einen Vorschlag, der geeignet war, das restliche Vereinsvermögen im Sinne seines Gründers einzusetzen. Insgesamt wurden 10 881,— DM an die Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes überwiesen, der mit diesem Geld Dia-Projektoren und Tonbandgeräte für deutsch-brasilianische Gemeinden anschaffte. Am 12. Juni 1979 wurde der Verein „Diaspora“ vom Amtsgericht Hamburg im Vereinsregister gestrichen.

„Diaspora“ war ein Hamburger Missionsverein, der aus der freien Tätigkeit Pastor Henry Schwiegers hervorging. Im Vergleich zum Gustav-Adolf-Werk und zu den lutherischen Gotteskastenvereinen war der Umfang seiner Tätigkeit jedoch klein. Er blieb auf wenige Gemeinden Südbrasilien beschränkt. Auch sein Bestand an Mitgliedern war gering.

Leben und Wirken von „Diaspora“ beruhten im wesentlichen auf der außergewöhnlichen Leistung eines einzelnen Pastors, der sich von den deutsch-evangelischen Auswanderern Südbrasilien gerufen wußte.

Der Zweite Weltkrieg brachte für die evangelisch-lutherischen Minderheiten in aller Welt folgenschwere Veränderungen. Sie erkennen und aufgrund dieser neuen Lage mit modernen Projekten helfen, können anscheinend nur noch die größeren Werke bzw. Vereine in unserer Kirche. Es war daher richtig, daß der kleine Verein „Diaspora“ im Martin-Luther-Bund aufging.

Literaturangaben

Für die Zeit von 1901–1945 basiert der Aufsatz auf Originalakten des Archivs der Nordelbischen Kirche in Hamburg, die den Schriftverkehr des Kirchenrats mit dem Senat der Freien und Hansestadt Hamburg, die Jahresberichte des Vereins „Diaspora“, den gesamten Schriftverkehr des Vereins und Presseveröffentlichungen umfassen.

Für Kapitel I und II wurden benutzt: Hartmut Fröschle, Die Deutschen in Lateinamerika, Tübingen und Basel 1979, S. 195 ff.

Martin Hennig, Sie gingen übers Meer, Hamburg 1960, S. 14 ff.; ders. Auswanderung und Auswandererfürsorge, Hamburg 1965, S. 103 ff.

Für Kapitel VI: Paul Sudhaus, Vergessene deutsche Glaubensbrüder, Hamburg 1903.

Für Kapitel X und XI: Die Unterlagen (Rechnungsbuch, Briefe, Sitzungsprotokolle) für die Geschichte des Vereins von 1945–1979 wurden vom Martin-Luther-Bund in Erlangen zur Verfügung gestellt.

Ferner wurden verwendet: Ernst Schlieper, Der Bund der Synoden, Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, in: Martin Hennig, Sie gingen übers Meer, Hamburg 1960, S. 14 ff., S. 152 ff., S. 206 ff.

Es ist vonnöten, daß das Wort immerzu im Schwange gehe, damit das Volk unter dem Panier des Evangeliums bleibe im Streit und daß auch aufgerichtet werden die, so fallen und mit falscher Lehre angefochten werden.

Martin Luther

LUTHERS WIRKUNG AUF DAS KATHOLISCHE FRANKREICH

Kann man von einer Wirkung Luthers auf das katholische Frankreich sprechen? Immerhin gehören 85 Prozent der Bevölkerung zur katholischen Kirche. Andererseits muß man davon ausgehen, daß nur 10 der 52 Millionen Einwohner praktizierende Katholiken sind. Im übrigen ist die Situation durch eine große Gleichgültigkeit allem Religiösen gegenüber gekennzeichnet.

Trotzdem kann man – in bezug auf eine kleine, aber geistig aktive Elite – von einer Wirkung Luthers auf das katholische Frankreich sprechen. Bezeichnend ist hierfür die Wandlung des Lutherbildes seit dem II. Vatikanischen Konzil. In Deutschland war die gleiche Wandlung bereits in den vierziger Jahren, seit den Veröffentlichungen von Joseph Lortz zu beobachten. Und so, wie Lortz durch Kiefl, Jedin und Merkle beeinflusst wurde, läßt sich in Frankreich längst vor dem II. Vatikanum auf die Wirksamkeit von Père Yves Congar verweisen.

I

Luthers Einfluß auf das katholische Frankreich läßt sich in vier Perioden gliedern, deren Vertreter dann in einem zweiten Teil noch ausführlicher behandelt werden sollen.

1. Das 19. Jahrhundert bis zum deutsch-französischen Krieg von 1870

In diesem Zeitraum setzten sich vor allem zwei katholische Laien mit Luther auseinander, der Historiker Jules Michelet und der Sozialist Jean Jaurès. Ihre Bemühungen um Luther wurden jedoch nur von einer geistigen Elite im Katholizismus wahrgenommen und haben keinerlei Breitenwirkung gehabt.

2. Vom deutsch-französischen Krieg bis zum Ersten Weltkrieg

Die Niederlage Frankreichs und der Verlust von Elsaß-Lothringen verwandelte die Gleichgültigkeit gegenüber deutscher Geistesgeschichte in Ablehnung und Haß. Diese Grundhaltung ermöglichte eine unkritische Aufnahme der bössartigen Beiträge von Denifle (1904) und Grisar (1911) zu der Frage nach Luther. Die antideutsche Einstellung wirkte sich auch auf die Übersetzung

Denifles durch den Geistlichen Paguier aus, der selber über Luther gearbeitet hatte.

3. Vom Ersten Weltkrieg bis zum II. Vaticanum

Für diesen Zeitraum lassen sich zwei unterschiedliche Strömungen ausmachen: Luther feindlich gesinnt waren Laien wie Léon Bloy, Paul Claudel, Jacques Maritain oder Geistliche wie Abbé Cristiani, deren Einfluß sich aber heute verloren hat. Auf der anderen Seite stehen der Historiker Lucien Febvre und der Schriftsteller Georges Bernanos mit ihrer positiven Einschätzung Luthers. Zu nennen ist außerdem noch der Dominikaner Yves Congar, der eine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber Luther einnahm, obwohl er sich kritisch mit ihm auseinandersetzte.

4. Nach dem II. Vaticanum

Nach dem II. Vaticanum wurden traditionelle Hemmnisse im Verständnis Luthers wenigstens soweit abgebaut, daß auch Theologen ein neues Verständnis des Reformators möglich wurde. Wichtige Vertreter dieser neuen Richtung: Père Louis Bouyer, Père François Biot, Père Daniel Olivier. Es meldeten sich aber auch andere Stimmen zu Wort, die die polemische Linie der zweiten Periode aufnahmen.

Hier ist vor allem an das Buch „Die Ängste Luthers“ des Psychiaters Roland Dalbiez zu denken, der die Rechtfertigung „sola fide“ als Autosuggestion Luthers verstanden haben wollte.

II

Wie stellt sich der Einfluß Luthers auf die erwähnten Persönlichkeiten im Einzelnen dar? Welches Lutherbild war in den verschiedenen Perioden vorherrschend?

Im 19. Jahrhundert muß auf *Jules Michelet* (1798–1874) genauer eingegangen werden: Obwohl zeit seines Lebens überzeugter Katholik empfand Michelet eine große Sympathie für die religiöse Persönlichkeit Luthers. Er faßte die wichtigsten Schriften des Reformators sowie Teile der Tischreden in einem Buch zusammen, dem er den seltsam anmutenden Titel „Luthers autobiographische Erinnerungen“ (*Memoires de Luther écrits par lui-même*) gab. Im Vorwort erklärt der Herausgeber seine Intention: „Bis heute hat man Luther nur in seinem Kampf gegen Rom dargestellt. Hier wollen wir sein ganzes Leben zeigen, seine Kämpfe, seine Zweifel, seine Anfechtungen und seinen Trost. Hier wollen wir uns mit dem Men-

schen und nicht mit dem Parteigänger befassen. Wir zeigen den heftigen und fürchterlichen Reformator aus dem Norden nicht nur in seinem Adlerhorst auf der Wartburg oder dem Kaiser und dem Reich Trotz bietend, sondern in seinem Wittenberger Haus, inmitten seiner engsten Freunde, seiner Kinder, die um den Tisch versammelt sind, und wie er mit ihnen im Garten spaziergeht oder am Ufer des kleinen Teichs entlangwandelt, in jenem düsteren Kloster, das zum Heim einer Familie wurde; wir hören ihn laut träumen, wie er in allem, was ihn umgibt – in der Blume, in der Frucht, im Vogel, der vorüberfliegt – tiefe und fromme Gedanken schöpft. Welche Sympathien diese liebenswürdige und mächtige Persönlichkeit auch hervorrufen mag, sie dürfen nicht unser Urteil über die Doktrin, die er gelehrt hat und über deren unvermeidliche Konsequenzen beeinflussen.

Dieser Mensch, der so energisch mit der Freiheit umging, hat die augustinische Theorie der Aufhebung der Freiheit wieder erweckt. Er hat die freie Entscheidungskraft der Gnade geopfert, den Menschen hat er Gott geopfert und die Moral einer Art Schicksal.“

Gerade die letzten Zeilen belegen, daß das theologische Verständnis Michelets beschränkt war. Als Historiker aber hat er sich um Luther verdient gemacht, da die Schriften Luthers mit diesem Buch einem großen Leserkreis zur Verfügung standen.

Der zweite bedeutende Katholik des 19. Jahrhunderts, der sich mit Luther auseinandersetzte, war *Jean Jaurès* (1859–1914), Philosoph und redegewandter sozialistischer Abgeordneter. 1892 veröffentlichte er in der „Revue Socialiste“ einen Artikel über die Ursprünge des deutschen Sozialismus, dessen Wurzeln er in einer kühnen These aus Luthers Ansatz herzuleiten versuchte. Dabei war dem Autor bewußt, daß bei Luther theologischer und politischer Bereich zu unterscheiden sind, die Gerechtigkeit vor Gott also nicht mit der irdischen Gerechtigkeit identisch ist: „Luther, so schreibt Jaurès, zielte keineswegs auf die irdischen Verhältnisse und eine Reform der weltlichen Ordnung, gleichwohl, unbewußt und ihm zum Trotz, stürzte er durch seine Lehren die gegenwärtige Ordnung der Dinge um.“ (Dieter Hoffmann-Axthelm in „Luther“, 1967/1). „Die Erde ist im Himmel, schreibt Jaurès, und wie dem Himmel vermischt. Wer den Himmel erneuert, erneuert auch die Erde. Nicht anders, indem er (=Luther) ausschließlich die christliche Gleichheit verfolgte, bereitete und versicherte er gleichermaßen die Bahnen der bürgerlichen Gleichheit.“

Jaurès ging es also weniger um die theologischen Implikationen der Lehre Luthers als vielmehr um ihre Folgen, um das, „was diese Lehre fak-

tisch bewirkt, was der Text aus sich entfaltet, unangesehen der Institution des Reformators.“ Damit war nach Jaurès die Reformation ungewollt mit dem Aspekt der Frage nach sozialer Gerechtigkeit gegenüber Papsttum und kirchlicher Hierarchie gekoppelt – ein Zusammenhang, der in seinen politischen Konsequenzen auch einem Mann wie Thomas Münzer nahegelegen hatte. Auch für den Begriff der sozialen Freiheit nahm Jaurès Luthers theologisches Verständnis als Denkmodell in Anspruch: Wahre Freiheit ist nach Luther in der dialektischen Unfreiheit begründet, denn der Mensch wird erst frei, wenn er sich völlig Gott ergibt. Dazu schreibt Jaurès: „Anfänglich noch erstaunt es uns, daß jener Luther, der das römische Joch abschüttelte und die Seele der Menschen von jeder äußerlichen und ihr fremden Herrschaft befreite, den menschlichen Willen derart dem göttlichen Joch unterwirft, daß er dahin gelangt, die völlige Knechtschaft des Willens zu behaupten. Aber Gott ist nicht eine äußerliche und fremde Macht; er offenbart sich als der innerste Atem des Gewissens. Wenn Luther dem menschlichen Gewissen die äußerliche Stütze der römischen Kirche raubte, dann dachte er, ihm als Grund Gott selber zu geben.“ „Folglich, indem Luther sich weigerte, den menschlichen Willen von Gott abzusetzen und abzulösen, hat er eben jenen Begriff der wirklichen Freiheit vorgezeichnet, der in der Volkswirtschaft Sozialismus werden wird.“

Die Beurteilung dieser Übertragung theologischer Kategorien auf die sozialen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts steht im Rahmen der uns interessierenden Fragestellung nicht zur Debatte, festzuhalten ist jedoch, wie sehr Luthers Denken für einen politischen Denker Frankreichs im späten 19. Jahrhundert relevant war.

III

5. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts

Lucien Febvre, ursprünglich katholischer Herkunft, dann aber Agnostiker, war Historiker und lehrte im Collège de France. Sein bemerkenswertes Buch „Un destin, Martin Luther“ („Ein Schicksal, Martin Luther“, 1945²) konzentriert sich auf die Persönlichkeit Luthers bis 1525, die späteren Entwicklungen werden in einem letzten Kapitel mit dem Stichwort „Rückzug in sich“ gekennzeichnet. Diesen Ansatz der Lutherforschung rechtfertigt Febvre so: „Wer Luther verstehen will, sowie auch das Gegenspiel seiner Vorstöße und seiner Rückzüge, der soll nicht von 1525 oder 1530 ausgehen, sondern viel früher anfangen; er soll den jungen Luther kennenlernen, den Luther, bevor er Luther geworden ist, bevor er auf der Bühne der Geschichte

erschien, den Luther, der schon im Besitz all seiner geistlichen Kräfte und Überzeugungen war, denen er bis zum Tode treu geblieben ist.“

Als Rückzug auf sich selbst muß nach Febvres Auffassung die Zeit nach 1525 begriffen werden, weil Luther die Aufgabe der Organisation der Kirche an die weltlichen Instanzen delegiert hatte, so daß dem sich später daraus entwickelnden Luthertum die universale geistliche Prägung fehlte. Diese kritischen Bemerkungen sollten uns nicht daran hindern, die höchst lebendige Abhandlung über den Reformator als scharfsinnige und wichtige Darstellung anzuerkennen.

Der Schriftsteller *Georges Bernanos* (1888–1948) wurde häufig als Realist und Visionär zugleich charakterisiert. Diese Beobachtung basiert auf der Tatsache, daß fast alle seine Romane den geistlichen Widerstand gegen das Böse thematisieren. Aus diesem Interesse heraus war die Beschäftigung mit der Gestalt Luthers und seinem Kampf gegen die Entartung der Kirche naheliegend. Sie fand ihren Niederschlag in Bernanos' Roman „Journal d'un Curé de Campagne“ („Das Tagebuch eines Landpfarrers“, 1936). In einem Dialog zwischen den zwei Priestern des Romans gesteht der Ältere, der Curé von Rosey, seinem jungen Kollegen: „Ich habe Luther verstanden. Sicherlich hatten ihn der Hunger und der Durst nach Gerechtigkeit verzehrt.“ Auf die Frage des jungen Kollegen: „Beten Sie für Luther?“, gibt der Curé von Rosey zu: „Alle Tage. Übrigens heiße ich gleichfalls Martin wie er.“

Dieser Beweis der Anziehungskraft Luthers auf Bernanos ist im Gesamtwerk des Schriftstellers nicht der einzige: Albert Béguin, Herausgeber der Zeitschrift „Esprit“, veröffentlichte 1951 unter dem Titel „Frère Martin“ ein Manuskript des Dichters, das ein Fragment eines größeren geplanten, aber nicht geschriebenen Werkes über Luther darstellt. Es umfaßt nur neun Seiten, bestätigt aber das tiefe Verständnis Bernanos für das religiöse Anliegen Luthers: „Wie mein lieber Landpfarrer“, so schreibt er, „denke auch ich oft an Luther“, und fährt fort: „Es ist nicht zu leugnen, daß es in der Kirche eine gewisse Mediokrität gibt; ich brauche nicht ihren Namen zu suchen, denn sie hat einen, der bereits seit zweitausend Jahren zum allgemeinen Wortschatz gehört. Es gibt Pharisäer in der Kirche; das Pharisäertum kreist fortgesetzt in den Adern dieses großen Leibes...“

Seinem geistlichen Verständnis für Luther gibt Bernanos Ausdruck in der Anrede Luthers durch eine „göttliche Stimme“, die Luther als „mein Sohn Martinus“ anredet. Auffallend ist der Wechsel dieser Anrede in den Anruf „Bruder Martinus“. Zu fragen ist, ob mit der Anrede „Bruder“

lediglich auf das Mönchtum Luthers Bezug genommen wird, oder ob sich hier das Eingeständnis des Autors artikuliert, daß er sich selbst als heimlichen Bruder des Reformators verstanden hat. Wie man auch diese Frage entscheidet, in der Rede der „göttlichen Stimme“ schlägt sich eindeutig ein echtes religiöses Verständnis des Autors nieder. Trotz dieser ausgeprägten verständnisvollen Sympathie und der selbständigen scharfen Kritik gegenüber der katholischen Kirche konnte der Autor sich nicht dem Luthertum anschließen. Die Ursachen hierfür liegen nach seiner eigenen Auskunft in einer der Grundunterscheidungen zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus. In einem Brief gesteht Bernanos: „Meiner groben Natur gemäß sind mir der Gehorsam und die Disziplin viel beruhigender.“ Außerdem verhinderte ein weiterer Gedankengang ein klares Bekenntnis zu Luther: In dem Fragment „Frère Martin“ wird die Behauptung aufgestellt: „Es gibt ein Geheimnis der Kirche.“ Dieses Geheimnis ist ein doppeltes: Erstens: Christus ist nur in der Kirche zu suchen und zu finden, also nie außerhalb ihrer. Der Sinn allen Christseins besteht darin, Christus in der Kirche zu finden. Zweitens: Christus ist verborgen hinter der Mediokrität der Kirche, also unter ihrem zugestandenen Pharisäismus, der die Kirche immer begleitet. „Es gehört zum Wesen der sichtbaren Kirche, daß in ihr immer eine Sphäre der Mediokrität besteht.“ Aber dieses Faktum darf den einzelnen Christen nicht in Verzweiflung führen und schon gar nicht zur Reformation. Denn, so das Fragment, „die Kirche braucht keine Reformation, sondern Heilige“. Der Heilige sucht Christus in der Kirche und entfaltet seine Heiligkeit gerade, indem er an der Kirche, unter ihr und für sie leidet und dieses Leiden um Christi willen akzeptiert. Diese Auffassung drückt sich auch in dem für Bernanos unvergeßlichen und oft zitierten Satz eines in der Schlacht von Verdun gefallenen jungen Dominikanermönches aus: „Für die Kirche zu leiden bedeutet nichts, aber durch sie zu leiden bedeutet alles.“ Von diesem Kirchenverständnis ausgehend mußte das Anliegen Luthers und seine Reformbestrebungen als Revolte angesehen und daher abgelehnt werden. Diese Auffassung spiegelt sich auch heute noch in vielen katholischen Urteilen über Luther wider: Luther hat sich gegen die Kirche aufgelehnt und ist damit Zerstörer der Einheit der Kirche geworden. Trotz dieses Urteils lehnte Bernanos die Verdammung Luthers ab. Stattdessen versuchte er, ihn zu verstehen. Fraglich bleibt, inwieweit dies wirklich gelungen ist und ob das echte Anliegen Luthers erkannt wurde: Die Kritik an der Mediokrität der Kirche und an ihrem Pharisäismus verharmlost die tatsächliche Entartung der Kirche zur Zeit Luthers und kritisiert statt der

Ursache nur die Symptome der Verirrungen: Da Bernanos nicht erkannte, daß der Grund des Pharisäismus im Verdienstgedanken und in der Werkgerechtigkeit lag, ist von dem für Luther entscheidenden Theologoumenon von der Rechtfertigung sola gratia auch in „Frère Martin“ keine Rede. Um so mehr überrascht, daß das „Tagebuch eines Landpfarrers“ mit den Worten endet: „Alles ist Gnade.“ Und im „Frère Martin“ lesen wir: „Das wahre Endergebnis des Dramas wird uns in dieser Welt, vielleicht auch in der anderen, verborgen bleiben; wer kann wissen, wo die milde Barmherzigkeit Gottes diejenigen verbirgt, die durch eine unerklärliche List und den Gerechten und Weisen zum Ärgernis, der Hölle entrissen wurden.“

IV

6. Nach dem II. Vatikanum

Wie gezeigt lag die Beschäftigung mit Luther lange Zeit in den Händen katholischer Laien. Trotzdem ist der Behauptung Ernst Benz' zu widersprechen, daß „die Wendung nicht zuerst auf dem Boden der wissenschaftlichen Forschung eingetreten ist, sondern im Bereich der Literatur“ (cf. „Das Lutherbild des französischen Katholizismus“, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1952/1), da gerade die Stellungnahmen der katholischen Theologen und ihr neues Verständnis für Luther ohne die wissenschaftlichen Vorarbeiten der genannten Historiker undenkbar gewesen wären.

Dieser Einfluß der Historiker hatte zwei wichtige Konsequenzen:

a) Die historisch-kritische Methode und die universale Relevanz der Objektivität wurde grundsätzlich anerkannt und in ihrer Bedeutsamkeit sowohl für die Exegese als auch für die kirchengeschichtlich-dogmatische Forschung ernstgenommen.

b) Die intellektuelle Redlichkeit nötigte dazu, die Lutherdarstellungen von Denifle, Grisar, Pagquier, Cristiani und Jacques Maritain kritisch zu überprüfen und eine neue wissenschaftliche Beschäftigung zu beginnen.

Mit dem II. Vaticanum wurden diese Prinzipien anerkannt und eröffneten dann die aufsehenerregende Wandlung in der Auffassung der religiösen Persönlichkeit Luthers.

Dieser Sachverhalt läßt sich an den im Folgenden behandelten Theologen besonders gut verifizieren.

1. *Yves Congar* ist der erste französische Priester, der den Kampf für ein besseres Lutherverständnis begann. In seinem Text „Ein Leben für die Wahrheit“ (1975) schreibt er: „Dieser Mensch ist eines der größten religiösen Genies der Geschichte. Für mich bedeutet er ebensoviel wie Augustin,

Thomas von Aquin oder Pascal. In einer Weise ist er sogar noch größer. Er hat die ganze christliche Lehre durchdacht. Luther war ein Mann der Kirche, er besaß echte theologische Bildung.“

Trotz dieser positiven Beurteilung steht Congar der lutherischen Theologie insgesamt zurückhaltend und bisweilen eher kritisch gegenüber, wie an einigen Beispielen verdeutlicht werden soll: „Das Prinzip ‚sola scriptura‘ ist unhaltbar!“, schreibt er noch Ende 1982 in einem Artikel der Zeitschrift „Lumière et Vie“ (Nr. 158) und begründet: „Allerdings hat Luther oft selbst die Kirchenväter zitiert. Gott hat uns nicht nur die Schrift gegeben, sondern das ganze Christentum, das uns von den Aposteln überliefert ist.“ Diese Kritik des Schriftprinzips macht deutlich, daß katholische und lutherische Lehre auch heute noch weit voneinander entfernt sind. Ein weiterer Punkt der Kritik Congars gegenüber Luther liegt darin, daß er Luther vorwirft, das ganze Evangelium auf den Gegensatz Sünde – Gnade reduziert zu haben.

Durch den Glauben, so meint Congar Luther interpretieren zu müssen, tritt Christus zwar in uns ein, jedoch in einer solchen Weise, daß das Heilige in uns ein Fremdkörper bleibt. Entsprechend häufig ist dann auch der Vorwurf des Subjektivismus, des Individualismus, der Einfältigkeit und Einseitigkeit Luthers. Nach „Vraie et faux Réforme de l'Eglise“ (Wahre und falsche Reform in der Kirche – 1950) leidet außerdem die Ekklesiologie Luthers an „dem großen dialektischen Gegensatz“ zwischen dem Äußeren – im Sinne des Sichtbar-Körperlichen – und dem Inneren – im Sinne des Unsichtbar-Geistlichen. Diese Unterscheidung führt nach Congar bei Luther erstens zur Ablehnung des äußeren Elements als Gnadenmittel und zweitens zur Verneinung der katholischen Vollkommenheit der Kirche.

2. *Louis Bouyer*. Obwohl der ehemals lutherische Pfarrer zum Katholizismus konvertierte und Priester wurde, hat er Luther vor seinen neuen Glaubensbrüdern in seinem Buch „Vom Protestantismus zur Kirche“ verteidigt. Dieses Buch wurde dreimal neu aufgelegt. Über Congar führte er insofern hinaus, als er die üblichen Vorwürfe des Subjektivismus und Individualismus bei Luther ablehnte und die Übereinstimmung der reformatorischen Prinzipien mit der alten Tradition hervorhob. Nicht einverstanden ist er jedoch mit der lutherischen Ablehnung der guten Werke, der Verneinung der objektiven Gültigkeit der Sakramente sowie der Verweigerung der kirchlichen Autorität.

3. *Francois Biot*, Dominikaner wie Congar, veröffentlichte 1963 das Buch „De la Polémique au Dialogue“ (Von der Polemik zum Dialog), das große Beachtung gefunden hat. Der Autor übt freimütige Kritik am früheren

Verhalten seiner Glaubensbrüder, wenn er das bis dahin gültige schmähende Zerrbild des Reformators und der Reformation als ungerecht und unverdient bezeichnet. „Nie hatte Luther die Absicht, eine der bestehenden gegenüber neue Kirche zu stiften, sein fester Wille bestand darin, seine Kirche zu erneuern...“ Der reformierte Kirchenhistoriker Richard Stauffer urteilt über Biot: „Wie man sieht, verbietet sich der französische Dominikaner, den Reformator als ‚Auführer‘ zu bezeichnen. In diesem zurückhaltenden Benehmen, in diesem Schweigen, sollte man den Ausdruck einer tiefen Wandlung erkennen, die sich seit einigen Jahren unter den katholischen Lutherkennern vollzogen hat.“

4. *Père Daniel Olivier* vollzog den letzten und überraschendsten Schritt zu einem gerechten und angemessenen Urteil über die religiöse Persönlichkeit Luthers. Seine Beschäftigung mit dem Reformator ist geprägt durch den Einfluß dreier bedeutender Kapazitäten der neuen Lutherforschung: Yves Congar, Joseph Lortz und des Historikers Paul Vignaux, eines Spezialisten für Mediavistik. Yves Congar veranlaßte Daniel Olivier zum Eintritt in die sogenannte „Lortzschule“ und urteilt über ihn: „Er ist unser bester Lutherkenner“. Nachdem Olivier zunächst das Buch von Josef Lortz „Die Reformation in Deutschland“ übersetzt hatte, veröffentlichte er zwei eigene Bücher, die große Aufmerksamkeit erregten: „De procès de Luther, 1517-1521“ (Der Fall Luther, 1971) und „La foi de Luther, la cause de l'Évangile de l'Église“ (Luthers Glaube, der Ort des Evangeliums in der Kirche, 1978). Die wichtigsten Aspekte des zweiten Werkes sollen im folgenden kurz skizziert werden: a) Olivier konfrontiert den Leser direkt mit der ausführlichen Wiedergabe dreier Schriften Luthers: „Ein klein Unterricht, was man in den evangeliis suchen und gewarten soll“ (1522), der Vorrede zum Römerbrief (1522) und Luthers großem Glaubensbekenntnis von 1528. b) Der Verfasser äußert unbefangen seine eigene Bewunderung für Luther: „Luther ist einer der sehr grossen Theologen des Glaubens.“ „Luther erforscht die Probleme viel gründlicher als die katholischen Theologen, denen dieselbe Freiheit nicht gestattet ist.“ Er „weiß wie kein anderer die Rechtfertigung durch den Glauben aus den Darlegungen des Apostels begreiflich zu machen... Man glaubt, den Apostel selbst sprechen zu hören.“ „Luther erscheint uns als der Begründer eines neuen christlichen Geschlechts.“ „Luther gehört zu der universalen Kirche, weil er wie kein anderer den Inhalt des Evangeliums verkörpert.“

c) Kennzeichnend für das Buch ist außerdem Oliviers Kritik des katholischen Verhaltens Luther gegenüber. „Wird man einmal aufhören zu schrei-

ben, daß Luther einen oberflächlichen Gottesbegriff hatte? Luthers Texte beweisen eher, daß er eine radikale, kantige Vorstellung von Gott hatte, die jede Schmeichelei ausschließt.“ „War es so schwer, die einsichtsvolle Diagnose anzuerkennen, die Luther in der CA in Bezug auf den damaligen Zustand der Kirche gestellt hat?“ d) Das vierte Kennzeichen des Buches ist eine ausgezeichnete und hilfreiche Auseinandersetzung mit den Versuchen des Dänen Paul Reiters, des Amerikaners Erik Erikson und des Franzosen Roland Dalliez, das Phänomen Luther aus psychologischer Sicht erklären zu wollen. Bemerkenswert ist außerdem noch das fünfte Kapitel des Buches, das vom „Non-Evangile“, also vom „Nicht-Evangelium“ in der päpstlichen Kirche handelt, womit das Gesetz und sein Platz in der Kirche gemeint ist. „Man spürt“, so Olivier, „die Abwesenheit von Werten, die im Protestantismus Früchte gebracht haben, die aber in der römischen Kirche verdächtig geworden sind, wie z. B. der persönliche Glaube, die christliche Freiheit, die biblische Frömmigkeit, der Bibelunterricht in Schule und Familie; das Hervorheben der Werke hat zum Vergessen der Heiligkeit des Glaubens geführt, das Gesetz erzeugt nur Gewissenhaftigkeit und oft Heuchelei und Scheinheiligkeit. Das wahre Problem bleibt die Vorrangigkeit des Gesetzes auf Kosten des Evangeliums.“

Da dieses Buch in der sehr verbreiteten Reihe „Le point théologique“ erschien, ist mit einer relativ großen Leserschaft zu rechnen. Außerdem ermöglicht auch die Position des Autors als Universitätsprofessor am „Institute Supérieur d'Etudes Oecumeniques“ der katholischen Fakultät, trotz gelegentlicher Konfrontation mit Kollegen, eine Verbreitung dieses positiven Lutherbildes. Es ist daher zu erwarten, daß die Arbeit Oliviers wie auch die Francois Biots und Louis Bouyers Früchte tragen wird.

Obwohl nur 20 Prozent der katholischen Bevölkerung Frankreichs mit dem Protestantismus Kontakt haben, kann doch behauptet werden, daß beide Glaubensrichtungen sich heute nicht mehr ignorieren. Im allgemeinen sind die Priester heute ökumenisch aufgeschlossen, regelmäßig finden ökumenische Abende, gemeinsame Bibelstudien und Gebete statt. Es ist auch nicht selten, daß das Abendmahl von Lutheranern und Katholiken gemeinsam gefeiert wird.

Auf dem Gebiet der Dogmatik leistete ein ökumenisches Theologengremium, bekannt unter dem Namen „Groupe des Dombes“ hervorragende Arbeit, die sich in zwei Veröffentlichungen niederschlug. 1972 erschienen die Vereinbarungen über die Eucharistie unter dem als Frage formulierten Titel „Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben?“, 1973

die Vereinbarungen über das Amt mit dem Titel „Für eine Versöhnung der Ämter“. Die Gründung dieser Gruppe geht auf den persönlichen Einfluß des Abbé Couturier zurück, ihr Name leitet sich von der Trappistenabtei N. D. des Dombes in der Nähe Lyons her, in der sich die Gruppe jährlich Anfang September trifft. Seit 1973 sind zwei weitere Hefte der Gruppe veröffentlicht worden, die die Ergebnisse gemeinsamer Überlegungen der Katholiken, Lutheraner und Reformierten zu den Themen „Das episkopale Amt“ und „Heiliger Geist, Kirche, Sakramente“ darstellen.

Zum Schluß sei das heutige Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus anhand des Beispiels der Stadt Lyon illustriert.

Lyon ist eine „Hauptstadt“ der ökumenischen Bewegung Frankreichs, in der die Beziehungen zwischen Lutheranern und Katholiken ausgezeichnet sind. Als z. B. vor drei Jahren der Glockenturm meiner Kirche einzustürzen drohte, beteiligten sich spontan mehrere katholische Gemeinden an der Finanzierung der Reparatur; 1980 hat Erzbischof Kardinal Renard die Kathedrale von Lyon den Lutheranern anläßlich der Jubiläumsfeiern zur CA zur Verfügung gestellt.

Erwähnenswert sind auch die Aktivitäten der ökumenischen Stiftung „Unité Chrétienne“ („Christliche Einheit“) in Lyon, die in mehreren Ausgaben der gleichnamigen Zeitschrift Auszüge aus Luthers Schriften und aus der CA veröffentlichte.

Diese Aufgeschlossenheit für das lutherische Denken gilt in ähnlicher Form auch in Bezug auf die Aktivitäten des „Centre Saint Irénée“, das sich ebenfalls stark mit ökumenischen Problemkreisen beschäftigt und dabei auf die Mitarbeit lutherischer Theologen großen Wert legt.

Diese Illustration zeigt deutlich, daß sich das Verhältnis zwischen Lutheranern und Katholiken im heutigen Frankreich als gute Zusammenarbeit gestaltet.

Welches ist der Reichtum Gottes und wie erlangen wir ihn? Den gibt Christus, nämlich Erlösung, Freude und ewiges Leben. Martin Luther

ÄMTER UND DIENSTE DER KIRCHE IN ÖKUMENISCHER SICHT

Die Amtsfrage — Kap Horn ökumenischer Seefahrt?

Es ist oft beobachtet und hervorgehoben worden, wie schnurgerade und mit welchem Gefälle das ökumenische Gespräch, sobald es den engeren Kreis der „protestantischen Familie“ und des innerprotestantischen Dialogs überschreitet, zur Frage nach dem kirchlichen Amt in seinen verschiedenen Formen (Pastoren-, Bischofs-, Papstamt) hindrängt.

Das war schon so in den Diskussionen des jungen Luther mit Cajetan in Augsburg (1518) oder mit Eck in Leipzig (1519): Seine Ablaßthesen werden primär als Kritik am kirchenleitenden Amt, vor allem am Papst und seiner Autorität ausgelegt, auch wenn Luther selbst in der ersten Zeit sich leidenschaftlich gegen diese Deutung und diese Verschiebung der Gewichte sträubt.

Die Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag (1530), wo die Frage der bischöflichen Jurisdiktion zur entscheidenden Frage wird, zeigen eine ähnliche Tendenz, ebenso wie die letzten Religionsgespräche in Hagenau-Worms-Regensburg (1540/41), nach denen dann der theologische Dialog zwischen den Kirchen für 420 Jahre abbricht, um erst in unserer Zeit wieder aufgenommen zu werden. Und wieder herrscht im evangelisch-katholischen Gespräch dieses nachgerade unausweichliche Gefälle: In der Frage nach dem Amt erreichen auch die gegenwärtigen Dialoge ihre zugleich entscheidende und schwierigste Phase.

Was für die bilateralen evangelisch-katholischen Gespräche zutrifft, gilt auch für das multilaterale Gespräch im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, besonders in seiner Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Das sogenannte Lima-Papier — „Taufe, Eucharistie und Amt“ — zeigt in geradezu klassischer Weise dieses Gefälle hin zur Amtsfrage, und es zeigt zugleich eine damit verbundene enorme Steigerung des Schwierigkeitsgrades im Blick auf die protestantische Bejahung des Lima-Papiers. Wie die protestantischen Reaktionen schon jetzt anzeigen, werden sich nicht im Blick auf die Rezeption des Tauf- und des Eucharistietextes, wohl aber

im Blick auf die Rezeption des *Amtstextes* ganz erhebliche Schwierigkeiten ergeben. Das „Non possumus“, das man unlängst von Theologen der reformierten theologischen Fakultät in Montpellier (Frankreich) in Reaktion auf das Lima-Papier hören konnte, läßt sich so oder ähnlich in vielen Bereichen des Protestantismus vernehmen¹.

Die Amtsfrage scheint also gleichsam das Kap Horn ökumenischer Seefahrt zu sein, auf dessen Umrundung wir noch warten.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, diesem Gefälle zu entgehen oder sich ihm entgegenzustemmen. Man hat versucht, den Grundfragen der Reformation nach Gnade, Glauben und Wort ein größeres Gewicht zu geben. Man hat die Frage nach Einheit der Menschheit und christlicher Weltverantwortung heute stärker hervorzuheben und damit einer „ekklesiologischen Verengung“ entgegenzuwirken versucht. Aber bislang haben derartige Versuche, entweder „diesseits“ der Amtsfrage zu bleiben oder über sie „hinaus“ zu gelangen, nicht erbracht, was sie erbringen wollten. Die Amtsfrage behält vielmehr im transprotestantischen ökumenischen Gespräch ihre magnetische Anziehungskraft.

Statt dieses Dialoggefälle zu beklagen und als Verengung zu kritisieren, muß man es als Hinweis auf einen, für die umfassendere ökumenische Verständigung grundlegend wichtigen Tatbestand verstehen: *In der Amtsfrage wird die Verschiedenheit zwischen evangelischen und den anderen Kirchen in besonderer Weise sichtbar, spürbar und konkret.*

Das gilt es evangelischerseits zu lernen, als ökumenische Realität zu akzeptieren und im ökumenischen Bemühen voll in Rechnung zu setzen. Tut man das nicht und versucht man, diesem Lernprozeß in irgendeiner Weise auszuweichen, dann wird das theologische Bemühen um Verständigung zwischen den Kirchen keine wirkliche Zukunft haben und irgendwo am ökumenischen Kap Horn scheitern.

Im Folgenden möchte ich diese Problematik und Wege zu ihrer Bewältigung speziell im Blick auf das *katholisch-evangelische* Verhältnis, und hier wiederum ganz besonders unter Berücksichtigung des *katholisch-lutherischen* Dialogs erläutern.

1. Gemeinsamkeit und Verschiedenheit

Wenn man die Amtsfrage im oben gemeinten Sinne ins Auge faßt, so geht es in erster Linie nicht um die bekannten Einzeldivergenzen in Verständnis und Praxis des Amtes: um die Sakramentalität der Ordination, um

Funktion und Aufgaben des Amtsträgers, um die apostolische Sukzession, um das Bischofsamt u. ä. m. Darum geht es *auch!* Aber diese Einzeldivergenzen sind umgriffen von einem verschieden akzentuierten Gesamtverständnis von Kirche, das unmittelbar mit dem Stellenwert der Amtsfrage innerhalb dieses Gesamtverständnisses von Kirche zu tun hat und sich – bei Laien nicht weniger als bei Theologen – in einem Kirchen- und Amtsbewußtsein von ausgeprägter „Asymmetrie“ niederschlägt.

Diese Verschiedenheit wird indirekt z. B. daran sichtbar, daß es der großen Mehrheit evangelischer Christen ausgesprochen schwer fällt, schwerer zumeist als katholischen Christen, überhaupt den Grund für die intensive Amtsdebatte einzusehen. Gnade, Glaube und Werke, heilige Schrift und kirchliche Tradition, Maria, Heiligenverehrung, Eucharistie, Ehe und selbstverständlich das Papsttum, das alles sind für evangelisches Bewußtsein plausible Themen. Aber das Amt? Daß diese Frage ökumenisch so wichtig ist, kann der Mehrheit evangelischer Christen vielleicht am ehesten durch den Hinweis einleuchtend gemacht werden, daß diese Frage für *Katholiken* so wichtig sei und *dadurch* dann auch für sie Wichtigkeit erlange und Aufmerksamkeit fordere.

Man hat wiederholt auf diese Verschiedenheit des Maßes oder der Gewichtung, eben: die „Asymmetrie“ zwischen katholischem und evangelischem Verständnis von Kirche hingewiesen. Es ist die Rede z. B. von einer „evangelischen“ Konzeption von Kirche“, wonach „allein das lebendig gepredigte Evangelium von Gottes Rechtfertigung in Christus Grund und Kriterium der Kirche“ darstellt. Demgegenüber stehe auf katholischer Seite eine stärkere Betonung der „sichtbaren, rechtlichen, institutionellen Gestalt der Kirche“ und ihres „räumlich und zeitlich universalen Charakters“, wobei beides, die universale wie die institutionelle Gestalt der Kirche unmittelbar das Vorhandensein eines Amtes erfordert².

Nun laufen beide Gesamtverständnisse von Kirche nicht in einen Gegensatz auseinander, so als gehe es der einen Seite um Kirche als eine vom Evangelium und seiner Verkündigung letztlich unabhängige Institution, der anderen Seite um Kirche als um das verkündigte Evangelium sich je und je versammelnde Schar von Gläubigen ohne institutionelle Elemente. Ein solch eklatantes Mißverständnis verdient nicht einmal eine Erwiderung.

Die Verschiedenheiten ergeben sich vielmehr im Blick auf *Verständnis und Rang* – nicht im Blick auf das Vorhandensein! – *des institutionellen Aspektes von Kirche:*

Nach *römisch-katholischem Verständnis* ist die institutionelle und

strukturelle Gestalt ein wesentliches Merkmal der Kirche. Darum gehört das Amt als dasjenige Element, das par excellence die Kirche als Institution und in ihrer strukturellen Gestalt sichtbar sein und in Erscheinung treten läßt, zur Wesensbeschreibung („Definition“) von Kirche *stets* hinzu. Eine Wesensbeschreibung von Kirche ohne das, was die Kirchenkonstitution des Vatikanum II den „hierarchischen Aufbau der Kirche“ nennt (LG 18–29), wäre katholischerseits nicht denkbar.

Evangelisch-reformatorischerseits *kann* hingegen Kirche beschrieben werden, indem man nur von der um Wort und Sakrament versammelten Gemeinde, bzw. dem Volk Gottes spricht, ohne dabei sogleich das Amt zu erwähnen. Die Beispiele sind zahlreich und führen von Luthers bildhafter Beschreibung von Kirche als „die Schäflin, die ihres Hirten Stimme hören“³, bis hin zum lehrhaften Artikel 7 der Confessio Augustana „De ecclesia“ (Von der Kirche).

Die *entscheidende Frage* zwischen katholischem und evangelischem Verständnis von Kirche ist also: *Wo steht das Amt in der Kirche?*

Die allzu oft zu hörende Antwort ist: Das Amt gehöre in eine evangelische Beschreibung von Kirche grundsätzlich nicht hinein, und eben dies sei das Spezifische im reformatorischen Verständnis von Kirche, an dem man evangelischerseits festhalte. Entscheidend und ausreichend sei das allen Getauften gegebene Priestertum. Das Vorhandensein eines besonderen, ordinierten kirchlichen Amtes sei fakultativ, d. h. es könne da sein und sei auch zumeist da um der rechten Ordnung willen; es könne aber auch fehlen.

Eine solche Auffassung birgt schwere Gefahren sowohl für die ökumenische Verständigung, weil sie einen Gegensatz aufreißt, von dem man nicht absehen kann, ob und wie er überwunden werden könnte, als auch für die reformatorische Verankerung der evangelischen Kirche selbst.

Im reformatorischen Ansatz, sei es bei Luther, bei Calvin oder in den reformatorischen Bekenntnisschriften, ist ein solcher Gegensatz jedenfalls nicht enthalten. Für die Reformatoren verhält es sich vielmehr so, daß das besondere, ordinierte Amt zur Kirche hinzugehört. Allerdings gehört es zur Kirche hinzu in einer besonderen Weise der Zuordnung, die sich von der katholischen Schau unterscheidet. Um es auf eine Formel zu bringen: *Das Amt ist im reformatorischen Verständnis von Kirche impliziert: Es ist „in-begriffen“.* Was heißt das?

Wenn man reformatorischerseits sagt, daß Wort und Sakrament – zusammen mit der Gemeinschaft der Gläubigen, dem Volk Gottes – Kirche ausmachen und man sich so bei der Beschreibung von Kirche auf diese Ele-

mente beschränken *kann*, dann sind dabei „Wort“ und „Sakrament“ verstanden als ein Wort, das immer wieder *verkündigt* wird, und als Sakramente, die immer wieder *ausgeteilt* werden. Wort und Sakrament gibt es also nicht ohne Menschen, die das Wort verkündigen und die Sakramente spenden und dafür Sorge tragen. Daß es diese Personen in der Kirche gibt und geben muß, ist also in „Wort“ und „Sakrament“ und ihrer konkreten Gestalt notwendig „*inbegriffen*“, „*impliziert*“. Ebenso – um einen Vergleich zu gebrauchen – wie in meiner Bitte „Gib mir Wein!“ selbstverständlich „*inbegriffen*“ ist, daß man mir ein Glas, eine Flasche oder auch ein ganzes Faß Wein gibt und mir den Wein nicht zwischen den Fingern oder mit der geballten Hand reicht.

Von allem, was „*inbegriffen*“ oder „*impliziert*“ ist, gilt, daß man es „*ausprechen*“, „*explizieren*“ *kann, aber nicht* stets aussprechen *muß*. Die Notwendigkeit, das Inbegriffene auszusprechen, ergibt sich dort, wo die Dinge nicht mehr verstanden oder angezweifelt werden, also in unserem Fall, wo im evangelischen Bereich ein institutionsloses und amtfreies Verständnis von Kirche vertreten wird, oder wo von katholischer, orthodoxer und anglikanischer Seite an die evangelischen Kirchen die Gretchenfrage gestellt wird: Wie haltet ihr's mit dem Amt?

Dementsprechend begegnet in der Reformation beides: *die implizierende Beschreibung von Kirche* als Gemeinschaft der Gläubigen, in der das Evangelium gepredigt und die Sakramente ausgeteilt werden, *und die explizierende Beschreibung von Kirche*, die zeigt, wie zu Wort und Sakrament selbstverständlich das Amt hinzugehört.

Das kann leicht – soll hier aber nicht – mit vielen Zitaten belegt werden. An dieser Stelle möchte ich nur eine, mir als höchst bezeichnend erscheinende Redeweise der Reformatoren zitieren, die des öfteren begegnet und exakt zeigt, worum es geht, nämlich um das in der Evangeliumsverkündigung „*inbegriffene*“ Amt, das kraft dessen zur Kirche wesentlich hinzugehört. Es ist die Redewendung „*das Predigtamt oder das Evangelium*“⁴, und – noch deutlicher! – die Aussage: Gott habe „*das Predigtamt oder mündlich Wort, nämlich das Evangelium*“ eingesetzt⁵. Diese reformatorische Redeweise, die kirchliches Amt und Wort Gottes, kirchliches Amt und Evangelium zu identifizieren scheint, ist einzig und allein im oben beschriebenen Sinne recht zu verstehen – oder sie ist eine unreformatorsche Monstrosität.

Diese Überlegungen wollen nicht sagen, katholisches und reformatorisches Kirchen- und Amtsverständnis seien ein und dasselbe. Sie zeigen

vielmehr eine Verschiedenheit in der Gemeinsamkeit. Die Tatsache nämlich, daß es reformatorischerseits – anders als auf katholischer Seite – *möglich* ist und als *legitim* gelten muß, bei einer Wesensbeschreibung von Kirche das Amt nicht notwendigerweise zu nennen, da es ja in Wort und Sakrament „inbegriffen“ ist, weist auf die spezifisch reformatorisch-evangelische Nuance oder Akzentuierung im Amtsverständnis wie überhaupt im Kirchenverständnis und Kirchenbewußtsein hin, die ich im Vorausgegangenen als relative „Asymmetrie“ bezeichnet habe.

Diese Verschiedenheit der Akzentuierung ist alles andere als zufällig oder geringfügig. Sie hat – auch für die katholische Seite – höchst bedenkenswerte Gründe: Angesichts einer sich vereinseitigenden Betonung des institutionell-hierarchischen Elements im Kirchenverständnis – die Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses spricht von der „neuen römischen Definition der Kirche“, die primär am kirchlichen Amt orientiert zu sein schien⁶, wollte man durch klare Hervorhebung der Verkündigung des Evangeliums in Predigt und Sakramenten *die Souveränität des Evangeliums in der Kirche wahren*. Das tat die Reformation und tut reformatorische Theologie heute nicht dadurch, daß sie das Amt aus dem Verständnis von Kirche ausklammert oder es vergleichgültigt. Sie tut es dadurch, daß sie *das kirchliche Amt aufs allerengste mit Wort und Sakrament verbindet, ja in sie bineinzieht*.

Auf diese Weise meinte die Reformation und meint reformatorische Theologie, der Gefahr eines kirchlichen Institutionalismus und einer Verselbständigung des Amtes entgegenzuwirken und die bleibende Unterordnung des Amtes unter Wort und Sakrament als primäre Zeichen der Kirche und damit die Unterordnung des Amtes unter das Evangelium, die ja auch von der katholischen Theologie nachdrücklich bejaht wird⁷, besser zu wahren.

Die evangelisch/katholische Verschiedenheit im Kirchen- und Amtsverständnis ruht also auf einer tiefen Gemeinsamkeit: die Grundelemente von Kirche und die Zugehörigkeit des Amtes zu diesen Grundelementen werden gemeinsam bejaht. Die Verschiedenheit liegt in einer spezifisch akzentuierten Zuordnung dieser Elemente zueinander, wobei die Leitintention hinter dieser Verschiedenheit der Zuordnung als legitim anerkannt werden kann und muß.

2. Die Vergengesätzlichung der Verschiedenheit

Jedoch geschah es, daß sich im Prozeß des reformatorischen Ringens, in

Kritik und Gegenkritik auf beiden Seiten Tendenzen und Entwicklungen zeigten und später die Oberhand gewannen, die die vorhandene Verschiedenheit vertieften und zu einer Vergegensätzlichung der Asymmetrie und Zerstörung des Grundkonsenses im Amtsverständnis führten. Diese Entwicklung vollzog sich nicht ohne Widerstände und Ausnahmen; sie vollzog sich aber doch auf beiden Seiten relativ geschlossen und konsequent. An vier Punkten sei diese Entwicklung stichworthaft aufgezeigt.

a) *Stellung und Funktion des Amtes*

Katholischerseits wird die priesterlich-kultische Funktion des Amtsträgers, vor allem der Vollzug des Meßopfers und die Verwaltung des Bußsakraments vereinseitigend betont. Die gegen die Reformation gerichteten Lehrdekrete des tridentinischen Konzils, die darauf besonders abheben, scheinen aufs Ganze gesehen größere Auswirkungen gehabt zu haben als die Reformdekrete des Konzils, die auch andere Funktionen des Amtes, wie z. B. Predigt und Katechese betonen. Indem das kirchliche Amt primär durch das definiert wird, was Laien *nicht* zu tun vermögen, nämlich durch die „Vollmacht (potestas), den wahren Leib und Blut des Herrn zu verwandeln und darzubringen, Sünden zu vergeben und zu behalten“ (DS 1771 und 1764), wird das Amt von der Gemeinde abgesondert.

Evangelischerseits verstärkt sich dagegen die Tendenz, das kirchliche Amt einzuebnen in das allgemeine Priestertum. Das Amt wird immer ausschließlicher „funktional“ verstanden, d. h. als bloße „Tätigkeit“ der Wortverkündigung und Sakramentsspendung, die in der christlichen Gemeinde grundsätzlich von jedermann jederzeit ausgeübt werden kann. Die Lehre vom Priestertum aller Getauften bietet die Begründung für dieses „von jedermann jederzeit“. Daß es dann doch einzelne sind, die öffentlich diese Tätigkeit in der Gemeinde wahrnehmen, erscheint als Sache äußerlicher Ordnung. Um dieser Ordnung willen überträgt („delegiert“) die Gemeinde das jedem Getauften gegebene Recht jeweils einer bestimmten Person, kann dieser Person – als ihrem Mandatar – aber jederzeit den gegebenen Auftrag wieder entziehen. Das kirchliche Amt im Sinne des besonderen geistlichen Amtes ist also – im Unterschied zu dem von Gott gegebenen Priestertum aller Getauften – eine Einrichtung der Gemeinde und steht nur noch „in“, nicht mehr zugleich „gegenüber“ der Gemeinde.

b) *Verständnis und Praxis der Ordination*

Katholischerseits wird das Verständnis der Ordination als Sakrament ver-

stärkt durch die Dogmatisierung der Lehre von dem dem Ordinierten mitgeteilten, seinsmäßig eingepägten „unzerstörbaren (priesterlichen) Charakter“ (DS 1609, 1767 und 1774; vgl. schon das „Decretum pro Armeniis“ von 1439, DS 1313). Dies trägt erheblich zu einer weiteren Absonderung des Amtes und des Amtsträgers von der Gemeinde bei.

Evangelischerseits wird dagegen die Ordination mehr und mehr als bloße – von der Gemeinde oder der Kirchenleitung vollzogene – Beauftragung verstanden. Wird diese Beauftragung zurückgenommen oder die Funktion beendet, so ist – jedenfalls im Prinzip – bei einer erneuten Auftrags- oder Funktionsübernahme eine neue „Ordination“, sprich: Beauftragung nötig. Ordination gehört damit in den kirchenrechtlich-verwaltungsmäßigen Bereich und hat keinen theologisch-geistlichen, geschweige denn sakramentalen Charakter. Von Segen oder Epiklese und ihrer Wirksamkeit bei der Berufung und Sendung ins geistliche Amt kann nur noch zögernd und im Grunde nicht mehr sinnvoll geredet werden, auch nicht mehr von einer durch Gott selbst geschehenden, lebensumfassenden und lebensbestimmenden Inpflichtnahme des Ordinanden.

c) *Bischofsamt und apostolische Sukzession*

Katholischerseits wird der erst in nachapostolischer Zeit sich herausbildende „hierarchische Aufbau“ der Kirche in ein dreigestuftes Amt (Diakonat, Presbyteriat, Episkopat), vor allem die Ausbildung des Bischofsamtes als eines übergemeindlichen Leitungsamtes als „göttliche Anordnung“ (ordinatione divina; DS 1776) bestimmt und erhält so den Charakter einer unveränderbaren und unverzichtbaren göttlichen Setzung. Der Bischof wird par excellence zum Wahrer der Apostolizität und Authentizität der Kirche in Leben, Verkündigung und Lehre, und das vor allem kraft der ununterbrochenen Nachfolge im apostolischen Amt, der sogenannten „successio apostolica“, in die der Bischof durch seine Ordination unter Handauflegung der Nachbarbischöfe aufgenommen wird. Die Apostolizität der Amtssukzession schiebt sich vor die Apostolizität der Lehre und des Glaubens der Kirche.

Im *evangelischen Bereich* wird die Apostolizität der Kirche ganz auf die Apostolizität des Glaubens und der Lehre konzentriert. Die bischöfliche Sukzession im apostolischen Amt wird zwar nicht abgelehnt; sie wird aber doch in einer Weise als „Adiaphoron“, d. h. als etwas Fakultatives betont, die zumeist leidenschaftlich über die Wahrung dieses „adiaphoristischen“ Charakters wacht. Man wird blind für den vielfältigen Sinn der Amts-

sukzession, nämlich, daß das Amt nicht nur in der Einzelgemeinde steht, sondern in der ganzen Kirche und ihr dient, und daß der einzelne Amtsträger der Vergewisserung durch das Ja seiner Väter und Brüder zu seinem Glauben, seinem Bekenntnis und seinem Zeugnis bedarf. Das Bischofsamt, das beizubehalten die lutherische Reformation sich nachdrücklich und in praxi bemüht hat, verliert sich in den meisten lutherischen Kirchen. Die ursprünglich nur als Notordnung verstandene Kirchenleitung durch die Landesherren wird zur Regel. Die Aufgaben übergemeindlicher kirchlicher Aufsicht und Betreuung („Episkopé“) werden in zumeist nicht-episkopaler Form auszuüben versucht.

d) Papstamt

Auf *katholischer Seite* kommt es zu einem weiteren Ausbau der Lehre vom Papstamt, die im Dogma vom universalen päpstlichen Jurisdiktionsprimat und von der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit des Vatikanum I gipfelt.

Evangelischerseits wird die Ablehnung des Papstamtes geradezu zu einem Moment des Selbstverständnisses. Daß es angesichts der universalen, weltweiten Dimension der Kirche ein universales Amt der Einheit wie das Papstamt geben könnte – eine Frage, die in der Reformation bei aller Papst-Antichrist-Polemik noch prinzipiell offengehalten und in ihrer positiven Beantwortung von bestimmten Bedingungen abhängig gemacht wurde –, wird, sei es um Christi, des einen Hauptes der Kirche willen, sei es aus einer demokratischen Schau von Kirche heraus vollends verneint. Die bedingte Ablehnung des Papsttums in der Reformation wird zu einer absoluten.

So vollzieht sich katholischer- wie evangelischerseits die *Vergegen-sätzlichung der Verschiedenheiten* und damit die sukzessive Erosion des in der Reformation noch weitgehend vorhandenen Grundkonsenses im Verständnis des Amtes.

3. Der Dialog als Bemühen um Wiedergewinnung und Vertiefung des Grundkonsenses

Was der heutige evangelisch/katholische Dialog über das kirchliche Amt will, ist die Wiedergewinnung und zugleich die Vertiefung jenes Grundkonsenses und damit ein Verständnis und eine Praxis des Amtes, die auch in diesem Bereich den Weg freigeben zu einer kirchlichen Gemeinschaft als „Einheit in der Vielfalt“.

Vergegenwärtigen wir uns anhand der vorausgegangenen vier Punkte, in welchem Maß dies bisher gelungen ist. Es liegt nahe, in besonderer Weise das katholisch/lutherische Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“⁸ heranzuziehen, weil es einmal im Bereich bilateraler Dialoge das jüngste Dokument zur Amtsfrage ist, zum anderen sich spezifisch auf das katholisch/evangelische Verhältnis bezieht, und schließlich die Ergebnisse anderer Dialoge wie besonders des multilateralen Dialogs in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die dann zum Lima-Papier führte, durchgehend mitberücksichtigt⁹.

Die *Gesamtintention* dieses Dokuments, die alles Bemühen um Einzelfragen orientiert, kann man darin sehen, gemeinsam Klarheit zu gewinnen über den Platz des kirchlichen Amtes im Gesamtzusammenhang des Glaubens und der Kirche. Dabei sind zwei Aussagen, mit denen das Dokument als den beiden „gemeinsamen Ausgangspunkten“ einsetzt, besonders wichtig, weil sie gewissermaßen den Rahmen abstecken, aus dem man sich bei allem weiteren nicht hinausbegeben wird. Der erste Ausgangspunkt ist der Konsens im Verständnis der Rechtfertigung des Sünders, also darin, daß „wir das Heil ausschließlich der ein für allemal geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus ... verdanken“ und somit Jesus Christus „der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist“ (Nr. 6). Der andere Ausgangspunkt ist die Bejahung des Priestertums aller Getauften (Nr. 15).

Damit wird von Anfang an und in doppelter Hinsicht einer Überbewertung und Verselbständigung des kirchlichen Amtes entgegengetreten:

- Alle kirchliche Vermittlung des Heils darf zu keinem Augenblick die alleinige Heilmittlerschaft Christi und damit die Souveränität des Evangeliums in der Kirche in Frage stellen.
- Verständnis und Praxis des Amtes darf zu keinem Augenblick dahin führen, daß Amt und Amtsträger einen Platz „über“ dem Volke Gottes einnehmen.

Auf diesem Hintergrunde hat sich im Blick auf die oben dargestellten vier Punkte, an denen es zu einer Vergegensätzlichung der Verschiedenheiten gekommen war, im Dialog folgendes ergeben:

a) *Stellung und Funktion des Amtes: Konsens mit verschiedenen Akzentuierungsmöglichkeiten*

Aus der Fülle der Charismen und Dienste, die das Neue Testament in den damaligen Gemeinden bezeugt, entwickelt sich in der frühen Kirche *ein besonderes Amt*. Es führt die Funktion der Apostel weiter: die Funktion

der Sammlung, des Aufbaus und der Leitung der Gemeinde.

Katholiken und Lutheraner sehen in diesem besonderen Amt etwas von Gott für die Kirche Gewolltes, eine „Stiftung (institutio) Jesu Christi“, nicht etwas nur von der Gemeinde Geschaffenes, eine „Delegation ‚von unten‘ “ (Nr. 20). Denn wie die Apostel sich als „Botschafter an Christi Statt“ (2. Kor. 5,20) verstanden (Nr. 14), so steht auch das geistliche Amt, das ja das von den Aposteln grundlegend bezeugte Evangelium Christi und nicht die Meinung der Gemeinde zu verkündigen hat, „sowohl *gegenüber* der Gemeinde wie *in* der Gemeinde“ (Nr. 23). Aber selbst wenn das Amt in gewisser Hinsicht der Gemeinde „gegenüber“ steht, bleibt es doch stets „dem einen Amt Christi untergeordnet“ (Nr. 21).

Übereinstimmung besteht auch im Blick auf die vielfache *Aufgabe oder Funktion* des ordinierten Amtes: Sammlung, Aufbau und Leitung der Gemeinde durch Wortverkündigung und Sakramentsspendung (Nr. 26–31). Innerhalb eines solch ganzheitlichen Verständnisses der Funktion des Amtes sind frühere Vereinseitigungen und daraus erwachsende Gegensätze überwunden, bleibt aber zugleich die Freiheit zu besonderen Nuancierungen. So gehört z. B. die Verwaltung der Eucharistie nach katholischem Verständnis exklusiv und enger zum Amt hinzu, als in evangelischem Denken und evangelischer Praxis (Nr. 28 und 30). Daraus können sich in der Zuordnung der einzelnen Funktionen des Amtes durchaus Akzentverschiedenheiten ergeben, die durch den erreichten Grundkonsens voll getragen werden.

b) *Verständnis und Praxis der Ordination: „Konsens in der Sache“ trotz z. T. bleibend verschiedener Begrifflichkeit*

Im Blick auf die *Sakramentalität* der Ordination und – damit eng verbunden – ihre Unwiederholbarkeit zeigt sich heute *der Sache nach*, d. h. bei zum Teil bleibender Verschiedenheit in Begrifflichkeit und Sprache, eine Übereinstimmung („sachliche Konvergenz“, Nr. 32; „Konsens in der Sache“, Nr. 39). Ohne die Anwendung des Sakramentsbegriffes auf die Ordination grundsätzlich abzulehnen, wird man auf *lutherischer Seite* den Sakramentsbegriff der Taufe und dem Abendmahl vorbehalten; erst recht werden Gedanke und Begriff eines durch die Ordination verliehenen „unzerstörbaren Charakters“ fremd bleiben (Nr. 38). Dennoch kann das mit der Anwendung des Sakramentsbegriffes auf die Ordination wie auch das mit dem Gedanken vom „character indelebilis“ Gemeinte – also einmal Zuspruch und Zuteilwerden der Gnade des Heiligen Geistes zur Ausübung des Amtes (Nr. 32 und 33), zum anderen die Einzigkeit und Unwiederhol-

barkeit der Ordination (Nr. 38) – auch lutherischerseits – bejaht werden.

Wie katholischerseits ein „verdinglichendes“ Verständnis des in der Ordination verliehenen „sakramentalen Charakters“ ausgeschlossen wird (Nr. 37) und der Sakramentsbegriff in seiner Anwendung auf die Ordination einerseits und in seiner Anwendung z. B. auf Taufe und Eucharistie andererseits nur analog gebraucht ist, wird lutherischerseits ein Verständnis der Ordination „nur als Art und Weise einer kirchlichen Anstellung und Amtseinweisung“ abgewiesen (Nr. 33).

c) *Bischofsamt und apostolische Sukzession: Differenzierter Konsens*

Katholischerseits gibt man zu, daß das *Bischofsamt* in der Gestalt, wie es in der katholischen Kirche ausgeübt wird, sich erst in neutestamentlicher Zeit voll entwickelt hat (Nr. 41), und hebt hervor, daß das Vatikanum II die Unterscheidung zwischen Bischof und Priester – anders als das Tridentinum – lediglich als „von alters her“ (ab antiquo) gegeben betrachtet (Nr. 48).

Lutherischerseits sieht man, daß die Reformatoren dieses altkirchliche Bischofsamt, wie es in der katholischen Kirche fortlebte, zwar behalten wollten, daß ihnen dies aber nicht gelang und daß sie statt dessen andere Formen eines über den einzelnen Ortsgemeinden stehenden kirchlichen Leitungsamtes („Episkopé“) entwickelten (Nr. 42–43).

Gemeinsam wird also eine überörtliche „Episkopé“ als für die Kirche „notwendig“ klar bejaht (Nr. 43), und auch in der praktischen Ausübung dieser „Episkopé“ besteht trotz Verschiedenheiten eine „sachlich bedeutende Konvergenz“ und eine „bemerkenswerte strukturelle Parallelität“ (Nr. 44 und 45).

Was die *apostolische Sukzession* anbetrifft, so „bahnt sich ... eine weitreichende Übereinstimmung“ darin an, daß die Treue zu apostolischer *Verkündigung* und *Lehre* das Primäre ist (Nr. 60). Im Blick auf die *Amtssukzession* besteht eine Interpretationsdifferenz:

Die Lutheraner fühlen sich frei, entsprechend ihrer ursprünglich-reformatorischen Intention (Nr. 66) die historische Sukzession im apostolischen Amt als „Zeichen der Einheit“ und als „Zeugnis für die Universalität des Evangeliums“ und damit als „sinnvoll“ zu bejahen. Für Katholiken ist jedoch – darüber hinaus – das in dieser historischen Amtssukzession stehende und sie gewährende Bischofsamt *unverzichtbar*, weil in ihm allein die Fülle des kirchlichen Amtes gegeben ist (Nr. 62; vgl. 41).

Eine Wiedergewinnung der Gemeinsamkeit im bischöflichen Amt und

damit der apostolischen Amtssukzession zwischen Katholiken und Lutheranern müßte sich über diese Interpretationsdifferenz hinweg, d. h. ohne sie aufzuheben, verwirklichen.

d) *Das Papstamt: Beiderseitige Offenheit für einen Papst- oder Petrusdienst in „erneuerter Gestalt“* (Nr. 71; vgl. 73)

Katholischerseits wird deutlich gemacht, daß die Lehrentscheidungen des Vatikanum I über päpstliche Jurisdiktion und Lehrunfehlbarkeit vom Vatikanum II zwar bestätigt, aber zugleich durch eine neue Hervorhebung der Kollegialität der Bischöfe ergänzt wurden (Nr. 71). Der Dienst an der universalen Einheit der Kirche wird so vom Kollegium der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom wahrgenommen, wobei diesem als Inhaber der Kathedra Petri zugleich der Vorsitz in der Gemeinschaft der Ortskirchen und ihrer Bischöfe zukommt (Nr. 69) und ihm dazu in besonderer Weise der Beistand des Heiligen Geistes verheißen ist (Nr. 70).

Diese Entwicklungen in Verständnis und Ausübung des Papstamtes, zumal wenn sie orientiert sind an der fundamentalen Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigung (s. o.; Nr. 6) und damit am Primat des Evangeliums in der Kirche, wecken lutherischerseits wieder die Bereitschaft, um der universalen Einheit der Kirche willen einen Petrusdienst des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen dieser Einheit nicht auszuschließen (Nr. 73).

Die Struktur des erreichten Konsenses:

Grundkonsens und legitime Verschiedenheit

Mit einer letzten, summarischen Bemerkung möchte ich schließen:

An der vorausgegangenen kurzen und darum notwendigerweise auch verkürzenden Darstellung der Ergebnisse des katholisch-lutherischen Dialogs über das kirchliche Amt zeigt sich nahezu Punkt für Punkt die *Struktur des erreichten Konsenses*: *Es handelt sich um einen, in sich nach Grundkonsensen und legitimen Verschiedenheiten „differenzierten Konsens“*.

Diese Konsensstruktur und überhaupt diese Art von Konsens sollte unter gar keinen Umständen als Mangel empfunden werden, den es in Richtung auf einen Unisono-Konsens zu überwinden gilt. Gewiß sind die bisher erreichten Grundkonsense im Bereich der Amtsproblematik noch offen für eine weitere und vermutlich nötige Vertiefung. Aber beinahe noch wichtiger erscheint mir die theologische Verifizierung der Legitimität und Notwendigkeit verbleibender Verschiedenheiten.

Ein allzu drängendes Suchen nach umfassenden und „runden“ Konsensen, das alles andere als nur provisorisch und als unbefriedigend – als „non satis est“ – empfindet, ist eine naheliegende aber höchst fatale ökumenische Versuchung, die, wenn wir ihr nachgeben, uns in unserem Einheitsbemühen zurückwirft in ein Stadium, das wir grundsätzlich überwunden haben sollten. Die Stellungnahme der vatikanischen Glaubenskongregation zum Schlußbericht der Internationalen Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission vom Frühjahr letzten Jahres läßt uns spüren, wohin wir dann zurückgeworfen werden könnten.

Die Einheit, die wir als „*Einheit in der Vielfalt*“ bejahen und suchen, kann nur von einem ihr entsprechend gestalteten Konsens herbeigeführt und getragen werden; und umgekehrt bestätigt der „*in sich differenzierte Konsens*“, zu dem unsere Dialoge allenthalben führen, die Adäquatheit einer solchen Einheitsvorstellung.

Anmerkungen

- 1 Die Zeitschrift der Faculté de Théologie protestante de Montpellier et de Paris „*Etudes théologiques et religieuses*“ (1983/2) veröffentlichte vier Stellungnahmen reformierter Theologen zum Lima-Papier unter folgenden bezeichnenden Titeln: „*Gratitude et questions*“ (A. Dumas), „*Lima: Non possumus*“ (J. Ansaldo), „*Compromis et ambiguïté*“ (L. Gagnebin) und „*Inquiétudes et refus*“ (A. Gounelle) (S. 145 ff.).
- 2 Walter Kasper, *Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive*, in: *In der Nachfolge Christi*, Freiburg 1980, S. 107–113.
- 3 Schmalkaldische Artikel (1537), in: *Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 1956³ (im Folgenden: BSLK), S. 459.
- 4 *Apologie der Confessio Augustana* 7,22 (BSLK, S. 238).
- 5 Schwabacher Artikel, in: WA 30 III, S. 88. Auch Luther selbst kann in einem Atemzug vom „*predigtamt und Gottes wort*“ sprechen und sie gleichsam zusammenziehen: „*Zum vierden, kan das niemand leugnen, das wir das predigtamt und Gottes wort rein und reichlich haben, vleissig leren und treiben...*“ (WA 51, S. 481).
- 6 *Apologie der Confessio Augustana*, 7,23 (BSLK, S. 239 f.).
- 7 Vatikanum II, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung*, 10: „*Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm...*“
- 8 *Das geistliche Amt in der Kirche*. Gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn/Frankfurt 1981 (jetzt in der vollständigen Sammlung aller Dialogdokumente: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Hrsg. von Harding Meyer, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer, Paderborn/Frankfurt 1983). Die im Text angegebenen Nummern beziehen sich auf dieses Dokument.
- 9 Das katholisch/lutherische Dokument enthält insgesamt zehn Verweise – mit z. T. ausführlichen Zitaten – auf das sogenannte Accra-Papier der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (1974), den Vorläufer des Lima-Papiers von 1982, und zwar in den Nummern: 6, 10, 12, 17, 17, 20, 24, 31, 34 und 83.

GLIEDERUNG DES MARTIN LUTHER-BUNDES

I. Organe des Bundes

1. Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Bockelstr. 92/D, 7000 Stuttgart 75; Tel. (0711) 44 25 50;
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D. D., D. D.,
Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81; Tel. (0511) 83 70 40;
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) 290 39.

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. Pfarrer i. R. Helmut Dimmling,
Lindenstr. 21, 8806 Neuendettelsau, Tel. (09874) 5490;
7. Universitätsdirektor a. D. Hans O. Finn,
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 14 155;
8. Senior Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (0222) 22 21 40;
9. Rektor i. R. Dr. Oswald Henke,
Nelkenstr. 23, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 36;
10. Propst Hans-Peter Hartig,
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel. (05381) 1200, privat 70808;
11. Pastor Siegfried Peleikis,
Steinmannerstr. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (04 721) 4 84 71;
12. Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 241 39;

Beratende Mitglieder:

13. Architekt Otto Diener,
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057, Zürich 6, Schweiz, Tel. (1) 362 11 62;

14. Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;

15. Kirchenrat Pfarrer Edmund Ratz,
Diemersaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 2159 - 363;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Barbara Blomeyer,
Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 21470;

Oberkirchenrat i. R. Wilhelm Gerhold,
Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 2 15 69;

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) 29 039;

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.

Postcheckkonto: 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) 290 39; Studentenheim: 21790;

Ephorus: Oberkirchenrat i. R., Wilhelm Gerhold,
Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 215 69;

Studienleiter: N. N.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich 120,- bis 180,- DM für Unterkunft und Frühstück; einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen kein Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die 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). Regelmäßig werden in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund Sprachkurse für evangelische Theologen aus osteuropäischen Ländern durchgeführt.

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 29 039; Studentenheim: 21790;

Ephorus: Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, Rathsbergerstr. 40, 8520 Erlangen;

Tel. (09131) 2 15 39;

Studienleiter: N. N.

Tutor für Orthodoxie-Arbeit: Pfarrer Heinz Ohme,
Meisenweg 44, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 46044.

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 178,- DM pro Monat. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er Nichttheologen aus den Entwicklungsländern eine Unterkunft bereitstellt. Seit 1982 dient das Haus zugleich orthodoxen Stipendiaten, die die für ihre Studien notwendigen Kenntnisse der deutschen Sprache erwerben und sich mit den Arbeitsverhältnissen an deutschen Universitäten vertraut machen sollen. Dieses Programm wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchlichen Außenamt der EKD, dem Hauptausschuß im Deutschen Nationalkomitee des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt.

Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft beider Heime bietet eine gute Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

3. Brasilienwerk

Vorsitzender: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 2, 8542 Roth; Tel. (09171) 40 81;

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

Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

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

PSA Nürnberg 8826-856; Gewerbebank Neuendettelsau 516 007 (BLZ 765 600 65);

alle unter: Martin Luther-Verein Neuendettelsau; mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und beachtet. Eine im Jahre 1965 begonnene Schulstipen-

dienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. 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. Sendschriften-Hilfswerk

Leiterin: Barbara Blomeyer, Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen, Tel. (09131) 21470;

Geschäftsstelle: Hannelene Jeske, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen;

Tel. (09131) 29 039.

Postscheckkonto: Berlin 56 341-106 (BLZ 10010010).

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

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der **B i b e l m i s s i o n** ist durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes (Bibelmission)

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

Leiter: Pfarrer Dr. Karl Dieterich Pfisterer, Rosenbergstr. 40, 7000 Stuttgart 1;

Tel. (0711) 6670/App. 402;

Konto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes, PSA Stuttgart 105 (BLZ 600 100 70).

5. Martin-Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 29 039;

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

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

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

Vors.: Valentin Koerner, Hermann-Sielcken-Straße 36, 7570 Baden-Baden;

Stellv. Vors.: Pfarrer Gunter Neukirch, Bismarckstr. 1, 7500 Karlsruhe 1;

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub, Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden;
Tel. (07221) 2 5476;

Kassenf.: Helmut Lützen, Postfach 1765, 7800 Freiburg; Tel. (0761) 13 1832;

Postscheckkonto: PSA Karlsruhe 288 04-754 (BLZ 660 100 75).

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

Vors.: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 2, 8542 Roth; Tel. (09171) 4081;

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) 54 87;

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

Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 516 007 (BLZ 765 600 65);

Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 760 700 914 (BLZ 765 516 50);

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

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (09874) 92 71;

Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer.

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

1. Vors.: Propst Hans-Peter Hartig, St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1;
Tel. (05381) 1200, privat 70 808;

2. Vors.: Pastor Adolf Runge, Heidehöhe 28, 3300 Braunschweig;
Tel. (0531) 69 14 53;

Schriftf.: Pastor Alfred Drung, Dammwiese 8, 3300 Braunschweig-Bienrode;
Tel. (05307) 57 72;

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

Beisitzer: Propst Wolfgang Boetcher, An der Kirche 3, 3307 Schöppenstedt;
Tel. (05332) 566;

Pastor Hermann Brinker, Kapellenstr. 14, 3300 Braunschweig;
Tel. (0531) 7 43 98;

Landeskirchenrat Ulrich Hampel, Postfach 1420, 3340 Wolfenbüttel;
Tel. (05331) 80 21;

Pastor i. R. Siegfried Reetz, Turmstr. 2, 3384 Liebenburg 3;
Tel. (05346) 13 22;

Pastor Friedrich Wagnitz, Steinweg 10, 3425 Walkenried;
Tel. (05525) 800.

Postscheckkonto: PSA Hannover 205 15-307 (BLZ 250 100 30).

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

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

2. Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, Lausitzer Weg 7, 2057 Reinbek;
Tel. (040) 7 27 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, Nußkamp 6, 2000 Hamburg 63;
Tel. (040) 59 70 24;

Beratende Mitglieder:

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

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

Pastor Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen;
Tel. (09131) 2 90 39;

Postscheckkonto: PSA Hamburg 163 97-201 (BLZ 200 10020);
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. (05 021) 34 73;

Stellvertr. Vors.: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt, Völkener Str. 4, 3257 Springe 1,
Tel. (05 041) 20 14;

Geschäftsf.: Pastor Siegfried Peleikis, Sæinmamer Str. 5, 2190 Cuxhaven;
Tel. (04 721) 4 84 71;

Stellv. Geschäftsf.: Pastor Hans-Albrecht Uhlhorn, Hollenbeckerstr. 8, 2165 Bargstedt,
Tel. (04 164) 23 27;

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

Stellv. Kassenf.: Pastor Michael Münter, Dollberger Str. 4, 3155 Edemissen 4,
Tel. (05 176) 297;

Postscheckkonto: PSA Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30).

Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473,
(BLZ 250 500 00).

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

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

2. Vors.: Pfarrer Ernst Georg Wendel, Pfarrweg 1, 3557 Ebsdorfergrund 1-Dreihausen;
Tel. (06424) 13 40;

1. Beisitzer: Dekan Rudolf Jockel, Auf der Burg 9, 3558 Frankenberg;
Tel. (06451) 87 79;

2. Beisitzer: Kirchenrat Burchard Lieberg, An der Röthe 28, 3501 Fuldaabrück 1;
Tel. (0561) 5821 51;

3. Beisitzer: Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 3577 Neustadt;
Tel. (06692) 420;

Postcheckkonto: Evang. Gemeindeamt Marburg/Lahn;
PSA Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60),
z. G. Martin-Luther-Bund in Hessen.

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

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

1. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom, Feldstr. 15, 2410 Mölln,
Tel. (04542) 4377;

2. Schriftf.: Pastor Alfred Bruhn, Am Markt 10, 2410 Mölln,
Tel. 04542) 3371;

Kassenf.: 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. (05 266) 18 50;

Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Hans-Wilhelm Rieke, Rampendal 13, 4920 Lemgo 1;
Tel. (05261) 45 09;

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Nr. 30 100 150 (BLZ 482 501 10).

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

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

Stellv. Vors.: Pastor Paul Trenscky, Elisabethstr. 9, 2900 Oldenburg;
Tel. (0441) 1 56 53;

Kassenf.: Pastor Martin Frebel;

Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme, Nr. 071-405 674,
(BLZ 280 516 71).

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;

Postcheckkonto: 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 210 602 37).

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

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

Stellv. Vors.: Pfarrer Lothar Bertsch, Burgstr. 2, 7022 Echterdingen;
Tel. (0711) 79 27 57;

Geschäftsf.: Landesjugendpfarrer Hartmut Ellinger, Engstlatterweg 19, 7000 Stuttgart 80, Tel. (0711) 7 80 33 77;

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

Postscheckkonto: PSA Stuttgart 138 00-701 (BLZ 60010070);

Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 600 501 01);

Postscheckkonto f. d. Bibelmission: PSA Stuttgart 1 05 (BLZ 60010070).

In Arbeitsverbindung mit dem Martin Luther-Bund:

12. Martin-Luther-Bund in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche

Der Martin-Luther-Bund in der NEK ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche tätigen Gliedvereine des MLB.

Geschäftsführer: Pastor Uwe Hamann, Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek,
Tel. (040) 722 38 35;

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

Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 11045 (BLZ 210 602 37).

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

Vors.: Prof. Dr. Manfred Roensch, Altkönigstr. 150, 6370 Oberursel/Ts.,
Tel. (06171) 2 53 72;

Stellv. Vors.: Pastor i. R. Günter Schröter, Hofacker 16, 3560 Engelbach-Biedenkopf;
Tel. (06 461) 44 80;

Stellv. Vors.: Superintendent i. R. Eberhard Koepsell, Langer Kamp 6;
3100 Celle-Altencelle; Tel. (05 141) 8 31 54;

Geschäftsf.: Superintendent Rudolf Eles, Bergstege 4, 4430 Steinfurt-Burghorst;
Tel. (02 552) 30 28;

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschuldirektor Johannes Mittelstädt, Am Brenschen 9;
5810 Witten-Bommern; Tel. (02 302) 3 09 27;

Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche, Am Hilgenbaum 12, 4600 Dortmund 30;
Tel. (0231) 45 51 73;

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

Postscheckkonto: PSA Dortmund 1092 50-467 (BLZ 440 100 46);

IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

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

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost, Johann-Flierl-Str. 18, 8806 Neuendettelsau;
Tel. (09874) 92 75;

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. Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach, Herderstr. 27, 3062 Bückeburg;
Tel. (05722) 42 30.

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

Bundesleitung:

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

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

Bundesgeschäftsf.: Pfarrer Zoltan Szüts, Austr. 1, A-2542 Kottlingbrunn;
Tel. (02252) 78 12 93;

Bundesschatzmeister: Oberstleutnant Ing. Johann Kaltenbacher, Sevcikgasse 23c
A-1232 Wien; Tel. (0222) 6 75 08 14;

Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.);

Bischof Dieter Knall, Severin Schreiberergasse 3, A-1880 Wien;
Tel. (0222) 47 15 23;

Generalsekretär Pastor Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, D-8520 Erlangen;
Tel. (09131) 2 90 39;

Obmänner der Diözesen:

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

Kärnten: Pfarrer Karl-Heinz Nagl, Adalbert Stifter-Str. 21, A-9600 Villach-Nord;
Tel. (04242) 23 795;

Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, Austr. 1, A-2542 Kottlingbrunn;
Tel. (02252) 78 12 93;

Oberösterreich: Pfarrer Hans Hubmer, A-4845 Rutzenmoos, Tel. (07672) 33 14;

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

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

Steiermark: Pfarrer Gerhard Böhm, Stefan Seedoeh Allee 25, A-8230 Hartberg;
Tel. (03332) 23 76;

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

Stellvertr.: Pfarrhelfer Gerhard Hoffleit, Kainachgasse 21-37/41/1/4; A-1220 Wien;
Tel. (0222) 39 47 662.

Ehrenmitglieder:

Pfarrer i. R. Beowulf Moser, Osterwitzstr. 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, Babenberbergasse 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, CH-4003 Basel;
Tel. (61) 23 70 50;

Schriftf.: Architekt Otto Diener, Hirschwiesenstr. 9, CH-8057, Zürich 6;
Tel. (1) 362 11 62;

Kassenf.: H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein;

Postscheckkonto: PSA Zürich Nr. 80-5805.

4. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Lutherischen Deutschen aus Rußland e. V.

1. Vors.: Irmgard Stoldt, Kirchweg 69, 3500 Kassel, Postfach 41 03 08;
Tel. (0561) 77 77 81;

2. Vors.: Pastor Siegfried Springer, Osterstr. 57, 3000 Hannover;
Tel. (0511) 32 44 35;

Schriftf.: Rektor Richard Walth, Rodder Weg 74, 5040 Brühl;

Kassenwart: Eduard Erhardt;

Beisitzer: Waldemar Neumann, Holunderweg 6, 7950 Biberach/Riß;
Ludmilla Holzwarth, Dieselstr. 7, 7050 Waiblingen;
Matthias Redler (Predigerbruder), Auf der Höhe 4, 3180 Wolfsburg 14;

Postscheckkonto: PSA Stuttgart 28037-705 (BLZ 600 100 70).

5. 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.

6. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Pierre Maffre, 16, rue Chauchat, F-75009 Paris;

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer, 9, Avenue du General de Gaulle,
F-93160 Noisy-Le Grand; Tel. (1) 303 3805;

Büro: 22, rue des Archives, F-75004 Paris; Tel. 272 4984.

7. 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.

8. Lutheran Church in Ireland;

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

9. Lutherstichting (Niederlande)

Vors.: Ds. J. A. Roskam, Karperdaal 92, NL-2553 PK's-Gravenhage;
Tel. (070) 977 026;

Sekr.: N. N.

Schatzmeister: Pfarrer G. W. van Dunnewold, Worpplein 35, 7006 AM Doetinchem;
Tel. (08340) 23 640;

Giro-Nr.: 2 650 968 t. n. v. Lutherstichting, Doetinchem.

Anschriften der Verfasser

Pasteur René Blanc, Inspecteur ecclésiastique
24, rue des Archives, F-75013 Paris, Frankreich

Drs. Theodorus Arnoldus Fafié
Schotlandstraat 70, NL-2034 LE Haarlem, Niederlande

Pasteur Jean Kaltenmark
12, rue Fenelon, F-69006 Lyon, Frankreich

Oberkirchenrat i. R. Gottfried Klapper D. D., D. D.
Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81

Bischofsvikar Prof. Dr. Christoph Klein
str. General Magheru 4, R-2400 Sibiu, Rumänien

Professor Dr. Harding Meyer
8, rue Gustave Klotz, F-67000 Strasbourg, Frankreich

Professor Père Daniel Olivier
10 rue Admiral d'Estaing, F-75116 Paris, Frankreich

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

Pastor Dr. Hans-Jörg Reese
Reembroden 28, 2000 Hamburg 63

Präsident Dr. Theodor Schober
Staffenbergstr. 76, 7000 Stuttgart 1

Professor Dr. Reinhard Slenczka
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen

Bischof Dr. Paul Szedressy
Bulevardul Lenin 1, R-Cluj-Napoca, Rumänien

Propst Hans-Joachim Tetzlaff
Hummelsbütteler Kirchenweg 73, 2000 Hamburg 63

Pfarrer Béla Vetö
Üllői út 24, H-1085 Budapest, Ungarn

Oberstudienrat i. R. Richard Wernicke
Hammer Landstr. 24, 2000 Hamburg 26