



N12<522854781 021



übÜBINGEN



übÜBINGEN

A 32 aff. 0000
Buchbinderei
Krummer Weg 15
7850 Biberach

Lutherische Kirche in der Welt



255124
Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 33 · 1986

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1986

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Ernst Eberhard

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther-
Bundes



Folge 33 - 1986

Martin-Luther-Verlag - Erlangen

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin Luther- Bundes



Folge 33 · 1986

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

Geleitwort 7

I. THEOLOGIE UND KIRCHE

Archieves Sienicka:
Anfang der Zeit und Zeigeist
für Gegenwartverantwortung lutherischer Theologie 13

Wolfgang Dillhaus:
Kreative Theologie und moderne
Erinnerung an Werner Eiert 35

Hermann Dietrichinger:
Denn Wort ist die Wahrheit --
Zum 23. Todestag von Landesbischof D. Meiser (1881-1956) 47

Friedemann Heertz:
Luthers großer Katechismus als Weg des Glaubens 63

Joachim Neubach:
Das Theologiestudium als Vorbereitung auf das Amt der Kirche 85

II. DIASPORA

Uwe Peter Heidingsfeld:
Zwischen Konfrontation und
Ausweitung der kirchlichen Lage 93

Walter Sauer:
Wortverantwortung der Laien in der lutherischen Kirche Estlands 101

Walter Wagner:
Der Protestantismus in der Republik Polen 1918-1939 109

Wolfgang Fischer:
Christen für die Menschen in der Megalopolis --
Die unsere Mission in Paris 127

Karin Profmann:
Lutherische Identität in der Diaspora -- Beispiel: Irland 137

III. DOKUMENTE

Wolfgang Wagner:
Schwerpunkt: Die Lutherische
Kirche in der Welt

ISBN 3-87713-046-4

1986

© by Martin-Luther-Verlag

Herausgegeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes
von Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard Sauer
Redaktion: Pastor Peter Scheibler, Erlangen

Umschlaggestaltung: Helmut Hoyer, Erlangen

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin-Luther-
Bundes



Gh 5225 bb - 33

ISBN 3-87513-046-4

© 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



Geleitwort	7
 I. THEOLOGIE UND KIRCHE	
<i>Reinhard Slenczka:</i>	
Zeichen der Zeit und Zeitgeist – Zur Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie	13
<i>Wolfgang Trillhaas:</i>	
Konservative Theologie und moderne Welt – Erinnerung an Werner Elert	35
<i>Hermann Dietzfelbinger:</i>	
Dein Wort ist die Wahrheit – Zum 25. Todestag von Landesbischof D. Meiser (1881–1956)	47
<i>Friedemann Hebart:</i>	
Luthers Großer Katechismus als Weg des Glaubens	63
<i>Joachim Heubach:</i>	
Das Theologiestudium als Vorbereitung auf das Amt der Kirche	85
 II. DIASPORA	
<i>Uwe-Peter Heidingsfeld:</i>	
Zwischen Konfrontation und Dialog – Zur kirchlichen Lage in Osteuropa	93
<i>Albert Soosar:</i>	
Die Mitverantwortung der Laien in der lutherischen Kirche Estlands	101
<i>Oskar Wagner:</i>	
Der Protestantismus in der Republik Polen 1918–1939	109
<i>Jacques Fischer:</i>	
Christen für die Menschen in der Megalopolis – Die Innere Mission in Paris	127
<i>Kurt Prüßmann:</i>	
Lutherische Identität in der Diaspora – Beispiel: Irland	137
 III. ÖKUMENE	
<i>Harding Meyer:</i>	
Schwerpunkte der heutigen ökumenischen Amtsdebatte	157
<i>Eckehard Lorenz:</i>	
Soll ich meines Bruders Hüter sein? – Arbeitslosigkeit in der Perspektive christlicher Ethik	171
Gliederung des Martin-Luther-Bundes	195

Anschriften der Autoren

Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard
Bockelstr. 92/D, 7000 Stuttgart 75

Pasteur Jacques Fischer
9, Avenue du General de Gaulle, F-93160 Noisy-Le-Grand, Frankreich

Pfarrer Prof. Dr. Friedemann Hebart
Altentrebast-Platz 6, 8580 Bayreuth

Oberkirchenrat Uwe-Peter Heidingsfeld
Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt 1

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg 1

Pfarrer Dr. Eckehart Lorenz
Kleinschmidstr. 52, 6900 Heidelberg

Prof. Dr. Harding Meyer
8, rue Gustave Klotz, F-67000 Straßburg, Frankreich

Rev. Kurt Prüßmann
"Green Hills"-Castlekevin, Annamoe-Bray/Co. Wicklow, Irland

Prof. Dr. Reinhard Slenczka
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen

Propst Albert Soosar
Ed. Vilde tee 66-9, 200034 Tallinn, UdSSR

Prof. D. Dr. Wolfgang Trillhaas
Tuckermannweg 19, 3400 Göttingen

Kirchenrat Dr. Oskar Wagner
Riesstr. 100, 8000 München 50

Die Luther-Zitate auf den Seiten 46, 61, 83, 92, 99, 107, 125, 136 und 169 sind dem kürzlich im Martin-Luther-Verlag erschienenen Werk entnommen: Horst Beintker, Leben mit dem Wort. Handbuch zur Schriftauslegung Martin Luthers, Erlangen 1985.

ZUM GELEIT

Die Chronik des Martin-Luther-Bundes hat in diesem zuende gehenden Jahr ein Ereignis zu verzeichnen, das auch an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben sollte: die Feier des fünfzigjährigen Bestehens des *Auslands- und Diaspora-Theologenheims* in Erlangen am 14. Oktober 1985. Wir haben diesem Jubiläum eine Nummer des Lutherischen Dienstes (4/85) gewidmet, nachdem zehn Jahre zuvor ein Sonderheft die Entstehung und Entwicklung des Theologenheims dargestellt hat. Mit dem Festakt verbunden war die Übergabe des Leitungsamtes von mir — nach 14jähriger Tätigkeit als Bundesleiter — an Landesbischof Dr. Heubach aus Bückeburg.

*

Das *Jahrbuch* des Martin-Luther-Bundes erschien 1970 (als 17. Folge) zum ersten Mal unter dem neuen Titel „*Lutherische Kirche in der Welt*“. Ich erinnere mich an die Diskussion über diese Änderung im Leitungsgremium des Bundes, im Bundesrat: ein gewichtiges Bedenken war die Frage, ob dieser Titel nicht zu vollmundig sei. Rückblickend kann wohl gesagt werden — aufgrund der positiven Reaktionen und Rezensionen, der engagierten Mitarbeit der Autoren —, daß sich diese von dem damaligen Bundesleiter Johannes Schulze D. D. angeregte Entscheidung bewährt hat. Band 19/1972 war der letzte von ihm herausgegebene, nachdem der im Jahr zuvor erschienene ihm zum 70. Geburtstag gewidmet war. — Seit 1974 erscheint das Jahrbuch mit einer übersichtlichen und systematischen Gliederung seines Inhalts. Ich habe in jener Folge (21, S. 7 f.) die Frage gestellt: Warum in der gegenwärtigen kirchlichen Lage überhaupt ein Jahrbuch?, um dann die Aufgliederung der Beiträge in die drei Schwerpunkte unserer Arbeit, Theologie — Diaspora — Ökumene, zu begründen. Bis heute blieb diese Aufteilung unwidersprochen, wiewohl wir auch Themen aufnahmen, die über den gegebenen Rahmen hinausgingen und deren Einordnung dann auch eine Ermessensfrage war.

Von den drei Bereichen, die unseren Auftrag umfassend beschreiben, haben die beiden ersten klare Konturen: es geht um die *Theologie*, die auf die Reformation Martin Luthers und ihre Wirkungsgeschichte bezogen ist, aber auch um ihre Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen in der Vergangenheit und Gegenwart. Dabei sich nur auf das „Erbe der Väter“

zu berufen, wäre zu wenig. Das Erbe will in die stets neue und eigene Überzeugung verwandelt und in dieser Überzeugung vertreten sein. Nur so können wir glaubwürdig von der christlichen Botschaft reden.

Ähnlich verhält es sich mit dem Bereich *Diaspora*, dem eigentlichen Mandat des Martin-Luther-Bundes. Die sogenannten „Großkirchen“ unserer Glaubensfamilie, als Mehrheitskonfession oder zumindest in guten wirtschaftlichen Verhältnissen existierend, tragen eine Verantwortung für die Minderheitskirchen ihres Bekenntnisses, die in einer andersgläubigen oder atheistischen Umwelt der Begleitung und Sorge bedürfen. Wenn dies in gegenseitiger Freiheit und neutestamentlicher Zuwendung (Gal. 6, 2. Kor. 8 u. 9) geschieht, bleibt diese Hilfe kein „Einbahnverkehr“, sondern wird in beiden Richtungen zur Glaubensstärkung.

Im Zusammenhang mit *Diaspora*, Minorität ist heute oft davon die Rede, daß sich „die Christenheit weltweit in der *Diaspora*“ befindet. Diese Feststellung eines statistischen Sachverhalts ist natürlich zutreffend. Nur ist sie eher dazu geeignet, unsere Verpflichtung für die Kirchen und Gemeinden in der *Diaspora*, wie sie seit einem Jahrhundert unsere Partner sind, zu schwächen als sie zu fördern.

Schwierig ist die Bestimmung des Begriffs *Ökumene*. Der Sprachgebrauch ist weithin ungenau und schillernd. Die neutestamentliche Bedeutung („bewohnte Erde“) ist für die heutige kirchliche Praxis unzureichend. Schon in den ersten Jahrhunderten bezieht sich der Begriff auf die Christenheit („ökumenische Symbole“). In unserem Jahrhundert hat er festere Umrisse angenommen. Seit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 geht es sehr zielstrebig um die Sammlung, Zusammenführung, Zusammenarbeit der christlichen Konfessionen — freilich ohne die römisch-katholische Kirche. Das hat sich nach dem Ersten Weltkrieg fortgesetzt in den ökumenischen Konferenzen in Stockholm 1925 (für Praktisches Christentum — Life and Work) und in Lausanne 1927 (Glaube und Kirchenverfassung — Faith and Order). Nach der radikalen Unterbrechung aller Einigungsbemühungen der christlichen Kirchen durch die nationalsozialistische Herrschaft und den Zweiten Weltkrieg hat sich 1948 in Amsterdam der Ökumenische Rat der Kirchen (mit Sitz in Genf) gebildet — immer noch ohne jede Beteiligung Roms. Inzwischen ist das anders geworden: In den letzten Jahrzehnten, beginnend mit der Weltkirchenkonferenz in New Delhi 1961, hat sich eine spürbare Annäherung zwischen den großen christlichen Kirchen einschließlich der römischen ergeben, die sich sowohl in den Leitungsebenen wie auch an der „Basis“ auswirkte. „Ökumenisch“ ist seitdem alles, was über die eigene Konfession hinaus die Christenheit meint, das allgemein Christliche, die Konfessionen Verbindende. Es ist deshalb auch abwegig, von einer „lutherischen Ökumene“ zu reden. Natürlich ist das Luthertum ein Teil der

Ökumene, ein Zweig am Baum der Christenheit. Darum bejahen wir auch die ökumenische Bewegung, weil sie den letzten Willen des Herrn spricht (Joh. 17), sind aber bewußt eine Konfessionskirche.

„Ökumenisch“ ist heute zu einem Modewort geworden, man will seine eigene Sache besser „verkaufen“, attraktiver machen. Dies kann sehr leicht bis zum „Etikettenschwindel“ gehen. Davor sollten wir uns hüten. Wohl aber ist auch für uns lutherische Christen die Pflicht, auf alle vertretbare Weise das gemeinsame Christliche aufzuspüren – zu einem Zeugnis unseres evangelischen Glaubens. In diesem Sinne möchte auch der Bereich *Ökumene* in unserem Jahrbuch verstanden werden.

*

Das *vorliegende Jahrbuch* 1986 kann – entgegen der bisherigen Übung – erst zum Ende dieses Jahres ausgeliefert werden. Dies hängt mit vordringlichen Arbeiten unseres Verlages zusammen, der personell nur bescheiden ausgestattet ist – ohne eine hauptamtliche Kraft. Jedenfalls liegt uns eine sorgfältige Betreuung des Jahrbuches sehr am Herzen.

Auf dem Gebiet der *Theologie* stehen zwei Beiträge aus der Feder akademischer Lehrer am Anfang, die sich mit einem höchst aktuellen Problem beschäftigen: Hat die – stets und überall als „konservativ“ eingeordnete – lutherische Theologie ein Ohr für den sogenannten „Zeitgeist“, und welche Antworten kann sie geben? Der Autor Professor Reinhard Slenczka kam vor einigen Jahren als Systematiker nach Erlangen und hat mit dem Wintersemester 1985/86 dankenswerter Weise das Amt des Ephorus im Theologenheim übernommen. Sein Thema war Anfang 1985 das eines Referates bei den traditionellen Theologentagen des MLB in Bad Segeberg. Der Beitrag von Professor Wolfgang Trillhaas, dessen akademische Laufbahn vor einem halben Jahrhundert in Erlangen begann, gedenkt noch einmal des großen Lehrers der Erlanger Theologischen Fakultät, Werner Elert, und ist anlässlich seines 100. Geburtstages im Jahr 1985 entstanden.

Vor einem Jahr, am Bußtag 1984 haben wir mit einer großen Schar bayrischer Pfarrer Landesbischof i. R. D. Hermann Dietzfelbinger auf dem Neustädter Friedhof in Erlangen zu Grabe getragen. Er war mit dem MLB dadurch besonders verbunden, daß er mit dem Nürnberger Predigerseminar, das während des Krieges ausgebombt wurde, von 1946 bis 1948 in unserem Haus in der Fahrstraße eine Bleibe fand, bevor in ihm das Auslands- und Diasporatheologenheim wieder eröffnet werden konnte, nachzulesen in seinen Lebenserinnerungen „Veränderung und Beständigkeit“ (München 1984, S.131 ff.). Im Ruhestand ist er einmal mit einem Vortrag Gast auf einem Heimabend gewesen. Die lutherische Diaspora hat er auch in seinen hohen

kirchlichen Ämtern nie aus den Augen verloren. Mit der Veröffentlichung des Lebensbildes seines Vorgängers D. Hans Meiser, dessen Todestag sich im Juni 1986 zum dreißigsten Mal jährt, wollen wir auch des Verfassers Hermann Dietzfelbinger dankbar gedenken. Wir spüren beim Lesen dieser Erinnerungen, wie sehr er selbst von den Kämpfen und Niederlagen dieser Zeit des Kirchenkampfes, des Krieges und des kirchlichen Wiederaufbaus betroffen war. Jüngeren Lesern – weit über Bayern hinaus – wird dabei aufgehen, welche existentiellen Entscheidungen in jenen Zeiten Pfarrern und kirchenleitenden Männern abverlangt wurden, die in gleicher Weise Bekennermut und Bußfertigkeit erforderten.

Zu den Wurzeln lutherischer Theologie führt der Aufsatz von Friedemann Hebart, bisher Professor am Luther-Seminary in Adelaide und nun in unser Land übergesiedelt: „Luthers Großer Katechismus als Weg des Glaubens.“ – Diesen Weg zu zeigen, ist dem Amt der Kirche aufgetragen, ihrer Verkündigung und pastoralen Leitung. Dazu bedarf es der sachgemäßen Vorbereitung ihrer Amtsträger. Wie sieht es damit heute aus? Mit dieser Frage hat sich der neugewählte Bundesleiter des MLB, Landesbischof Prof. Dr. Heubach, auseinandergesetzt – aus gebotenem Anlaß: zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Auslands- und Diasporatheologenheims des Bundes mit dem Festvortrag: „Das Theologiestudium als Vorbereitung zum Amt der Kirche“. Das Heim in Erlangen leistet dazu seit einem halben Jahrhundert einen genuinen Beitrag, indem es das akademische Studium mit der Vertiefung in die lutherischen Bekenntnisschriften ergänzt, sich als geistliche Gemeinschaft versteht und einen intensiven Austausch mit den jeweils anwesenden Theologen aus dem Ausland, insbesondere aus lutherischen Minoritätskirchen ermöglicht.

*

Der Blick in die europäischen *Diasporakirchen* beschreibt einen Weg vom Osten nach dem Westen. Grundsätzliche und praktische Überlegungen stellt der Artikel von Uwe-Peter Heidingsfeld dar, Ökumene-Referent im Kirchlichen Außenamt der EKD. Wie verhalten wir uns – von Amts wegen oder persönlich – zu den unterschiedlichen, oft auch gegensätzlichen Situationen in den evangelischen Kirchen Osteuropas „zwischen Konfrontation und Dialog“ angesichts der dortigen gesellschaftlichen Verhältnisse? Darf es das Recht oder gar die Pflicht der „Einmischung“ überhaupt geben? Was erfordert unsere Verbundenheit im gleichen kirchlichen Bekenntnis? Fragen, die sich vor allem die offiziellen oder privaten Besucher jener Minderheitskirchen ständig vor Augen halten müssen.

In die Vergangenheit der estnischen lutherischen Kirche führt der Aufsatz

von Albert Soosar, Pastor an der Johanniskirche in Reval/Tallinn. „Die Mitverantwortung der Laien in der lutherischen Kirche Estlands“. Eine der besonderen Schwierigkeiten des kirchlichen Lebens in Estland heute liegt darin, daß die staatlichen Bestimmungen die Fortführung der guten Tradition der aktiven Mitarbeit der Laien – eigentlich in dieser Flächenkirche ein unverzichtbares Element – nur in sehr veränderter Form und in bedrückend engen Grenzen noch erlauben. Bedrängnis hat allerdings auch Phantasie und Mut zu neuen Wegen zur Folge. Ob wir gewillt sind, davon zu lernen?

Ebenfalls ein kenntnisreicher und heilsamer Blick in die jüngere Kirchengeschichte ist Oskar Wagners Beitrag: „Der Protestantismus in der Republik Polen 1918–1939“. Das Ziel auch dieses Beitrags möchte sein, uns in den immer noch belasteten, aber auch hoffnungsvollen Beziehungen zu weiterer Klarheit und Verständigungsbereitschaft zu helfen. Kenntnis der – gemeinsamen! – Geschichte ist eine der Voraussetzungen dazu.

Die gigantischen Weltstadtprobleme von Paris sind uns in unseren Breitengraden nicht fremd. Um so erstaunlicher ist, wie die kleine lutherische Kirche in Paris in einer extremen Diasporasituation mit kaum 20 000 evangelischen Christen sie angeht. Mit seinem Werkstattbericht „Christen für die Menschen in der Megalopolis“ zeichnet der Leiter der Inneren Mission in Paris, Pasteur Jacques Fischer, ein erregendes Bild von der unabweisbaren Zukunftsaufgabe einer jeden christlichen Großstadtgemeinde.

Ein lutherischer Vorposten im äußersten Nordwesten Europas ist seit Jahrzehnten Dublin. Der nun vor einigen Monaten in den Ruhestand getretene Pfarrer Kurt Prüßmann kann auf ein Jahrzehnt Erfahrung über „Lutherische Identität in der Diaspora“ zurückblicken.

Ausgabe des 31. Bandes
*
Ich gebe ich den Auftrag zurück bzw. weiter an meine Verlobte
Bundesleiterin Bärbel Dr. Heubach. Die damit verbundenen Mühe hat nur
Freude gemacht. Ich würde mich freuen, wenn Sie mich
Freude gemacht hat.

Im Bereich *Ökumene* sind in den letzten Jahren erkennbare Fortschritte wohl mehr in der theologischen Diskussion als im praktischen Vollzug des Zusammenwachsens der christlichen Kirchen erzielt worden. Dies belegt der Vortrag, den Harding Meyer, Professor und Direktor am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg, bei der Studententagung des MLB im Elsaß im November 1984 über „Schwerpunkte der heutigen ökumenischen Amtsdebatte“ gehalten hat. Herausragende Erkenntnisse in der oft diskutierten Verhältnisbestimmung von allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt scheinen zu sein, daß es sowohl neue Übereinstimmungen hinsichtlich ihrer Zusammengehörigkeit wie auch weiterhin bleibende Unklarheiten gibt und daß in diesem Zusammenhang „ein kraftvolles Gefälle hin zu einer bischöflichen Kirchenstruktur“ unübersehbar ist. Auf dem Weg zur „gegenseitigen Anerkennung der Ämter“ wird

freilich das brisante und immer noch, vor allem zwischen den großen Konfessionen der Anglikaner und Orthodoxen, kontroverse Problem der Frauenordination eine entscheidene Rolle spielen.

Ein letzter Beitrag behandelt ein äußerst aktuelles Thema von internationalem Ausmaß, wobei die Industrieregion Lothringen als Modell dient: „Arbeitslosigkeit in der Perspektive christlicher Ethik – Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ von Eckehard Lorenz, bis 1984 Mitarbeiter in der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf. Bei der Frage der Zuordnung – ob zur Theologie oder zur Ökumene – habe ich mich für letztere entschieden, weil das Phänomen der Massenarbeitslosigkeit weit über die Konfession wie auch Nation hinausreicht. Wir sind – gerade als „Nichtbetroffene“, die im Besitz von Arbeit sind – als Christen angesprochen, mit allen Konsequenzen, die eine solche erschreckende Realität haben kann.

Ein ärgerlicher Fehler, der uns bei der Vorbereitung der vorigen Folge unseres Jahrbuchs unterlaufen ist, soll wenigstens an dieser Stelle berichtigt werden: Der auf Seite 57 zitierte Autor war nicht der langjährige Tübinger Praktische Theologe Werner Jetter, sondern der Stuttgarter Oberkirchenrat Hartmut Jetter.

*

Mit dem vorliegenden Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes – es sind jetzt 33 Folgen, von denen ich 13 als Herausgeber zu verantworten hatte (mit Ausnahme des 31. Bandes, der mir zum 70. Geburtstag gewidmet wurde) – gebe ich den Auftrag zurück bzw. weiter an meinen Nachfolger im Amt des Bundesleiters, Bischof Dr. Heubach. Die damit verbundene Mühe hat mir Freude gemacht, auch wenn ich manche Erwartung schuldig geblieben bin. Mein Dank gilt neben den Autoren und Mitarbeitern vor allem dem Generalsekretär Dr. h. c. Peter Schellenberg, ohne dessen umsichtige Sachkunde, Vor- und Hauptarbeit sich diese Aktivität unseres Bundes nicht so gedeihlich hätte entwickeln können. Meine Bitte zu Gott dem Herrn ist, daß ER dieses bescheidene Werk auch fernerhin mit Seinem Geist begleiten möge, zum Besten unserer Partner und Freunde, der Verantwortlichen und Angesprochenen, zum Segen unserer „Lutherischen Kirche in der Welt“.

Stuttgart/Erlangen,
am Martinstag, 11. November 1985

Ernst Eberhard

ZEICHEN DER ZEIT UND ZEITGEIST

Zur Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie

Die Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie beginnt mit der nachdrücklichen Erinnerung daran, daß „allein die göttlichen Worte die Grundprinzipien der Christen sein sollen, während die Wörter aller Menschen lediglich Schlußfolgerungen sein dürfen, aus den göttlichen Worten abgeleitet und umgekehrt zu ihnen zurückgeführt und an ihnen geprüft ... Diese Worte Gottes haben ein höheres Maß an Evidenz und Zuverlässigkeit als alle Menschenworte ... Wer aber wäre so töricht, den Exegeten und ihren Kommentaren mehr zu glauben als der redenden Schrift?“ (WA 7,98,4 ff.)

Das ist in wörtlicher Übersetzung ein Zitat aus der Vorrede zu Luthers Schrift „Assertio omnium articulorum“ von 1520, in der Luther auf Drängen seines Kurfürsten die in der Bannandrohungsbulle von Papst Leo X. verworfenen Sätze verteidigte.

Wir wenden diese Regel sogleich bei der Bestimmung des Ausgangspunktes für die Erwägung zu dem Thema „Zeichen der Zeit und Zeitgeist“ an. Wer die Zeit kennt, weiß, wie sehr dieses Thema an der Zeit ist. Und es ist nicht nur brennend, sondern kann explosiv sein.

1. Definitionen

„Zeichen der Zeit“, „die Zeichen der Zeit deuten“, das ist eine Redewendung aus dem Neuen Testament, die wie viele andere neben ihr aus der Heiligen Schrift in unsere Sprache aufgenommen wurde und sie bis heute geprägt hat. Daran zeigt sich, daß es keineswegs nur darauf ankommt, die biblische Verkündigung in die Sprache der Zeit einzubringen, sondern daß von der Bibel her unsere Sprache geformt und unser Denken geprägt werden kann. Bei aller Problematisierung des Verstehens wird viel zu leicht übersehen, daß es auch im christlichen Glauben durch die Heilige Schrift eine Verstehenserweiterung, ja doch auch eine Erneuerung des Verstehens gibt.

Matth. 16,1–4 wird die Zeichenforderung der Pharisäer und Sadduzäer von Jesus mit dem Vorwurf beantwortet: „Über des Himmels Aussehen könnt ihr urteilen; könnt ihr dann nicht auch über die *Zeichen der Zeit* urteilen?“ Das ist für Zeitgenossen, gerade wenn sie auf der Höhe der Zeit sind, offenbar gar nicht so einfach. Ein einziges Zeichen wird den Fragenden

von Jesus angesagt, nämlich das „Zeichen des Jona“. Dieses Zeichen aus dem Alten Testament erfüllt sich im Kreuzestod, in der Höllenfahrt und in der Auferstehung Jesu am dritten Tag.

„*Zeichen der Zeit*“, das sind nach der synoptischen Apokalypse von Matth. 24, Mk. 13 und Lk. 21 die Zeichen vor der Wiederkunft des Menschensohns am Ende der Welt im Gericht über alle Welt und zur Errettung der Erwählten. Folgende Zeichen werden von Jesus genannt: Das endzeitliche Geschehen beginnt mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels; „pseudochristoi“ bzw. Pseudopropheten treten auf und berufen sich sogar auf den Namen Christi indem sie verkünden: „Die Zeit ist nahe.“ Weitere Vorzeichen sind Kriege und Kriegsgeschrei, Naturkatastrophen wie große Erdbeben, Epidemien, Hungersnöte und Zeichen am Himmel. Verfolgungen setzen ein, und zwar nicht nur gegen die Gemeinde durch übergeordnete Instanzen oder von außen her, sondern in der Gemeinde und innerhalb der engsten Familienbeziehungen: Ein Bruder liefert seinen Bruder aus; der Vater sein Kind; die Kinder wenden sich gegen die Eltern; durch eigene Verwandte und Freunde werden Glieder der Gemeinde den Gerichten ausgeliefert. Die ‚anomia‘, also die Übertretung der göttlichen Gebote, nimmt zu, während gleichzeitig die Liebe erkaltet. Doch das sind lediglich die Vorzeichen für die Wiederkunft des Menschensohns.

Unter diese Vorzeichen gehört die Ankündigung Jesu für seine Jünger: „... und ihr werdet gehaßt sein von allen Völkern *nur um meines Namens willen*“ (Matth. 24,9). Es mag viele Konflikte um die Gemeinde und in ihr geben. Der endzeitlich entscheidende Konflikt aber spitzt sich allein auf den Namen Jesu zu, auf nichts mehr, aber auch auf nichts weniger. Nicht irgendwelche Konsequenzen im Tun oder Nichttun der Christen stehen auf dem Spiel, sondern allein dieser Name, mit dem alles andere steht und fällt.

Die unmittelbare Endzeit bringt eine zusätzliche Vermehrung des kriegerischen Unheils, der Kriegsschrecken und -greuel. Es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen (die nach Gottes Schöpfung am Anfang doch auch dazu da sind, das Geschaffene zu ordnen), und die Menschen werden verschmachten vor Furcht und vor Warten auf „die Dinge, die da kommen sollen“ (wieder eine unsere Sprache prägende biblische Redensart) ..., „und alsdann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in einer Wolke mit großer Kraft und Herrlichkeit. Wenn aber dieses anfängt zu geschehen, so sehet auf und erhebet eure Häupter, darum daß sich eure Erlösung naht“ (Lk. 21,25 ff.).

Die Ankündigung dieser „Zeichen der Zeit“ ist verbunden mit dem mahnenden Ruf Jesu zu wachen, aber auch mit seiner tröstenden Verheißung: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht“ (Lk. 21,33).

In kurzem Durchgang sind das die „Zeichen der Zeit“; zugleich sind es die Kriterien, „Zeichen der Zeit zu deuten“. Zeichen der Zeit heißt aber dann präzise: Es geht um die im Wort Gottes erschlossenen Anzeichen, die dem Ende der Welt vorausgehen und die Wiederkunft Jesu Christi in Herrlichkeit ankündigen. Damit soll durch das Wort Gottes zur Wachsamkeit ermahnt und zur Unterscheidung angeleitet werden. Vor allem soll gegenüber allem, was in dieser Welt noch geschehen kann, zu getroster Zuversicht des vom Wort Gottes getragenen Glaubens ermutigt werden.

Mit dem „Zeitgeist“ haben wir es beim Definitionsversuch erheblich leichter. Wenn diese Wendung nicht überhaupt von Theologen geprägt wurde, so wird sie häufig von ihnen gebraucht. Denn Zeitgeist ist eine zusammenfassende Beschreibung von Erscheinungen und Verhaltensweisen, bei denen man sich nach der herrschenden Meinung, nicht aber nach dem Wort Gottes richtet. Bei dem Schweizer Pfarrer und Schriftsteller Jeremias Gottlieb (Albert Bitzius 1797–1854) findet sich eine typische Verwendung dieses Ausdrucks in dem Roman „Geld und Geist“, die sich hier gegen Juristen richtet: „Ihr Rechtsgelehrte, welche ihr den *Zeitgeist anbetet*, der eben nichts ist, als solches Beugen vor dem Aberwitz, als ein Märten (Markten) mit dem Teufel ...“¹ Im theologischen Protest gegen den Zeitgeist kann sich auch zeigen, wie ein solcher Theologe selbst dem Zeitgeist erlegen ist. So heißt es in Emanuel Hirschs Schrift über „Die gegenwärtige geistige Lage“ aus dem Jahr 1933: „Die Judenemanzipation ist demgemäß auch von den Vertretern des Zeitgeistes durchgesetzt worden, im Widerspruch zu den noch in ursprünglichen Bindungen stehenden Schichten“ (S. 23).

Es ist, wie beide Beispiele neben vielen anderen zeigen, ein anerkannter Grundsatz, daß man gegen den Zeitgeist zu sein hat. Darin scheint sogar das einfachste und eindeutigste Kriterium für die Prüfung und Scheidung der Geister zu liegen, insofern Heiliger Geist und Zeitgeist sich voneinander trennen wie Licht und Finsternis, wie Feuer und Wasser, wie Gott und Teufel – so scheint es wenigstens.

Wenn wir aber nun in den knappen Definitionen die Zeichen der Zeit nach ihrem biblischen Ursprung und Inhalt betrachtet haben und den Zeitgeist als etwas zu aller Zeit Verabscheuenswertes klar durchschaut haben, wird die Trennung vom Heiligen Geist und Zeitgeist jedoch in dem Augenblick verwischt und verwirrt, wo wir uns daran erinnern, daß doch alle diese Aussagen in der Verkündigung Jesu nur im Horizont spätjüdischer Apokalyptik und Naherwartung zu verstehen sein sollen, nachdem durch die „Parusieverzögerung“ die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung dazwischengekommen ist. Daß die „konsequente Eschatologie“ in der Verkündigung Jesu zu Inkonsequenzen in der neuzeitlichen Verkündigung der christlichen Kirche geführt hat, ist eine theologische Einsicht, die durch Jo-

hannes Weiß, Wilhelm Baldensperger und Albert Schweitzer bis auf unsere Tage die theologische Arbeit in einer offenbar unumkehrbaren Weise geprägt hat. Selbst Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm war lediglich eine reichlich späte Folgerung aus dieser Einsicht, nach der die Geschichtlichkeit des Verstehens in der Anwendung auf die Auslegung der Schrift das Kriterium ist für ihre Verständlichkeit unter den wechselnden Bedingungen von Zeit und Gesellschaft. Dies aber ist nicht nur ein theologisches Programm, sondern eine Grundeinstellung, deren weite Verbreitung und unbestrittene Geltung nirgends deutlicher zutage tritt als in dem so unscheinbaren Wörtchen „heute“. Bei Bultmann hieß es: „Sofern es nun mythologische Rede ist, ist es für den *Menschen von heute ungläubhaft*, da für ihn das mythologische Weltbild vergangen ist. Die *heutige* christliche Verkündigung steht also vor der Frage, ob sie, wenn sie vom Menschen Glauben fordert, ihm zumutet, das vergangene mythische Weltbild anzuerkennen ...“² Auf derselben Linie steht in der lutherischen Theologie das Thema „Rechtfertigung heute“, mit dem 1963 die vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki gescheitert ist und das trotz vieler Bemühungen bis heute unerledigt geblieben ist.

Mit dem ebenso häufig verwendeten wie unscheinbaren Wörtchen „heute“ hat uns die Vermischung der Zeichen der Zeit mit dem Zeitgeist eingeholt. Wir sind diesem Heute nicht nur theoretisch konfrontiert, sondern weitgehend hilflos ausgeliefert, weil es unser Denken beherrscht und Alternativen dazu schwerlich denkbar sind. Wenn sie aber einmal auftauchen oder aufbrechen, dann führt dies zu unüberwindlich scharfen Gegensätzen. In Kirche und Theologie gibt es an dieser Stelle keinen schlimmeren Vorwurf als den, „*geschichtslos zu denken*“. Es gibt offenbar keine gefährlichere Häresie, als „*zeitlose Wahrheiten*“ zu verkündigen. Schließlich gibt es nach verbreiteter Meinung keine größere Verfehlung des Evangeliums, als den „*heutigen Menschen*“, seine Nöte und Probleme, zu verfehlen. „Das ist doch *heute* so!“ – „das kann man doch vom *heutigen* Menschen nicht erwarten, ihm zumuten oder von ihm fordern!“ – „... denn *die Zeiten* haben sich doch geändert, man muß *die Zeichen der Zeit* verstehen und *der Zeit folgen*.“

Wer könnte sich dem entziehen, daß die Zeichen der Zeit nicht mit dem Wort Gottes *über* der Zeit stehen und durch den Heiligen Geist in die Zeit hineinsprechen, sondern daß sie als Produkte der Zeit *unter* der Zeit stehen und daher dem Zeitgeist folgen müssen? Unter dem Vorzeichen der Geschichtlichkeit werden unweigerlich die Zeichen der Zeit aus der Verkündigung Jesu am Zeitgeist des geschichtlichen Verstehens und der geschichtlichen Vorstellungen orientiert.

2. Theologische Urteile und Fehlurteile

Wenn wir von der Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie im Zusammenhang von Zeichen der Zeit und Zeitgeist sprechen, dann drängt sich, zumal in noch unmittelbarer Nähe zur 50-Jahrfeier der Barmer Bekenntnissynode von 1934, die Erinnerung daran auf, daß von lutherischer Theologie in kritischer Zeit diese Gegenwartsverantwortung bei der Deutung der Zeichen der Zeit verfehlt worden ist und daß sie dem Zeitgeist nicht nur gefolgt, sondern erlegen ist. Da war im „Ansbacher Ratschlag“ von 1934 die Rede vom Gesetz Gottes, das erkennbar ist in der „Gesamtwirklichkeit unseres Lebens, wie sie durch die Offenbarung ans Licht gesetzt wird“. Es war die Rede von den „natürlichen Ordnungen“, und seither ist dieser theologisch so wichtige Begriff völlig diskreditiert. Außerdem wurde im Blick auf das Verhältnis der Kirche zu den gesellschaftlichen Veränderungen und Bedürfnissen nachdrücklich darauf hingewiesen: „In dieser Hinsicht unterliegt die Beziehung der Kirchenglieder auf die natürlichen Ordnungen der geschichtlichen Veränderung. Unveränderlich ist dabei nur das Verpflichtetsein als solches.“ Selbstverständlich hat dann auch die Kirche „in der Sprache ihrer Verkündigung der Mannigfaltigkeit der Volkssprachen“ zu folgen.

Das sind Wendungen aus dem bekannten Ansbacher Ratschlag vom 11. Juni 1934, eine der zahllosen theologischen Erklärungen jener Zeit, bei der jedoch das besondere Gewicht in der Tatsache lag, daß sie von Werner Elert und Paul Althaus mitunterzeichnet worden war, also von zwei lutherischen Theologen, deren wissenschaftlicher Rang bis heute unbestritten ist, die aber wegen ihrer damaligen politischen Einstellung bis heute auch in ihrer theologischen Arbeit belastet scheinen. Daß Paul Althaus im Oktober 1934 zusammen mit Hermann Sasse als bayerischer Synodaler an der zweiten Bekenntnissynode in Berlin-Dahlem teilgenommen hat, ist kaum bekannt.

Der auf den Beginn der zwanziger Jahre zurückreichende Streit zwischen Althaus und Barth bekam nach der Barmer Bekenntnissynode und durch den Ansbacher Ratschlag unter den veränderten politischen Verhältnissen neue Nahrung. Dabei wurde besonders durch Karl Barth die Theologenkontroverse ins Prinzipielle gewendet mit der Behauptung, daß es sich hier nicht nur um die politische Position einzelner lutherischer Theologen handle, sondern, so Barth dann 1939 in seinem Brief an Westphal, Deutschland „leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch das sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist“³. Demnach geht es nicht nur um

einen zu allen Zeiten möglichen politischen Irrtum von Theologen, selbst wenn heutzutage bisweilen eine politische Unfehlbarkeit von Theologen gefordert und beansprucht wird. Vielmehr stehen wir hier vor der Behauptung, daß aus bestimmten theologischen Voraussetzungen bei Luther sich unweigerlich bestimmte verhängnisvolle Konsequenzen im Politischen ergeben. Daß damit auch von Karl Barth die politische Einstellung zum Kriterium rechter Theologie gemacht wurde, ist offenbar noch nicht aufgefallen. Doch auf diesem Hintergrund wird die unsere heutige Zeit weitgehend beherrschende Konfessionalisierung politischer Gegenstände verständlich, wie sie in der früheren Geschichte allenfalls in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu beobachten war.

Nun ist es immer leichter, nachzureden als nachzudenken. Gerade an dieser Stelle sind die Klischees dermaßen fixiert, daß oft schon der Ansatz einer weiterführenden Überlegung an dem Vorwurf hängenbleibt, man wolle eine politische Position rechtfertigen, die schlechterdings nicht zu rechtfertigen ist. Im Ansbacher Ratschlag betrifft dies besonders die schwärmerischen Äußerungen über den Führer, von denen aber auch im Vergleich mit ähnlichen Äußerungen selbst aus Kreisen der Bekennenden Kirche nicht anzunehmen ist, daß im Jahre 1934 ausgerechnet an dieser Stelle die Trennung aufgebrochen wäre. Wer sich nur an der Einstellung zum Nationalsozialismus orientiert, bekommt die theologischen Probleme überhaupt nicht zu fassen und gerät in unserer Zeit unter die verbreitete Zwangsvorstellung, die Wahrheit der Theologie erweise sich allein in der Einstellung zu den politischen und gesellschaftlichen Problemen unserer Zeit.

Die theologischen Probleme, um die es geht, liegen indes wesentlich tiefer als die zufälligen und wechselnden politischen Positionen und Polarisierungen. Wer die kirchlich-theologische Situation der zwanziger und dreißiger Jahre genauer studiert, wird feststellen, wie es trotz scharfer politischer Gegensätze eine weitgehende Übereinstimmung in den theologischen Grundsätzen gibt. Die politischen Richtungsgegensätze folgen dem allgemeinen Schema von rechts—links, progressiv—konservativ usw. Die theologischen Grundsätze hingegen folgen im wesentlichen dem Ansatz der religionsgeschichtlichen Schule. Dies aber bedeutet als gemeinsame methodische Voraussetzung, daß die Kirche sowohl mit der Gestalt ihrer Verkündigung wie auch mit ihrer Erscheinung als gesellschaftliche Größe zeitgemäß zu sein und zu handeln hat. Sie hat auf die Fragen der Zeit zu antworten; sie hat auf die Bedürfnisse der Gesellschaft nicht nur im Wort, sondern auch in der Tat einzugehen. Daß der Artikel 24 des NS-Parteiprogramms mit dem Hinweis auf ein „Christentum der Tat“ oder ein „positives Christentum“ aus *theologischen* Gründen strikt abzulehnen sei, hat einzig Hermann Sasse in aller Klarheit erkannt, ohne jedoch gehört zu werden.⁴

Wenn man aber den Ansbacher Ratschlag, der damit keinesfalls zum Glanzstück theologischer Äußerungen hochstilisiert werden soll, von seiner zufälligen politischen Bindung ablöst, hat man nichts anderes als ein Stück Normaltheologie, wie sie damals und heute die herrschende Meinung bestimmt. Dies bedeutet, daß die Zeitgemäßheit im geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandel als ein entscheidendes Kriterium für Theologie und Kirche anzusetzen sei. Es gibt eindrucksvolle Beispiele, diese These zu belegen. Einige davon seien kurz vorgeführt:

Es ist kaum noch bekannt, daß der Name für die Zeitschrift der dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten“ keineswegs Ausdruck einer Offenbarungstheologie ist, sondern im Sinne einer theologischen Zeitanalyse verstanden wurde. Friedrich Gogartens kleiner Programmartikel in der „Christlichen Welt“ 34, 1920, S. 374–378⁵ hatte den Namen geliefert. Als „Zeichen der Zeit“ galt Gogarten Spenglers „Untergang des Abendlandes“, weil damit „die Stunde da ist, wo diese feine, kluge Kultur aus eigener Klugheit den Wurm in sich entdeckt und wo das Vertrauen auf die Entwicklung und die Kultur den Todesstoß bekommt“ ... „Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott. Endlich. Die Zeiten fielen auseinander und nun steht die Zeit still“ (S. 377 f.). Es wird also ein Zerschneiden der Zeit diagnostiziert, auf die man sein Vertrauen gesetzt hatte. Gleichzeitig aber heißt es, daß Gott in diesem Stillstand der Zeit spreche: „Wir stehen hier nicht vor unserer Weisheit, sondern wir stehen vor Gott“ (S. 378). Die „Theologie der Krise“ ist nach diesem Ansatz eingezeichnet in eine theologisch qualifizierte Zeitanalyse.

Solche Zeitanalysen gehörten zu den Zeichen der damaligen Zeit, und sie dienten nicht allein der theologischen Orientierung, sondern hatten eine wesentliche Funktion für die Neuentwicklung eines politischen Bewußtseins nach dem Zusammenbruch von 1918. Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ (zuerst 1917 erschienen) wurde mit seinem Untertitel „Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte“ zur Anregung für Werner Elerts „Morphologie des Luthertums“ (1922). Zur Deutung der Zeichen der Zeit wollte Paul Tillich beitragen mit seiner Schrift „Die religiöse Lage der Gegenwart“ (1923). Er entwickelte damals seine „Theologie des Kairos“. Sie zielte auf „das Ringen um eine Geschichtsdeutung ..., die dem Sinn des Kairos gemäß ist“ (S. 78). „Das Bewußtsein des Kairos (aber) ist abhängig von einem inneren Erfastsein durch das Schicksal der Zeit.“ Der Sozialismus und insbesondere der „religiöse Sozialismus“ ist für Tillich die „stärkste kairosbewußte Bewegung“ seiner Zeit. Diese Art der theologischen Zeitanalyse zielt also auf die Entdeckung von geschichtlichen Bewegungen, die in positivem Sinne zur Bewältigung anstehender Probleme sowie zur Sicherung und Vollendung menschlicher Gemeinschaft führen.

Unter denselben systematischen Voraussetzungen stehen dann aber auch Emanuel Hirschs Vorlesungen über „Die gegenwärtige geistige Lage“ (1933).

Daß man hier zwar politisch z. B. beim religiösen Sozialismus oder beim Nationalsozialismus in völlig gegensätzlichen Lagern steht, während man in der theologischen Methode von denselben Voraussetzungen ausgeht, hat Paul Tillich in einem Briefwechsel mit seinem früheren engen persönlichen Freund Emanuel Hirsch zum Ausdruck gebracht. Darin heißt es: „Es ist überraschend, in welchem Maße Du Begriffe und Gedanken des religiösen Sozialismus im allgemeinen und der Kairos-Lehre im besonderen über-nimmst und Deine Gegenwartsdarstellung methodisch darauf gründest.“⁶ Auch Karl Barth hat diese Übereinstimmung bemerkt, wenn er zu Hirschs Deutung des Jahres 1933 bemerkt, sie sei eine „theologisch gehaltlose und alle theologischen Elemente entbehrende Kairosphilosophie genau so wie die seines religiös-sozialen Antipoden Paul Tillich“⁷. Oder nehmen wir noch die völlig unverfängliche Äußerung von Günther Dehn, der gesagt hat: „Ich bin bis 1923 religiöser Sozialist gewesen ... Das edelste Wollen der Deutschen Christen deckt sich mit dem, was damals die religiösen Sozialisten wollten ... Auch wir glaubten an die historische Stunde Gottes mit seinem Volk, in Tillichs Sprache: an den Kairos. Aber einen solchen historischen Kairos gibt es theologisch gesehen nicht ... Gottes Wege sind verborgen in der Geschichte. Neben dieser Erkenntnis kann man ruhig die Einsicht haben, es geschehe politisch das Richtige. Das hat aber nichts mit einer christlichen Entscheidung zu tun.“⁸

Karl Barth, der in seiner frühen Phase ebenfalls vom religiösen Sozialismus und besonders von Hermann Kutter geprägt worden war, hatte in ähnlicher Weise diesen Erkenntnisweg in seiner Entwicklung durchgemacht. Eberhard Jüngel hat die wichtigsten Dokumente dafür in seinem Barth-Artikel in der „Theologischen Realenzyklopädie“ zusammengetragen. Darunter finden sich frühe Äußerungen z. B. in einem Vortrag aus dem Jahre 1911 über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, wo es im Anschluß an Kutter heißt: „Jesus *ist* die soziale Bewegung und die soziale Bewegung *ist* Jesus“⁹. Es heißt dann weiter, im Sozialismus sei die Gotteskraft des Evangeliums, und daraus wird die Folgerung gezogen, „daß man ... ein Genosse werden muß, um überhaupt Mensch zu werden“. Daß sich Karl Barth davon radikal abgewandt hat, wird heute von den einen als „Selbstmißverständnis“, von den anderen als theologische Einsicht aufgefaßt. Zweifellos ist Barth in seiner gleichzeitigen Abwendung vom theologischen Liberalismus und vom religiösen Sozialismus die große Gefahr deutlich geworden, die daraus erwächst, daß geschichtliche Kräfte und Entwicklungen in einer positiven Weise theologisch qualifiziert werden. Die Schärfe, mit der er das auf dem eigenen Weg gesehen hat, hat sich bis zum Bruch im eng-

sten Kreis seiner Weggenossen (Emil Brunner, Friedrich Gogarten) auswirkt. Dasselbe, was er später bestimmten lutherischen Theologen vorwirft, hatte er in seinem Tambacher Vortrag von 1920 über „Der Christ in der Gesellschaft“ dem religiösen Sozialismus vorgeworfen, wenn bei ihm einerseits von Christus her eine christliche Gesellschaftspolitik entworfen wird, während andererseits auf Christus hin bestimmte soziale und politische Bewegungen als Zeichen der Zeit in Anspruch genommen werden. Religiöser Sozialismus und völkische Bewegung liegen dabei auf einer Linie. Man muß Barth selbst dazu hören: „So gerne, ach so gerne würden wir heute die Gesellschaft in Christus begreifen, in Christus erneuern, die Gesinnungsprinzipien Jesu als Maximen einer jeden öffentlichen, völkischen, staatlichen, weltlichen Gesellschaftsgestaltung anwenden‘ ...“¹⁰ In aller Schärfe werden dann die Gefahren genannt, die sich auftun: Das Aufgehen der Kirche im Staat, wie es Richard Rothe (1799–1867) vorgeschwebt hatte, die „Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens“, in der das Profane eine eigene religiöse Qualität bekommt: „Die Gesellschaft ist nun beherrscht von ihrem eigenen Logos oder vielmehr von einer ganzen Reihe von gottähnlichen Hypostasen und Potenzen.“ Er sieht auch dies: „Der Versuch des christlichen Mittelalters, die Gesellschaft zu klerikalisieren, wird vielleicht noch einmal unternommen und noch einmal von dem Erfolg gekrönt sein, der ihm von seiner Natur nach beschieden sein kann. Bereits zeigen sich die Ansätze dazu auch auf protestantischem Gebiet: ‚Laßt uns eine neue Kirche errichten mit demokratischen Allüren und sozialistischem Einschlag! Laßt uns Gemeindehäuser bauen, Jugendpflege treiben, Diskussionsabende und musikalische Andachten veranstalten! Laßt uns heruntersteigen vom hohen Kothurn der Theologen und dafür die Laien hinauf auf die Kanzel!‘ ...“¹¹

Es kommt bei diesem Beispiel nicht so sehr auf die Parallelen zu Äußerungen aus unserer Zeit an, die jedermann auffallen. Vielmehr soll gezeigt werden, wie selbst bei gegensätzlichen politischen Optionen ein gemeinsamer theologischer Ansatz vorliegen kann. Soweit dieser Ansatz mit der normativen Geschichts- und Zeitanalyse der religionsgeschichtlichen Schule verbunden ist, wäre aber zu überlegen, ob die Politisierung nicht nur eine zufällige, sondern eine notwendige Konsequenz daraus ist, daß die jeweilige Situation für Auftrag und Gestalt der Kirche eine normierende Funktion gewinnt. Unvermeidlich muß dies aber dazu führen, daß der politische Erfolg oder Mißerfolg als Wahrheitskriterium bei der Beurteilung der Theologie ins Spiel gebracht wird, ob das nun von links oder von rechts geschieht.

Eines aber muß aus diesen Beobachtungen noch festgehalten und unterstrichen werden. Gegenüber dem biblischen Verständnis der Zeichen der Zeit und ihrer Deutung richten sich die hier angesprochenen Zeitanalysen ausschließlich auf Kräfte und Bewegungen, von denen erwartet wird, daß sie

die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit fördern und dem wehren, was diese verhindern oder gar abbrechen könnte. Es geht also um Zeichen der Zeit, die auf die Erhaltung der Welt und ihre Bewahrung vor einem drohenden Untergang abzielen. Die biblischen Zeichen der Zeit hingegen sind messianisch und deuten auf das Ende der Welt und die Wiederkunft Christi.

3. Zeitanalyse oder Zeitbestimmung?

Vor dem nächsten Gedankenschritt soll eine kurze Zwischenbilanz gezogen und mit einer Umschau in der Gegenwart verbunden werden.

Im ersten Abschnitt war gezeigt worden, wie die biblischen Zeichen der Zeit unter Voraussetzung einer zeitgeschichtlichen Betrachtungsweise selbst als Ausdruck des Geistes der Zeit aufgefaßt werden können, der dann nicht für alle Zeit unmittelbar reproduzierbar ist. Das hat zur Folge, daß der Zeitgeist die Zeichen der Zeit einholt, in diesem Fall unter der Beobachtung eines geschichtlichen Wandels von Verstehensvoraussetzungen. Nach diesem Wandel wird dekretiert: der heutige Mensch versteht das nicht mehr.

Im folgenden Abschnitt wurde gezeigt, wie bestimmte Zeitanalysen für die Theologie eine relative Norm gewinnen, relativ in dem Sinne, daß sich der kirchliche Verkündigungsauftrag am Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse ausrichten muß, um die Zeit nicht zu verfehlen.

Die hermeneutische Frage beim Verstehen der biblischen Texte und die sozialethische Frage bei der gesellschaftlichen Orientierung kirchlichen Handelns stehen demnach in einem direkten Zusammenhang und sind durch dieselben methodischen Voraussetzungen verbunden. Was das für die frühere Zeit bedeutet, läßt sich am einfachsten mit Ernst Troeltschs großem Werk „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) illustrieren, in dem die Wechselbeziehung von Glaubensinhalt als Bewußtseinsprägung und ethische Motivation zur Sozialgestalt der Kirche und dem christlichen Handeln zum Prinzip erhoben wird.

Die ganze Ausweglosigkeit aber, in die man gerät, hat für unsere Zeit Gerhard Ebeling 1950 in seinem bis heute wichtigen Aufsatz über „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“¹² vorgeführt.

Dieser Aufsatz steht noch ganz unter dem Eindruck, daß eine Theologie, die zeitgemäß sein wollte, der Herrschaft des Zeitgeistes verfallen war. Auf der anderen Seite aber setzt sich Ebeling mit dem Ruf nach Schrift- und Bekenntnisgemäßheit für Theologie und Kirche auseinander, wie er ausdrücklich gerade von der Bekennenden Kirche erhoben worden war. Ebeling kommt dabei zu der Feststellung, daß Theologie und Kirche sich in ihrer Geschichtlichkeit überhaupt nicht der Forderung der Zeitgemäßheit

entziehen können. „Die Theologie geht also wesensgemäß, sofern sie nicht ihrer Aufgabe untreu wird, mit der Zeit, d. h. sie geht ein auf die Sprache, die Denkformen und die Problemstellungen der Gegenwart. Nun brauche ich freilich nur an das Wort ‚zeitgemäß‘, das in den Anfängen des Kirchenkampfes einen so ominösen Klang erhalten hat, zu erinnern, um uns die ganze Problematik, um die es hier geht, vor Augen zu stellen. Man könnte geradezu die Frage nach Recht und Grenzen des Zeitgemäßen in der Theologie als das eigentliche Kernproblem der gegenwärtigen theologischen Lage bezeichnen. Gewiß ist diese Frage zu allen Zeiten akut und fordert von jeder Generation erneut Klärung. Denn sie begleitet ja, wie gesagt, wesensmäßig die theologische Arbeit. Aber gegenwärtig ist diese Frage von erhöhter Dringlichkeit und muß in das Zentrum der Auseinandersetzungen gerückt werden, weil die zur Zeit vorherrschende Tendenz in der Theologie als Gegenschlag gegen den sogenannten Neuprottestantismus aufgetreten ist, d. h. gegen eine theologiegeschichtliche Periode, in der die Parole der Zeitgemäßheit Trumpf war und offensichtlich zu den schwersten Krisen in Theologie und Kirche geführt hat. Darum ist die Frage nach Recht und Grenzen des Zeitgemäßen in der Theologie um so brennender geworden, je mehr man – und zwar weithin durchaus richtig – die Fehlentwicklung von zwei Jahrhunderten vor Augen hat und darum geneigt ist, in scharfer Antithetik dazu die Frage selbst gar nicht mehr zu sehen. Denn es handelt sich doch um die Verkennung des Problems als solchem, wenn man meint, die Forderung der Schriftgemäßheit bzw. der Bekenntnisgemäßheit der Theologie der Frage nach deren Zeitgemäßheit einfach entgegenzusetzen zu können, als ob damit die Sache entschieden wäre. Denn der Begriff der Schriftgemäßheit bzw. der Bekenntnisgemäßheit enthält ja eben selber das Problem der Auslegung und damit das Problem der Zeitgemäßheit in sich“¹³.

Dieser Passus muß in seiner ganzen Ausführlichkeit zitiert und bedacht werden, weil er im Gang seiner Argumentation zeigt, wie das Axiom der Geschichtlichkeit und Zeitgemäßheit unvermeidlich in einen Zirkelschluß führt, bei dem es überhaupt keine anderen Kriterien mehr geben kann, als die einer Zeitgemäßheit, die sich selbst – aber dann woran? – als zeitgemäß erweisen muß.

Das Grundsätzliche am Methodenproblem kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, vielmehr soll es um die praktischen Auswirkungen gehen. Wenn in dieser Weise Geschichtlichkeit und Zeitgemäßheit axiomatisiert werden, führt dies letzten Endes unvermeidlich dazu, daß das Schriftprinzip in das Traditionsprinzip aufgehoben wird und daß letztlich eine wie auch immer „herrschende Meinung“ über Geltung und Anerkennung entscheidet.¹⁴ Die praktischen Konsequenzen aber lassen sich an zwei Beispielen illustrieren.

Das *erste Beispiel* betrifft das Verständnis des Gebotes Gottes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit der Situation, was ebenso auf die Entstehung wie auf die gegenwärtige Geltung dieser Gebote zu beziehen ist. Es gibt verschiedene gängige Möglichkeiten, bei den Geboten das Wort der Schrift, in dem Gott in der ersten Person spricht, veränderten Verhältnissen anzupassen. Einmal kann hingewiesen werden auf eine generelle Pluralität und Wandelbarkeit der Verhaltensnormen, der dann auch die göttlichen Gebote in ihrer geschichtlichen Gestalt unterworfen werden. Weiter kann das Liebesgebot als oberste Norm ins Spiel gebracht werden, ohne daß dabei jedoch berücksichtigt wird, wie nach Röm. 13,8 ff. das Liebesgebot die Zusammenfassung und Erfüllung, nicht also eine Aufhebung der übrigen Gebote der zweiten Tafel bedeutet. Schließlich kann das Gesetz Gottes nach dem Zeugnis der Schrift ersetzt werden durch eine aus der Schöpfung abgeleitete und zu erhebende Gesetzmäßigkeit, die sich beispielsweise an dem Begriff des von Gott geschaffenen und geschützten Lebens orientiert. Ein schlagendes Beispiel dafür findet sich im „Evangelischen Erwachsenekatechismus“ der VELKD, dessen weit ausgeführte ethische Partien ausdrücklich nicht vom Gebot, sondern von der Situationsbewältigung her entwickelt sind. Von den Geboten im biblischen Sinne ist nur in einem ganz kurzen historischen Exkurs einmal die Rede¹⁵, sonst haben sie überhaupt keine tragende Funktion. Hingegen heißt es dann an einer entscheidenden Stelle: „Gott hat sein heiliges Gesetz in das Leben selbst hineingelegt. Darum können die Maßstäbe für das Leben nicht mißachtet werden, ohne daß das Leben selbst beschädigt wird.“¹⁶ Was aber, so ist zu fragen, unterscheidet dieses von Gott in das Leben hineingelegte Gesetz von der Eigengesetzlichkeit, wie sie in früheren Zeiten mit den Großen Volk, Rasse, Blut, dann auch mit Geschichte und Gesellschaft verbunden wurden. Dabei geht es nicht allein darum, daß hier Naturordnungen an die Stelle des Offenbarungswortes treten, vielmehr geht es auch darum, daß in der praktischen Konsequenz diese natürlichen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Größen für sehr verschiedene Deutungen offenstehen und vor allem auch höchst verschiedenen Zwecken dienstbar gemacht werden können. — Aus der Geschichte kann man offenbar nicht lernen, wie man frühere Fehler vermeidet, sondern daß sich dieselben Fehler ständig wiederholen.

Das *andere Beispiel* liefert das bereits kurz erwähnte Thema des Lutherischen Weltbundes „Rechtfertigung heute“ von Helsinki 1963. Das Thema ging ausdrücklich von den Fragen der Zeit aus und zielte auf den in diesen Fragen sich abzeichnenden Wechsel der Situationen zwischen Luthers Frage nach dem gnädigen Gott und der Frage des modernen Menschen nach dem gnädigen Nächsten oder nach dem Sinn des Lebens¹⁷.

Es ist bereits heute völlig vergessen, daß vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von Helsinki 1963 eine harte Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Richtungen in der lutherischen Theologie geführt worden ist. Wie es jedoch oft bei theologischen Konferenzen vorkommt, wurden die ursprünglichen Gegensätze vermittelnd nivelliert, was allerdings damals auch nur unter größten Schwierigkeiten gelang¹⁸. Eine profilierte Gegenposition war damals weithin allein von Peter Brunner vertreten worden, dessen Vorentwurf abgelehnt und durch einen anderen ersetzt worden war. Er hatte nachdrücklich eingeschärft, daß es bei der Rechtfertigung um die Gerechtigkeit vor Gott und die Rettung aus dem Gericht Gottes gehe. Er warnte davor, daß der „diakonische Dienst der Kirche in der Welt zur eigentlichen, zur Sinn gebenden, zur maßgebenden Funktion ihrer Existenz gemacht wird ... Damit wäre die Botschaft von der Rechtfertigung aus Glauben geradezu in ihr Gegenteil verkehrt“¹⁹. Ferner warnte er vor der „Gefahr, den rechtfertigenden Glauben als ein Existential einer gläubigen Existenz zu begreifen, für die das, was geglaubt wird, keine entscheidende Bedeutung mehr hat, weil dieser Glaube letzten Endes identisch wird mit einem in Freiheit ergriffenen Selbstverständnis. Und wenn man in diesem Zusammenhang auf Jesus Christus zu sprechen kommt, so erscheint Jesus Christus nicht selten nur als das unseren Glauben befruchtende Symbol oder als das exemplarische Beispiel dafür, wie ein Mensch wirklich geglaubt und bis zuletzt auf Gott vertraut hat“²⁰. Schließlich betonte er: „Das Evangelium ist nicht ein bloßes Wort der Information, der Unterrichtung, der Kundmachung. Das Evangelium ist ein Vollmachtswort, ein Wort mit Vollzugsgewalt, ein Wort, in dem die Heilmacht des Kreuzesgeschehens und des Osterereignisses beschlossen liegt, ein schenkendes, schaffendes, rettendes, Entscheidung verhängendes Wort“²¹.

Bei dem ersten der beiden Beispiele geht es um die Auflösung des Gebotes Gottes in die Geschichtlichkeit des Lebens. Bei dem zweiten aber geht es um die Auflösung des Evangeliums in die Fragen und die Bedürfnisse der jeweiligen Zeit. Wer dagegen auftritt und zur theologischen Besinnung aufruft, hat, wie das Beispiel von Peter Brunner zeigt, kaum Aussicht, auch von lutherischer Theologie gehört zu werden; vielmehr werden solche Einwände dem die Zeit beherrschenden Argument erliegen, in dem das Heute bzw. der heutige Mensch zum theologischen Axiom erhoben worden ist.

4. „Zur Zeit oder zur Unzeit“ (2. Tim. 4,2)

Mit einer abschließenden Überlegung kehren wir zum Ausgangspunkt zurück, nämlich zu dem biblischen Zeugnis von den Zeichen der Zeit und ihrer Deutung unter der Erwartung der verheißenen Wiederkunft Christi am Ende

der Zeit zum Gericht über alle Welt. Das entscheidende theologische Problem bei dem biblischen Zeugnis der Endzeiterwartung lag in der Behauptung, daß mit dem geschichtlichen Wandel der Verstehensvoraussetzungen, vor allem unter der These von der Parusieverzögerung, sich im Laufe der Zeit auch die Zeichen der Zeit oder mindestens die Einstellung zu ihnen ändern. Daß dies *de facto* geschieht, ist nicht zu übersehen. Bei den angeführten Beispielen ist aber auch dies nicht zu übersehen, daß in der theologischen Zeitanalyse an die Stelle des biblischen Verständnisses der Zeichen der Zeit nunmehr andere Anzeichen und Vorzeichen treten, die Beklemmung auslösen oder die Hoffnungsträger sind für eine Bewältigung von Problemen auf dem Wege innergeschichtlicher Vollendung, wie sie in sozialen und politischen Vorgängen beobachtet und begrüßt werden. Um es ganz scharf und thetisch auszudrücken: Wo es im Zeugnis der Schrift um das erschreckende Ende der Welt und um die Erfüllung der tröstlichen Verheißung von der Wiederkunft Christi geht, erscheint nunmehr die Hoffnung auf eine Veränderung der Welt durch die Verbesserung der Lebensverhältnisse selbst in aussichtslos scheinender Situation.

Wie diese Gegensätze auch innerhalb der christlichen Gemeinde und ihrer Verkündigung aussehen, soll an einem Beispiel vorgeführt werden, bei dem die entscheidenden Punkte einer Predigt Luthers über Lk. 21,25–36 zum zweiten Advent 1531²² mit den entsprechenden Punkten aus einer Predigtmeditation zu demselben Text für den zweiten Advent 1984²³ verglichen werden sollen. Da es bei diesem Vergleich um die Auslegung und Verkündigung desselben Schriftwortes geht, liegen die Unterschiede keineswegs in der jeweiligen geschichtlichen Situation, sondern wir haben es mit einer wesentlich tiefer greifenden Differenz zu tun, bei der durchaus von einem Glaubensgegensatz zu sprechen ist.

Der Grundgedanke für Auslegung und Verkündigung von Lk. 21,25–36 am zweiten Advent 1984 wird folgendermaßen zusammengefaßt: „Das in der Predigt zu bezeugende *Evangelium* kann in Kürze so umschrieben werden: Die Gemeinde Jesu Christi braucht angesichts angst- und ratlosmachender, die Welt erschütternder Ereignisse nicht am Sieg ihres Herrn zu zweifeln, sie kann in ihnen im Gegenteil ‚Zeichen‘ sich noch (!) austobender Mächte erblicken, die *de facto* längst durch den wiederkommenden Erlöser entmachtet sind.²⁴ Die Predigt wird auf dem Hintergrund dieser befreienden Botschaft heutige Lebensfragen gezielt unter den Zuspruch und Anspruch der zwar noch verborgenen, aber bereits ausgeübten und dem Glauben gewissen Königsherrschaft des wiederkommenden Herrn stellen müssen.“ Ebenso flott wie zielsicher heißt es dann weiter: „Wir haben allen Grund, ... angesichts dieser bösen Zeichen zu sagen, daß sie nicht dem Willen Gottes, sondern menschlicher Schuld entspringen und uns in Wahrheit

an das eine gute Zeichen Gottes erinnern wollen, an seine Liebe und Treue zu seiner Schöpfung, wie er sie von Anfang an erwiesen und in Jesus Christus ein für allemal bestätigt hat.“ Mit dem Text und was darin von den Zeichen der Zeit gesagt wird, hat das schon überhaupt nichts mehr zu tun, aber der Verfasser wird damit frei, um nun die „Aktualität der ethischen Ermahnung des Lukas“ herauszustellen: „Sowohl die Ungewißheit der Zukunft für jeden einzelnen, besonders von jungen – nicht nur Arbeit, sondern Perspektiven und Lebensinn suchenden – Menschen empfunden, als auch die Ungewißheit im Blick auf ein Überleben Europas oder gar der Menschheit angesichts menschlichen Vermögens, ‚Dinge‘ über den Erdkreis und das Weltall kommen zu lassen, die Gottes Schöpfung in Chaos zurückverwandeln können, prägen unsere heutige Lage und versetzen Menschen in Angst und Ratlosigkeit.“ Natürlich muß dann auch auf „antikapitalistische Tendenzen in unserer Perikope“ hingewiesen werden, und schließlich heißt es summarisch: „Unser Text will uns Mut machen: Gegenüber den die Menschen ihren ideologischen und wirtschaftlichen Interessen unterordnenden oder opfernden Mächten in unserer Welt sind Ohnmachtserfahrungen und Resignation zwar verständlich, für die Gemeinde Jesu Christi aber illegitim. Nicht ihnen, sondern dem Herrn, der auf die scheinbar ohnmächtige Macht der Liebe setzte, gehört der Sieg!“²⁵

Der Text wird also im wesentlichen als ermutigende Motivation für zeitgenössische außerparlamentarische Opposition und Protestbewegungen in Anspruch genommen. Er soll menschliche Bemühungen zur Erhaltung der Welt unterstützen, vor allem aber wird dringend davor gewarnt, in dem Text die Andeutung für ein Gottesgericht zu sehen, unter Umständen auch noch gerade am Atheismus vollzogen. Statt dessen mündet alles in einen markionitischen Dualismus, den man mit einem Zitat belegen muß, um solchen theologischen Irrsinn überhaupt für möglich zu halten: „Aber Erlösung und Vernichtung lassen sich nicht auf einen Nenner bringen, so gewiß Werke der Vernichtung immer Werke des Satans und nicht Gottes sind. Wir sollen vielmehr in der Angst unserer Tage der Erlösung durch *den* Herrn gewiß sein, der Gottes Gericht an uns auf sich genommen und für uns und alle Menschen (auch alle ‚Atheisten‘!) getragen hat. Neben dem Kreuz Jesu noch ein anderes Gericht Gottes ausmachen zu wollen, ließe die bestgemeinte Frömmigkeit als eine von Gottes Heilswillen gelöste, ‚gott-lose‘ ‚atheistische‘ offenbar werden.“²⁶ Auf diesem Wege werden die biblischen Zeichen der Zeit durch den herrschenden Geist unserer Zeit aufgelöst, der durch den Zwang der Gegenwartsprobleme wirksam ist. Die tröstende und mahnende Stärkung des Glaubens an die verheißene Wiederkunft Christi wird nicht nur umgebogen, sondern ausgewechselt durch einen aktivierenden Trost für Glieder einer Wohl-

standsgesellschaft, die von der Angst um ihren Bestand gequält sind oder werden.

Diese Art der Auslegung und Verkündigung ist zweifellos zeittypisch und kein Einzelfall. Sie zeigt aber auch mit aller enthüllenden Deutlichkeit, wie sehr die scheinbare Progressivität und revolutionär-klassenkämpferische Anbiederung eine spießige Besitzstandssicherung und Bedürfnisbefriedigung an die Stelle christlicher Glaubenszuversicht setzt. Die erste Frage aber ist, woher eine solche Theologie für eine Wohlstandsgesellschaft die Zuversicht für die Erfüllung ihrer Verheißungen nimmt?

Luthers Predigt zum zweiten Advent 1531 steht unter der Überschrift: „Eine tröstliche Predigt von der Zukunft Christi und den vorangehenden Zeichen des jüngsten Tages.“ Der Tenor der Auslegung tritt ebenfalls gleich am Anfang hervor: „In diesem Evangelium verkündet unser Herr Christus klärlich zuvor, wie es gehen und stehen soll in der Welt, wenn sie an ihrem Ende ist, dabei man erkennen möge, wann der Tag vorhanden sei, da derselbige unser Herr Christus kommen wird zum offenbarlichen Gericht und nicht zweifeln noch schweben dürfe in ungewissem Wahn. Und er zeigt deutlich an allerlei Zeichen, die zur letzten Zeit geschehen und dieses Tages Vorlauf sein sollen, denn es ist nicht möglich, daß eine solche treffliche, endgültige Veränderung der ganzen Welt nicht sollte viele und große Zeichen haben, so doch wohl geringere Dinge geschehen mit Landen und Leuten, durch vorangehende Zeichen verkündigt.“²⁷

Der biblische Text wird von vornherein nicht als „Theologie“ in zeitgeschichtlicher Ausprägung aufgefaßt, sondern wörtlich als direkte Rede Jesu Christi, damit als sein Geheiß und seine Verheißung für seine Jünger und seine Gemeinde. Die Situation ist also von vornherein bestimmt durch die personale Relation des Herrn im Wort zu seiner Gemeinde, nicht aber als eine neutrale Reflexion.

Die Zeichen sind an das Wort gebunden. Daher beziehen sie sich von vornherein auch nur auf diejenigen, die dieses Wort Jesu Christi im Glauben hören. Auf diese Weise wird von Luther der Blick auf die Tatsache gerichtet, daß sich unter der Verkündigung des Wortes Gottes immer und zu allen Zeiten die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Gehorsam und Ungehorsam vollzieht. Es gibt keine allgemeine Menschheitsbeseligung, sondern, eng an den Text gebunden, nur die Sammlung der Erwählten durch das Wort zur Rettung am Ende der Welt und aus dem Gericht: „Denn es ist allermeist darum geredet und geschrieben, daß es uns, die wir Christum predigen und glauben, diene zur Tröstung und zur Stärkung unseres Glaubens und unserer Hoffnung, wie es billig erschrecken sollte den andern rohen, gottlosen Haufen, welchem diese Zeichen gelten. Aber sie haben die Gnade (!), daß sie sich nicht daran kehren, sondern aufs allersicherste

verachten. Darum wollen wir sie auch lassen fahren und unserem Herrn und Richter befehlen, der kommen wird und ihren Lohn geben wird, auf daß sie erfahren und ewig fühlen müssen, was sie jetzt nicht glauben noch achten wollen. Uns aber wollen wir dies Evangelium zunutz brauchen und zu eitel süßem Zucker machen als eine liebliche und fröhliche Predigt, auf daß wir es nicht auch lassen umsonst geschrieben sein und seine Kraft und Frucht verlieren ... Wer aber Gottes Wort nicht glaubt, der soll den Zeichen auch nicht glauben noch für Zeichen halten, sondern verachten und in den Wind schlagen ...“²⁸

Wenn in der Meditation zum zweiten Advent 1984 der Glaube als probates Mittel zur Bewußtseinsstärkung angesichts der Erfahrung von Sinnlosigkeit angepriesen wird, so findet sich bei Luther im Anschluß an die Stelle Luk. 21,26 – „Die Menschen werden verschmachten vor Furcht und vor Warten der Dinge, die da kommen sollen über die ganze Erde“ – ein überraschender Realismus. Denn es sind ausgerechnet die Frommen, die zum Träger dieser Zeichen werden; sie werden überfallen von Traurigkeit, die das Leben verzehrt wie eine Schwindsucht und das Mark aus dem Leibe vertrocknen läßt. „Nun ist es je hart, so viele greuliche Zeichen zu sehen, und das erschreckt viele fromme Herzen, wie hier Christus sagt, die davon betrübt werden, daß sie wahrlich nicht tröstlich scheinen.“ Der folgende Satz drängt darauf, nicht durch den Glauben diese negativen Erfahrungen zu verklären, sondern den Blick von der subjektiven Erfahrung auf die Situation der Gemeinde Christi am Ende der Zeit zu wenden: „Aber bist du ein Christ, so siehe nicht solch äußerliches Ansehen und dein Fühlen, sondern deine Not an und der ganzen Christenheit, denn, lieber Gott, wenn der Tag nicht einmal kommen sollte, so wollte ich eben so mehr nie geboren sein, denn wenn du ansiehst, wie es jetzt steht und dem lieben Evangelium und uns geht in der Welt, daß sie uns so greulich verfolgt, durch den Teufel getrieben, und so schändlich verachtet, so viel Schändens, Lästerns, Hohn, Undank und giftigen, bitteren Hasses und böse Tücke erzeiget und auch bei und unter selbst so vieler falscher, verlogener böser Leute leiden müssen, und täglich so viel Frevel, Mutwillen, Raub und Stehlen ist, daß keine Zucht, Ehrbarkeit, Furcht noch Strafe mehr ist und die Leute, je mehr man ihnen predigt je ärger sie werden und noch dazu trotzen, wenn man sie strafet und warnet, daß wir doch nichts mehr haben von dem lieben Evangelium in der Welt, denn lauter Spott und Hohn und teuflischen Haß, welches den frommen Christen durchs Herz geht.“²⁹

Nur zu deutlich und in aller Schärfe haben wir damit den Gegensatz: Evangelium als Problembewältigung und Selbstbeglückung auf der einen Seite, Evangelium, das als Torheit und Ärgernis vor der Weisheit und den Bedürfnissen der Welt erscheint, auf der anderen Seite. Ist das nicht jeweils

ein anderes Evangelium? Die Deutung der Zeichen von 1984 zielt darauf, die Bemühungen um eine Erhaltung der Welt, vor einem selbstverschuldeten Untergang auch bei aller erfahrenen Hoffnungslosigkeit zu bestärken. Der Glaube dient als Motivation für das Handeln, und dahinter steht das alte, von Luther aber nachdrücklich abgelehnte Schema vom Glauben, der erst in der Liebe seine Gestalt gewinnt (*fides caritate formata*)³⁰.

Gleichwohl ist auch bei Luther von einer „formatio“ aus dem Wort und durch den Glauben die Rede. Ihm kommt es als Prediger darauf an, daß die Gemeinde nicht dem Teufel, der aus der Erfahrung an sie herantritt, Raum gibt, „sondern gewöhnet euch, die Zeichen mit rechten Augen anzusehen, wie ich sie euch vormale; denn ihr habt ja keine Ursache, euch zu betrüben und zu trauern, sondern eitel Ursache, euch zu freuen, als diejenigen, denen sie nichts anderes zeigen, als daß eure Erlösung vor der Türe sei und jetzt dahergehe, daß ich kommen und euch aus allem Unglück helfen werde.“³¹ Die „Einbildung der Zeichen“ (*informatio*) ist das Ringen zwischen Gott und Teufel im Hören auf die Zusagen des Wortes Gottes. Es ist das Ringen um die Deutung identischer Sachverhalte, die entweder als Heils- oder als Unheilszeichen erscheinen und die auf das Bewußtsein, nämlich den Glauben des Menschen, wirken. Wir kennen diesen Gedanken bei Luther vor allem aus seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (1519). Dort geht es im Todesringen um die Anfechtung durch Tod, Sünde und Hölle. Das sind die Schreckensbilder, die den Menschen aus der Erfahrung der Welt und seiner selbst quälen und verzweifeln lassen. Alles kommt in der Begleitung durch das Wort Gottes und die Gabe der Sakramente darauf an, „das Gnadenbild anzusehen und in sich zu bilden“³², die Verderbensmächte und Schreckensbilder von Tod, Sünde und Hölle in Christus zu sehen und sich einzubilden. Das ist das Ringen des Glaubens im Konflikt zwischen dem Wort Gottes und der Erfahrung des Menschen. Das ist „Gottes Wort und Zeichen“³³. „Darum, wenn ihr nun (so spricht Christus) solche Zeichen sehet dahergehen, daß alles im Himmel und auf Erden betrübt und sauer sieht und will euch erschrecken, daß ihr sollt den Kopf hängen und gehen, als wäret ihr erschlagen, so kehret euch nicht daran, denn es gilt euch kein Böses, sondern denen die euch verfolgen, drängen und plagen ...“³⁴

So wird die Entscheidung deutlich, auf die alles hinausläuft und unter der Glaube und Unglaube sichtbar auseinandertreten. Das ist der Ruf in das Gebet: „... dein Reich komme ...“ Darin liegt der Grund, nun nicht für die Erhaltung der Welt zu kämpfen, die Gott in seiner Weisheit und Güte bis zu dem von ihm bestimmten Ende erhalten wird, wohl aber zu bitten und zu begehren, daß der verheißene Tag des Heils und der Wiederkunft Christi kommt. „Darum, wenn du dieses Tages nicht begehrest, so wirst

du nimmermehr das Vaterunser beten noch auch den Glauben recht sprechen können. Denn wie kannst du sagen: Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches und an ewiges Leben, wenn du sein nicht begehrest? Glaubst du aber, so mußt du es wahrlich von Herzen wünschen und den Tag lieb haben, sonst bist du noch nicht ein Christ und kannst dich des Glaubens nicht rühmen. Ja du kannst auch die Zehn Gebote nicht verstehen, denn was heißt, daß er sagt: Ich will allein dein Gott sein, ‚Du sollst meinen Namen nicht unnütz führen‘ item, ‚du sollst nicht töten, nicht stehlen‘ etc. Denn damit zeigt er, wie es um uns steht, daß wir in dem Wesen sind, darin wir ohne Sünde und ohne Unglück nicht leben können, und der Teufel wehret, daß er nicht allein unser Gott sei, noch wir friedlich und göttlich untereinander leben können, sondern eitel Abgötterei anrichtet, Lästerei und Mißbrauch von Gottes Namen und dazu Ungehorsam, Mord, Zorn, Unzucht, Rauben, Stehlen und allerlei Untugend. Dagegen ist das Vaterunser gestellt, daß wenn wir solches fühlen und gerne los wären, ohne Unterlaß zu Gott rufen sollen, daß sein Name geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe und uns von allem Jammer helfe. Denn wie ich gesagt habe, es wird doch nichts anderes daraus und ist nicht zu hoffen, daß es mit der Welt besser werde, sonderlich jetzt, weil sie zu ihrem Ende naht und bereits auf die Gruben zugehet.“³⁵

Die in der Meditation von 1984 beschworenen Sachverhalte sind auch in dieser Predigt von 1531 durchaus gegenwärtig. Der Unterschied liegt also keineswegs in der Situation, wohl aber in einer Glaubensentscheidung, die besagt: Entweder ist der Glaube die Hoffungsgrundlage für eine Weltveränderung durch menschliches Handeln, oder aber er richtet sich auf die Erfüllung des Wortes von der verheißenen Wiederkunft Christi.

Das die Perikope abschließende Gleichnis vom Feigenbaum (Luk. 21, 29 ff.) wird von Luther in seiner ganzen Paradoxie aufgenommen, die im Textzusammenhang gerade darin liegt, daß am Ende der Welt die natürlichen Lebensbedingungen für das Wachstum von Bäumen zerstört werden, während gleichzeitig durch das Ausschlagen des Feigenbaumes der Sommer und das Reich Gottes angekündigt werden: „Das ist je eine wunderliche Auslegung, die ich nicht könnte finden noch hierher reimen, denn wer hat je gehört, das hieße Bäume ausschlagen und blühen, wenn Sonne und Mond ihren Schein verlieren, Himmel und Erde krachen, die Leute beben und zittern, Luft, Wasser und alle Kreaturen sich so stellen, als wolle jetzt alles zugrunde gehen? Heißt das anfangen zu grünen und Sommer zu werden, dann ist das eine seltsame Sprache und Grammatik. Ich meinte es sollte vielmehr heißen das Widerspiel, einen rauhen, kalten, toten Winter, der alle Frucht und was da wächst, verdirbt. Aber Christus ist ein anderer Meister, der anders von Sachen kann reden und besser trösten denn wir. Er macht aus dem

unfreundlichen Anblick ein liebliches, tröstliches Bild und eine schöne, köstliche Interpretation aus der Rhetorik und deutet so, daß, wenn ich sehe Sonne und Mond finster, Wasser und Wind brausen und beide, Berg und Tal umreißen, soll ich sagen: da sei Gott gelobt, es will nun Sommer werden ... Darum laßt uns diese Kunst und neue Sprache auch lernen und uns daran gewöhnen, daß wir diese Zeichen so tröstlich können in uns bilden und nach dem Wort ansehen und urteilen. Wenn wir unserer Vernunft und Weisheit folgen, so können wir nichts als davor erschrecken und fliehen. Denn dieselbe hat es nicht gerne, daß alles so finster und sauer siehet, blitzet und donnert, brauset und rumort, als wollte sich alles umkehren. Aber daran soll sich ein Christ nicht kehren, sondern das Wort fassen, damit er will uns die Augen auftun und deuten, wie ers deutet, als gehe es der lieben Sommerszeit entgegen und seien eitel schöne Rosen und Lilien, die daher blühen, daß es eine Lust zu sehen ist ... Denn er will, weil wir neue Menschen sein sollen, daß wir auch andere und neue Gedanken, Verstand und Sinne haben, und kein Ding ansehen nach der Vernunft, wie es vor der Welt steht, sondern wie es vor seinen Augen ist, und daß wir uns richten nach dem zukünftigen unsichtbaren neuen Wesen, das wir zu hoffen haben und nach diesem Leiden und elenden Wesen folgen sollen.“³⁶

Anmerkungen

- 1 Zitiert nach der Ausgabe Diogenes Taschenbuch, Zürich 1978, S. 370.
- 2 Neues Testament und Mythologie. In: Kerygma und Mythos I, S. 16.
- 3 Karl Barth, Eine Schweizer Stimme, Zürich 1945, S. 113.
- 4 Kirchliches Jahrbuch 1932, S. 62 ff.
- 5 Christliche Welt 34, 1920, S. 374–378; abgedruckt in J. Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II (= Theologische Bücherei Bd. 17), München 1963, S. 95–101.
- 6 Jetzt abgedruckt in P. Tillich, „Briefwechsel und Streitschriften“. Ges. Werke, Ergänzungs- und Nachlaßband VI, Frankfurt 1983, S. 142–176. Die Erwiderung von E. Hirsch, „Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel u. a.“, Hamburg 1934.
- 7 Karl Barth, Offenbarung, Kirche, Theologie (= Theologische Existenz heute 9), 1934, S. 6. Vgl. dazu mit weiteren interessanten Belegen: H. Stoevesandt, Was heißt „Theologische Existenz“? Über Absicht und Bedeutung von Karl Barths Schrift „Theologische Existenz heute!“. Evangelische Theologie 44, 1984, S. 147–177. Von vielen sind diese Zusammenhänge, die heute in der Verbindung von Sozialismus und Nationalsozialismus als diffamierende Unterstellung aufgefaßt werden könnte, damals in aller Klarheit gesehen worden. So schrieb auch Edmund Schlink, „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche. Eine dogmatische Untersuchung zu den anthropologischen Voraussetzungen des Kirchenkampfes“ (München 1936): „... Desgleichen lassen sich mancherlei Bedenken geltend machen, wenn jemand zuerst im Sozialismus und dann im Dritten Reich die Herrschaft

- Gottes anbrechen sieht. Aber daß zwischen dem religiösen Sozialismus und der deutsch-christlichen Botschaft kein grundsätzlicher dogmatischer Unterschied besteht, brauchte man nicht erst aus P. Tillichs offenem Brief an E. Hirsch zu ersehen.“ S. 16 f.
- 8 Zitiert nach Stoevesandt, a. a. O., S. 162.
- 9 TRE 5, 255, S. 50.
- 10 Abgedruckt in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I (= Theologische Bücherei Bd. 17), München 1962, S. 7.
- 11 A. a. O., S. 8; vgl. Kirchliche Dogmatik I, 1, S. 75 f.
- 12 Wort und Glaube, I, Tübingen 1967³, S. 1–49.
- 13 A. a. O., S. 11.
- 14 Vgl. dazu R. Slenczka, Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch. In: Grenzüberschreitende Diakonie. F.S. Paul Philippi, Stuttgart 1984, S. 40–52.
- 15 Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh (1975) 1982⁴, S. 246–248.
- 16 So lautet der Text in der 1. Auflage 1975, S. 554. In der 4. Auflage 1982, S. 554, heißt es: „Im Leben selbst liegen Gesetze und Maßstäbe, die immer wieder neu gefunden werden müssen. Werden sie nicht erkannt oder mißachtet, so leidet das Leben selbst Schaden. Diese Gesetze weisen auf den Willen des Schöpfers hin.“ Die Abschwächung zeigt, daß der dogmatische Fehler zwar erkannt, aber auch jetzt nicht beseitigt worden ist.
- 17 Rechtfertigung heute. Studien und Berichte. Hg. Theologische Kommission und Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Stuttgart/Berlin 1965, S. 7 ff.
- 18 Zu dem wichtigen, aber noch wenig bedachten Phänomen der „Konferenztheologie“ vgl.: R. Slenczka, Dogma und Kircheneinheit. In: C. Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 3, Göttingen 1984, S. 425–603; bes. S. 438–441.
- 19 Peter Brunner, „Rechtfertigung“ heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese. In: Ders., Pro Ecclesia Bd. 2, Berlin/Hamburg 1966, S. 122–140.
- 20 A. a. O., S. 129.
- 21 A. a. O., S. 131 f.
- 22 WA 34, II, 459–482.
- 23 Helmut Kern, Pastoraltheologie 73, 1984/11, S. 11–19.
- 24 Dieser Gedanke ist offenbar eine Eintragung aus Kol. 2, 15.
- 25 S. 16 f.
- 26 S. 17.
- 27 WA 34, II, 459, 15–23.
- 28 460, 15–26; 462, 15–17.
- 29 465, 26–466, 17.
- 30 TRE 13, S. 320 ff.
- 31 470, 20–25.
- 32 WA 2, 689, 24 ff.
- 33 WA 34, II, 473, 13.
- 34 470, 8 ff.
- 35 476, 16 ff.
- 36 480, 13–481, 16.

KONSERVATIVE THEOLOGIE UND MODERNE WELT

Erinnerung an Werner Elert

Daß wir über die Moderne reflektieren, ergibt sich aus den Erfahrungen des Konservativen. Wie umgekehrt das Konservative erst durch die Ansprüche der Moderne herausgefordert wird, sich seiner selbst bewußt zu werden, sich abzugrenzen und zu artikulieren. Dabei setze ich voraus, daß wir nicht die „schlechte“ Modernität meinen, die sich beflissen um das bemüht, was „man“ eben heute denkt und denken „muß“, wie uns auch das „schlechte“ Konservative nicht kümmern soll, das allem Neuen mißtraut.

Das Erinnern an Werner Elert aus Anlaß seines hundertsten Geburtstages mag uns dazu verhelfen, daß wir uns in dem Widerspiel der Bindung aller Theologie an ihr Erbe und dem Willen zur Modernität, d. h. zu heutiger Gültigkeit ihrer Aussagen nicht in Theorien verlieren. Wieder einmal mehr treiben wir damit auch Systematische Theologie im Modus der Theologiegeschichte, wie es dem Schicksal und Stil unserer Epoche entspricht. D. h.: Die Theologie wendet sich ihrer eigenen Geschichte zu, sie entdeckt sich selber, indem sie die vorausgegangenen Generationen interpretiert und ebenso gegen ihre eigenen Irrtümer wie gegen die ihnen angetanen Verwerfungen in Schutz nimmt. Nur kritisches Bewußtsein macht eine unbefangene historische Betrachtung möglich: aber das hat nichts zu tun mit der Kammerdiener-Perspektive oder gar mit dem Opportunismus der nachgeborenen Besserwisser.

Wir versuchen, Werner Elert, 31 Jahre nach seinem Tode, in dem Gesamtbild seiner Lebensgeschichte zu verstehen, in die alles einbezogen sein soll: seine Theologie, ihre Gründe und ihre Grenzen, die Atavismen seiner Leidenschaften wie seine Modernität, die Größe und die Schwächen seines Werkes und seines Wesens.

Zunächst sieht es so aus, als ob zum Biographischen wenig zu berichten ist. Die Verschlossenheit Elerts ist offenkundig; er gab nicht viel – wenn überhaupt etwas – über sich selber heraus. Anders als bei Emanuel Hirsch und Karl Barth war ihm die Andacht zur eigenen Biographie völlig fremd.

Er wurde am 19. August 1885 in Heldrungen im Thüringischen als Sohn eines kleinen Beamten geboren. Das Gymnasium besuchte er in Husum, wohin die Eltern bald nach seiner Geburt verzogen waren. Das Theologiestudium, das er wohl auch ein wenig der Mutter zuliebe wählte, führte den preus-

sischen Altlutheraner nach Breslau, Leipzig und vor allem Erlangen, wo er von 1906 bis 1910 eine kaum noch zu ordnende Fülle des Wissens in sich aufnahm, um am Ende des Studiums, im Abstand eines Jahres zwei Promotionen, eine philosophische unter der Betreuung von Richard Falckenberg und eine theologische unter August Wilhelm Hunzinger, abzuschließen. Aber sehr im Unterschied zu anderen hat Elert eigentlich keine „Lehrer“ im akademischen Vollsinn gehabt, so dankbar er sich zu den verschiedenen starken Eindrücken der einzelnen Professoren bekannte. Er schreibt in dem Album der Lebensläufe der Erlanger Professoren am 5. Januar 1927: „Die reichliche Hälfte meiner Interessen, in manchen Semestern auch wohl neun Zehntel, galt in diesen Jahren freilich anderen Dingen. Im ersten Semester studierte ich alle preußischen Generalstabswerke seit dem siebenjährigen Krieg durch, so daß ich die Geschichte der preußischen Regimenter weit besser kannte als diejenige der alttestamentlichen Heerscharen. Dann verfiel ich auf die allgemeine Geschichte (E. Brandenburg, Lamprecht) usw.“ Elert erwähnt in der Folge dieser Bekenntnisse noch deutsche Literatur, Psychologie und dann in breiter Zuwendung Jurisprudenz – Kirchenrecht, Rechtsphilosophie, deutsche Rechtsgeschichte. Und als Elert dann 1912 die Pfarrstelle der Altlutheraner in Seefeld (Kr. Kolberg) übernahm, war er gerade 27 Jahre alt. Man sollte ihn deshalb für die Früchte seiner jungen Jahre nicht zu sehr haftbar machen. Er selbst hat mit berechtigtem Stolz, freilich wohl auch mit leichtem Lächeln den Gewinn jener Jahre registriert, aber selbst die spätere große Arbeit, das eindrucksvolle erste Buch „Der Kampf ums Christentum“ (1921) – wenn man so will, eine groß angelegte Geschichte der protestantischen Apologetik – alsbald auf Distanz gehalten, nie mehr neu aufgelegt, nie mehr zitiert. Man wird wohl, als Fortsetzung seines leidenschaftlichen Sammelns und Studierens, die ihm nach dem ersten Weltkrieg zugemessene Zeit als Direktor des Theologischen Seminars der altlutherischen Kirche Preußens in Breslau als eine besonders ergiebige Erntezeit ansehen dürfen. Sie ging mit Elerts Berufung als Professor der Kirchengeschichte, Dogmengeschichte und Symbolik nach Erlangen 1923 zu Ende. Als Elert dann in seinem ersten Semester als Professor Reformationsgeschichte liest, entfaltet er vor den ausgehungerten Hörern der zuletzt geradezu verkümmerten Erlanger Fakultät ein Bild der Reformation, das gesättigt ist durch den vorausgegangenen Umgang mit Luther und durch den Ertrag rechtsgeschichtlicher Studien, womit Elert die sonst gewohnte Blässe einer gedanklichen Dramatik und Literaturkunde der Reformatoren weit überbot.

Woher nahm er dazu die Kraft und den Anreiz? Denn in dem vergleichsweise einsamen Entwicklungsgang sehen wir weder einen herausragenden und überlegenen Lehrer noch eine ihn umgebende Gemeinschaft theologischer oder philosophischer Freunde. Er hat zwar eine Reihe guter Promo-

venden, aber nicht eigentlich „Schüler“ gehabt und keine „Schule“ hinterlassen. Es ist hier an zwei Umstände zu erinnern, welche außerhalb aller Theorie liegen. Einmal an das Pfarramt in Pommern, das er nach seinem Studium übernahm und das er dann im Krieg – und das ist der andere zu erinnernde Faktor – mit dem Dienst als Soldatenpfarrer vertauschte. Also: der Umgang mit den Pommern, und die Soldaten in Rußland – und Rußland überhaupt, ein Motiv, das noch in den Aufsätzen „Zwischen Gnade und Ungnade“ eine düstere Rolle spielt. Den Schauplatz der Schlacht von Smolensk 1812, den er wie einen antiken Text studiert hat und der in dem unvergeßlichen Vortrag vor dem Erlanger Offizierscorps in den Anfangstagen des Rußlandfeldzuges eine kalt-apokalyptische Rolle spielte – das könnte sich als Motiv zu einer Verschärfung der Frage nach dem Sinn der Theologie wohl begreiflich machen. Reminiszenzen an die damals geübte und als gescheitert empfundene Seelsorge („Ich war ein zu schlechter Seelsorger“) lassen etwas von den Mächten ahnen, die Elerts theologische Existenz, jenseits aller literarischen Bemühungen, geprägt haben.

Ich möchte als grundlegende These zu Elerts Biographie in Anspruch nehmen, daß er eben von dem Beginn seiner Erlanger Lehrtätigkeit (also seit 1923 als Professor der Kirchengeschichte, dann der systematischen Theologie) erst die ausgeprägte Gestalt darstellt, nach der wir fragen und als die er sich in die Geschichte der Theologie eingezeichnet hat. Um es noch präziser zu sagen: Von seiner Erlanger Antrittsvorlesung ab erscheint uns Elert als „er selbst“, und er hat es wohl immer auch so verstanden. Der vorausliegenden Veröffentlichungen hat er nie mehr gedacht. Hier ist nichts mehr pedantisch aufzudröseln, um ihm näherzukommen.

Von hier an kann sich die biographische Darstellung getrost an die großen Leistungen halten, an die Opera eximia ebenso wie das, was nebenhergeht. Und doch ist das nur die eine, gleichsam die manifeste Seite dessen, was der Biograph zu leisten hat. Die andere ist schwieriger. Denn auch der Werner Elert, der große Erlanger theologische Lehrer, war ein Mensch, der uns Widersprüche hinterlassen hat, die sich einem planem Verstehen zunächst widersetzen und die doch in sein Bild eingezeichnet werden müssen.

Zunächst also sein Werk selbst: Wir beginnen mit dem kühnen, und wenn man will wohl auch genialen Programm „Die Lehre des Luthertums im Abriß“ von 1924, welche dann zwei Jahre später in einer durch eine dichte Fülle von Luther-Belegen ergänzte, ja geradezu verifizierte zweite Auflage bestätigt wurde. Wenn wir schon hier, im Beginn der Auflistung des Werkverzeichnisses, einen Augenblick innehalten, so nicht nur wegen der Nähe zu Rudolf Ottos mysterium tremendum im Einsatz der Gotteslehre; nicht nur wegen der beigegebenen hintersinnigen Parallelen zur lutherischen Orthodoxie, auch nicht wegen der Diskussion mit seinen Kritikern – was sich später,

soweit ich sehe, nie mehr wiederholt hat, sondern noch aus einem anderen Grund. Hier gewinnt nämlich der Terminus Gewicht, den Elert immer wieder umkreiste und geradezu zu einem Schicksalsbegriff gesteigert hat (und um dessentwillen er sich auch die bleibende Verdammung, ja wohl geradezu Verachtung Karl Barths eingehandelt hat): „Luthertum“. Also, wohlge-merkt, nicht „Luther“! Sondern dieser, selbstverständlich, aber zuzüglich seiner Folgen, seiner Geschichte, der durch ihn in die Fundamente der Kirche des Evangeliums und der Neuzeit eingegrabenen Einsichten und Überzeu-gungen. Aber auch jener Theologie und Kirche, welche die unsere ist und in der wir selber leben und weben und sicherlich auch: an der wir leiden. Zu-gleich dann in der späteren Folge: ein Stück „Welt“, ein Aspekt der Neuzeit, überhaupt der Gegenwart, ihrer Nöte und Fragen und Antworten. Elert also ganz nahe bei Ernst Troeltsch, aber wohl mehr Rücken an Rücken, so daß sie kaum etwas voneinander wissen und sich nicht erkennen können.

Aber bleiben wir noch beim Bedenken dieser Anfänge! Es kommt ein Zweites hinzu, und das erweist sich für die Folge im Gesamtwerk der Elert-schen Theologie als der beherrschende Gesichtspunkt – wie soll man sagen, als Schlüssel zum Verstehen Luthers, als Grund der unerbittlichen Kritik der Theologie eben seiner Zeit, vor allem Karl Barths und der Barmer Theologie, und sicherlich in der Überspitzung auch Ursache mancher Irrgänge Elerts. Ich meine die Lehre von Gesetz und Evangelium. Aber wahrscheinlich kann man das Gewicht dieser Lehre – jedenfalls für Werner Elert – gar nicht deutlich beschreiben, wenn man nicht sofort auf die polemischen Aspekte Bezug nimmt, welche erkennen lassen, wie weit das reicht. Ich möchte es in vierfacher Hinsicht zeigen:

1. Entscheidend für die Theologie Luthers und der Reformation ist nicht der Begriff der Offenbarung. Er spielt dort in dem Maße keine Rolle, daß er überhaupt nicht vorkommt. Infolgedessen sind auch die daran anschließenden Gegensätze von Wort-Offenbarung und „natürlicher“ Offenbarung Irr-wege, denn was soll die Rede von Offenbarung, wenn nicht sofort deutlich wird, was denn da geoffenbart wird.

2. Und selbstverständlich ist alles Handeln Gottes mit uns in Natur und Geschichte eingebettet; weder der Gesichtspunkt der Natur noch die Aus-weglosigkeit ihrer Ordnungen sagen uns etwas über das Evangelium, sondern vielmehr erkennen wir im Lichte des Evangeliums auch Gottes Gesetz,

3. aber das Evangelium wird uns auch verdunkelt, wenn wir es als Gesetz verstehen. Daß die Bibel, besser gesagt: die Heilige Schrift, oberste Autorität in der Dogmatik ist, darin war Elert mit Karl Barth immer einig, aber diese Heilige Schrift ist kein Gesetzbuch des Glaubens. Denn immer gilt, daß das Gesetz das Evangelium verdunkelt. Wenn aber das Evangelium zu leuchten beginnt, dann geht die Sonne auf.

4. Natürlich erreicht uns das Evangelium durch das Wort. Aber nicht alles „Wort“, sei es der Heiligen Schrift, des Gesetzes, oder wie auch immer, ist Evangelium. Und ebenso gilt wohl auch: Nicht alles, was Gott uns zu sagen hat, erreicht uns durch das „Wort“. Eben in der Situation, in den Spuren der uns umgebenden Geschichte erreicht uns das „Du sollst“, und wenn wir es überhören, übersehen, werden wir schuldig, und das „Gesetz“ klagt uns an; denn nach Melanchthons Satz: „lex semper accusat.“

Aber zurück zur „Lehre des Luthertums“! Betrachtet man diesen Abriß als ein Programm, so folgt demselben alsbald die Einlösung, die große zweibändige „Morphologie des Luthertums“ (1931/32). Sie ist das Opus magnum eines einzelnen Forschers, was heute kaum mehr vorkommt. Von dem „evangelischen Ansatz“ aus, der Lehre (Paene dixi: der geschilderten Erfahrung) von Gesetz und Evangelium führt Elert den Leser durch die Gestaltwerdung des Dogmas und der Kirche bis in die Ausfächerung der Wirkungen der lutherischen Reformation in Dogmatik, Frömmigkeit und Weltanschauung; und das setzt sich dann im zweiten Band fort in den „Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums“, nicht im Sinn eines Programms, einer theologischen Theorie, sondern in einer stoffreichen, materialfreudigen, historischen Darstellung. Was die spätere Debatte – bei Gogarten u. a. – mit Säkularisierung als Erfüllung der Reformation gemeint hat, das ist hier vorweggenommen in dieser faszinierenden Schilderung der Umsetzung theologischer Ansätze in geschichtliche Wirkung. Ein unkonventionelles Buch im höchsten Maße! Denn alles das liegt weitab von der Selbstverständlichkeit des späteren und heutigen Ökumenismus, der zu sehen verbietet, was für ihn nicht sein darf. Elerts Morphologie ist keine Siegesgeschichte, die Tragödie des in seine Verweltlichung hineinsterbenden Luthertums kündigt sich an. (Der zu Unrecht vergessene Herbert Schöffler hat ihm ein unverdächtiges Zeugnis gegeben.) Elerts Morphologie, nicht zuletzt durch Karl Barth zu einem Eldorado des Mißverstehens und der Mißdeutung geworden, ist unter dem Einfluß des alsbald einsetzenden Kirchenkampfes überhaupt in den Hintergrund getreten; sie bleibt trotzdem, wie es Walther von Loewenich schon gesagt hat, die größte Leistung der Erlanger Theologie seit Hofmann und Frank und wartet auf verstehende Leser.

Die dritte große Leistung ist dann die Dogmatik, 1940, mitten im Krieg unter dem Titel „Der christliche Glaube“ erschienen. Wiederum waltet die Lehre von Gesetz und Evangelium über allen Topoi als das unerbittliche Kriterium der Wahrheit. Auf jeder Seite ist die Nähe zur Gegenwart wie die Lust an der Schärfe der Formulierung spürbar. So „modern“ der Einsatz dieser Dogmatik wegen der Subjektivität des Einsatzes ist, so überraschend

ist die Fülle des Materials aus der alten Kirche; die Patrologie ist ebenso gegenwärtig wie die protestantische Orthodoxie lebendig. —

Neun Jahre später, 1949, erscheint „Das christliche Ethos“, die von der Dogmatik bewußt abgehobene Ethik, die meines Erachtens unter der bewußten Distanz zur philosophischen Ethik und mehr noch zur damals aufblühenden philosophischen Anthropologie sehr an Einfluß eingebüßt hat, der eigentlich einer theologischen Ethik nach dem Ende des Krieges hätte zukommen müssen. Mehr freilich ist die relative Wirkungslosigkeit dieses letzten Buches auf den seltsamen Ansatz zurückzuführen, die Ethik habe es mit der Qualität des Menschen nach göttlichem Urteil zu tun, und — so müssen wir sofort hinzufügen — mit dem ungewöhnlichen Resultat aus der hier wirklich strapazierten Lehre von Gesetz und Evangelium, daß Elert sozusagen zweierlei Ethiken darstellt, das „Ethos unter dem Gesetz“ und das „Ethos unter der Gnade“, dem sogar noch ein dritter Abschnitt folgt: „Objektives Ethos“, womit an die Normen für das Gemeinschaftsleben, also für Kirche und Staat gedacht ist. Man müßte dieses letzte der Elertschen Werke sozusagen in seine Teile auseinanderlegen, um den Gewinn zu ziehen, der hier verborgen liegt. Aber es wird sich nicht leugnen lassen, daß hier die Tragfähigkeit der immer wieder grundlegenden Unterscheidung von Gesetz und Evangelium überfordert ist. Eine Fülle der wertvollsten Kapitel, aber im Gesamten eine verwirrende Vielfalt, und auch in der Abseitigkeit von der gleichzeitig aufblühenden Anthropologie der Gehlen, Plessner u. a. bedrückend.

Wir stoßen hier an die Grenzen Werner Elerts. Das hat mehrere Gründe. Einmal steht Elert, wie andere deutsche und überdies protestantische Gelehrte jener Jahre, stärker, als es ihnen bewußt war und als sie es, selbst wenn es ihnen bewußt wurde, anzuerkennen bereit waren, unter der über Deutschland verhängten Provinzialität: Keine Auslandserfahrung! Und überdies keine wirkliche Kenntnis des Katholizismus wie auch — ein Rückschritt gegenüber den Tagen von Ernst Troeltsch — der nicht-lutherischen Reformation. In keinem anderen Werk Elerts kommen diese Aporien so unmittelbar zum Tragen wie in seinem „Christlichen Ethos“, das doch, ungeachtet eben dieser blinden Stellen und selbstverhängten Grenzen, eine Fundgrube wertvoller Entdeckungen bleibt.

*

Aber nun ist der Mann, von dessen Werk hier die Rede ist, kein auf Studierstube und Schreibtisch beschränkter Professor gewesen. Und so muß noch ein für ihn ganz wesentlicher Aspekt hinzugefügt werden. Es ist von seinem Pathos zur Universität zu sprechen. Offenbar ist das schon bald in

Erlangen erkannt worden. Denn bereits 1927, also vier Jahre nach seiner Berufung, wurde er zum Rektor gewählt. Er war damals 42 Jahre alt. Seine Rektoratsrede hatte ein ökumenisches Thema, sie befaßte sich mit der Lausanner Kirchenkonferenz, darstellend und kritisch. Aber davon will ich hier nicht sprechen. Die große und unvergeßliche Leistung für die Universität war die Übernahme des Dekanats seiner Fakultät im Dritten Reich, und zwar nach den damaligen Gewohnheiten als decanus perpetuus von 1935 bis 1943, also nicht weniger als über acht Jahre. Das einzigartige dieser Epoche — auch die anderen Dekane damals waren auf Dauer eingestellt, wenn auch kaum einer so lange — war nun, daß Elert kein Parteigenosse war und es auch trotz immer neuer Aufforderungen nicht wurde. Mehr als nur das: Unter seinem Dekanat kam auch kein Parteigenosse in eine theologische Professur, wurde kein „P. G.“ habilitiert; der einzige Parteigenosse der NSDAP war der Ordinarius für reformierte Theologie, und der stand außerhalb der Fakultät, sein status war „extra facultatem“. In dieser Zeit hat Elert auch über die Studenten der Bekennenden Kirche seine schützende Hand gehalten, und das ist leichter gesagt, als es getan war. Man kann an den parallelen Vorgängen, etwa an der Dekanatsführung von E. Hirsch in Göttingen, einigermaßen ablesen, welche Geschmeidigkeit und zugleich welche Härte nötig waren, um diese Probe zu bestehen, unter einem Rektor, dessen Zudringlichkeit und Mißgunst an Gift und Mißtrauen kaum zu übertreffen war. Elert hat darüber eine Denkschrift im Dekanat hinterlegt, die den später aufkommenden Verdächtigungen wohl zur Beschämung gereichen würde, wenn sie nicht unbegreiflicherweise unter amtlichem Verschluß gehalten würde.

*

Und doch ist zuzugeben, daß Elert eine kritische Darstellung seines Lebens und seiner Lebensleistung hinlänglich begünstigt hat. Und davon ist nun zu sprechen. Davon, und nicht von der momentanen Unsicherheit, wie sie in den Jahren 1933 und 1934 vielen unterlaufen ist, vor allem durch die irrije Meinung, daß die Skrupellosigkeit und Gewalt der nationalsozialistischen Bewegung die Würde des Staates für sich in Anspruch nehmen könne und er für sein Gesetz den Gehorsam des guten Gewissens seiner Bürger mit Beschlag belegen dürfe. Diesem Irrtum ist auch Elert 1934 im sogenannten „Ansbacher Ratschlag“ für einen Augenblick erlegen. Aber er hat noch vor dem Ende jenes Jahres sich aus dieser Verstrickung zurückgezogen, was ihm danach nie gedankt, was nie zu seinen Gunsten in Rechnung gestellt worden ist. Nicht davon soll hier die Rede sein. Auch nicht von seinen militärwissenschaftlichen Studien, die ihn sein ganzes Leben begleitet haben, von denen Paul Althaus in seiner Gedenkrede nach Elerts Tode als von einer „noblen

Passion“ sprach. Elerts großer Vortrag über die Schlacht von Smolensk 1812, den er beim Beginn des Rußlandfeldzuges in Erlangen vor dem versammelten Offizierscorps hielt und in dem er das Bild des vorauszusehenden Desasters in unüberbietbarer Präzision anhand selbstgezeichneten Kartenmaterials entfaltete, wird in keiner Theologiegeschichte verzeichnet werden. Nicht von alledem also soll hier die Rede sein.

Sondern von den Schwierigkeiten seiner Person selbst, seines wissenschaftlichen Stils, ja, wenn man es recht verstehen will, seines Charakters. Von drei Zügen immerhin.

Einmal von seinem förmlichen Bedürfnis nach Polemik. Von Anfang an begleitete Elert das Bewußtsein, einer Minderheit anzugehören. Er war ein Kind der altlutherischen Kirche in Preußen. Und dazu kam das Bewußtsein, einer im Horizont der preußischen Union immer angefochtenen Sache, eben dem „Luthertum“ zu dienen. Von Anfang an sah sich Elert in einer qualifizierten Defensive, welche dem theologischen Vortrag einen aggressiven Ton beimischte. Und dazu kam nun noch in den zwanziger Jahren der Siegeszug der Barthschen Theologie, fast wichtiger noch die üblich werdende Redeweise von der „reformatorischen Theologie“, in der Calvin als der größte Schüler Luthers erschien und in der die großen, Elert bis in den Grund seines Denkens aufwühlenden Unterschiede von Gesetz und Evangelium hinter dem alles verhüllenden Vorhang der „Theologie des Wortes“ verschwanden. In dieser Polemik verschränkten sich zwei in Elert tief verwurzelte Überzeugungen: einmal das Bewußtsein, Luthers Verständnis des Evangeliums zentral zur Geltung zu bringen, aber dann ebenso die Erfahrung, daß der Gegenposition, jedenfalls innerhalb der evangelischen Kirche, die öffentliche Zustimmung sicher war. „Causa victrix Diis placuit, sed victa Catoni“. Das gleichsam „hoffnungslose“ Überlegenheitsgefühl Elerts kam trotzdem auch immer wieder in seiner historischen Argumentation zum Ausdruck, wie umgekehrt ja vor allem Karl Barth selber in Sachen der historischen Begründung und der historischen Kritik eine offenkundige Interessenlosigkeit an den Tag legte. Aber wer brachte – und bringt noch heute – die Sensibilität auf, der Leidenschaft für die unpopuläre Überzeugung den öffentlichen Beifall zum Opfer zu bringen? Und darum ist Elert wohl allemal der Charakter des „Konservativen“ zuzuerkennen.

Von Elerts „Schwierigkeiten“ ist zu reden. Transponieren wir das erwähnte polemische Bedürfnis auf die Ebene des persönlichen Umgangs (was allerdings die literarische Äußerung nicht ausschließt), so fällt uns seine Lust an der Ironie auf, die er genußreich walten ließ. Sie begegnet uns bei ihm in den verschiedensten Spielarten. Wenn er während des sogenannten „Dritten Reiches“ zuweilen kleineren Schriften Titel mitgegeben hat, welche die schlimmsten Nazi-Affinitäten vermuten lassen (nur als Beispiel:

„Bekenntnis, Blut und Boden“, 1934), so verbindet sich damit vielerlei: Tarnung, Anreiz zur Lektüre, aber auch so etwas wie Schabernack, gleichzeitig seine präsumptiven Leser „auf den Arm zu nehmen“ und zu belehren. In den Sitzungen seiner Fakultät spielte die Ironie Elerts als Dekan oft eine seltsame Rolle, als ein Spiel mit der Naivität der Kollegen. Im Umgang von Person zu Person konnte er auch persönlichen Aversionen nicht widerstehen. Als er während des Kirchenkampfes von einem etwas süßlichen Kirchenoberen um einen theologischen Vortrag vor Pfarrern gebeten wurde, gab er zur Antwort, daß er nichts anzubieten habe als einen Vortrag über die Schlacht bei Smolensk, den er schon gehalten hatte. Freilich hatte die Ironie auch verschlungene Wege, über erschreckende Selbstironie zum überraschenden Tiefsinn. Ich habe es in einem Gespräch mit Elert selbst erfahren, wo unbedachterweise das Wort „Brotstudium“ gefallen war. Elert: „Ach, wissen Sie: wie unsere Studenten zu ihrer Wahl des Studiums kommen, das weiß man nicht. Na, Sie haben natürlich gewußt, warum Sie Theologe geworden sind! Ich gestehe offen: Ich weiß nicht, warum ich Theologie studiert habe. Aber es kommt ja nicht darauf an, aus welchen Motiven man das Studium anfängt, sondern was die Studenten in unseren Hörsälen empfangen und mit welcher Gesinnung und Überzeugung sie das Studium abschließen und in ihren Beruf gehen.“

Zu den erwähnten Schwierigkeiten Elerts kam – drittens – auch vor allem seine leichte Verletzlichkeit, die er in schweren Fällen – wovon sein autobiographischer Artikel „Philologie der Heimsuchung“ erschütterndes Zeugnis gibt – mit einer geradezu erschreckenden Ironie überspielte. In anderen Fällen konnte er immerhin „sehr ungemütlich werden“, etwa bei Prüfungen oder gar bei Habilitationsbegehren, wenn Bewerber, welche nicht in Erlangen studiert hatten, sich um akademische Vorteile und Titel bemühten. (Eine vor kurzem erschienene vielgelesene Autobiographie hat von der Empfindlichkeit Elerts in solchen Fällen eine Schilderung entworfen, welche eine entgegengesetzte Lesart herausfordert.) In der Tat war Elerts Mißtrauen oft bestürzend. Und doch konnte man dann in jähem Wechsel den Ausdruck seiner herzlichen Freundschaft erfahren. Hier gilt wirklich: „Er war ein Mensch in seinem Widerspruch.“ So, wie er voll Anhänglichkeit an dem engen Raum seiner kirchlichen Heimat hing und an den mit diesem verbundenen Menschen und dann doch – wie es im vertraulichen Gespräch zum Ausdruck kam – an der Enge und Unzulänglichkeit dieser Menschen und Verhältnisse litt. „In seinem Widerspruch“ – so, wie er, ein zutiefst unklerikaler Mann, dann doch in seiner kirchlichen Treue „durchhielt“, – so, wie die „Augustana-Hochschule“ ihm ihren Namen verdankt, ihm, der doch so entschieden dem Ideal der autonomen Universitäten zugetan war und die kirchlichen Ausbildungsstätten ablehnte.

Aber kehren wir zum Schluß zu unserem Thema zurück: Konservative Theologie und moderne Welt. Zweifellos sind sich beide in der Person wie im wissenschaftlichen Werk Elerts begegnet. Die ihn im verwirrenden Wechsel tragende und herausfordernde Gegenwart hat ihn fallweise gezeichnet und verletzt, wovon der kurze Text „Philologie der Heimsuchung“ von 1945 ehrfurchtgebietendes Zeugnis ablegt (Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1947, München 1946, S. 40 ff.; noch einmal abgedruckt in Folge 32, 1985, S. 33 ff.). Aber war Elert selber nun ein „Konservativer“? Seine Ethik des Gesetzes mag zuweilen den Anschein erwecken, aber doch nur insoweit, als sie der Gefahr des lebensbedrohenden Verfalls der Schöpfung wehren will. Nach seinem kurzen und bald vorübergehenden Irrtum, die Mächte aus der Tiefe mit der Würde der potestas terrena auszustatten, hat er in großer Einsamkeit in dem engen, ihm überantworteten Raum für Recht und Gerechtigkeit gekämpft. Es ist ihm nicht gedankt worden. Nach dem Ende des Krieges hat er an der Welle der Restauration nicht teilgenommen und sich, dem abseitigen Vorbild des großen Erlangers Hofmann folgend, beiläufig der Partei der Liberalen zugesellt.

War Elert ein Mann der Moderne? In den wenigen Jahren, die ihm nach Kriegsende noch verblieben waren, hätte er dazu einladende Gelegenheit gehabt: er hätte in ökumenischen Verbindungen zeigen können, wie weit man in der Lockerung der kirchlichen und theologischen Tradition gehen kann. Aber Elert ist nie „in der Gruppe marschiert“. Statt dessen verlegte er seine Interessen in die weite Vergangenheit der christlichen Kirche: in das „Ferngespräch“ mit der Christologie der Alten Kirche, vorab des Ostens. Er hat nur einmal, nämlich beim Marburger Theologentag 1950 in einem der Hauptvorträge neben Bultmann über die theopaschitische Formel etwas davon vor einem größeren Kreis von erstaunten Fachkollegen sichtbar gemacht. Die schon zu einem stattlichen Umfang angewachsenen Studien über den Ausgang der altkirchlichen Christologie (Berlin 1957) blieben Fragment, ein stupendes Erbe, das er hinterließ, als er am 21. November 1954 unerwartet aus diesem Leben abgerufen wurde. Für die Frage nach der Modernität ist hier keine Antwort vorbereitet.

In der Tat war Elert um den Nachweis seiner Modernität nie sonderlich bemüht. In seiner Ethik von 1949 ist das Defizit an zeitgemäßen Themen mit Händen zu greifen: Moderne Technik, Industrialisierung, Arbeitskampf, Gewerkschaften, Krieg und Frieden, Ökologie und dergleichen füllen keine weiteren Kapitel. Der in den heute führenden Lehrbüchern der Ethik bei wachsender Auflagenzahl an den Rändern sich ausbreitende Journalismus veraltet freilich rasch und wird meistens erst nach Jahrzehnten wieder – und dann historisch – interessant sein. Unwichtiger ist es, daß Elert sich schwer damit getan hat, der Veränderung theologischer Lehraussagen,

dem Bedeutungswandel theologischer Begriffe Verständnis entgegenzubringen. Denn daß im Fortschreiten der Dogmengeschichte doch noch andere Motive wirken als nur die Dialektik und das Bedürfnis nach Verdeutlichung, wie es in dem Vortrag von 1950 über „Kirche und ihre Dogmengeschichte“ hieß, dürfte eigentlich nicht mehr bestritten werden. Es führt kein Weg an der Hermeneutik vorbei.

Aber war Elert wirklich ein der dogmatischen Engführung verschriebener Konservativer? Er hat diese Frage in seiner Art beantwortet durch eine Rückwendung zu den Vätern und durch die Berufung auf sie, die ihm in der Dringlichkeit ihrer Kundgebungen immer bestürzend gegenwärtig waren. Bis hin zu seinem unvergeßlichen letzten Vortrag, sechs Wochen vor seinem Tode am 10. Oktober 1954 im Braunschweiger Dom über Augustin. Aber ich will vor allem an seine enge Beziehung zu Melanchthon erinnern (besonders „Humanität und Kirche“, 1947, in: Zwischen Gnade und Ungnade, 1948, S. 92 ff.). Unter der qualifizierten Zustimmung Elerts wird hier Philippus zum Anwalt der Anliegen, die wir auf der Suche nach den Zeichen von Modernität noch vermissen könnten: die humanistische Bewegung überhaupt, aber dann in ihrer extensiven Auswirkung auf die Öffnung der Universität für neue Disziplinen; für das historische Studium, für die Naturwissenschaften, für die Mathematik, für die Etablierung des kopernikanischen Weltbildes in Wittenberg. Dann die Befreiung des protestantischen Ethos aus dem kirchlichen Raum und seiner Enge, die neue, „weltliche“ Grundlegung der Bildung, der Wissenschaft, der Philosophie. Und schließlich die Entschränkung des Blickes überhaupt, die Aufbrechung der Abkapselung der politischen und kirchlichen Gebiete; was damals, zu Melanchthons Zeit bedeutete: „Ganz Europa!“ Wir sind hier mitten in das Programm der Säkularisierung als testamentarisches Vermächtnis der Reformation gelangt! Und dieses Konzept ist, wenn man es von der Ethik her betrachtet, ganz und gar zusammengeklammert mit der Theologie durch den Gesichtspunkt der „Verantwortungsethik“. Die Verwandtschaft mit Hans Jonas („Das Prinzip Verantwortung“, 1979) liegt auf der Hand. Und ebenso erinnern wir uns dann auch, daß im Gegensatz zu der zunehmenden Verdächtigung Melanchthons in der protestantischen Lutherforschung für Wilhelm Dilthey eben Melanchthon die eigentliche Schicksalsgestalt war, welche die Wirkungen der Reformation in die Neuzeit hinein vielfältig vermittelt hat. Womit wir übrigens wieder bei Ernst Troeltsch sind, der mit seiner großen Arbeit über Johann Gerhard und Philipp Melanchthon seinen Lauf zur Erforschung des neuzeitlichen Protestantismus angetreten hat.

Von Melanchthon sagt Elert gelegentlich: „Vertieft man sich in seinen Briefwechsel, so schrumpft der zeitliche Abstand, der uns von ihm trennt, oft ganz zusammen ... man denkt, es wäre heute geschrieben. Es ist kein

Zufall. Aus der Physiognomie Europas lassen sich die ihr vom Humanismus aufgeprägten Züge nicht fortdenken. ... Die gemeinsame Verantwortung für das Bild des Menschen (wurde) von Melanchthon nicht nur auf dem Katheder gelehrt, sondern auch ganz persönlich bejaht und durch ihn zur öffentlichen Angelegenheit gemacht.“ Was Elert hier und in den damit zusammenhängenden Texten sagt, ist – wer könnte das überhören? – von ihm selbst her gesagt. Die geschichtliche Gestalt spricht für ihn, und darin lebt sie fort. Wenn darum wir heute in den einzelnen Zügen Elerts, in seinen Einsichten und gewiß auch Schwächen, seinen verborgenen Zustimmungen und Kritiken und Einsamkeiten uns selbst wiedererkennen, dann ist er doch noch lebendig.

Die zwei Worte Wahrheit und Glaube sind im Hebräischen fast gleich, und es wird schier das eine für das andere genommen, wie wir auf deutsch auch sagen: „Der hält Glauben, wer wahrhaftig und treu ist.“ Martin Luther

DEIN WORT IST DIE WAHRHEIT

*Zum dreißigsten Todestag von
Landesbischof D. Meiser (1881–1956)*

Geschichte ist kritisch bezeichnet worden als diejenige Version, Verschiebung oder Frisierung des Geschehens, auf die sich die jeweilige Mehrheit einer Generation geeinigt hat. Aber wer deshalb, weil sie so relativ sein kann, die Geschichte aus seinem Denken streicht, kommt dabei der Wahrheit nicht näher, auch nicht der, um die es geht, wenn wir uns Landesbischof D. Meisers erinnern.

Unter allen Gemeinden der Landeskirche war die Münchner Gesamtgemeinde, die Gemeinde von St. Matthäus zumal, mit Landesbischof D. Meiser besonders verbunden. Hier hatte er seinen Wohn- und Dienstsitz, außer in einigen Jahren während des Krieges, wo der Dienstsitz des Landeskirchenrates, weil das Gebäude in der Arcisstraße 13 nach einem Fliegerangriff unbrauchbar geworden war, gegen manchen Protest nach Ansbach verlegt war, wo dann das Ersatz-Dienstgebäude am Ende noch total zerstört wurde. In München war D. Meiser selber Pfarrer gewesen, in St. Matthäus von 1915 bis 1920 und dann in Sendling bis 1922. Nach seinem Aufenthalt in Nürnberg, wo er der erste Direktor des neu errichteten Predigerseminars war, kehrte er 1928 als Oberkirchenrat nach München zurück, bis er 1933 zum Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gewählt wurde.

Die 22 Jahre seiner Amtszeit lassen sich in sehr unterschiedliche Abschnitte gliedern. Bis zum Ende der Zeit des Nationalsozialismus und des Krieges hatte er um Existenz und Zeugnis der Kirche Jesu Christi gegenüber härtesten Anfechtungen zu kämpfen. Danach ging es um Neuanfang, Wiederaufbau und Gestaltung kirchlichen Lebens in der Landeskirche, in der evangelischen Christenheit in Deutschland und in der Ökumene. Auch hieran hat D. Meiser verantwortungsvollen Anteil genommen, bis er am 1. Mai 1955 in den Ruhestand ging. Ich will nun aber nicht einfach diese nüchternen Angaben zu einer vollständigen Biographie ausbauen, sondern einige Beziehungen aufzeigen, in denen dieser Bischof zur Landeskirche und zu den Gemeinden und Pfarrern stand. Darin, in der Verkündigung, in Briefen, in Gesprächen und Konferenzen vollzieht sich ja ein großer Teil der Aufgaben dieses Amtes. Dabei werden wir Heutigen hintennach wohl verhältnismäßig leicht

feststellen, was die Generation des Kirchenkampfes hätte anders oder besser machen sollen – wenn wir nur gewärtig sind, daß die heutige Generation in fünfzig Jahren ebenso gefragt werden wird, falls bis dahin, trotz unseres Unverstandes und dank der Geduld Gottes, diese Welt noch steht.

Im übrigen ist Meisers Name auch unter dem Eingeständnis der Schuld der deutschen Kirchen zu finden, das als „Stuttgarter Schuldbekennnis“ im Oktober 1945 bekannt geworden ist und gegenüber den zum ersten Mal wieder in Deutschland erschienenen Vertretern der Ökumene ausgesprochen wurde: „Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat. Aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“ Es gibt ein Wort des Kirchenvaters Augustinus, des Bischofs von Hippo, vor mehr als 1500 Jahren: „Der Herr und Bischof der Bischöfe hat dafür gesorgt, daß eure Hoffnung nicht mit einem Menschen steht und fällt.“¹ Die Christenhoffnung ist größer als menschliche Größe und menschliches Versagen, sie läßt sich, wenn ich recht sehe, entfalten aus dem biblischen Satz, dem sich D. Meiser verpflichtet wußte: „Dein Wort ist die Wahrheit“ (Joh. 17, 17).

I.

Ich möchte nun in einem ersten von vier Abschnitten begründen, warum sich der eben erwähnte Satz als Leitlinie für unser Gedenken nahelegt. „Dein Wort ist die Wahrheit“ war der Text der Predigt, die D. Meiser am 1. Advent 1955, damals schon im Ruhestand, zur Einweihung der neuen Matthäuskirche in München hielt, seine letzte Predigt überhaupt. Mit ihr aber schlug er einen Bogen zu dem Gottesdienst, den er in der alten Matthäuskirche am Stachus am 12. Juni 1938 gehalten hatte, ehe sie einige Tage später grausam abgerissen wurde. Auch der Landesbischof hatte den jähen Abbruch nicht verhindern können. Manche erinnern sich vielleicht, wie von der Stirnseite dieser ältesten evangelischen Kirche Münchens mitten im brandenden Großstadtverkehr das mit mächtigen Buchstaben eingegrabene Wort seine stille Predigt an jeden Vorübergehenden hielt: „Dein Wort ist die Wahrheit.“ Und vielleicht mußte darum, weil eben dieses Wort nicht mehr gehört werden sollte, die Kirche abgerissen werden! Natürlich hatte der damalige Gauleiter Wagner andere Gründe genannt: die Kirche störe den Großstadtverkehr und die Neugestaltung Münchens und sie müsse einem dringend benötigten Parkplatz weichen. Aber noch im Zerbrechen sagte die Kirche ihr Wort. Der bruske Abbruch der St. Matthäuskirche wirkte wie ein

Fanal weit über München, ja über Deutschland hinaus und enthüllte wie wenige Ereignisse vor dem Krieg das innere Antlitz des damaligen Regimes.

Welch bedeutsame Rolle diese Kirche in der Geschichte der Münchener Gesamtgemeinde gespielt hat, machen wir Heutigen uns wohl gar nicht mehr klar. Aber es kam in jenen Tagen zum letzten Mal erschütternd heraus. „Ich kann sagen, daß ich in meinem ganzen Amtsleben wohl noch nie eine Entscheidung habe treffen müssen, die mich tiefer bewegte und mir schwerer gefallen ist. Weiß ich doch als einstiger Pfarrer von St. Matthäus, der auch nachher noch oft auf diese Kanzel gekommen ist, was die Gemeinde mit diesem Gotteshaus verliert“, sagte der Landesbischof in dieser letzten Predigt. „Aber den Schmerz, den wir in uns tragen, überwinden wir in der einen großen, unerschütterlichen Gewißheit: Des Herrn Wort bleibt ewiglich und seine Wahrheit für und für.“ In Nürnberg schlug damals der Kreisdekan, Oberkirchenrat Schieder, einige Tage später einen noch ernsteren Ton an, der bis in unsere Tage nachhallt. „Das Wort der Wahrheit schickt sich an auszuziehen aus dem deutschen Volk. Daß das geschieht, ist Unglück für Deutschland.“² Gewiß ist nicht mehr dieser spektakuläre Auszug, aber trotz der vielen neuen Kirchenbauten der lautlose Auszug des christlichen Glaubens aus den Kirchen, aber vor allem aus unseren Häusern doch weitergegangen. Der bekannte Publizist Johannes Groß hat einmal gesagt, daß die Bundesrepublik Deutschland in ihrem Lebensstil „die zur Institution gewordene Verneinung des Ernstfalls“ sei. Der Ernstfall des Glaubens muß nicht ein eklatanter Zwischenfall sein wie das Verschwinden einer traditionsreichen Kirche. Er kann uns fast unbemerkt im alltäglichen Leben überfallen und fordern.

Eines sollten wir festhalten: D. Meisers Amtsjahre lassen sich für ihn und für die ganze Kirche, also auch für uns, begreifen als eine Zeit, wo man als Christ geradezu gestoßen wurde auf das rechte Aufnehmen dessen, was es heißt: „Dein Wort ist die Wahrheit!“ Nach seiner Wahl zum ersten bayerischen Landesbischof in Bayreuth am 4. Mai 1933 – der bisherige Titel Kirchenpräsident fiel damals weg – bekannte sich Hans Meiser zu der Verpflichtung, „dafür einzustehen, daß an den unveräußerlichen Grundlagen unserer Kirche, dem Wort Gottes und dem Bekenntnis nicht gerüttelt werde“. Dies war seine Sprechweise. Entsprech es etwa dem, was der ihm sehr befreundete Georg Merz, bis 1930 Studentenpfarrer in München und Anreger des geistigen Lebens, von dem Theologen Karl Barth aus dessen Vortrag in Tambach 1919 weitergegeben hatte: „Ja, Christus zum soundsovielten Male säkularisieren, heute z. B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zuliebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zuliebe, das müßte uns allenfalls gelingen. Aber nicht wahr, da graut uns davor. Wir möchten doch Christus eben nicht ein neues Mal verraten!“³

Aber dann kamen eben diese Versuchungen und Versuche doch, die gut gemeinten und die oberflächlichen und tückischen Versuche, „Deutschtum zu verchristlichen und das Christentum zu verdeutschen“, wie es einer ausgedrückt hat. Man kann fragen, ob man sie nicht unternehmen mußte. Es gäbe doch, nicht nur in dem Volk, das unter der Schuldenlast des Versailler Vertrags und unter der drückenden Arbeitslosigkeit litt und sich nicht damit abfinden konnte, den Krieg 1918 verloren zu haben. Die Weimarer Republik war weiterhin ungeliebt, auch bei den Christen, und durch innere Kämpfe ausgehöhlt. In der Kirche selber, unter Gemeindegliedern wie besonders unter jungen Pfarrern, oft gerade den einsatzfreudigsten, erhofften sich viele im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Bewegung, die es verstanden hatte, auch ideale politische und religiöse Sehnsüchte auf sich zu ziehen, auch eine geistliche Erweckung. In Hannover sagte der dortige Landesbischof Marahrens noch im September 1933: „Die Gnade der Erweckung, die uns in dieser Zeit zuteil wird, soll doch in alle Teile des Volkes geleitet werden.“⁴ Und diese jungen Pfarrer fühlten sich bestärkt durch viele Einzelstimmen und feierliche Erklärungen mancher neuer Machthaber, die in ähnliche Richtung gingen. Zahlreiche Kircheneintritte erfolgten, kirchliche Trauungen wurden nachgeholt, und auch in München fand noch Anfang 1934 eine große volksmissionarische Aktion in allen Gemeinden unter dem impulsiven Pfarrer Helmut Kern, dem Leiter des neuen Amtes für Volksmission, einen starken Widerhall.

Aber die Situation war eben doch auch schon im Jahre 1933 nicht so eindeutig. Zwar riß der Schwung der nationalen Begeisterung zunächst auch so besonnene Männer wie den Generalsuperintendenten der Kurmark, D. Otto Dibelius, am 21. März 1933 anlässlich der Eröffnung des neuen Reichstags in der Potsdamer Garnisonskirche zu einer Predigt hin über den Text: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?“, wo er zwar kritische Töne nicht fehlen ließ, aber schon mit der mißverständlichen Textwahl dem Geschehen für die Öffentlichkeit einen religiösen Glanz verlieh. Schon drei Monate später mußte er in einem persönlichen Vermerk feststellen: Dieser Staat „macht den völkischen Nationalismus der Deutschen Christen zur offiziellen Religion einer Staatskirche!“⁵ Und während Landesbischof Meiser am Tag seiner Einsetzung in Nürnberg am 11. Juni 1933 nach der kirchlichen Feier in St. Lorenz durch ein Spalier von HJ, BDM, SA und SS zum Rathaus schritt, wo ihn der Ministerpräsident Siebert empfing, hallten die Rufe nach einer großen deutschen evangelischen oder gar evangelisch-katholischen Reichskirche durch das Land, die vor allem in den Aussagen der rasch erstarkten Deutschen Christen Nationales und Religiöses heillos vermischten. Noch im September 1933 wurde eine große Versammlung des bayerischen Pfarrervereins in Nürnberg von der Frage gespalten, ob nicht

diese nationalsozialistische Bewegung doch einen nicht bloß nationalen, sondern einen heilsgeschichtlichen Charakter habe.

Unter den Gemeindegliedern und Pfarrern gerade hier in München gab es nicht wenige, die sich in diesem Frühjahr und Sommer 1933 von der Leitung der Kirche eine größere Klarheit wünschten. Die Erklärungen vieler lutherischer Bischöfe Deutschlands wollten uns Jüngeren kaum genügen. Ausser in der kristallklaren, äußerst kritischen Analyse des nationalsozialistischen Parteiprogramms durch den lutherischen und späteren Erlanger Theologieprofessor Hermann Sasse, die damals freilich wenig durchdrang, fanden wir Hilfe vor allem in der Schriftenreihe „Theologische Existenz heute“ von Karl Barth, einer Schriftenreihe, die in München im Kaiser-Verlag unter dem tapferen Albert Lempp herauskam, wenn sie nicht gerade verboten war. Landesbischof D. Meiser war noch nicht lange im Amt; man muß auch in Rechnung stellen, daß ein Bischof, der einem Hirten gleich auf das Ganze der Kirche achten muß, oft nicht so deutlich reden kann wie ein Prophet, der als einzelner spricht. Auch mußte D. Meiser wohl erst manches in der neuen Art der Verhandlungsführung lernen, z. B. wozu die neue Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933, die in einer heute kaum mehr vorstellbaren Schnelligkeit zustandegekommen und auch von ihm unterzeichnet war, noch benützt werden würde. Und dann sollte diese Deutsche Evangelische Kirche doch einen Reichsbischof haben. Der Wehrkreispfarrer Ludwig Müller, als Vertrauensmann des Führers dazu ausersehen, hatte am 18. Juni im Münchner Bürgerbräu eine große Versammlung gehalten. Aber wer seine oberflächlichen Ausführungen auch nur von ferne an den Satz heranhielt: „Dein Wort ist die Wahrheit“, konnte an dieser einen Rede erkennen, daß er zum Reichsbischof nicht geeignet war. War nicht der andere Kandidat, Friedrich von Bodenschwingh, weit vorzuziehen? Obgleich, vielleicht auch weil er damals allzu kluge Berater hatte, hat Hans Meiser dann doch im September Ludwig Müller mitgewählt, wohl auch weil dieser sich als Lutheraner bezeichnete und weil die Bischöfe sich von dem Vertrauensmann Hitlers ähnlich dem in derselben Zeit geschlossenen Reichskonkordat mit der römisch-katholischen Kirche einen günstigen Staatsvertrag mit der evangelischen Kirche erhofften. Meiser hat seine Entscheidung für Ludwig Müller später offen als eine seiner größten Fehlentscheidungen bezeichnet. Schon einige Wochen darauf mußte er auf Müllers Abberufung drängen.

Dennoch denke ich selber, damals Stadtvikar in St. Matthäus, gerne an diese Zeit zurück, weil sie wie selten eine andere die inneren Sinne schärfen konnte, um Wahres und Falsches zu unterscheiden. Als im Juli 1933 unter dem starken Druck der Partei, ja Adolf Hitlers selber, eine große Zahl von Deutschen Christen und Parteigenossen (das war nicht dasselbe) in die

Kirchenvorstände gewählt worden waren, wurde in der Münchner Pfarrkonferenz die Frage gestellt, ob wir jetzt nicht geschlossen zu den Deutschen Christen gehen sollten, um damit Einfluß auf die Entwicklung zu nehmen. Nach einer heftigen Diskussion wurde zur Erleichterung der Allermeisten diese so diplomatisch gedachte Anregung abgesetzt, die, wäre sie aufgenommen worden, verhängnisvolle Folgen hätte haben können. Erfreulich war, daß in der Gemeinschaft der Münchner Pfarrer unter Dekan Langenfaß trotz solcher Zwischenfälle und Meinungsverschiedenheiten etwa auch über das von Langenfaß redigierte Gemeindeblatt, die Verbundenheit nicht abriß. Was „Dein Wort ist die Wahrheit“ damals bedeuten konnte, wurde den jüngeren Pfarrern an einem Wort Hermann Bezzels klar, dessen Sendlinger Predigten Meiser herausgegeben hatte: „Es kommt die Zeit, daß man ein wahres edles, feines Christentum nur dadurch herzustellen meint, daß man die dumpfe alte Gläubigkeit aus den Domen, Schulen und Häusern verbannen wird in bester Meinung. In bester Meinung, das sage ich mir nicht zum Trost, sondern zum Schreck. Meine Christen, die Zeit ist da, wo sich von einer Schar edeldenkender Leute die andere scheidet, die eintönig, einsilbig und arm ist, und weggeht mit dem Wort: Kyrieleison, meine Sünde und deine Gnade.“⁶

II.

Diese Zeit der Entscheidung — damit tun wir den zweiten Schritt — kam Ende 1933, als auf der Berliner Sportpalastkundgebung im November der radikale Gauobmann der Deutschen Christen, Dr. Krause, unter frenetischem Beifall die Forderung nach einer deutschen Volkskirche ohne das Alte Testament „mit seinen Viehhändler- und Zuhältergeschichten“ und ohne die „Minderwertigkeitstheologie des Rabbiners Paulus“ erhob. Für viele unter uns war es geradezu eine Befreiung, als auch Hans Meiser, besonders auch von den jüngeren Beratern wie Eduard Putz und Walter Künneth dazu gedrängt, einen entscheidenden Schritt tat. Bei der großen traditionellen Reformationsfeier im Münchner Odeon am 14. November nannte er die Irrlehren der Deutschen Christen offen beim Namen und sagte sich von ihnen los. Den anwesenden lutherischen Kirchenminister, Landesbischof D. Schöffel von Hamburg, der den Festvortrag über „Luther vor Gott und in der Welt“ gehalten hatte, bat er ausdrücklich, auf die Abberufung der für diese Kundgebung Verantwortlichen zu dringen. Eine unvergeßliche Reformationsfeier!

Allerdings brachte der Anfang des Jahres 1934 erst noch die härteste Probe. Ende Januar wurden wir durch eine Meldung in der Presse überrascht: „Die Kirchenführer geschlossen hinter dem Reichsbischof.“ Wie war

das nach den bitteren Erfahrungen mit diesem Mann möglich, der erst noch kurz vorher wie mit List die gesamte evangelische Jugendarbeit an die Hitlerjugend ausgeliefert hatte? Als Meiser von der Zusammenkunft in Berlin zurückkam, bei der es auch durch Hitlers persönliches Eintreten tatsächlich zu einer nochmaligen Vertrauenserklärung der Kirchenführer für den Reichsbischof gekommen war, schien er wie gelähmt. Noch einige Tage vorher hatte er in einem Privatbrief davon gesprochen, daß der Reichsbischof untragbar geworden sei — „wir können nicht nachgeben, es steht zuviel auf dem Spiel“. Umso mehr war er selbst von der Überrumpelung erschüttert, die ihm und seinen Mitbrüdern widerfahren war. In seinem Bericht vor dem Landeskirchenrat und vor dem Synodalausschuß sagte er: „Ich gestehe, daß mir die Entschlußkraft nicht gegeben war, das richtige Wort zu finden“, und wollte sein Amt zur Verfügung stellen. Aber gerade die inneren Kämpfe dieser Wochen endeten mit einem entscheidenden Schritt der Befreiung und neuer Gewißheit. Am 28. März schrieb er offen an die Pfarrer: „Wir mußten einsehen, daß wir falsch gehandelt haben, und können uns nicht mehr an die damalige Entscheidung gebunden betrachten.“ Etwas später gestand er auch in einem Brief an die Gemeinden ein, daß das Opfer vom Januar umsonst gewesen war.

Warum ich diese Einzelheiten nenne? Weil ich, auch aus eigenem Miterleben, überzeugt bin: Auch und gerade in diesem Eingestehen eines falschen Schrittes geschah ein Hören auf das Wort der Wahrheit, und gerade dies hat in der Folgezeit den Bischof und die Kirche am stärksten verbunden, sodaß er wie selten ein Bischof die Erfahrung machen durfte, daß die Kirche ihn mittrug. In der denkwürdigen Erklärung von Ulm am 22. April, die D. Meiser im Anschluß an eine Predigt des württembergischen Landesbischofs D. Wurm für die württembergische und bayerische Landeskirche sowie für die freien Bekenntnissynoden von Westfalen, Rheinland und für andere Gruppen wie den Pfarrernotbund unter Martin Niemöller abgab, wurde er für die kommende Zeit zu einem der Führer der Bekenntnisgemeinschaft der Deutschen Evangelischen Kirche, die mit ihren roten Mitgliedskarten sich auch bei uns gebildet hat. Er nahm an der wichtigen Bekenntnissynode von Barmen 1934 teil, deren fünf Grundthesen — „Jesus Christus als das eine Wort Gottes“ war die erste — bis heute richtungweisend sind. Und er trat nicht nur in Bayern, sondern in der ganzen evangelischen Christenheit Deutschlands umso stärker hervor, je mehr die öffentlichen Angriffe und die Schmähungen auf ihn sich steigerten, bis dann der letzte Stoß dieses Angriffes kam. Am 11. Oktober 1934 drang der Beauftragte des Reichsbischofs, der Rechtsanwalt Jäger, in den Landeskirchenrat in München ein, erklärte die Mitglieder des Landeskirchenrats und andere Mitarbeiter für abgesetzt und ließ den Landesbischof, als er von einer Reise zurückkam, mit seiner Familie in Schutzhaft nehmen.

Die Münchner Gesamtgemeinde ist ihm auch an jenem Tag noch in einem rasch angesetzten, durch Weitergabe von Mund zu Mund bekannt gewordenen überfüllten Gottesdienst in der Matthäuskirche begegnet, wo er eine denkwürdige Predigt über das Wort hielt: „Wir sind nicht von denen, die da weichen und verdammt werden, sondern die da glauben und die Seele erretten“ (Hebr. 10, 39). Und dann gab es in der ganzen Landeskirche eine Erhebung für den seiner Freiheit beraubten Bischof. Gemeindeglieder von München und Nürnberg kamen zu Gottesdiensten in den Hof der Arcisstrasse 13. Schon damals wurde sie zur Meiserstraße! Bauern aus Franken und aus dem Ries, die weithin die nationale Bewegung begrüßt hatten, fuhren zum Reichsstatthalter und zum Ministerpräsidenten nach München und nach Berlin in das Reichskanzlerpalais, um leidenschaftlich gegen die gewaltsamen Eingriffe in kirchliches Leben und Lehren zu protestieren. Kurze Zeit darauf, nachdem ihn Hitler zusammen mit Landesbischof Wurm nach Berlin gebeten hatte, wurde Meiser wieder frei.

Es ist nicht nötig anzumerken: Dies war kirchlicher Widerstand oder, wenn man will, kirchlicher Angriff! Jedenfalls war es ein Kampf, der mit kirchlichen Mitteln geführt wurde, und er hatte eine Wirkung bis ins Politische hinein in einer Situation, in der alle anderen gesellschaftlichen Kräfte, wie man sie heute nennt, die Parteien, die Wirtschaft, Wissenschaft, Presse, Rundfunk, weithin auch das Heer, längst ausgeschaltet oder gleichgeschaltet waren.

Diese oft beschriebenen Ereignisse haben sich aus jener Zeit am stärksten in das Gedächtnis der Landeskirche eingegraben und das Bild Meisers mit seinem weißen Haar und dem etwas strengen und zugleich gütigen Gesicht in ungezählte Familien gebracht. Im ganzen Land waren auf einmal wie von selber verantwortliche Gemeinden aufgewacht, die mit ihren Pfarrern zusammenstanden. Man hatte neu entdeckt, was Glauben und Bekennen ist. Die evangelischen Choräle, diese Antwort auf das Wort Gottes, brausten durch die Kirchen und drangen auf die Straßen. Das gemeinsame Beten des Heiligen Vaterunsers und des Apostolischen Glaubensbekenntnisses kam damals auf, die Jugend, die man mehr und mehr in die Bibel und in die Kirche einsperren wollte, lernte gerade auf diese Weise, frei aus der Heiligen Schrift zu leben. Und einer, der mit wachen Sinnen das Geschehen miterlebte, bewahrte als das Eindrücklichste in seiner Erinnerung das Gebet eines Pfarrers in einem Bekenntnisgottesdienst, „in dem nichts von Not und Klage zu hören war, sondern nur ein Dank dafür, daß der lebendige Gott angefangen hatte, in seiner Kirche zu handeln.“

War dieses Erwachen der Gemeinden durch ein „autoritäres Bischofsregiment“ geschehen, wie man es Meiser immer wieder einmal nachgesagt hat? Es ist wahr, er hatte mit seiner Wahl durch die Synode, die dem damaligen

Trend zum Führerprinzip folgte, mit dem Ermächtigungsgesetz als einzelner eine übermäßige Verantwortung auferlegt erhalten. Der Landesbischof war in seinen Entscheidungen neben der Beratung mit dem Landeskirchenrat nur an die Anhörung des Synodalausschusses gebunden und mußte damit zwangsläufig einsame Entscheidungen treffen. Die Synode hatte sich seit ihrer letzten Tagung im Sommer 1934 zurückgezogen. Aber Meiser selbst hat, als er bei der ersten Synodaltagung nach dem Krieg im Jahre 1946 seine Ermächtigung zurückergab, festgestellt, daß er nie anders als mit Zustimmung des Synodalausschusses, dieser Vertretung der Synode, gehandelt habe. Ausdrücklich möchte ich mich in diesem Zusammenhang dem Urteil eines kompetenten und kritischen Gliedes der jüngeren Generation, des Direktors des Landeskirchlichen Archivs in Nürnberg, Helmut Baier, anschließen: „Die Landeskirche konnte es als Fügung Gottes betrachten, daß sie sich einen verantwortungsbewußten Führer erkoren hatte, der unter dem Wort Gottes stehend, Bibel und Bekenntnis als seine Grundlagen erkannt hatte.“ Im anderen Fall „hätte es nicht nur eine ‚zerstörte‘ Landeskirche mehr gegeben, sondern dem deutschen und dem Weltluthertum wäre auf viele Jahrzehnte hinaus unermeßlicher, vielleicht nie wiedergutzumachender Schaden zugefügt worden.“⁷

III.

Der abgewehrte Schaden aber muß nun redlicherweise – drittens – unter einer besonderen Fragestellung geprüft werden, die schon bisher überall mitschwang, aber nun noch eigens zu Wort kommen muß: Der Bischof und das Dritte Reich, allgemeiner: Kirche und Staat zu jener Zeit.

Der Umgang mit dem Staat Adolf Hitlers und seinen anderen Machthabern wurde für die ganze Kirche, die evangelische wie die katholische, zu einer schmerzhaften Lektion. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Volk, das Eigenbewußtsein einer Kirche gegenüber einer trotz ihres Bekenntnisses zum „positiven Christentum“ völlig anderen Weltanschauung mußte unter vielen Niederlagen gelernt werden. In den Tagen, als nach den März-Wahlen 1933 auch in München die politischen Positionen von den Nationalsozialisten erobert wurden, begegneten einige junge Vikare auf der Straße dem Pfarrer Friedrich Loy von der St. Markuskirche. Er sagte zu uns, während die Hakenkreuzfahne auf einem öffentlichen Gebäude hochgezogen wurde: „Warum können wir uns eigentlich über das Neue nicht so unbedingt freuen? Das muß doch mit dem christlichen Glauben zusammenhängen.“ Er meinte die innere Distanz, die aus der Zugehörigkeit zu dem einen Herrn Jesus Christus gegenüber allen anderen Mächten und Herren folgt. Aber die Kraft dieser Distanz war dann doch vielfach nicht stark genug. So wurden

mit dem Jahre 1933 in der ganzen Kirche, auch in der Bekennenden Kirche, bis in den Krieg hinein kirchliche Ergebenheitsadressen an Adolf Hitler üblich, die sich dann im zweiten Teil oft mit kirchlichen Anliegen, Bitten und Forderungen verbanden. Einige von ihnen waren wohl auch als Schutzmaßnahme für gefährdete kirchliche Persönlichkeiten, wie einmal auch für Martin Niemöller, gedacht. Bei uns kann man einige, neben durchaus beachtlichen und kraftvollen Erklärungen zum lutherischen Bekenntnis, in den damaligen Jahrgängen des Kirchlichen Amtsblattes nachlesen. Aber nie ist durch solche „Ich-auch“-Erklärungen die geistliche Autorität der Kirche gewachsen. Eine Kirche, die allzu eifertig dem Staat gibt, was des Staates ist, verliert leicht die Vollmacht, Gott zu geben, was Gottes ist, und damit auch dem Volk oder der Gesellschaft das Wort der Wahrheit auszurichten.

Ähnlich empfanden wir es, als noch 1938 die Kirche ihre Pfarrer zu einem Eid auf Adolf Hitler verpflichtete, der, wie sich dann herausstellte, vom Staat gar nicht gefordert war, sondern eine kirchliche Loyalitätserklärung sein wollte. Noch im Frühjahr 1939 wollte eine „Godesberger Erklärung“ den christlichen Glauben und das deutsche Volkstum zwangsweise ineinander fügen. Es konnte den Mitarbeiter Meisers bewegen, mit welcher verzweifelter Anstrengung, immer noch etwas Annehmbares herauszufinden, er sich alles durch den Kopf gehen ließ, bis er schließlich – und es durfte nicht anders sein! – zusammen mit Landesbischof Wurm seine Unterschrift versagte.

Der lutherische Bischof Hans Meiser, der aus einer Nürnberger Kaufmannsfamilie stammte, dachte hoch von der politischen Ordnung, von den Institutionen des Rechtes sowie von der Treue des Haushalters über anvertrautes Gut. Ein hervorstechender Zug in seiner Amtsführung war die Sorgfalt, die er an die Ordnung der Landeskirche und der Gemeinden, aber ebenso an die Fürsorge für die Pfarrer, kirchlichen Mitarbeiter und bedrängte Menschen wandte. Er war nicht umsonst auch einige Jahre Pfarrer der Inneren Mission in Nürnberg gewesen. So verstand er auch das Mandat Gottes an die politische Macht. Hatte er doch am eigenen Leibe zu spüren bekommen, was geschehen kann, wenn die politische Ordnung durch ein blutiges Chaos abgelöst wird, als er 1919 während der Rätezeit in München – er war hier Pfarrer an St. Matthäus – als Geisel verhaftet wurde. Die fünfte These der von der ganzen Bekennenden Kirche angenommenen Barmer Erklärung war ihm bedeutsam: „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.“ Und das wird übrigens dort als eine Wohltat bezeichnet. Umso schmerzhafter war es für ihn wie für viele andere bewußte evangelische Christen, lernen zu müssen, daß

man im Dritten Reich sich auch auf die feierlichsten Erklärungen des Reichskanzlers und seiner Gefolgsleute nicht verlassen konnte, obwohl doch in Hitlers „Mein Kampf“ zu lesen war: „Dem politischen Führer haben religiöse Lehren und Einrichtungen seines Volkes immer unantastbar zu sein.“

Man mag hinterher leicht über die damalige Vertrauensseligkeit und Unfähigkeit, die Geister zu unterscheiden, oder wie man es nennen will, den Kopf schütteln. Aber das Wort der Wahrheit zu praktizieren „zwischen Anpassung und Widerstand“, wie es eine moderne Formel sagt, ist, wenn ich es recht sehe, auch für die heute verantwortlichen Christen und für Theologen doch nicht so leicht. Ich habe jedenfalls nicht den Eindruck, daß die diesbezügliche Lektion für die Kirche heute abgeschlossen wäre. Nur daß wir damals gewissermaßen beim Reiten des Pferdes mehr auf die eine Seite hinüberzusinken drohten, während man heute leicht auf die andere Seite fällt. Ich kann z. B. nicht finden, daß die nicht seltene voreilige Infragestellung der staatlichen Ordnung und ihres Rechtes auch bis hin zur Polizei und zur militärischen Gewalt trotz aller Probleme, die wir kennen, dem Neuen Testament oder dem lutherischen Bekenntnis gemäßer seien. Wenn uns heute die Frage des Widerstandes mit Gewalt oder ohne Gewalt bewegt, so haben wir die Freiheit, sie zu diskutieren, doch eben deshalb und dadurch, daß uns diese staatliche demokratische Ordnung durch ihr Grundgesetz diese Freiheit gewährleistet und gegebenenfalls, wenn nötig, unter dem Schutz der Polizei garantiert. Wir tun uns doch wahrhaftig leichter als Dissidenten wie der bekannte, seit Jahren verbannte russische Physiker A. Sacharow, der seine wissenschaftlichen Freunde in der Welt auf die Gefahren aufmerksam machte, die aus der militärischen Verwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse erwachsen können.

Für die damalige Zeit hat der vorhin genannte Oberkirchenrat Schieder in einem Interview aus dem Jahr 1964 das Dilemma so beschrieben: „Die schwerste Frage war wohl: soll die Kirche auch politisch kämpfen? Es waren fromme Leute, die diese Frage bejahten. Andere, nicht weniger entschlossene, verneinten sie für die Kirche. Wir in Bayern standen auf dieser Seite. Wir sagten uns, daß auch eine verzerrte Obrigkeit immer noch einen Auftrag habe und daß die Kirche als solche nicht eine politische Untergrundbewegung werden dürfe.“ Die Grenze für den Gehorsam gegen den Staat sah Meiser in dem biblischen Wort: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5,29). Man kann im einzelnen fragen, ob er sie hier und dort nicht früher oder anders hätte setzen müssen. Aber ich kann seine Äußerung nicht vergessen, daß er in der Frage des Widerstandes, der den Christen geraten sein kann, den Salzburger Emigranten, die das Leiden auf sich nahmen, näher stehe als den kämpferischen Hugenotten, ohne daß er über einen von beiden urteilen wolle.

Eine belastende Frage freilich darf hier nicht weggelassen werden. Das war Meisers und unser aller Verhalten und Stellung in der Judenfrage. 1934 wurde er in Nürnberg als Judenfreund öffentlich beschimpft. Die wütenden Angriffe auf das Alte Testament, auch aus den Kreisen der Partei, in aller Öffentlichkeit zurückzuweisen, empfand er als seinen kirchlichen Auftrag. Als die Juden immer mehr in Bedrängnis gerieten, hat er vielen einzelnen tatkräftig und auch ohne Scheu vor einem Risiko geholfen. Es gab auch eine von der Landeskirche selbst getragene Hilfsstelle in München und in Nürnberg, die sich vieler bedrohter Menschen annahm. Aber was in den ersten Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft nicht klar erkannt worden war, konnte 1943 nicht mehr nachgeholt werden. Als ihm in diesem Jahre eine deutliche Denkschrift von Münchner Laien zur Judenfrage überreicht wurde, gab er sie an Landesbischof Wurm weiter, der seine Stimme erhob. Er selbst hatte Mühe, der Geheimen Staatspolizei gegenüber, die auf den Vorgang gekommen war, die Namen dieser Laien nicht bekanntzugeben. So läßt sich von ihm kein öffentliches Wort in dieser Frage nennen. Ich fühle mich selber weder zur Anklage noch zur Entschuldigung zuständig. Hier müssen wir vielmehr von unser aller Versagen und Schuld reden. Ist übrigens nicht gerade die zentrale Bedeutung dieser Frage für die ganze Christenheit unter uns auch erst in den letzten, allerletzten Jahren, etwa unter dem Eindruck des „Holocaust“ aufgegangen? Ähnlich war es auch in der Euthanasiefrage. Hier erhob Meiser in persönlichen Gesprächen mit verantwortlichen Stellen starken Protest und unternahm auch Einzelaktionen. Dieses Verfahren wendete er auch zur Unterstützung von KZ-Häftlingen an. Von dem Weg in die Öffentlichkeit versprach er sich weniger Nutzen als Schaden, was auch den Realitäten entsprochen haben mag (nach H. Baier). Aber unsere Frage nach dem christlichen Wort und Handeln ist damit nicht beantwortet.

IV.

Wie aber konnte unter solchen Umständen, als 1945 der totale politische und militärische Zusammenbruch da war, ein neuer Anfang geschehen? Er durfte geschehen, weil die Kirchengeschichte nicht nur aus dem Handeln einzelner Persönlichkeiten besteht, sondern zuletzt, nach Calvin, eine „Kette von Auferweckungen aus den Toten“ ist, kraft derer Gott auch noch aus unseren Fehlhandlungen etwas Gutes schaffen kann. Wenn ich in einem letzten Abschnitt noch Meisers Anteil am kirchlichen Wiederaufbau, also mehr die zweite Hälfte seiner Amtszeit, darstelle, so kann ich mich auf einige große Linien beschränken, da ich, was in der Landeskirche geschah, schon anderswo ausführlicher dargestellt habe.⁸

Nach 1945 hat eine jahrelange, harte Diskussion über Verantwortung, Schuld und Schuldbekennntnis und Neuanfang in der Kirche eingesetzt, der sich, wie schon angedeutet, Hans Meiser auch in der Pfarrerschaft, besonders der Pfarrerbruderschaft, redlich gestellt hat. Bei der ersten Tagung der Landessynode nach dem Krieg im Juli 1946 gab er einen Bericht über die vergangenen dreizehn Jahre. In den Berichten auch der Teilnehmer, die seine kirchenpolitische Linie nicht teilten, heißt es: „Es war keine Gloriole um den Kirchenkampf, es war der Ton des Stuttgarter Schuldbekennntnisses.“ Der damalige Synodale Dr. Engelhardt, der bei dieser Synode das Schlußwort sprach, ging dabei die sieben Bitten des Vaterunsers durch und sagte zur fünften Bitte: „Was den tiefsten Eindruck auf mich machte, war, wie unser Bischof als Bruder sich unter die Schuld stellte.“

Hier muß auch erwähnt werden, was wohl kaum bekannt ist, daß Hans Meiser Anfang 1946 unter Hinweis darauf, daß er nun das 65. Lebensjahr vollende, dem Vorsitzenden des Synodalausschusses und der neu zu bildenden Synode anheimgestellt hat, „darüber zu befinden, ob er weiterhin im Amt bleiben oder einem Jüngeren Platz machen solle“. In seinem Brief heißt es: „Ich könnte es durchaus verstehen, wenn in dieser bewegten Zeit, die so viel Entschlußkraft und außergewöhnliche Arbeitsleistung erfordert, die Synode lieber einem jüngeren Mann die Leitung der Landeskirche anvertraute. Auf keinen Fall soll die Rücksicht auf meine Person die Entscheidung des Synodalausschusses und der Landessynode irgendwie beeinflussen.“⁹ Zweimal im Lauf der darauffolgenden Zeit haben ihn die Vorsitzenden des Synodalausschusses gebeten, im Amt zu bleiben.

Dazu aber gehörte nun neben dem Wiederaufbau der Landeskirche, auch die Beteiligung am Neuanfang der evangelischen Christenheit in Deutschland. Welche Kirche wollen wir? Das ist eine beliebte Frage heute, und Träume von der Kirche werden gerne geträumt. Eine Kirche, in der man sich wohlfühlt, träumt der eine. Eine für die Vielfalt offene Kirche, eine gesprächsberbereite Kirche, eine offene Kirche ohne Mauern und Grenzen – in Augsburg wurde 1980 sogar einmal gesagt: Auch ohne Dach! Man hat auch 1933 Träume von der Kirche geträumt: Deutsche Volkskirche, lutherische Kirche deutscher Nation und wie diese Parolen alle hießen. Auch nach 1945 träumte man wieder, besonders von einem völligen Neuanfang auch in den kirchlichen Strukturen. Was dann 1948 bei der Kirchenversammlung in Eisenach herauskam, war die immerhin einigermaßen geordnete Gemeinschaft der Evangelischen Kirche in Deutschland, in der wir heute leben. Sie ließ viele Wünsche offen, und Landesbischof Wurm nannte sie nicht einen Palast, sondern eine Baracke. Aber vielleicht entspricht solch eine Gestalt auch dem Wesen einer Kirche des Volkes Gottes unterwegs.

Die Antwort auf die Kirchenfrage, die Hans Meiser in jenen Jahren gab,

war eindeutig: Eine nach den reformatorischen Bekenntnissen geordnete Evangelische Kirche in Deutschland. Und er fühlte sich dabei besonders für die Kirche lutherischen Bekenntnisses und ihren Weg verantwortlich, „den zu gehen ich aus persönlicher Glaubensüberzeugung, aus Verpflichtung gegen das unserer Kirche anvertraute Erbe und aus Gehorsam gegen die göttlich geoffenbarte Wahrheit mich genötigt fühle“, hat er mir einmal geschrieben. Man konnte ihm dabei Rückwärtsgewandtheit, Restauration und vieles andere vorwerfen. Aber der Vorwurf, er habe die Evangelische Kirche in Deutschland nicht gewollt oder nicht geachtet, trifft für keine Zeit seines Wirkens zu. Bewußt stand er zu dieser Gemeinschaft, wie sie sich von der schon einige Male erwähnten Synode von Barmen 1934 ableitete, und hat sie, wo er sie in kritischen Zeiten gefährdet sah, viel mehr unterstützt, als die meisten seiner Kritiker vermuten. Sie war unter gemeinsamen Anfechtungen gewachsen, sie mußte sich auch bewähren, als Millionen von evangelischen Christen aus dem Osten durch Flucht und Vertreibung in die Gebiete von Westdeutschland einströmten. Meiser ließ allerdings ebensowenig an der in Barmen gleichfalls beschlossenen „Erklärung zur Rechtslage“ rütteln: „Ihre echte kirchliche Einheit kann die evangelische Kirche nur auf dem Wege gewinnen, daß sie die reformatorischen Erkenntnisse wahrhaft und einen organischen Zusammenschluß der Landeskirchen und Gemeinden auf der Grundlage ihres Bekenntnisstandes fördert.“

So hat er sich gleichzeitig für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands eingesetzt und wurde nach deren Gründung am 28. Januar 1949 während ihrer ersten Generalsynode in Leipzig als ihr erster Leitender Bischof eingeführt. Die Wahl war nicht ohne Schwierigkeiten geschehen. Die meisten hatten zwar der Gründung einer Vereinigten Lutherischen Kirche zugestimmt, aber viele hatten, was schließlich daraus geworden ist, als zu eng empfunden. Man kann tatsächlich darüber streiten, so wie man überhaupt die jetzige kirchliche Organisation im deutschen Protestantismus als zu kompliziert ansehen kann. Aber welche Kirche wollen wir denn? Soll diese evangelisch-lutherische Kirche in Bayern, deren Bischof Meiser war, weiterhin vom lutherischen Bekenntnis bestimmt sein oder nicht? Ist das etwa durch die ökumenische Entwicklung, durch die Nivellierung der Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen, die man feststellen zu können glaubt, oder ist es durch die Kontakte mit der römisch-katholischen Kirche überholt, die inzwischen schon einen weltweiten Rahmen einnehmen und deren wir uns freuen? Oder hat nicht eben diese Entwicklung gezeigt, daß gerade im ökumenischen Gespräch die Stimme der lutherischen Reformation unverzichtbar ist, ja nachweislich bis in das II. Vatikanische Konzil hineingewirkt hat?

Eben darum aber muß sie ja auch eine leibhaftige Gestalt haben, und des-

wegen braucht der Lutherische Weltbund, dieser Zusammenschluß der meisten lutherischen Kirchen in der Welt gerade im Lande der Reformation etwas wie einen „Landeplatz“, eben diese Vereinigte Lutherische Kirche. Und wir selbst, je konfliktreicher unser Leben und bei vielen unter uns auch die Verantwortung ist, die kirchliche oder wissenschaftliche oder politische oder wirtschaftliche Verantwortung, sind wir nicht umso mehr angewiesen auf die aus der Heiligen Schrift geschöpfte Botschaft, daß Gott den Menschen, auch wenn er in die Irre geht oder gefallen ist, in Jesus Christus doch nicht losläßt und auch aus dem, was wir verkehrt oder nur halbbrichtig gemacht haben, gewissermaßen hinterhergehend, immer noch etwas Gutes machen kann?

Gerade aus den letzten Jahren seines Lebens und Wirkens gibt es Äußerungen von Hans Meiser, in denen er fast überschwinglich und in hymnischen Worten Weg und Schicksal der Kirche, der er diente, sowie sein eigenes Geschick an die Gewißheit dieser eben beschriebenen Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden allein durch den Glauben an Jesus Christus geknüpft hat. Und da, denke ich, wollen wir ihn und wollen wir uns stehen lassen.

Anmerkungen

- 1 F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger, 1958³, S. 275.
- 2 Julius Schieder, Aber die Botschaft bleibt, 1966, S. 114.
- 3 Georg Merz, Wege und Wandlungen. Erinnerungen, Hrsg. J. Merz, 1961.
- 4 G. v. Norden, Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung, Gütersloh 1979, S. 125 ff.
- 5 Otto Dibelius, So habe ich's erlebt, Hrsg. W. D. Zimmermann, Berlin 1980, S. 194.
- 6 J. Rupprecht, Bezzel-Brevier, 1933.
- 7 Helmut Baier, Die Deutschen Christen im Rahmen des bayerischen Kirchenkampfes, 1968, S. 45.
- 8 In Memoriam Landesbischof D. Hans Meiser, Hrsg. Evangelisch-Lutherisches Landeskirchenamt München, 1981, S. 74 ff.
- 9 Personal-Akt H. Meiser, Landeskirchenamt München.

Ein rechtschaffener Pfarrer und Prediger zu sein, das ist eine große Sache; und wenn es unser Herrgott selbst nicht treibt, so wird nichts draus.

Martin Luther

LUTHERS GROSSER KATECHISMUS ALS WEG DES GLAUBENS

„Der Katechismus ist der leien *biblia*, darin der gantze inhalt christlicher lehre, so einem iden christen tzur seligkeit tzu wissen notig, begrieffen ... Derhalben sollen wir ja den *catechismum* lieb und werdt haben ... dan dorinne die rechte, ware, alte reyne gottliche lehre der heiligen christlichen kirchen tzusammen gefasset.“¹

Das Lutherjubiläum 1983 hat eine Flut von Literatur in vielen Sprachen erzeugt, die als eine Art Bestandsaufnahme von den verschiedenen Aspekten des Lebens und Wirkens Luthers gelten mag. Sogar neue Ausgaben seiner Werke sind erschienen. Sucht man in der Fülle der Literatur nach einem Orientierungspunkt, das heißt nach einem zentralen Werk, in dem sich das Hauptanliegen des Reformators am deutlichsten zu erkennen gibt und an dem sich heutige Christen gleichzeitig orientieren können, so wird man an Luthers Katechismus nicht vorbeigehen dürfen.

Seit dem Erscheinen des Großen und des Kleinen Katechismus im Jahre 1529 haben sie einen unermesslichen Einfluß auf das Leben der lutherischen Kirche ausgeübt. Johann Mathesius bemerkte, daß bis 1562 über 100000 Exemplare des Kleinen Katechismus im Druck erschienen waren – ein Bestseller auch nach heutigem Maßstab.² Luther selbst, der sich über seine eigenen Werke gelegentlich abfällig äußern konnte,³ gab in einem Brief zu, daß er den Katechismus vielleicht doch als ordentliches Buch anerkennen könne.⁴ Indem sich die Verfasser der Konkordienformel 1577 einhellig zu dem „kleinen und großen Katechismo Doktor Luthers“ bekannten, haben sie im Grunde nur anerkannt, was schon längst Tatsache war: dessen verbreiteten, öffentlichen Gebrauch „in Kirchen, Schulen und Häusern“ der „der Augsburgischen Confession vorwanten Kirchen“ – und zwar aufgrund der im Katechismus enthaltenen richtigen, einfältigen Lehre.⁵

Kirche, Schule, Haus – der Katechismus hatte dort seinen Ort, wo immer der Glaube unter Gott gelebt wurde. Wo immer Verkündigung und Lehre, Beten und Meditation, der Kampf des Glaubens und die Hoffnung auf das ewige Leben zu finden waren, dort erfüllte der Katechismus seinen Zweck als „Laien Bibel“⁶ und wurde Generationen lang gerade als solche verwendet. Dies galt insbesondere für den Kleinen Katechismus, obwohl oft auch

aus dem Großen Katechismus während gewisser Gottesdienste vorschriftsmäßig vorgelesen werden sollte.⁷

Der Katechismus war also dazu bestimmt, eine die Christen durchs Leben begleitende Zusammenfassung des christlichen Lebens zu sein. Leider hat sich diese Reichweite des Katechismus im Kontext der Praxis pietatis über die Jahre verengt, so daß der Katechismus seine eigentliche Bedeutung als „klassisches Elementarbuch christlichen Glaubens und Lebens, Betens und Handelns“ einbüßen mußte⁸ und zum „Handbuch des Konfirmandenunterrichts“ geworden ist.⁹ Während also der Große Katechismus fast in Vergessenheit geraten ist,¹⁰ wird der Kleine Katechismus immer noch gewissermaßen als Lern- und Textbuch betrachtet, dessen Inhalt sich in der intellektuellen Aneignung erschöpft. Kein Wunder, daß auch dort, wo der Kleine Katechismus im Konfirmandenunterricht noch verwendet wird, der ursprünglich von Luther intendierte Zweck des Katechismus – den einzelnen Christen auf dem Weg des Glaubens zu begleiten – so gut wie verlorengegangen ist und das Buch nach beendetem Konfirmandenunterricht beiseite gelegt wird. In jüngster Zeit hat man die Katechismen Luthers wieder als Quellen des Gebets und der Meditation entdeckt, und moderne Bearbeitungen des Kleinen Katechismus haben versucht, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Luther „grade ein volkstümliches Lehrbuch ... nicht aber ein kirchliches Symbol“¹¹ schaffen wollte. Indessen hat man die Formel noch nicht entdeckt, welche die Katechismen in ihre rechtmäßige Bedeutung als Glaubensorientierung, als Hilfe zum Leben und zum Sterben und als Anleitung in das gesamte Leben der Kirche für jung und alt zugleich wieder einzusetzen vermöchte. Die leider noch verbreitete Ansicht, Sprache und Inhalt der Katechismen Luthers seien heute „nicht mehr relevant“, geht allzu oft von einer Auffassung des Katechismus aus, welche dessen Intention nicht gerecht wird. Wer freilich mit den inneren Zusammenhängen des Katechismus nicht oder nur unzureichend vertraut ist und darin ein den Bedürfnissen der Jugend des ausgehenden 20. Jahrhunderts entsprechendes didaktisches Modell vermißt, wird enttäuscht werden. Allerdings hat ein mit australischen Theologiestudenten 1984 durchgeführtes Seminar über Luthers Katechismen mich in der Meinung bestärken können, daß die Katechismen für eine Neuorientierung des Glaubens heute besonders hilfreich seien.¹² Es gilt hier, diese Überzeugung ein wenig zu verdeutlichen.

Wir haben schon angedeutet, daß der *Weg des Glaubens* das grundlegende Leitmotiv der Katechismen Luthers sei, vor allem aber auch gerade des Großen Katechismus. Zwar hebt Luther in seiner Vorrede zum Großen Katechismus von 1529 hervor, daß „die Kinder und Einfältigen“ den Katechismus „wissen“ und „lernen“ müssen.¹³ Doch meint er damit mehr als die bloße intellektuelle Kenntnis eines bestimmten Stoffes, wie die sogenannte

Neue Vorrede von 1530 verdeutlicht. Denn der Glaubensweg ist ein schwieriger, stets bedrohter Weg. Der tägliche Umgang mit dem Katechismus hat den Zweck, daß Gott uns dadurch „warnen, rüsten und bewahren“ will gegen die „Fahr und Not“, in die uns der Teufel, die Welt und die eigene Fleischesnatur täglich bringt.¹⁴

Dieses Thema, der Weg des Glaubens, läßt sich durch den ganzen Katechismus hindurch verfolgen und bestimmt den gesamten Ansatz Luthers. Er zielt auf Unmittelbarkeit, Schlichtheit und Klarheit in der Darlegung des Glaubens. Der gewöhnliche Mensch soll das Elementare des Glaubens begreifen und sich zu eigen machen können. Dieses Ziel ist für Luther grundlegend:

„Man sol auff der cantzel ... daß volck mit milch trencken, den eß wechst alle tage eine newe kirch auff, *quae indiget primis principiis*. Drumb sal man nur den catechismum vleisig treiben vnd die milch außsteylen; dj hohen gedancken vnd stucken soll man fur dj kluglinge *privatim* behalten.“¹⁵

Wiederholt betont Luther die Notwendigkeit des Elementarunterrichts: „Christus, da er menschen zihen wolte, muste er mensch werden. Sollen wyr kinder ziehen, so müssen wyr auch kinder mit yhn werden.“¹⁶ So müssen wir den Katechismus der Jugend vordpredigen, „nicht hoch noch scharf (= gelehrt), sondern kurze und aufs einfältigst, auf daß es ihn wohl eingehe und im Gedächtnis bleibe“¹⁷.

Luthers Katechismen sind eine einfache Darlegung des Glaubens, gleichsam die Grundelemente des Glaubens, „die nötigsten Stücke“¹⁸, in denen „kürzlich, gröblich (= leichtverständlich) und aufs einfältigste“ das gesamte Schriftzeugnis zusammengefaßt ist.¹⁹

Warum ist diese einfache Darlegung des Glaubens notwendig geworden? Zunächst sind die Katechismen das Ergebnis des seelsorgerlichen Anliegens Luthers.²⁰ Die 1528 und 1529 durchgeführten Kirchenvisitationen in Kur-sachsen zeigten, daß große Teile des Kirchenvolks trotz der Reformation nicht einmal mit den fundamentalen Glaubenstexten – dem Credo, dem Vaterunser und den zehn Geboten – vertraut waren. In der Vorrede zum Kleinen Katechismus weist Luther auf die „klägliche, elende Not“ hin, die ihm als Visitor begegnet ist:

„Hilf, lieber Gott, wie manchen Jammer habe ich gesehen, daß der gemeine Mann doch so garnichts weiß von der christlichen Lehre ... und leider viel Pfarrherr fast ungeschickt und untüchtig sind zu lehren.“²¹

Die Katechismen Luthers waren eine Reaktion auf diese Not und wollten die grundlegenden Texte des christlichen Glaubens mit einer Auslegung dem Volk zur Verfügung stellen.

Die Katechismen vermitteln aber nicht nur Information über den Glauben. Sie wollen in den Glauben selbst hineinführen. Der Katechismus ist weder eine formale Darstellung der christlichen Lehre noch ein theologisches Textbuch für Laien. Er ist vielmehr ein lebendiger Ausdruck des Glaubensweges selbst in einer sprachlich einfachen Form.²²

Als Orientierung auf dem Glaubensweg schließt der Kleine Katechismus Gebete ein und soll als Anleitung zur Meditation verwendet werden. Dessen melodische Texte laden den Christen dazu ein, den Katechismus nicht nur zu studieren, sondern betend zu meditieren.²³ So kehrt Luther selbst täglich zum Katechismus als Quelle seines meditativen Betens zurück:

„Ich bin auch ein Doktor und Prediger, ja so gelehrt und erfahren, als die alle sein mügen, die solche Vermessenheit und Sicherheit haben. Noch tue ich wie ein Kind, das man den Katechismen lehret, und lese und spreche auch von Wort zu Wort des Morgens, und wenn ich Zeit habe, das Vaterunser, zehen Gepot, Glaube, Psalmen etc. und muß noch täglich dazu lesen und studieren und kann dennoch nicht bestehen, wie ich gerne wollte, und muß ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben und bleib's auch gerne.“²⁴

So empfiehlt Luther den Pfarrern den Katechismus anstelle des regelmäßigen Breviergebets,²⁵ und schon in seinem „Betbüchlein“ von 1522 werden die Hauptstücke des Katechismus als Grundlagen für das Gebet und die Meditation verwendet.²⁶ Indem Luther also den Weg des Glaubens im Großen Katechismus darstellt, kann es nicht überraschen, daß er nicht nur über das Beten spricht, sondern seine Leser dazu auffordert, ihr Gottvertrauen und ihre Glaubenserfahrung im Gebet lebendig auszudrücken;²⁷ ja, es finden sich sogar Gebetsmodelle im Großen Katechismus.²⁸

Wie in seinen Predigten packt Luther den Katechismus nicht intellektuell, sondern „äußerst persönlich“ an.²⁹ Der Christ soll im Katechismus nicht nur seinen eigenen Glauben entdecken, sondern gleichsam sich selbst. Den Katechismus kann man also nicht einmal durchlesen und dann „in Winkel werfen“³⁰, sondern er soll den Glaubenden auf dem Lebensweg begleiten:

„Darümb bitte ich abermal alle Christen ... sich täglich wohl drinn uben und immer treiben ... und nicht ablassen, bis solange sie erfahren und gewiß werden, daß sie den Teufel tot gelehret und gelehrt worden sind, denn Gott selber ist ... Werden sie solchen Fleiß tun, so will ich ihn zusagen, und sie sollen's auch inne werden, welche Frucht sie erlangen werden und wie feine Leute Gott aus ihm machen wird.“³¹

So sollen die Glaubenseinsichten zur Glaubenspraxis führen. Zwar sind die zehn Gebote in der Tat eine „Lehre“; doch gleichzeitig wird der Christ dazu ermutigt, die Lehre im täglichen Handeln auszudrücken: „Nimm sie

nur fur und versuche Dich wohl, lege alle Kraft und Macht daran.“³² Das Glaubensbekenntnis, für das Luther in der Regel die elementare Bezeichnung „den Glauben“ wählt, lehrt uns zwar, Gott „ganz und gar erkennen“, doch soll diese Erkenntnis wiederum in die Praxis umgesetzt werden: „Welchs eben dazu dienen soll, daß wir dasselbige tun können, so wir lauts der zehen Geopot tun sollen.“³³

Ebenso ist Luthers tiefe und im ganzen doch originelle Tauftheologie nicht lediglich eine der Ratio vorbehaltene Einsicht, sondern sie führt zum Leben hin. Die tiefste Bedeutung der Taufe liegt für Luther in ihrer fortwährenden Relevanz für den Glaubensweg des Christen; sie erschöpft sich nicht im einmaligen Taufakt am Anfang des christlichen Lebens: „also daß ein christlich Leben nicht anders ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen“³⁴. Die Taufe hat ihren Ort und ihr Ziel im Kampf und Wachstum des christlichen Lebens diesseits der Ewigkeit. *Theologia viatorum!* Der Zweck des Altarsakramentes ist die Vermittlung der Sündenvergebung – eine Gabe, die Christus im Kampf „wider meine Sunde, Tod und alle Unglück“ „zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke“, geschenkt hat.³⁵ Letzten Endes also orientiert sich Luthers Auslegung des Katechismus an den Erlebnissen des christlichen Alltags. Sie gibt nicht nur Auskunft über die kirchliche Lehre, sondern bietet dem Christen die geistliche Nahrung dar, derer sein Glaube bedarf.

Die Beschreibung des Katechismus als Laienbibel erfaßt also in besonders prägnanter Weise die Eigenart des Katechismus. Der Begriff wird von Luther selbst,³⁶ von den Bekenntnisschriften³⁷ und häufig darnach³⁸ verwendet. Als solche drückt der Katechismus das Glaubenszentrum in einfacher Sprache aus und bezieht es auf die alltägliche Lebenserfahrung des Christen. Der Christ unterwegs zur Ewigkeit wird dazu aufgefordert, gleichsam in den Rhythmus des Katechismus, das heißt in die Bewegung: Gebot – Verheißung – Gebet – Erneuerung – Gebot usw. einzutreten und sein Leben daran zu orientieren.³⁹

Gleichzeitig darf Luthers pädagogisches Anliegen nicht verkannt werden. Der Glaubensweg schließt auf jeden Fall auch einen Verstehenszuwachs ein und verlangt die fortwährende Beschäftigung mit dem Glaubensstoff. Schon seit 1516 hatte Luther über den Dekalog, das Vaterunser und das Apostolikum regelmäßig gepredigt. 1520 veröffentlichte er „Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers“⁴⁰, welche gewisse auf 1518 zurückgehende Schriften sammelte. Das „Betbüchlein“ von 1522 hat den Stoff von 1520 mit einigen Überarbeitungen noch einmal gebracht. Von der Kanzel und in Büchern beteiligte sich Luther ununterbrochen an einem Erziehungsprozeß. Dabei

verwendete er einen auf die drei Hauptstücke des Glaubens gründenden Katechismusstoff. 1526 empfiehlt er, daß die Form der Katechismusfragen über den Dekalog dem Betbüchlein entnommen wird,⁴¹ welches damit vorläufig als Katechismus diente. Nach 1525 werden die Sakramente regelmäßig in der Katechismuspredigt mitbehandelt. 1528 hat Luther zwischen dem 18. Mai und dem 19. Dezember in drei Predigtreihen die Grundlage für den Katechismus geschaffen. „Es ist deutlich, daß Luther hier das Vokabular prägt, in welches er sowohl den Großen als auch den Kleinen Katechismus gegossen hat, und daß vor allem der Große Katechismus eine Überarbeitung dieser Katechismuspredigten ist.“⁴² So geht der Endfassung der Katechismen ein langer Erziehungsprozeß im Rahmen der Gemeinde voran. Der Kleine Katechismus erschien zunächst im Januar und März 1529 in Plakatform als sogenannter Tafeldruck, der für die kirchliche und schulische Erziehungsarbeit bestimmt war; erst Mitte Mai 1529 erschien der Kleine Katechismus in Buchform. Inzwischen war der Große Katechismus schon erschienen, wahrscheinlich im frühen April 1529.⁴³

Die Katechismen wurden zur Bekämpfung der von den Kirchenvisitationen in Kursachsen aufgedeckten Bildungsmängel verfaßt. In kurzer, einfacher Form enthielten sie alles, „so ein ighlicher Christ zur Not wissen soll“, „gleichwie man einen Handwerksmann, der seines Handwerks Recht und Gebrauch nicht weiß, auswirfet und fur untüchtig hält“⁴⁴. Luther hat keineswegs das Kopfwissen verschmäht! So steckt der Katechismus voll von Ermahnungen an Eltern und Pfarrer, dafür zu sorgen, daß sie und ihre Kinder sich den Katechismus, d. h. also die Hauptstücke selbst, nicht deren Auslegung, einprägen und die regelmäßigen Passionspredigten über den Katechismus besuchen.

Wir haben schon auf Luthers Betonung der Schlichtheit des zu erlernenden Katechismusstoffes hingewiesen. Wer sich einmal die Mühe gemacht hat, sich sprachlich mit Luthers Katechismus eingehender zu befassen,⁴⁵ weiß, wie sehr eine unmittelbare, lebendige Sprachkraft auch gerade den Großen Katechismus auszeichnet. Die Katechismen sollen *gewöhnliche* Menschen auf dem Glaubensweg begleiten. Es hat ja niemals an Fachliteratur für die geistlichen Athleten gemangelt! Man hat mit Recht behauptet, daß „der Erfolg der Katechismen Luthers größtenteils der Klarheit seiner Auslegung und den seinen Zeitgenossen geläufigen, schlichten Wendungen zuzuschreiben ist“⁴⁶. Nicht nur der Kleine Katechismus, sondern auch der Große Katechismus ist ein Meisterstück der Formulierungsgabe Luthers. Im Großen Katechismus erläutert er die gedanklichen Zusammenhänge. Er klärt die Beziehungen der Hauptstücke untereinander. Er gibt Beispiele aus der Umwelt seiner Hörer bzw. Leser. Er beschwört, er appelliert, er fleht an, er strahlt Begeisterung über die Liebe Gottes aus und über die Ehre, ihm zu Gefallen

etwas tun zu dürfen, er wird zornig, sarkastisch, er redet sanft oder mit Humor. Luther hat das außerordentliche Geschick, den schwierigsten Stoff schlicht darzustellen, ohne dabei auf die Tiefe der Wahrheit zu verzichten. Der zweite Artikel des Glaubens im Kleinen Katechismus ist ein oft bewundertes sprachliches Meisterstück, welches Person und Werk Christi ohne Nahtstellen miteinander verbindet, die wohl anspruchvollsten Sachverhalte des christlichen Glaubens in einem harmonisch ausgewogenen Satz äußerst schlicht wiedergibt, den Glaubensinhalt auf die Person des Bekennenden selber bezieht und den Sprachrhythmus selbst zum eigentlichen Träger des theologischen Tiefsinns werden läßt.⁴⁷ Die gleiche Sprachkraft und Schlichtheit spiegelt sich im entsprechenden Teil des Großen Katechismus wider.⁴⁸ Auf der Suche nach Exaktheit und Einfachheit ist Luther sprachschöpferisch. Im dritten Gebot formuliert er radikal um, indem er „Sabbat“ mit „Feiertag“ übersetzt.⁴⁹ Seine Abneigung gegen das Wort „Kirche“ bringt ihn dazu, vorzuschlagen, daß man sie einfach als „ein heilige Christenheit“ bezeichne. Was er darüber hinaus zur Wendung „Gemeinschaft der Heiligen“ zu bemerken hat, grenzt an Sarkasmus.⁵⁰ Wenn es darum geht, eine Orientierung auf den Glaubensweg mitzugeben, dürfen nur Exaktheit und Schlichtheit der Aussage – nicht aber die Tradition – die sprachliche Form bestimmen.

Worin besteht dieser Glaubensweg? Kann er auf ein Buch reduziert werden? Was bedeutet denn „Katechismus“⁵¹? Bis zum 16. Jahrhundert wurde der Begriff „Katechismus“ nie im modernen Sinne eines die christliche Lehre beinhaltenden Buches verwendet. Unter Katechismus versteht Luther gewöhnlich sowohl einen bestimmten *Lernstoff*, vor allem den Dekalog, das Apostolikum und das Vaterunser, als auch die *mündliche Unterweisung* der Glaubensanfänger.⁵² Wenn Luther in der „Deutschen Messe“ von 1526 auf die Notwendigkeit eines Katechismus hinweist,⁵³ so meint er damit kein Buch, sondern mündliche Unterweisung von der Kanzel her in die drei Hauptstücke des Glaubens. So kann er den Katechismus einfach als „Kinderglaube“⁵⁴ und als „Kinderpredigt“⁵⁵ bezeichnen. Vor allem aber bedeutet Katechismus für Luther nicht lediglich die Kenntnis eines Buches oder eines Wissensstoffs; beim Katechismus handelt es sich vielmehr um das gesamte Leben und den Glauben des Christen, der Gott sogar angesichts des Todes vertraut:

„Aber nu ists, Gott lob, dahin komen, das man und weib, jung und alt, den Catechismum weis, Und wie man gleuben, leben, beten, leiden und sterben soll, Und ist ja eine schöne unterricht der gewissen, wie man sol Christen sein und Christen erkennen.“⁵⁶

Während also der Katechismus den Ungläubigen in den Weg des Glaubens einweist⁵⁷, begleitet er auch die Christen von der Taufe bis zum Grab. „Ka-

techismus“ hatte für Luther also die Bedeutung sowohl von Fragen und Antworten zum Glauben als auch von Glaubensverkündigung. Während er die Frage- und Antwort-Methode im Kleinen Katechismus anwendet, gründet der Große Katechismus auf Katechismuspredigten und ist eine dem Volk von der Kanzel gepredigte Darlegung des christlichen Glaubens und Lebens.⁵⁸

Wir haben bereits angedeutet, daß der Stoff für diesen Glaubensweg sich auf den Dekalog, das Apostolikum und das Vaterunser konzentriert – d. h. auf drei Hauptstücke, denen Luther zwei weitere hinzufügt: Taufe und Abendmahl. Wenn er behauptet, selbst er müsse „ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben“⁵⁹, bezieht er sich nicht auf seine Katechismen, sondern auf bestimmte überlieferte Texte. Indem jedoch die Reformation den Nachdruck auf die Verständigung und die praktische Anwendung legte, verschob sich das Hauptgewicht von den Texten auf die in Buchform zusammengestellte Textauslegung. Zwar ist „der Katechismus“ heute in zwei Bänden enthalten; dennoch ist der ursprüngliche Charakter als dynamische Anleitung zum Glauben und Orientierung auf dem Glaubensweg für das Verständnis der beiden Katechismen schlechthin entscheidend. Sie können nicht einfach wie irgendein anderer Stoff gelernt und wieder vergessen werden – genausowenig wie der Glaubensweg selbst „gelernt“ und dann wieder aufs Eis gelegt werden kann.

Es ist beachtenswert, daß Luther sein Buch nie als den „Großen“ Katechismus bezeichnet hat,⁶⁰ sondern als den „Deutschen Katechismus“. Das bezog sich keineswegs auf einen katechetischen Band „Made in Germany“, sondern auf die katechetische Unterweisung im Rahmen des von Luther eingeführten deutschsprachigen Gottesdienstes im Gegensatz zum lateinischen Gottesdienst, der noch zu Luthers Zeiten in Wittenberg regelmäßig gehalten wurde. Die deutsche Predigt über die Hauptstücke des Katechismus bezeichnete man als den „Deutschen Katechismus“. Der Große Katechismus, wie wir ihn kennen, war ein Modell für diese Predigtform.⁶¹

Es ist wichtig, sich diesen Hintergrund zu vergegenwärtigen, will man den Zweck und den Anwendungsbereich der Katechismen recht begreifen. Sie waren keine Bücher unter anderen, welche zum Unterricht oder zur Erbauung gelesen wurden. Indem er 1529 zwei Katechismusbände veröffentlichte, vermittelte Luther gerade das, was jeder Christ für seinen Glaubensweg benötigt. Darin liegt ja auch über alle konfessionelle und geographische Grenzen hinaus die ökumenische Bedeutung der Katechismen: sie sind Modelle dessen, was der Kirche immer und zu allen Zeiten zu predigen obliegt, „das Elementare und Fundamentale des Christenglaubens“⁶², welches den Pilger auf seinem Weg in die Ewigkeit begleiten muß. In dieser Hinsicht sind der Kleine und der Große Katechismus gar nicht „Luthers“.

Luther hatte diese wesentlichen Glaubenselemente 1520 in der „Kurzen Form“ und im „Betbüchlein“ von 1522 zusammengefaßt:

„Dann drey dingk sind noth eynem menschen tzu wissen, das er selig werden muge. Das erst, das er wisse was er thun und lassen soll. Zum anderen, wenn er nu sihet das er es nit thun noch lassen kan auß seynen krefften, das er wisse, wo erß nehmen und suchen und finden soll, damit er dasselb thun und lassen muge. Zum dritten, das er wisse, wie er es suchen und holen soll.“⁶³

Fast ausnahmslos spricht Luther von dieser aus den drei Hauptstücken (Dekalog, Credo, Vaterunser) bestehenden eisernen Ration, wenn er sich auf den Katechismus bezieht. Im Großen Katechismus bezeichnet er sie als „die nötigsten Stücke ... weil in diesen dreien Stücken kürzlich, gröblich und aufs einfältigste verfasst ist alles, was wir in der Schrift haben“⁶⁴. Diese Worte geben lediglich wieder, was Luther bereits in der „Deutschen Messe“ von 1526 geschrieben hatte: „Inn disen dreyen stucken steht es schlecht und kurtz fast alles, was eym Christen zu wissen not ist.“⁶⁵

In der Auslegung der drei Hauptstücke bei Luther herrscht fast immer die Reihenfolge: Dekalog, Credo, Vaterunser vor.⁶⁶ Doch in seinem berühmten Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus hat Joh. Meyer gezeigt, daß die traditionellen Hauptstücke zwischen 1450 und 1500 in umgekehrter Reihenfolge ausgeführt wurden.⁶⁷ Einerseits hat Luther also den überlieferten Stoff rezipiert, andererseits hat er die überlieferte Ordnung der Stücke bewußt geändert. Unten werden wir die theologische Signifikanz dieser Umstellung besprechen müssen; es ist aber deutlich, daß dieses Neuorganisieren des traditionellen Stoffes das Evangelium bzw. den zweiten Glaubensartikel ins Zentrum rücken und das Gesetz (Dekalog) dem Evangelium vorbereitend voranstellen sollte. Luthers Verständnis und Auslegung des Dekalogs ist freilich noch viel differenzierter und läßt sich nicht ohne weiteres in ein vereinfachtes Gesetz-Evangelium-Schema pressen. Aber schon allein durch die Voranstellung des Dekalogs vor dem Credo gibt Luther zu erkennen, daß das Evangelium nicht lediglich eine für die Ausübung der Gebote vorbereitende Funktion innehat. Das Evangelium bildet das Glaubenszentrum; es ist nicht Mittel zum Zweck der Gesetzeserfüllung. Gleichzeitig nimmt Luther den Ausdruck des göttlichen Willens in den Geboten sehr ernst. So versteht er den Glaubensweg als ein in Vertrauen und Gehorsam (zehn Gebote) gegen Gott geführtes Leben, welches seine Treibkraft von der Liebe des Vaters im Sohn durch den Heiligen Geist (Credo) bekommt. In diese Sicht von Gesetz und Evangelium zeichnet er das Vaterunser ein als den im Glauben praktizierten Zugang zu jener Kraftquelle. Obwohl Luthers organische Integrierung der drei Hauptstücke schon 1520 in der „Kurzen Form“ so gut wie vollständig war, hat die letzte Predigtreihe zum Katechismus von 1528 diesen Integrationsprozeß zum Abschluß gebracht.⁶⁸

Bilden die drei traditionellen Hauptstücke der katechetischen Unterweisung in ihrer Umformung durch Luther das Wesentliche für den Glaubensweg, so bedeutet dies keineswegs, daß die beiden Teile über Taufe und Abendmahl erst nachträglich hinzugefügt worden sind. Luthers große Konzeption des Katechismus als Begleitung des Christen auf seiner Glaubenspilgerschaft verlangte die Hinzufügung der zwei Hauptsakramente, wie wir noch sehen werden. Da die Sakramente für Luthers Auffassung von dem in der ständigen Spannung zwischen Heiliger und Sünder verfangenen Christenleben so entscheidend sind, war die sinnvolle Beteiligung des Gläubigen an den Sakramenten und grundsätzliche Information über ihre Bedeutung außerordentlich wichtig. Luthers Wittenberger Meßordnung von 1523 setzte voraus, daß die Kommunikanten Fragen zum Wesen des Sakramentes beantwortet hatten und die *verba* aufsagen konnten.⁶⁹ Und Luthers radikale Interpretation der Taufe als des täglichen Ersäufens des alten Menschen und des Wachstums einer neuen Person⁷⁰ ist ein solch wesentlicher Teil seiner Auffassung vom christlichen Leben als dem Glaubensweg, daß die Aufnahme eines Taufstückes in den Katechismus unerläßlich war. In der Tat, wie Luther die Taufe im Großen Katechismus darstellt, ist sie selbst eine Beschreibung des Glaubensweges:

„Darümb hat ein iglicher Christen sein Leben lang gnug zu lernen und zu uben an der Taufe; denn er hat immerdar zu schaffen, daß er festiglich gläube, was sie zusagt und bringet: Überwindung des Teufels und Tods, Vergebung der Sunde, Gottes Gnade, den ganzen Christum und heiligen Geist mit seinen Gaben.“⁷¹

Ebenfalls wird nach Luther das Abendmahl eingesetzt, um den Christen in seinem Glaubenskampf zu unterstützen: „Darümb ist es gegeben zur täglichen Weide und Futterung, daß sich der Glaube erhole und stärke, daß er in solchem Kampf nicht zurückfalle, sondern immer je stärker und stärker werde.“⁷²

Der Teil über die Beichte wurde von Luther erst später hinzugefügt, und zwar wohl darum, weil die Privatbeichte der Rahmen war, innerhalb dessen der Pfarrer das Kirchenvolk katechesierte. Dazu kommt allerdings: in der dem Großen Katechismus angeschlossenen „Kurzen Vermahnung zur Beicht“ stellt Luther die in der Beichte empfangene Absolution dem Wort Gottes als solchem gleich. Auf dem Glaubensweg wird das Wort als Verggebungszuspruch und Erneuerungswort mit den Sakramenten in Beziehung gebracht. So verbindet Luther an einer bedeutenden Stelle die Beichte mit dem von uns als Grundthema des Katechismus bezeichneten Glaubensweg:

„Solche Beicht soll und muß ohn Unterlaß geschehen, solange wir leben. Denn darin stehet eigentlich ein christlich Wesen, daß wir uns für Sunder erkennen und Gnade bitten ... Darümb wenn ich zur Beichte

vermahne, so tue ich nichts anders, denn daß ich vermahne, ein Christen zu sein.“⁷³

Das Geniale an den Katechismen Luthers liegt also vor allem in der Art, wie es ihm gelingt, den traditionellen Stoff zu organisieren und um ein zentrales Thema herum zu integrieren. Jenes Thema – der Weg des Glaubens – ergibt sich wiederum gerade von dem Wesen des Katechismus her als Glaubensanleitung und -orientierung, die dem Christen unterwegs zur Ewigkeit mitgegeben wird. L. Braeunig hat dies sehr schön zusammengefaßt:

„Die Hauptstücke sind also keine Puzzleteile, von denen jeder für sich unvollständig und sinnlos ist, bis das letzte Stück eingesetzt wird. Der Katechismus ist vielmehr ein einziger Edelstein mit mehreren Facetten, von denen jede die wahre Schönheit des Ganzen enthüllt, jedesmal jedoch von einem neuen Blickwinkel her. Der Katechismus ist eine organische Einheit mit einem einheitlichen Thema, nämlich des christlichen Lebens ... Die wirkliche Bedeutung des Katechismus für die kirchlichen Aufgaben in unserer Zeit wird kaum an den Tag kommen, noch wird sich die erwünschte Begeisterung und Freude am Lehren des Katechismus vor allem bei den Laien einstellen, wenn wir nicht lernen, den Katechismus einmal wieder als das einfache, lebendige, einheitliche unzweideutige ... Handbuch des christlichen Lebens zu begreifen.“⁷⁴

Angesichts des einheitlichen Themas haben wir angedeutet, daß die Reihenfolge der Katechismushauptstücke bei Luther absichtlich ist. Ja, vor allem im Großen Katechismus verdeutlicht er die theologische Bedeutung von der Struktur und der Organisation der fünf Hauptteile.⁷⁵ Abgesehen von diesen expliziten Hinweisen muß untersucht werden, wie Luther seinen Stoff, vor allem den Dekalog, das Credo und das Vaterunser, um das Hauptthema des christlichen Lebens als des Glaubensweges organisiert.

Einerseits, wie wir gesehen haben, ist Luthers Katechismus eine Sammlung der von der mittelalterlichen Tradition übernommenen Grunddokumente des christlichen Glaubens. Gleichzeitig sind diese Bausteine, wie sie Luther ordnet, ein dynamischer Ausdruck von der Pilgerfahrt des Gläubigen, die mit der Ermahnung beginnt, im Vertrauen auf Gott zu leben und alles Gute im Leben alleine bei ihm zu suchen (erstes Gebot), und mit der im wesentlichen gleichen Ermahnung schließt, „ein Christ zu sein“ und „den rechten Hunger und Durst“ nach Gott und seinem Wort zu haben.⁷⁶

Der Glaubensweg ist also kein statischer Weg. Vielmehr schildert der Katechismus die Christen *unterwegs* in der Vielfalt der ihnen begegnenden Situationen und Erfahrungen. Die lebendige Glaubenspraxis findet nicht im leeren Raum statt. Mit kühnen, unverkennbaren Strichen zeichnet Luther ein Bild des Christenlebens in der Welt – auf dem Markt, vor dem Gericht, zu Hause und in der Kirche, bei der Arbeit und im Gottesdienst.

Er beschreibt Christen in ihren alltäglichen Beziehungen – zu Eltern, Arbeitgebern und Vorgesetzten. Vor allem sieht er sie in ihrer Verantwortung vor Gott und füreinander: gegenüber Eltern, Kindern, dem menschlichen Leben als solchem, dem Ehepartner, dem Eigentum und dem persönlichen Ruf, sogar gegenüber anderen in den eigenen ganz persönlichen Gedanken und Wünschen.

Diese Verantwortlichkeit, wie sie in den zehn Geboten zur Sprache kommt, ist Ausdruck einer allerletzten Hingabe: an Gott selbst. Das Leben der Christen unterwegs in der bunten Vielfalt ihrer Beziehungen und Verpflichtungen ist ein Leben unter Gott – entweder unter seinem schrecklichen Zorn oder unter seiner gnädigen Liebe! Das entscheidende Gebot ist also das erste.

Es können hier freilich Mißverständnisse entstehen. Wird die Strafanrohung und die Liebeszusage von der Gebotserfüllung abhängig gemacht, wie es bei Luther gelegentlich den Anschein hat,⁷⁷ so kann die Gefahr entstehen, daß der christliche Glaube auf die zehn Gebote gegründet und damit leistungsorientiert wird. Wäre dies der Fall, so wäre der zweite Teil des Katechismus, der vom Glauben handelt und in Christus zentriert ist, lediglich ein frommer aber doch im ganzen unnötiger Zusatz. Wie sollen wir also die zehn Gebote im Katechismus verstehen?

Um diese Frage zu beantworten, muß man sich noch einmal vergegenwärtigen, daß Luther die Gebote als Ausdruck des Glaubensweges des Christen behandelt. Seine Orientierung an der Glaubenspraxis des Christen in der Welt führt zur folgenden Sicht des Dekalogs:

1. Obwohl Luther die ersten drei Gebote, die sich auf Gott beziehen, von der sogenannten zweiten Tafel, die dem Mitmenschen gilt, unterscheidet,⁷⁸ wird darin seine übliche Auffassung vom Dekalog *als ganzem* nicht reflektiert. Letztlich betrachtet er das erste Gebot als das zentrale Gebot, von dem alle anderen Gebote abzuleiten sind. Die Gebote sind also Ausdruck und Anwendung des ersten Gebotes. Nicht nur im ersten geht es um Vertrauen auf Gott allein, sondern im christlichen Leben als ganzem. So integriert Luther das gesamte Christenleben unter die Überschrift: Gottvertrauen. Von diesem Standpunkt aus ist der Dekalog im Katechismus ein Ausdruck des auf den Christen von Gott erhobenen Totalanspruchs, der besonders im ersten Gebot zur Sprache kommt. D. h. das erste Gebot stellt den Anspruch Gottes auf das gesamt christliche Leben stellvertretend für alle anderen Gebote. So weist Luther nachdrücklich auf die Zentralität des ersten Gebotes hin, „daraus alle andere quellen und gehen sollen“:

„Denn wo ein solchs Herz gegen Gott ist, das hat dieses (Gebot) und alle andere erfüllet. Wiederumb wer etwas anders in Himmel und auf Erden fürchtet und liebet, der wird weder dieses noch keines halten.“⁷⁹

Kurzum umfaßt der Glaubensweg des Christen das gesamte Leben als ein von Gott in *allen* seinen Aspekten und Bezügen beanspruchtes und im totalen Vertrauen auf ihn zu führendes Leben. Die zehn Gebote sind also Ausdruck des Kontextes und der Bedingungen des christlichen Lebens.

2. Die Gebote sind auch Ausdruck der Lebensbedingungen der Christen in der Welt als von Gott gnädiglich geschenkte Gaben. Luther hat die Verbote der zweiten Tafel nun keineswegs nur als Beispiele der zu vermeidenden Laster bzw. der zu erstrebenden Tugenden interpretiert; „vielmehr sieht er in ihnen einen Schutzwall, den Gott um den Nächsten und dessen Lebensbereich errichtet hat“⁸⁰. In dieser Hinsicht weisen die Gebote auf den ersten Artikel des Credo hin, in dem es um die uns zuteil werdende Versorgung durch den Schöpfer geht. Durch Eltern und andere Vorgesetzte erhält Gott die von ihm geschaffenen Strukturen der Welt (viertes Gebot).⁸¹ Durch das Tötungsverbot will Gott „wie ein freundlicher Vater“ die Menschen beschützt haben und setzt „dies Gepot zur Ringmauren, Festen und Freiheit ... ümb den Nähisten, daß man ihm kein Leid noch Schaden am Leib tue“⁸². Zu den anderen Geboten betont Luther ähnlich den unverdienten Schutz Gottes und seine ständige Fürsorge für sein Volk.⁸³ Auch nach dem Dekalog also gründet sich der Weg des Glaubens auf die von Gott geschenkten Gaben, die er auch – gerade durch den Dekalog – erhält. Insgesamt setzt der Katechismus die guten Gaben Gottes voraus, wie aus Luthers Auslegung des ersten Gebots hervorgeht. Die Güte Gottes wird nicht erst im Credo zum Thema. Der von Gott geschenkten Gabe entspricht der Gehorsam gegenüber dem Gebot.⁸⁴

3. Da die Gebote dem Glaubensweg die Richtung weisen, konzentrieren sie sich nicht nur auf Verbote, sondern geben auch positive Weisung. So stößt Luther in der Dekalogauslegung in beiden Katechismen immer wieder vom negativen Verbot zum positiven Gebot vor: „Gott will nicht lediglich, daß wir in stoischer Gelassenheit neben unseren Mitmenschen herleben, er sucht unsere phantasievolle und tatkräftige Nächstenliebe.“⁸⁵ Das Verbot „Du sollst nicht stehlen“ schließt z. B. ein, daß wir des Nächsten „Gut fordern, bessern und, wo er Not leidet, helfen, mitteilen, furstrecken beide Freunden und Feinden“⁸⁶. Insofern sind die zehn Gebote „ein Ausbund göttlicher Lehre, was wir tun sollen, daß unser ganzes Leben Gott gefalle“⁸⁷. Sie sollen „tägliche Übung sein in allerlei Fällen, Geschäfte und Handeln“⁸⁸. Der Weg des Glaubens ist ein Leben, welches sucht, Gott zu gefallen.

4. Es ist jedoch deutlich, daß der Schritt vom Verbot, dem Nächsten Schaden zuzufügen, zum Gebot, sein Wohl aktiv zu fördern, das Gewicht von der Tat selbst auf die Beschaffenheit der handelnden Personen verlagert.⁸⁹ Woher kommt die Kraft, dem Nächsten selbstlos zu dienen und

vor allem Gott über alles zu vertrauen? In seiner Auslegung des Dekalogs verarbeitet Luther einen weiteren Akzent, der uns hilft, den Standort der zehn Gebote im Katechismus vor dem Credo zu begreifen. Denn die Gebote sind „so hoch ... daß sie niemand durch Menschenkraft erlangen kann“⁹⁰. Der Glaubensweg ist von Sünde, Schuld und Versagen befallen. Zwar sind die Gebote ein Ausdruck der Gnadengabe Gottes, und man soll sie „für allen anderen Lehren teuer und wert halten als den höchsten Schatz, von Gott gegeben“⁹¹. Doch können die Gebote nicht für sich stehen, „denn es bleibt noch immer Gottes Zorn und Ungnade über uns, weil wir's nicht halten können, was Gott von uns fordert“⁹². Auf dem Glaubensweg wird der Christ auf die zehn Gebote hingewiesen – aber sie verleihen nicht die Fähigkeit, das zu erfüllen, was sie fordern.

Letztlich werden also zwei Aspekte in Luthers Dekaloginterpretation aufeinander bezogen. Einerseits „als eine bleibende Gottesanweisung übergreift (der Dekalog) ... unseren gesamten Gehorsamsweg“⁹³. Die Gebote sind ein Ausdruck sowohl von Gottes Erhaltung seiner Geschöpfe als auch von Gottes Willen für ihre Lebensgestaltung. Ein unter Gott angemessen geführtes Leben orientiert sich an seinen Geboten. Andererseits, weil unser Gehorsam unsicher ist, unsere Hingabe an Gott oberflächlich und verirrt und unsere Kräfte zu schwach, um Gottes Willen zu tun,⁹⁴ bedürfen wir des Credos und des Vaterunsers, um die nötige Kraft zum Einhalten der Gebote zu bekommen, wie wir schon gesehen haben.⁹⁵ Es sollte hier hervorgehoben werden, daß Luther nicht meint, das Evangelium vom erlösenden Tode Christi diene letztlich der Gesetzeserfüllung. Er meint – weniger „dogmatisch“! –, daß der in den Geboten umrissene, praktische Weg des christlichen Glaubens letztlich vom Credo (also vom Glauben) abhängt und von der fortwährenden Gebetspraxis umgriffen werden muß. Ohne den im Glauben (sbekenntnis) bezeugten Jesus Christus bliebe uns der Dekalog nur als Ausdruck eines „zornigen und schrecklichen Richter(s)“⁹⁶.

Der Glaube hängt von „dem Glauben“ – Luthers üblicher Bezeichnung des Apostolikums – ab. Denn der Glaube ist nie lediglich eine formale Zusammenfassung der christlichen Überzeugung, d. h. eine neutral-objektive Lehraussage. Der Glaube ist nie neutral, nie lediglich ein „Credo“. Darum ist auch das Apostolikum nicht einfach eine Reihe von zusammengestellten Bekenntnisaussagen, sondern vielmehr eine die großen Taten Gottes im gottesdienstlichen Rahmen verkündigende und vergegenwärtigende Zusammenfassung, durch die der Gott dargebrachte, fortdauernde Lobpreis der Gemeinde zum Ausdruck kommt. Der Glaube drückt also im Menschenwort die trinitarische Mitte der christlichen Überzeugung aus. Ja, der Glaube ist der Katechismus *in nuce*.

Erst im Lichte Christi als des Glaubenszentrums lassen sich die zehn Ge-

bote „als den hohisten Schatz“ begreifen, die von einem „gnädigen Vater“ gegeben sind:⁹⁷

„Aber diese (Lehre) bringt eitel Gnade, machet uns fromm und Gott angenehme. Denn durch diese Erkenntnis kriegen wir Lust und Liebe zu allen Gepoten Gottes, weil wir hie sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt zu Hülfe und Steuer, die zehen Gepot zu halten.“⁹⁸

So liegt im Großen Katechismus ein besonderer Nachdruck auf den zehn Geboten, deren Auslegung die Hälfte des gesamten Katechismus umfaßt. Denn sie spielen in der Tat eine Schlüsselrolle in der Schilderung des christlichen Lebens unter Gott. Aber der wirkliche Kern des Katechismus liegt in Luthers Predigt vom Vater, der „den tiefsten Abgrund seines väterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe“ offenbart hat.⁹⁹ Ist aber die Mitte das väterliche Herz, so ist der Schlüssel zum Vaterherzen Jesus Christus, „der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens“¹⁰⁰, der „uns arme, verlorne Menschen aus der Helle Rachen gerissen, gewonnen, frei gemacht und wiederbracht (hat) in des Vaters Huld und Gnade“¹⁰¹. Der Heilige Geist führt uns wiederum zu Christus¹⁰² durch Gottes Wort in der Kirche, der heiligen Gemeinschaft.

Der zentrale Artikel von Christi Rettungswerk impliziert zweierlei: Zum ersten wird der in den Geboten beschriebene Lebensweg uns als eine von Gott durch seine schöpferische Liebe neu zugänglich gemachte Gabe eröffnet. Die verschiedenen Möglichkeiten christlichen Dienens werden in den Geboten selbst durchbuchstabiert und von Luther in seinen Erklärungen auf die alltägliche Praxis angewandt. Diese Erklärungen sind ihrerseits freilich Modelle der schöpferischen, vom Evangelium ermöglichten Anwendung der knappen biblischen Texte. Mit anderen Worten ist der in den Geboten neu eröffnete Glaubensweg nicht in erster Linie eine Verpflichtung — obwohl er das *auch* ist! —, sondern vor allem ein Weg der freudigen Entdeckung der dem Christen angebotenen Gelegenheiten. Weil Gott seine Liebe als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart hat, dürfen wir seiner ständigen Fürsorge trotz allen schrecklichen Erfahrungen gewiß sein. Nicht durch Zufall weist Luther sowohl auf Gottes „väterlich Herz und überschwängliche Liebe“ in der Schöpfung und Erhaltung der Welt hin, als auch in Christus und im Heiligen Geist.¹⁰³ Gottes Güte und Gnade in Christus ist der konzentrierte Ausdruck von Gott als dem Geber von *allen* guten Dingen. So weist „Der Glaube“, der Gottes Güte garantiert, zurück auf die Gebote: Was der Christ gelernt hat und täglich bekennt, soll im Alltag praktiziert werden. Glaube an Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist ist keine intellektuelle Aneignung gewisser von der harten Wirklichkeit des Lebens geschiedener Sachverhalte. Gerade „Der Glaube“ (als das Glaubensbekenntnis) übt sich auf dem Markt,

vor dem Gericht und in den gewöhnlichen menschlichen Beziehungen mit ihren ganzen Problemen und Herausforderungen. Der Pilger steht immer noch mit beiden Beinen auf der Erde. Er ist noch nicht im Himmel. So weisen die Gebote auf „Den Glauben“, und der Glaube weit zurück auf die Gebote.

Der zentrale Artikel von dem Rettungs- und Befreiungswerk Jesu Christi impliziert ein zweites: Der Weg des Glaubens liegt zwischen den beiden Polen der Schöpfung und der Erfüllung, zwischen Zeit und Ewigkeit. Indem der Christ in dieser Welt lebt, bewegt er sich unter Bedrohung und Anfechtung „im Kampffeld zwischen Gott und Widergott“¹⁰⁴ auf die Ewigkeit hin. In diesem Zusammenhang beginnt ein neuer Abschnitt des Katechismus. Geht es in einem ersten Gedankengang um das dynamische Verhältnis zwischen dem Glauben und den Geboten Gottes, welches den Dekalog und die ersten beiden Glaubensartikel einschließt, so umfaßt ein zweiter Gedankengang den dritten Artikel, das Vaterunser, die Sakramente und die Beichte. *Albrecht Peters* hat darauf aufmerksam gemacht, daß in der ersten Zusammenfassung der drei Glaubensartikel im Großen Katechismus allein das Werk des Heiligen Geistes in der Gegenwartsform genannt wird;¹⁰⁵ zum Beschluß des dritten Artikels werde dies von Luther folgendermaßen erläutert: Schöpfung und Erlösung lägen bereits hinter uns, „aber der heilige Geist treibt sein Werk ohn Unterlaß bis auf den jüngsten Tag“¹⁰⁶. Mit anderen Worten behandelt dieser mit dem dritten Glaubensartikel einsetzende zweite Abschnitt des Katechismus unser gegenwärtiges christliches Leben zwischen dem Kreuz Christi und der Ewigkeit. Dies ist die Zwischenzeit, indem er durch Gottes Wort und die Sakramente an uns arbeitet. So sind Gottes Wort und seine Vergebung, zusammen mit den Sakramenten, das *viaticum*, das uns auf dem Glaubensweg stärkt und bewahrt. Im ersten Abschnitt des Katechismus geht es somit um das Wesen und die *Grundlage* des Glaubensweges. Der mit dem dritten Glaubensartikel beginnende zweite Abschnitt behandelt die von Gott eingesetzten *Mittel*, die angesichts der Sünde, der Angriffe des Teufels und allerlei Anfechtungen den Christen auf dem Glaubensweg erhalten sollen.

Indessen ist der Christ Sünder und Heiliger zugleich; so betont Luther den *Glaubenskampf* des Christen. Damit schlägt er einen Ton an, der manchen Zeitgenossen fremd erscheinen mag, die den Glauben als ruhige Gelassenheit begreifen. Für Luther jedoch ist der Glaube ein noch nicht durchschrittener Weg; so betont er sogar in seiner Auslegung des dritten Artikels das Wesen des christlichen Lebens als Prozeß.¹⁰⁷ Die endzeitliche Erfüllung darf nicht vorweggenommen werden, so sehr man daran glauben und darauf hoffen soll.

Gerade angesichts der Anfechtungen des Teufels, der Welt und des eige-

nen sündhaften Wesens wird das *Vaterunser* für Luther zum zentralen Gebet, in dem sich der Glaubenskampf des Christen kristallisiert.¹⁰⁸ Ja, das *Vaterunser* ist „ein gebet vber alle gebet“¹⁰⁹; es hat seinen Zweck im fortwährenden Glaubenskampf des Christen mit den drei Widersachern¹¹⁰ und in der Sehnsucht nach dem Jüngsten Tag¹¹¹, der dem Kampf ein Ende setzen wird.

Genau wie die zehn Gebote ihre letzte Grundlage im Credo haben, so ist der Kampf mit den bösen Mächten auf Christi Sieg gegründet, welcher den endgültigen Sieg am Jüngsten Tag vorwegnimmt.¹¹² Tod und Sieg Christi umgreifen beide Abschnitte des Katechismus. Der Kampf des Christen mit den bösen Mächten gründet sich auf das Gebet. So ist das Gebet für Christen notwendig¹¹³ und selbst Produkt des Wirkens des Heiligen Geistes, so wie der Geist den Kampf mit dem Teufel und der Sünde durch die Sakramente und die in der Beichte erteilte Absolution führt.

Es ist hier nur möglich gewesen, einige Hauptthemen des Großen Katechismus zu erörtern. Wer sich mit dem Katechismus näher befaßt, wird vielleicht auf den unausschöpflichen Reichtum der Gedanken stoßen und sogar lernen, die tieferen Zusammenhänge der Glaubensinhalte nachzuzeichnen. Aber erst derjenige, der sich vom Katechismus aus der theoretischen Haltung in die Glaubenspraxis hineinführen und auf dem Glaubensweg zwischen Taufe und Endgericht begleiten läßt, wird der eigentlichen Intention Luthers gerecht werden. Es käme meines Erachtens heute darauf an, in einer Neubewertung des theologischen Glaubensbegriffs eine eher statisch-theoretische Sicht mit Luthers dynamisch-praktischer Auffassung vom Glaubensweg anhand des Katechismus zu konfrontieren.

Anmerkungen

- 1 WA TR 5,581,30 (Nr. 6288).
- 2 Robert Kolb, „The Layman’s Bible, The Use of Luther’s Catechisms in the German Late Reformation“, in: *Luther’s Catechisms of Dr. Martin Luther*, hrsg. von D. P. Scaer und R. D. Preus, Fort Wayne 1979, S. 18.
- 3 Vgl. WA 50,657,1; bes. WA 54,179,1.
- 4 Brief an Wolfgang Capito, 9. Juli 1537, WA B 8,99,7, *Nullum enim agnosco meum iustum librum, nisi forte de Servo arbitrio et Catechismum*.
- 5 FC, SD Summ. Beg. 8 = BSLK 836,23–35.
- 6 FC, Ep Summ. Begr. 5 = BSLK 769,7.
- 7 Kolb, S. 18.
- 8 Albrecht Peters, „Vermittler des Christenglaubens. Luthers Katechismen nach 450 Jahren“, *Luther* 51 (1980), S. 30 (zit. Peters 1980).
- 9 Robert C. Schultz, „The Theological Significance of the Order of the Chief Parts in Luther’s Catechism“, in: *Teaching the Faith. Luther’s Catechisms in Perspective*, hrsg. v. C. Volz, River Forest 1967, S. 51; vgl. bes. Peters 1980, S. 30: „Der

- Katechismus wurde aus der Kirche und dem Haus in die Schule und schließlich in den Konfirmandenunterricht verbannt.“
- 10 Peters ebd. S. 26) weist darauf hin, daß das 450. Jubiläum der Katechismen 1979 so gut wie totgeschwiegen wurde. Diese Situation hat sich, abgesehen von den einschlägigen Arbeiten von Peters, bis heute kaum verändert.
 - 11 Otto Albrecht in WA 30 I, 463.
 - 12 Vgl. das gleichlautende Urteil von Peters 1980, S. 29.
 - 13 GrKat, Vorr. 1–6, 15–19, 24–28.
 - 14 GrKat, Neue Vorr. 10–15 = BSLK 549,21–551,22.
 - 15 WA TR 3,310,5 (Nr. 3421).
 - 16 „Deutsche Messe“ (1526), WA 19, 78,13; vgl. GrKat 1,77 = BSLK 579,37 f.: „Denn weil wir Kindern predigen, müssen wir auch mit ihm lallen.“
 - 17 GrKat, Vorr. 27 = BSLK 559,29–32; s. auch WA TR 3,685,5 (Nr. 3883).
 - 18 GrKat, Vorr. 15 = BSLK 557,5.
 - 19 GrKat, Vorr. 18 = BSLK 557,19–21; vgl. 19 und Neue Vorr. 18; s. auch WA 50, 618,32: „Du must doch in die heilige Schrift, darin es alles ist reichlich gegeben, oder in den Catechismum, da es kurz gegeben, und auch weit mehr weder in allen Concilien und Vetern funden wird.“
 - 20 Vgl. M. Reu, D. Martin Luthers Kleiner Katechismus. Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs, München 1929, S. 1–5; James L. Schaaf, „The Large Catechism: A Pastoral Tool“, Trinity Seminary Review 1 (1979), S. 16 f.
 - 21 KlKat, Vorr. 2 = BSLK 501,11–502,2; vgl. auch Luthers Schilderung der verbreiteten religiösen Unwissenheit des Volkes vor der Reformation in WA 30 II, 301,9; 346,15; WA 30 III, 317,15.
 - 22 Lothar Braeunig, „Luther's Catechisms as Resources for the Church Today“, Concordia Journal 5 (1979), S. 125; so auch W. D. Allbeck, Studies in the Lutheran Confessions, Philadelphia 1952, S. 222; die Lehren des Katechismus seien eher „die Substanz des Glaubens als der Umriß des Glaubens“; A. Peters, „Die Bedeutung der Katechismen Luthers innerhalb der Bekenntnisschriften“, Luther und die Bekenntnisschriften, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 2, Erlangen 1981, S. 48 (zit. Peters 1981); Harold Grimm, „Luther's Catechisms as Textbooks“, in: Volz (Hrsg.), S. 37, 42.
 - 23 Vgl. Friedemann Hebart, „Die Bedeutung des Vaterunsers für Luthers Theologie des Gebets“, Luther 55 (1984), S. 112–127.
 - 24 GrKat, Neue Vorr. 7–8 = BSLK 547,29–548,6; s. auch Peters 1980, S. 38 f.
 - 25 GrKat, Neue Vorr. 3 = BSLK 546,15–25.
 - 26 Vgl. WA 10 II, 375,15; „Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund“ (1535), WA 38, 358,5; 364,28 u. ö.
 - 27 GrKat I, 27,50,64,70; II, 19,23; III *passim*; V,83; Beichte 9,35.
 - 28 GrKat I, 74; III, 2132,36,54,67,88,97,110,114; IV,56; V,62.
 - 29 Grimm, S. 37.
 - 30 GrKat, Neue Vorr. = BSLK 547,15.
 - 31 GrKat, Neue Vorr. 19 f. = BSLK 552,38–553,15.
 - 32 GrKat I, 317 f. = BSLK 641,17–19.
 - 33 GrKat II, 1 f. = BSLK 646,9–12.
 - 34 GrKat. IV, 65 = BSLK 704,33–35.
 - 35 GrKat V, 22,24 = BSLK 712,4 f. 2–22.
 - 36 S. o. Anm. 1 und WA 30 I, 27.
 - 37 FC, Ep Summ. Begr. 5 = BSLK 769,7.

- 38 Vgl. Kolb, S. 75, Anm. 3.
- 39 Vgl. bes. Peters 1980, S. 33 f.; Peters 1981, S. 47 f.; ders., „Die Bedeutung der Katechismen Luthers innerhalb der Bekenntnisschriften. Eine Thesenreihe“, Luther 50 (1979), S. 27 (zit. Peters 1979).
- 40 WA 7,204–229.
- 41 WA 19,77,11.
- 42 John W. Doberstein, Einleitung zu Luthers „Ten Sermons on the Catechism, 1528“, in: Luther's Works, Philadelphia u. St. Louis 1955, Bd. 51, S. 135 (zit. LW).
- 43 Der GrKat wurde als fertiges Produkt am 23. April verschickt. Wenn, wie wahrscheinlich ist, Teile des GrKat schon Ende 1528 im Druck waren, wäre es erklärlich, warum zwischen den Texten der in der Vorrede von 1529 zitierten und der im Korpus des Katechismus später erscheinenden Hauptstücke solche Diskrepanzen festzustellen sind; s. auch WA 30 I, 432,481–84.
- 44 GrKat, Vorr. lf. = BSLK 553,37–554,7.
- 45 Vgl. Luther's Large Catechism, Anniversary Translation and Introductory Essay by F. Hebart, Adelaide 1984².
- 46 Grimm, S. 38.
- 47 Ebd., S. 39. „Man hat die Satzstruktur, in der alle Teile einem Hauptgedanken untergeordnet werden, als eine der schönsten in der deutschen Sprache bezeichnet.“ Siehe auch die scharfsinnigen Erwägungen zu Luthers Sprache in Fritz Martini, Deutsche Literaturgeschichte, Stuttgart 1955⁷, S. 118–120.
- 48 Vgl. z. B. GrKat II, 31, vor allem aber auch II, 7 f., 64 f.
- 49 GrKat I, 78 f. = BSLK 580,11–17.
- 50 GrKat II, 48–50.
- 51 S. bes. WA 30 I, 448–65.
- 52 Ebd., S. 449.
- 53 WA 19,76,1.
- 54 WA 51,513,23.
- 55 Katechismuspredigten, Dritte Reihe, 30. November 1528, WA 30 I, 57,7; vgl. auch GrKat, Vorr. 1 = BSLK 553,34 f.
- 56 „Warnung an seine lieben Deutschen“ (1531), WA 30 III, 317,32.
- 57 Vgl. „Deutsche Messe“, WA 19,75,15.
- 58 WA 30 I, 452; GrKat, Vorr. 1 = BSLK 553,33 spricht Luther vom Katechismus als einer „Predigt“.
- 59 GrKat, Neue Vorr. 8 = BSLK 548,4 f.
- 60 Auch nicht im KlKat, Vorr. 17 = BSLK 504,37; s. WA 30 I, 475.
- 61 WA 30 I, 454 f. 475–77.
- 62 Peters 1979, S. 27.
- 63 „Betbüchlein“ (1932), WA 10 II, 376,19; vgl. auch WA 7,204,13; dazu WA 30 I, 434.
- 64 GrKat, Vorr. 15,18 = BSLK 557,5.19–21; s. auch GrKat, Vorr. 6,20; IV, 1; V, 85.
- 65 WA 19,76,10; ähnlich sieht der von Melanchthon verfaßte und von Luther revidierte und mit einem Vorwort versehene „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrerherren“ (1528) vor, „das man Sontags nach mittag stetigs fur und fur die zehen gebot, die artikel des glaubens und das vater unser predige und auslege“ (WA 230,36); vgl. auch WA 30 I, 58,1; 109,23; WA 30 II, 301,10; 346,10.
- 66 Vgl. A. Peters, „Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuordnung ihrer Hauptstücke“, Lutherjahrbuch 43 (1976), S. 10 und Anm. 10 (zit. Peters 1976), nach dem als Ausnahme allein die „Einfältige Weise zu beten für einen gu-

- ten Freund (WA 38,358–375) in Frage kommt. Dort lautet die Reihenfolge. Vaterunser – Dekalog (– Apostolikum). Eine weitere Ausnahme bildet allerdings die detaillierte Ausführung der drei Hauptstücke im „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren“, WA 26,230,38, in dem das Vaterunser zwischen Dekalog und Credo gestellt wird; freilich wird auf derselben Seite die bei Luther übliche Reihenfolge zweimal erwähnt.
- 67 Joh. Meyer, Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, Gütersloh 1929, S. 82 F. Zu den Gründen für diese Reihenfolge s. die Angaben in LW 43,13, Anm. 11; eine volle Diskussion darüber bietet Peters 1976, S. 10–15; s. auch John W. Constable, „Sixteenth Century Catechisms, Their Genesis and Genius“, in Volz (Hrsg.), S. 21.
- 68 WA 30 I, 109,2.
- 69 So WA 30 I, 444; vgl. WA 12,215,21.
- 70 GrKat IV, 76 f., 83–85.
- 71 GrKat IV, 41 = BSLK 699,27–34.
- 72 GrKat V, 24 = BSLK 712,20–24.
- 73 GrKat, Beichte 9,32 = BSLK 727,37–41; 732,40–42.
- 74 Braeunig, S. 128.
- 75 GrKat I, 315 f.; II, 1–3,67–70; III, 1–3; IV, 1,83–85. Zur theologischen Bedeutung der Reihenfolge s. WA 30 I, 446–48; Peters 1076, S. 15–35; Peters 1980, S. 33–36; Peters 1981, S. 51–89; ders., „Die Vaterunser-Auslegung in Luthers Katechismen“, Lutherische Theologie und Kirche 3 (1979), S. 69–87, 101–115; 4 (1980), S. 66–82; Schultz, S. 45–46; Stephen D. Reed, „The Decalogue in Luther's Large Catechism“, Dialog 732,42; 733 3 f.
- 76 GrKat, Beichte 32 = BSLK 732,42; 733 3 f.
- 77 S. z. B. GrKat I, 322 f. = BSLK 642,8–22; vgl. allerdings 642,22–31!
- 78 GrKat I, 103 = BSLK 586,35–48.
- 79 GrKat I, 324 = BSLK 642,47–643,7; vgl. bes. I, 324–29!
- 80 Peters 1981, S. 67.
- 81 Z. B. GrKat I, 50 = BSLK 599,5–8.
- 82 GrKat I, 185 = BSLK 606,50–607,9.
- 83 Vgl. GrKat I, 205,208,212,223,256,310.
- 84 Vgl. bes. GrKat I, 24 = BSLK 565,25–36. Ja, die rechte Antwort auf die in den Geboten gegebenen und durch die Gebote erhaltenen Gaben Gottes ist die Dankbarkeit und Freude am Gesetz, wie E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946², S. 162 mit Hinweisen auf GrKat I, 120,145,333 bemerkt.
- 85 Peters 1981, S. 68.
- 86 GrKat I, 251 = BSLK 623,44–47.
- 87 GrKat I, 311 = BSLK 639,11–13.
- 88 GrKat I, 332 = BSLK 645,13–15.
- 89 Vgl. Peters 1981, S. 68 f., der von dem „Vorstoß von außen nach innen“ spricht.
- 90 GrKat I, 317 = BSLK 641,13–15.
- 91 GrKat I, 333 = BSLK 645,41–43.
- 92 GrKat II, 68 = BSLK 661,30–33.
- 93 Peters 1976, S. 16.
- 94 GrKat II, 2 = BSLK 646,12–15.
- 95 Und wie Luther im GrKat II, 3 und III, 1 f. hervorhebt.
- 96 GrKat II, 65 = BSLK 660,43 f.; vgl. auch II, 68.
- 97 GrKat I, 333,327 = BSLK 645,42 f.; 644,6.

- 98 GrKat II, 68 f. = BSLK 661,33–40.
 99 GrKat II, 64 = BSLK 660,29–31.
 100 GrKat II, 65 = BSLK 660,41 f.
 101 GrKat II, 30 = BSLK 652,6–9.
 102 GrKat II, 38 f., 65.
 103 Vgl. GrKat II, 23 = BSLK 650,16 f. mit II, 64 = BSLK 660,30 f.
 104 Peters 1981, S. 51.
 105 Peters 1976, S. 23 mit dem Hinweis auf GrKat II, 7 = BSLK 647,14–17.
 106 GrKat II, 61 = BSLK 659,47–660,1.
 107 GrKat II, 57–59 = BSLK 659,1–16.
 108 Vgl. bes. Hebart, „Bedeutung des Vaterunser“, S. 112–27; zur Bedeutung der Anfechtung für Luthers Auslegung des Vaterunser im GrKat s. A. Peters, „Die Anfechtung in Martin Luthers Leben und Theologie“, Lutherische Theologie und Kirche 1 (1983), S. 1–20.
 109 WA TR 5,582,1 (Nr. 6288).
 110 WA TR 5,575,21 (Nr. 6287): Tripliciter tentamur, per mundum, Sathanam et carnem.
 111 WA TR 5,576,11: „Christen bitten und begeren den jungsten tag“.
 112 GrKat II, 31 = BSLK 652,25–653,3.
 113 GrKat III, 30,62–67 u. ö.

Zunächst ein Zitat aus einem kurzen Schriftsatz von Dietrich Bonhoeffer aus dem Jahr 1933. Er schreibt zu dem Thema: „Was soll der Student der Theologie heute tun?“³

„Er soll vor allen Dingen nur dann Theologie studieren, wenn er ehrlicherweise meinen muß, etwas anderes nicht studieren zu können. Er ist ein viel geringerer Schade, wenn viele, die vielleicht recht Theologen geworden wären, stattdessen gute Juristen oder Mediziner werden, als wenn ein einziger Theologe wird, der es eigentlich nicht hätte werden sollen.“⁴

Und dann ein wirklich verblüffender Satz: „Ein starker theologischer Nachwuchs ist immer ein sehr zweiseitiges Phänomen.“⁵ Man wird darüber sehr lange nachdenken können, was diesen jungen akademischen Lehrer damals, im Jahr 1933, auf der Wende in Theologie, Kirche und Öffentlichkeit, so hat sprechen lassen. Bonhoeffer sagt zu dieser Stelle dann weiter:

„Der Theologiestudent soll nicht meinen, daß er auf ganz bestimmte Erfahrungen einer Berufung warten müsse, er soll es vielmehr als eine Berufung zur Theologie hinstreben, wenn ihn einfach die Sache der Theologie gepackt hat und nicht mehr losläßt. Aber freilich – daß es wirklich die Sache der Theologie sei, die er meint, d. h. daß es wirklich die Bereitschaft sei, über Gott und sein Wort und seinen Willen nachzudenken und zu seinem Gesetze Lust zu haben Tag und Nacht (Psalm 1,2), daß er wirklich bereit sei, ernst zu arbeiten und zu lernen und zu denken. Nicht ein Berufungs-

Man muß ja dem Volk solch kurzes Ding wie Vaterunser, Zehn Gebote und Glauben immer wieder vorkauen und danach in allen Evangelien und Predigten darauf dringen und es betreiben.
 Martin Luther

DAS THEOLOGIESTUDIUM ALS VORBEREITUNG AUF DAS AMT DER KIRCHE*

Diese Themaformulierung ist keine Selbstverständlichkeit, auch nicht in unserer heutigen akademischen und kirchlichen Wirklichkeit. Wird überall und von allen das gleiche verstanden, wenn wir von der „Theologie als Wissenschaft“ sprechen?¹

Ebenso kann und muß man fragen: Wie klar und im Verständnis gemeinsam ist das, was wir das „Amt der Kirche“, das ministerium ecclesiasticum und ministerium verbi divini nennen?² Beides ist nicht selbstverständlich.

Ich möchte in wenigen Strichen nur einige Gedanken zu dieser Frage äußern, was mich als Pfarrer, als akademischer Lehrer und als Bischof dabei immer wieder beschäftigt.

Zunächst ein Zitat aus einem kurzen Schriftsatz von Dietrich Bonhoeffer aus dem Jahr 1933. Er schreibt zu dem Thema: „Was soll der Student der Theologie heute tun?“³:

„Er soll vor allen Dingen nur dann Theologie studieren, wenn er ehrlicherweise meinen muß, etwas anderes nicht studieren zu können. Es ist ein viel geringerer Schade, wenn viele, die vielleicht rechte Theologen geworden wären, stattdessen gute Juristen oder Mediziner werden, als wenn ein einziger Theologe wird, der es eigentlich nicht hätte werden sollen.“⁴

Und dann ein wirklich verblüffender Satz: „Ein starker theologischer Nachwuchs ist immer ein sehr zweideutiges Phänomen.“⁵ Man wird darüber sehr lange nachdenken können, was diesen jungen akademischen Lehrer damals, im Jahr 1933, auf der Wende in Theologie, Kirche und Öffentlichkeit, so hat sprechen lassen. Bonhoeffer sagt an dieser Stelle dann weiter:

Der Theologiestudent „soll nicht meinen, daß er auf ganz bestimmte Erfahrungen einer ‚Berufung‘ warten müsse, er soll es vielmehr als eine Berufung zur Theologie hinnehmen, wenn ihn einfach die Sache der Theologie gepackt hat und nicht mehr losläßt. Aber freilich – daß es wirklich die Sache der Theologie sei, die er meint, d. h. daß es wirklich die Bereitschaft sei, über Gott und sein Wort und seinen Willen nachzudenken und ‚zu seinem Gesetze Lust zu haben Tag und Nacht‘ (Psalm 1,2); daß er wirklich bereit sei, ernst zu arbeiten und zu lernen und zu denken. Nicht ein Berufungs-

* Vortrag gehalten am 14. Oktober 1985 in Erlangen anlässlich der Feier des 50-jährigen Bestehens des Auslands- und Diasporatheologenheims des MLB.

erlebnis, sondern Bereitschaft zu nüchterner, ernster, verantwortlicher theologischer Arbeit steht am Eingang des theologischen Studiums.“⁶

Schließlich noch ein drittes Zitat: „... er soll als Theologe wahrhaftig ein ganzer Mensch sein ..., aber er soll dann als Theologe lernen und wissen, daß der Antrieb seines Lebens und Denkens als eines Theologen nirgends anders herkommen kann als von der Passion Jesu Christi, des gekreuzigten Herrn.“⁷

Das Theologiestudium ist Vorbereitung auf das Amt der Kirche.⁸ Dieses Amt ist in allen seinen Funktionen immer wieder *theologisch* zu verantworten. Das Theologiestudium hat die Aufgabe zum eigenen, selbständigen, kritischen Erkennen und Beurteilen der wichtigsten Gegenstände der Theologie fähig zu machen.

Studium ist *Mühe* und sich mühen um ein immer tieferes Verstehen der *Heiligen Schrift*, Alten und Neuen Testaments. Dabei geht es nicht ohne gründliche Kenntnisse der Sprachen. Hier zeichnen sich schon Schwierigkeiten in unserer heutigen Situation in der wissenschaftlichen Theologie, der Exegetik, dadurch ab, daß wir kaum noch von der Schulbildung her Studenten haben, die die Sprachen mitbringen.

Studium ist Mühe und sich mühen um die *Lehre der Kirche*, wie sie in den theologischen Auseinandersetzungen durch die Jahrhunderte der verkündigenden und lehrenden Kirche formuliert worden ist. Hier muß es zur Fähigkeit der Unterscheidung, zur dogmatischen Sensibilität kommen. Diese Fähigkeit gewinnt der Theologe nur durch gründliches Studium der Dogmengeschichte und der klassischen Werke der christlichen Theologie.

Studium ist Mühe und sich mühen um die Kenntnisse der verschlungenen *Geschichte der Kirche* inmitten der Welt und Geistesgeschichte. Der Theologe wird in der Gegenwart und Zukunft erkennen können, daß manches gar nicht so neu unter der Sonne Gottes ist, auch nicht in seiner Kirche und ihren Irrungen.

Studium ist Mühe und sich mühen ebenso um die Geschichte und das Leben der *weltweiten Kirche*: Ökumene, Mission und Diaspora, das, was zum Beispiel das Theologenheim des Martin-Luther-Bundes in seiner fünfzigjährigen Geschichte geprägt hat, die weltweite Kirche. Die Kirche Christi, so sage ich oft in meiner Kirche in Schaumburg-Lippe, ist größer als die schauburglippische Kirche; die Kirche Christi ist größer als die Konföderation niedersächsischer Kirchen; die Kirche Christi ist größer als die lutherische Kirche; die Kirche Christi ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Studium ist Mühe und sich mühen, dieses zu erkennen und zu verstehen.

Und schließlich ist das Studium der Theologie ein Sich-Mühen um die rechte Weise der *Ausrichtung des Auftrages und Dienstes im Amt der Kirche*. Schon anfänglich an der Universität so gut und gründlich wie mög-

lich studieren, was das Wesen des Gottesdienstes ist, die Geschichte der Liturgie, das, was das Wesen — mehr das Wesen als das Wie — der Predigt ist, was die Aufgabe der Unterweisung, nicht nur der Jugend, sondern im Gesamtkatechumenat der Kirche ist, was pastorale Poimenik bedeutet und was der Unterschied zur Psychotherapie ist. Er wird erkennen müssen, was der Mensch in seiner Armut und Verlassenheit, in den Verwirrungen seiner Seele und seines Lebens ist und was die größte Gabe des Evangeliums ist: die Vergebung der Sünden und das ewige Leben.

Studium als Mühe und sich mühen um ein immer tieferes Verständnis der verschiedenen Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie wird *exemplarisch beginnen* und wird dann auch zum Erkenntnisgewinn führen, sofern aus dem Sich-Mühen eine *Freude und Lust* am eindringenden Verstehen und Erfassen erwacht. Es ist immer ein schrittweises Erkennen und Verstehen, ein Tiefergraben an einer Stelle, ein Fortschreiten und ein Zunehmen in der Erkenntnis der Theologie, aber zugleich auch immer — dies sehr deutlich hinzugefügt — mit der Bereitschaft zur kritischen Korrektur.

Das Studium ist auch eine unwahrscheinliche *Erlaubnis*, eine besondere Gewährung und Freistellung zum geistigen und geistlichen Eindringen und Verstehen von Texten, Urkunden und Zeugnissen des Glaubens der Christenheit, von bedeutenden Personen und Zeugen des Glaubens, von Problemen, Phänomenen, Entwicklungen und Zusammenhängen, die die Theologie und das Leben der Kirche bestimmt haben und noch bestimmen.

Das Sich-Mühen im Studium der Theologie ist aber auch nicht frei von der Möglichkeit, das bisherige Glaubensverständnis bei sich selbst gründlich in Frage gestellt zu erfahren, möglicherweise sogar zu verlieren und noch einmal von vorne anzufangen. Studium ist insofern immer zugleich ein *Wagnis*. Der sichere Student und Theologe ist ein sehr unsicherer Kandidat für das Amt der Kirche.

Es ist ein Wagnis vor allem auch darin, wenn ich beim Studium der Heiligen Schrift mich der Wahrheit des Wortes Gottes wirklich und ernsthaft stelle und dem mir als natürlichem Menschen tief innewohnenden Zweifel nicht ausweiche. Wenn mir über Texten, Problemen oder Personen aufdämmert, was mir sein Wort zumutet und wo bei mir der Grund der Skepsis sitzt und welche Botschaft er mir aufträgt und wie arm bisher meine Erkenntnis und Gewißheit ist. Wenn mir aufgeht, was mir *fehlt* und was Gott mir wohl *geben* muß, daß ich anderen damit helfen, ja sie zur Gewißheit des Glaubens führen kann.

Das Studium der Theologie ist und bleibt ein rein intellektuelles Geschäft und Unternehmen, wenn es nicht immer wieder mit tiefem Ernst durchdringt zur *geistlichen Dimension des Hörens auf das Wort* des uns richtenden und uns rettenden Gottes, des Vaters Jesu Christi. Der Student der Theologie

wird oft schmerzlich lernen müssen, was ihm später im Amt ebenso begehen wird, daß Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit Gottes im Zeugnis des Alten und Neuen Testaments auch ihm nur durch Gottes Wirken im Heiligen Geist zur Erkenntnis des heilschaffenden Evangeliums wird, und immer nur die Gnade eines vom Heiligen Geist gewirkten Handelns im Amt der Kirche den Dienst segnen wird. Hier nenne ich nur zwei Beispiele:

1. Die *Theologie des Kreuzes*⁹. Der Theologie des Kreuzes sich zu stellen, geht wohl nicht ohne tiefe eigene Betroffenheit ab, bis hin zum neuen Verstehen jener Strophe: „Ich, ich und meine Sünden, die sich wie Körnlein finden des Sandes an dem Meer.“¹⁰

2. Ebenso wird mir das *Wunder der Auferstehung* und die *Hoffnung des ewigen Lebens* nur zur tiefen Gewißheit, mit der ich selbst sterben und anderen angesichts ihres Sterbenmüssens davon zeugen kann, wenn Gottes Heiliger Geist solchen Glauben in Gewißheit in mir gewirkt hat und erhält. Ohne das ständige Gebet „*veni creator spiritus*“ kommt es zu keiner Theologie des Wortes Gottes und zu keiner Fähigkeit im Amt der Kirche.

Das Studium der Theologie als denkendes Sich-mühen um Kenntnis der wichtigsten Gegenstände der wissenschaftlichen Theologie und fähig werden im eigenen kritischen Prüfen und Urteilen muß ständig begleitet sein von jenem *geistlichen Bemühen*. Ohne geistgewirkte Glaubenserkenntnis und Glaubensgewißheit wird keiner ein rechter Theologe sein und keiner im Amt der Kirche recht dienen können.

Deswegen gehört es zum Studium der Theologie auf dem Wege zum Amt der Kirche, daß alles Studieren nicht ohne *beständiges Gebet* möglich ist. Das unterscheidet uns von allen anderen Disziplinen der Wissenschaft. Dieses Gebet meine ich nicht nur im liturgischen Vollzug geordneten Betens, sondern darüber hinaus als persönliches, dauerndes Gespräch mit Gott. Darum geht alles Studieren nicht ohne betendes Sichversenken in die Heilige Schrift und in das Bekenntnis der Kirche. Betendes Meditieren der Heiligen Schrift haben uns Luther¹¹ und andere im Amt der Kirche als Lehrer und Prediger des Evangeliums gelehrt.¹²

Wissenschaftliches Studium sei für den Studenten der Theologie mit diesem geistlichen Bemühen immer verbunden; so auch das Meditieren des Bekenntnisses der Kirche, z. B. bestimmter Stellen des Kleinen Katechismus, etwa des 3. Glaubensartikels: „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, im rechten Glauben geheiligt und erhalten; gleich wie er die ganze Christenheit auf Erden ...“

Darum geht alles Studieren nicht ohne *tägliche Reue und Buße*. Denn seit unserer Taufe sind wir auf diesem Weg, und der Heilige Geist hat sein Werk

an uns begonnen, in dem er uns berufen, gesammelt und erleuchtet und zu diesem Studium auf den Weg gebracht hat.

Zum Studium der Theologie gehört nicht, daß ich mich selbst finde. Davor gnade mir Gott. Sondern, daß ich *mich selbst erkenne*: „daß der alte Adam in mir durch *tägliche* Reue und Buße soll ersäufet werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten; und wiederum *täglich* herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe“. Ein lutherischer Theologiestudent und Pfarrer tut gut, mindestens für bestimmte Zeit sich die erste der 95 Thesen Luthers vor die Augen zu schreiben. So wird er durch Sterben und Auferstehen, durch tägliche Reue und Buße in das Geheimnis des freimachenden Evangeliums eindringen. Wie schwer das ist, weiß jeder mindestens von anderen. Aber auch für uns selbst muß es gelten.

Schließlich geht alles Studieren nicht ohne *Leben in und mit der weltweiten Kirche*. Wer in solchen Häusern wie dem schon genannten Theologenheim wohnen kann, hat die ganz seltene und keineswegs überall vorfindliche Möglichkeit, wenigstens einige Mitchristen aus der weltweiten Kirche als Mitstudenten um sich zu haben. Das ist für das Theologiestudium als Vorbereitung auf das Amt der Kirche in der Dimension der „Katholizität“ der Kirche und ihres Amtes von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung.

Schließlich möchte ich mich noch einer Frage stellen, die das Theologiestudium als Vorbereitung auf das Amt betrifft. Es ist das, was wir *Pastoralethik*¹³ nennen.

Das Leben im Amt der Kirche ist nicht zu bewältigen ohne ein ständiges sehr konkretes und persönliches Sichauseinandersetzen mit dem, was wir in der Heiligen Schrift an klaren ethischen Weisungen haben, was wir als Prediger des Evangeliums nicht umgehen können und wo wir nicht aufgrund veränderter ethischer Situationen und gesellschaftlicher Gegebenheiten aus Schwarz Weiß machen dürfen. Es ist schon gut, wenn man den Römerbrief studiert und sich klar macht, was bis zum 11. Kapitel geschrieben steht, aber dann nicht aufhört und hinzunimmt, was vom 12. Kapitel an kommt. Dort steht es, daß wir uns nicht dem „Schema dieser Weltzeit gleichstellen“ oder angleichen sollen, sondern daß wir eine Erneuerung unseres Denkens nötig haben und dieses sich auch in dem zeigt, was Gottes Wille für unser Leben ist (Röm. 12,1 f.). Dieses gilt auch für den Studenten der Theologie, zumal er gerade im akademischen Bereich heute mitten in den Infragestellungen und Auflösungen ethischer Grundgegebenheiten steht. So wird es die Frage auch eines Studiums der Theologie sein, was das Wort Gottes in seinen ethischen Aussagen für mich bedeutet und ob auch hierin Gottes Wort für mich verbindlich ist. Das ist ein Mühen und Sich-mühen und notfalls sogar ein Erleiden.

Sehen wir ins Neue Testament, so finden wir nicht wenige Stellen, die uns zeigen, daß dem pastoraletischen Verhalten der Diener im Amt eine große Bedeutung beigemessen worden ist. Es hat keinen Zweck dann zu meditieren, ob die Pastoralbriefe einer späteren Zeit angehören. Die Zeit ist noch nicht spät genug, um diese Schriften damit zu disqualifizieren. Trauen wir doch den Pastoralbriefen und ihrer Pastoraletik mehr zu, als manchen Pastoraletikern der Gegenwart.

Welche pastoraletischen Grundfragen wären besonders zu bedenken? Ich möchte nur einige nennen, die mir persönlich von Bedeutung sind und da ist fast jedes Wort voller Problemgehalt: Die Tugenden *Demut, Mut, Lauterkeit, Gehorsam, Zucht, Treue und Fleiß*, das Wissen, daß uns Gott diese Zeit gibt, aber *diese Zeit kostbare Zeit* ist.

Darüber als Student der Theologie, wie auch später im Amt der Kirche, immer wieder nachzudenken, was das ist, daß es zur Nachfolge Jesu gehört, daß man eventuell *wird leiden müssen*. Das Leiden um Christi willen geschieht heute so reichlich in der weltweiten Kirche, daß ein Student der Theologie dieses Phänomen des Leidens in sein Studium einbeziehen muß. Man kann ohne das Phänomen des Leidens um Christi willen ökumenische Theologie heute überhaupt nicht treiben. Das Leiden um Christi willen, das heute durch die weltweite Kirche geht, ist noch etwas anderes, als das Leiden wegen ökonomischer Armut oder aufgrund von Diktaturen.

Im Studium der Theologie, vertieft durch die Heilige Schrift und auch durch die Geschichte der Kirche, wird man an dem Phänomen nicht vorbeigehen können, das von hoher pastoraletischer Bedeutung ist, nämlich, daß ich lerne, der *Einsamkeit* nicht zu entfliehen, der Einsamkeit meines Seins vor Gott, der Einsamkeit oft auch mitten in einer Gemeinde, die fast nichts mehr versteht von dem, was das *unum necessarium* ist, und auch der Einsamkeit eines Dieners der Kirche in der Diaspora des Gottesvolkes.

Zur Pastoraletik rechne ich auch jenes sich Hineindenken und Verantworten, was das ist: die *Kirche Christi zu lieben, sie zu ehren*, wie unsere Mutter und vor allem *für sie zu beten* und dieses aus einer tiefen inneren ethischen Haltung heraus.

Im Studium *für andere vor Gott unablässig einzutreten* und ein priesterlicher Mensch werden zu wollen im Priestertum der Gläubigen, für andere vor Gott einzutreten als ein Stück der ethischen Prägung eines Theologenlebens.

So kann in einem Theologenheim das Theologiestudium als Vorbereitung auf das Amt der Kirche in einer sich gegenseitig helfenden Gemeinschaft getrieben und verwirklicht werden, und zwar in nüchterner, ernster, verantwortlicher theologischer Arbeit, im Sich-mühen und Freude gewinnen an theologischen Einsichten und in einer solchen Weise, daß

der, der sich hier müht, in seinem Geist, in seiner Seele und auch mit seinem Leibe sich dem Anspruch des Wortes Gottes stellt und das möchte: „Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.“ So wird das Studium Schritt für Schritt mit wissenschaftlichem und auch geistlichem Bemühen nicht ohne Segen sein; und die Kirche wird dann Diener haben, die nicht unvorbereitet das Amt der Kirche antreten.

Ich möchte mit jenem Abendmahlslied von Wilhelm Löhe schließen, das mir immer wieder Anlaß zu einer gründlichen theologischen Besinnung ist¹⁴:

„O Gottessohn voll ewiger Gewalt,
o Menschensohn in göttlicher Gestalt,
der Gottes Macht und Ehren überkommen,
du hochgelobter Herr und Christ,
der du der Deinigen Verlangen bist:
zu dir, zu dir, o Herr, hinauf zu dir,
zu deinem Anschauen schreit mein Geist in mir.

Gelobt sei Gott, daß ich geboren bin
im Neuen Testament, mir zum Gewinn!
Was ist der Tempel König Salomonis,
was sein Altar, sein Heiligtum?
Das ärmste Kirchlein hat den sichern Ruhm,
daß sich in ihm mit Brot der Leib vereint,
der nur in jener Welt noch herrlicher erscheint.

Darum bis ich zur Ewigkeit kann gehen,
soll meine Hütte am Altare stehen:
der Vogel hat sein trautes Nest gefunden.
Ich werd in Jesum eingesenkt,
ein ewig Leben wird mir hier geschenkt.
Hier wird sogar mein Fleisch und Bein erneut,
mein Leib und Seel zur Ewigkeit erfreut.

Ja, hochgelobet, hochgebenedeit
sei unsres Gottes große Freundlichkeit.
Denn Erd und Himmel ist nun völlig einig
in Christi Leib und seinem Blut;
was beide einigt, ist dasselbe Gut.
So wird getröstet unsre Wartezeit,
dies Mahl verzehret ihre Bitterkeit.“

So wünsche ich Ihnen, Bruder Slenczka, als neuem Ephorus, daß Sie das mit dieser Generation und allen kommenden betreiben, nämlich: eine gründliche theologisch-wissenschaftliche Arbeit und die Hilfe zum geistlichen Wachsen in der Erkenntnis des Evangeliums, damit jeder der Studenten einmal beten kann, wie es im alten Pfarrgebet heißt:

„Herr, ich danke dir, daß du mir das Amt gegeben hast.
Laß mich nie aufhören, dir dafür zu danken“.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Art. „Theologie“ in RGG, 3. Aufl., Bd. 6, Sp. 754 ff.
- 2 Vgl. Art. „Amt, Ämter, Amtsverständnis“ in TRE, 3. Aufl., Bd. II, S. 500 ff.
- 3 Ges. Schriften, Bd. 3, S. 243–247.
- 4 A. a. O., S. 243.
- 5 A. a. O.
- 6 A. a. O.
- 7 A. a. O., S. 244.
- 8 Hingewiesen sei u. a. auf Klaus Haacker (Hrsg.): Lernen und Leben. Ansprachen an Theologiestudenten; Texte von K. Barth, D. Bonhoeffer, K. Heim, H. J. Iwand, A. Schlatter, H. W. Wolff, Wuppertal 1985⁵.
- 9 Man studiere und meditiere gründlich Luthers Heidelberger Disputation vom 26. April 1518 (WA 1, 353–374); dazu auch W. v. Loewenich, Luthers Theologia crucis, München 1939³.
- 10 EKG 64, 4.
- 11 Vgl. Frieder Schulz: Die Gebete Luthers, Edition, Bibliographie und Wirkungsgeschichte. Gütersloh 1976; auch Ingetraut Ludolph: Luther als Beter. In: Luther, Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, 1962, S. 128–141.
- 12 Vgl. bes. D. Bonhoeffers Meditation: „Der Morgen“ (Ges. Schriften, Bd. 4, S. 290 bis 293); auch: „Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen“ (a. a. O., S. 544 ff.).
- 13 Vgl. meinen Beitrag: „Pastoralethik, eine Aufgabe Praktischer Theologie“, in: Sammlung und Sendung. Festgabe für Heinrich Rendtorff. Berlin 1958, S. 40–46; bes. J. Schniewind: Zur Erneuerung des Christenstandes. Hrsg. von H. J. Kraus und O. Michel. Göttingen 1966, dort bes.: Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes, a. a. O., S. 64 ff.; soeben erschien: Eduard Lohse, Kleine evangelische Pastoraltheik, Göttingen 1985.
- 14 EKG 445, nur bayerische Ausgabe.

So denn unsere Lehre in der Schrift ist, so sollen wir sie billig nicht anderswo suchen, sondern alle Christen sollten dieses Buch täglich im Gebrauch haben.

Martin Luther

ZWISCHEN KONFRONTATION UND DIALOG

Zur kirchlichen Lage in Osteuropa

I. Allgemeine Bemerkungen, die nur vordergründig auf sprachliche Ungenauigkeiten bezogen sind

Wir haben uns, unzulässigerweise, daran gewöhnt, von *der Lage der Kirche in Osteuropa* zu sprechen. Läßt man einmal aus im einzelnen unterschiedlichen Gründen Albanien, die DDR sowie Jugoslawien beiseite und zählt man weder die ausgesprochenen Sekten bzw. Sondergemeinschaften hinzu, dann meint man damit ungefähr siebzig, in sechs Ländern gelegene Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften, deren Zahl von ca. 50 Millionen (Russische Orthodoxe Kirche) bis z. B. 2 300 (Methodistenkirche in Estland) Gläubigen reicht.

Schon die Betrachtung der Statistik, soweit sie überhaupt (und nach welchen Kriterien?) zutreffend erstellbar ist, bezüglich der Kirchenzugehörigkeit und erst recht die Geschichte der Kirchen in jenem geographischen Raum nötigen zu einer differenzierteren Betrachtung:

1. Wir sollten bedenken und also ernst nehmen, daß der Sammelbegriff „Osteuropa“ eine zunächst und vorrangig politische Bezeichnung ist. Das Ende des Zweiten Weltkriegs, das Potsdamer Abkommen und die danach einsetzende Entwicklung haben Europa, politisch und vom Gesellschaftssystem her betrachtet, in West und Ost aufgeteilt. Aber historisch, geistesgeschichtlich und kulturell entspricht es doch bis auf den heutigen Tag nicht dem Selbstverständnis etwa der Polen, Tschechen, Ungarn oder Slowaken, als Osteuropäer bezeichnet zu werden. Sie fühlen und verstehen sich und ihre Länder als Teil Mitteleuropas. Und wenn man durch Bratislava, Budapest oder Warschau geht, ist einem das auch sofort einsichtig.

Wenn im Folgenden der Terminus „Osteuropa“ weitergebraucht wird, dann unter Zugrundelegung des eben Angemerkten.

2. Es gibt in dem in Rede stehenden Teil Europas große, kleine und kleiner gewordene Kirchen. Ihre jetzige Situation, bestehend aus Möglichkeiten, Behinderungen und auch Gefährdungen, ist von Land zu Land ebenso unterschiedlich wie von Kirche zu Kirche, und hängt ganz wesentlich mit ab auch von ihrer zahlenmäßigen Größe. So ist die Lage der römisch-katholischen Kirche in Polen (über 30 Millionen Mitglieder insgesamt)

nicht repräsentativ für die anderen, im Polnischen Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen, die, addiert, noch nicht einmal eine Million Gläubige umfassen. Die protestantischen Kirchen in Rumänien mit etwas mehr als 800 000 Angehörigen sind etwas anderes als die Rumänische Orthodoxe Kirche, zu der über 18 Millionen zu rechnen sind.

3. Die zwischenkirchlichen Beziehungen in den einzelnen osteuropäischen Ländern sind durchaus unterschiedlich. So bestehen in der Tschechoslowakei, in Polen und Ungarn, ohne Beteiligung der römisch-katholischen Kirche, jeweils Ökumenische Räte. Wo die Gegenreformation, wie etwa in Ungarn, stark war und den Kirchen der Reformation schwere Wunden zugefügt hat, sind bis heute Reserven dieser gegenüber jener spürbar. Es muß nachdrücklich davor gewarnt werden, sie vorschnell (und komplizierte Sachverhalte vereinfachend) zu politisieren — etwa derart: Die einen, wobei dann gerne auf die katholische Kirche in der CSSR oder in Polen abgehoben wird, leisten dem kommunistischen System — mehr oder minder offen — Widerstand, während die anderen dem Staat gegenüber angepaßt, gar loyal sind, geleitet von, wie man sie nennt, „roten Bischöfen“.

4. Schließlich gilt es zu bedenken, daß das Staat—Kirche-Verhältnis in Osteuropa von Land zu Land gesondert gesehen werden muß. In diesem Zusammenhang ist es einmal ganz nützlich, die einschlägigen Gesetze, Verordnungen und Erlasse — soweit sie überhaupt veröffentlicht sind — zu lesen, wobei sie nur einen Aspekt des alltäglichen Umgangs miteinander darstellen. Die Wirklichkeit sieht demgegenüber oft genug und nicht nur glücklicherweise anders aus. Denn häufig ist festzustellen, daß das staatliche Interesse ausgesprochen der großen, auch zahlenmäßig ins Gewicht fallenden Kirche gilt, der dann Entfaltungsmöglichkeiten eingeräumt werden, die so den kleineren Kirchen, bei bestehenbleibendem Gleichheitsgrundsatz, nicht eröffnet werden. Die der katholischen Kirche in Polen gewährten Sendezeiten im Rundfunk oder die Publikationstätigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche belegen das eindrucklich.

Bereits diese wenigen Bemerkungen zeigen, daß in der Tat von *der* kirchlichen Lage in *den* Ländern *Osteuropas* nicht geredet werden darf: Das Bild ist bunter, zumindest gibt es abgeschattigte Grautöne.

II. Kirchen im real existierenden Sozialismus — Begegnungen, Erfahrungen und Einsichten

Um Mißverständnissen vorzubeugen: gemeint sind im Folgenden die in Europa liegenden Staaten, in denen der real existierende Sozialismus dominant Gesellschaft und Politik bestimmt.

Zu der Fehleinschätzung, von *der* kirchlichen Lage in Ost- und Südosteuropa auszugehen, kann eine andere, nicht weniger problematische sich gesellen: Wir müssen uns davor hüten, die Kirchen dort zu „benoten“, etwa folgendermaßen: Die verhältnismäßig freien und folglich mutigen evangelischen Kirchen in der DDR an dem einen Ende der Skala und am anderen beispielsweise die unter mancherlei Einschränkungen stehende ungarischsprachige Reformierte Kirche in Rumänien. — Ebenso dürfen wir uns nicht dazu verleiten lassen, unsere kirchlichen Gesprächspartner im Osten Europas auszusuchen nach dem Spielraum, den sie bzw. ihre Kirchen haben bzw. den sie sich nehmen, und auch nicht nach der Attraktivität ihres theologischen Denkens. Der Dialog mit den Schwachen und Kleinen bzw. kleiner Gewordenen kann so gewinnbringend sein wie der mit den großen Kirchen in Osteuropa.

Niemand kann bestreiten, daß die Kirchen dort gravierende Schwierigkeiten haben. Sie leben in gesellschafts-politischen Systemen, in denen für die Religion kein zentraler und schon gar nicht ein bequemer Platz vorgesehen ist. Das ist u. a. Folge der Ideologie und manifestiert sich in Gesetzen und Verordnungen, die freilich nicht immer in vollem Umfang angewandt werden und die, wie zum Beispiel in der Sowjetunion, zu einem großen Teil noch aus einer Zeit stammen, da das Verhältnis zwischen Staat und Kirche von sehr viel mehr Irritation und Feindseligkeit bestimmt gewesen ist, als das heute der Fall ist.

Aber — und das soll das eben Gesagte weder entschuldigen noch relativieren — solches widerfährt christlichen Kirchen auch anderswo: etwa in der Türkei oder im Mittleren Osten.

Es besteht eine Neigung bei uns hier im Westen, Kirchen in Osteuropa nahezu ausschließlich zu messen und zu beurteilen daran, wie kritisch ihr Verhältnis zum Staat ist, wie eigenständig sie Friedensarbeit betreiben, wie engagiert sie sich für die Menschenrechte, in Sonderheit die Religionsfreiheit, einsetzen und wie offen sie über all das mit uns und in der Öffentlichkeit sprechen.

Nun sind das gewichtige Fragen, das soll nicht in Abrede gestellt werden. Jedoch, wir lassen dabei außer acht, daß diese Kirchen darüber hinaus und daneben noch andere, sie mindestens gleich stark bedrängende Sorgen haben:

— Sie werden kleiner und ärmer und sie leben in einer immer mehr säkular werdenden Umwelt. Sie können nicht mehr davon ausgehen, daß die Bilder, die Sprache und die Gesten der christlichen Tradition zum allgemeinen Bewußtsein ihrer Kultur gehören: Wie können sie unter solchen Gegebenheiten mit ihrer Verkündigung die Menschen erreichen, die nun schon in der zweiten Generation in aller Regel in den Schulen nichts mehr gehört haben vom christlichen Glauben und die doch — hinsichtlich Lite-

ratur, Musik und Malerei – in einer nach wie vor vom Christentum geprägten Umwelt leben?

– Eine wachsende Zahl von Menschen in Osteuropa stellt die von der Ideologie gegebene Antwort auf die Sinnfrage nicht mehr zufrieden, und sie wenden sich deshalb erneut oder erstmals an die Kirchen: Wie können diese solcher Herausforderung positiv begegnen? Wie müssen sie ihre Ausbildung, ihre Verkündigung und Seelsorge verändern, ihr Missionsverständnis, um derartigen Anfragen gerecht zu werden?

– In keinem osteuropäischen Land wird derzeit ernsthaft darüber nachgedacht, zu welchem Zeitpunkt Religion endgültig verschwunden sein wird. Man hat sich mit ihrer Existenz und ihrem Fortbestehen (nicht gerade *ad calendae graecas*, aber immerhin!) abgefunden. Hinzu kommt die Erfahrung derer, die im real existierenden Sozialismus Verantwortung und damit das Sagen haben, daß die von ihm bereitgestellten Angebote zur Bewältigung von Leid, Krisen und Übergangssituationen von den jeweils Betroffenen als nicht ausreichend empfunden werden. Was bedeutet das für die Kirchen, wenn sie nicht länger ums schiere Überleben kämpfen, Selbstverteidigung betreiben müssen, sondern ihnen der geduldete Platz in der Gesellschaft verhältnismäßig sicher ist?

– Die Kirchen in Osteuropa sind Teil der ökumenischen Bewegung. Sie gehören zum Ökumenischen Rat der Kirchen, Lutherischen Weltbund oder Reformierten Weltbund, zur Konferenz Europäischer Kirchen und zur Christlichen Friedenskonferenz. Das schafft Verbindungen herüber und hinüber. Aber es verursacht zugleich Probleme: Wie lebt man und wie fühlt man sich in der ökumenischen Bewegung, wenn man sich materiell und theologisch nur begrenzt an ihr beteiligen kann?

Jene „politischen“ Fragen, speziell diejenige der Menschenrechte und der Religionsfreiheit, stellen nicht nur die Kirchen Osteuropas, sondern auch die ökumenischen Partner vor Probleme. Oft wird ihnen Untätigkeit vorgeworfen. Hierzu sei auf folgendes hingewiesen:

– Das Thema wird in der ökumenischen Gemeinschaft nicht ausgespart. Die ÖRK-Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten ist damit ebenso befaßt wie das seit 1980 arbeitende „Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki“.

– Daß sich die Arbeitsweise von beiden Einrichtungen unterscheidet von dem, was engagierte Gruppen und einzelne tun, ist evident. Dennoch, man sollte daraus nicht schließen, daß die einen (und nur sie) aktiv sind, während es die anderen nicht sind, bzw. daß nur der eine Weg der richtige ist.

– Wer kirchlicherseits für Menschenrechte und Religionsfreiheit sich einsetzt, muß wissen, was er will und was nicht. Wer damit das jeweilige politische System desavouieren oder gar destabilisieren möchte, wird nie-

mandem einen hilfreichen Dienst erweisen und positive Ergebnisse auf dem Feld humanitärer Hilfe ganz gewiß nicht erzielen.

– Bei unseren Wünschen und Vorstellungen, wie die Kirchen in Osteuropa auf diesem Felde sich engagieren sollten (und das gilt mutatis mutandis genauso für den Bereich Abrüstung und Friedenssicherung) müssen wir uns davor hüten, unsere eigene, meist groß- oder aber volkskirchliche Situation mit all ihren Möglichkeiten – aber auch Gefährdungen – zugrunde zu legen.

III. Die ökumenische Bedeutung des Leidens –

Anmerkungen zur Vergeßlichkeit

Das Folgende kann ganz leicht mißverstanden werden, wird es doch von einem vorgetragen, der in einer Kirche lebt und arbeitet, in deren innere Angelegenheiten schon von Verfassungen wegen der Staat sich nicht einmischen darf und die von den äußeren sowie materiellen Voraussetzungen her privilegiert ist. Außerdem gibt es leidende, in Bedrängnis, gar Verfolgung geratene Kirchen in vielen Teilen der Erde. Wenn im Folgenden Osteuropa herausgegriffen wird, dann nicht, weil die dort nach wie vor von Land zu Land freilich verschiedenen Einschränkungen von Christen und Kirchen in besonderer Weise beispielhaft oder symptomatisch für das ganze wären. Der Grund liegt lediglich in dem diesem Beitrag gestellten Thema.

Weiterhin gilt es dabei zu bedenken und für uns als christliche Gemeinschaft insgesamt zurückzugewinnen, daß nicht nur eine Widerstand leistende, sondern ebenso eine betende und leidende Kirche ihrem Auftrag getreu bleibt.

Wir im Westen haben uns daran gewöhnt, die leidensfreie Kirche gewissermaßen als besonders erstrebenswertes Modell herauszustellen – ein wenig in Analogie zur schmerzfreien Existenz, die uns offenbar ebenso wünschenswert erscheint. Worum es also geht, ist nicht, solches Leiden zu glorifizieren oder für sich und die eigene Kirche herbeizuwünschen, sondern seine ökumenische Bedeutung zu erkennen. Ich möchte das mit vier Zitaten verdeutlichen:

– In seinem Tagebuch „Verhüllter Tag“ berichtet Reinhold Schneider von der nachdenklich stimmenden Erfahrung, die Christen aus verschiedenen Konfessionen in schwerer Zeit gemacht haben: *„In den Kellern haben wir miteinander gebetet. Nun gehen wir auf den überbeleuchteten Straßen aneinander vorbei und grüßen uns nicht mehr ... Wir haben das Leiden der Zeugen dankbar angenommen und dann vergessen. Verwandelt hat es uns nicht.“*¹

– Jürgen Moltmann hat in seinem Vortrag „Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens“, den er 1977 in Lausanne bei den Feierlichkeiten aus Anlaß der 50. Wiederkehr der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung gehalten hat, eine ganz ähnliche Einsicht ausgesprochen: *„Ökumenische Gemeinschaft ist entstanden und entsteht auch heute nicht so sehr auf Weltkonferenzen als vielmehr in Gefängnissen. Aus den Konzentrationslagern und Gefangenenlagern des Zweiten Weltkriegs entstand der ökumenische Wille in Europa. In den Gefängnissen der Diktaturen überall in der Welt wird heute die Einheit der Kirche erlebt. Das ist Basis-Ökumene. In Anfechtungen und unter Foltern entsteht in jenen Zonen des Schweigens schon heute die wahre und echte Kirche. Die Gemeinschaft der Märtyrer reicht tiefer als jene Gemeinschaft, die wir auf provisorische Weise ‚ökumenisch‘ oder ‚konziliar‘ nennen. Ohne das Gedenken der Gefangenen und der getöteten Zeugen Christi gibt es keine Hoffnung für die Zukunft der Kirche. Die namentliche Fürbitte für die Kirchen und für die einzelnen Christen ‚unter dem Kreuz‘ muß am Anfang aller ökumenischen Gottesdienste, Versammlungen und Konferenzen stehen. Denn: Die Kirche ist aus dem Kreuz Christi geboren, und sie wird ‚unter dem Kreuz‘ wiedergeboren. Die Kirche ist in der Hingabe Christi für die Vielen die eine Kirche, und sie wird durch ihre eigene Hingabe in Zeugnis und Widerstand von neuem vereinigt.“*²

– Der Metropolit der Russischen Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat), Antony Bloom (Großbritannien), hat im Dezember 1980 in Paris während einer Veranstaltung „Solidarisch mit den Christen in der Sowjetunion“ eine alte, die Christen seit jeher begleitende, ihnen aber zuweilen auch wieder entgleitende Erfahrung in Erinnerung gerufen: *„In einem Londoner Gotteshaus wurde kürzlich in täglichen Gebeten und Abendgottesdiensten der leidenden Kirchen gedacht. Das ist verständlich, und doch gibt es da einen Haken. Auf der einen Seite ist es natürlich und recht, daß sich Christen ihrer Mitmenschen annehmen, vor allem der leidenden Brüder und Schwestern auf der ganzen Welt. Andererseits macht dieses Beharren auf dem Leiden gewisser Kirchen, sei dies nun in China oder Osteuropa, in Afrika oder Südamerika, klar, daß etwas von dem, was einst in der Natur und Berufung der Kirche lag, verlorengegangen ist.“*

– Im Sektionsbericht II – „Das Reich Gottes und menschliches Ringen“ – von der 1980 in Melbourne abgehaltenen Weltmissionskonferenz heißt es: *„Die Kirchen müssen prophetisch zu Fragen der Menschenrechte Stellung nehmen, müssen aber auch bereit sein, in ihrer Umwelt ein Volk unter dem Kreuz zu sein, und schweigend und leidend die Hoffnung zu bezeugen, die in ihnen ist.“*³

Es bleibt die Frage, ob wir das Leiden der Zeugen wirklich mit Dankbarkeit annehmen, also nicht bloß meinen, wir könnten und müßten etwas für sie tun, sondern ebenso erkennen, daß sie etwas für uns tun, daß das, was ihnen zustößt, Bedeutung hat auch für das Zusammenwachsen der Kirche unseres gemeinsamen Herrn Jesus Christus — ja, solange der Tag der Erlösung nicht gekommen ist, zu ihr gehört.

Um die Mitverantwortung und die Mitarbeit der Laien in der Estnischen lutherischen Kirche (EELK) zu begreifen, ist es ratsam, zwei charakteristische Tatsachen in der Struktur und in der Wirkungssphäre

- Anmerkungen
- 1 Reinhold Schneider, Gesammelte Werke 10, S. 130.
 - 2 Ökumenische Rundschau 3/77, S. 291 f.
 - 3 Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980; Frankfurt/M. 1980, S. 144.

Im 19. Jahrhundert in der Umgebung nicht weniger Landkirchen Siedlungen und -kleinstädte entstanden, doch dadurch haben die betreffenden Gemeinden ihren ländlichen Charakter keineswegs verloren. Die Gebiete solcher Landgemeinden sind weit ausgedehnt: der Durchmesser beträgt bis zu fünfzig Kilometer. Dabei sind gewisse Landstriche jener Gemeinden nur dünn besiedelt.

In der Regel hat jede Gemeinde nur einen Prediger. Vor Jahrzehnten stand dem Gemeindepfarrer noch als Küster zur Seite, aber heute ist es beinahe ausschließlich ein Organist. Hilfsprediger gab es nur in den Stadtgemeinden, und gewöhnlich auch nur dort, wo der Gemeindepfarrer schon älter war. Der Küster war früher nicht nur Organist und Dirigent des Kirchenchors, sondern auch der Gehilfe des Pfarrers in der Gemeindearbeit: er hatte die Pflicht, bei Abwesenheit des Pfarrers den Gottesdienst zu halten und kirchliche Handlungen wie Taufen oder Begräbnisse zu vollziehen. Außerdem unterrichtete er die Konfirmanden in biblischer Geschichte, im Katechismus und im Kirchengesang, und er leitete auch die Gemeindegemeinschaft, soweit sie vorhanden war.

In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts verringerte sich die Zahl der Küster in den Gemeinden allmählich. Es wurden weniger Küster ausgebildet, und wenn in einer Gemeinde der Küster sein Amt niederlegte, tat ein musikalisch geschulter Organist an seine Stelle. Sein Arbeitsbereich beschränkte sich auf das musikalische Leben der Gemeinde, wenn er auch manchmal nebenamtlich noch als Kanzleibeamter angestellt war. An der geistlichen Arbeit in der Gemeinde nahm er nicht teil, er hielt

Gott gebe den frommen Menschen ein fröhliches, freudenreiches Herz, daß sie sagen: „Ich habe meinen Heiland, das Himmelreich ist mein, Christus, der Sohn Gottes, ist mein; wenn man mir auch Leid deswegen tut, so soll es mir doch auch gefallen, will ich dieses Heilandes halben Lust und Freude auch in dem Leiden und in der Verfolgung haben.“

Martin Luther

DIE MITVERANTWORTUNG DER LAIEN IN DER LUTHERISCHEN KIRCHE ESTLANDS

Um die Mitverantwortung und die Mitarbeit der Laien in der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK) zu begreifen, ist es ratsam, zwei charakteristische Tatsachen in der Struktur und in der Wirkungssphäre dieser Kirche ins Auge zu fassen.

Zum ersten sind neun von zehn Gemeinden in der EELK Landgemeinden. Wohl sind in diesem Jahrhundert in der Umgebung nicht weniger Landkirchen Siedlungen und Kleinstädte entstanden, doch dadurch haben die betreffenden Gemeinden ihren ländlichen Charakter keineswegs verloren. Die Gebiete solcher Landgemeinden sind weit ausgedehnt: der Durchmesser beträgt bis zu fünfzig Kilometer. Dabei sind gewisse Landstriche jener Gemeinden nur dünn besiedelt.

In der Regel hat jede Gemeinde nur einen Prediger. Vor Jahrzehnten stand dem Gemeindepfarrer noch ein Küster zur Seite, aber heute ist es bestenfalls ein Organist. Hilfsprediger gab es nur in den Stadtgemeinden, und gewöhnlich auch nur dort, wo der Gemeindepfarrer schon älter war. Der Küster war früher nicht nur Organist und Dirigent des Kirchenchors, sondern auch der Gehilfe des Pfarrers in der Gemeindegemeinschaft: er hatte die Pflicht, bei Abwesenheit des Pfarrers den Gottesdienst zu halten und kirchliche Handlungen wie Taufen oder Begräbnisse zu vollziehen. Außerdem unterrichtete er die Konfirmanden in biblischer Geschichte, im Katechismus und im Kirchengesang, und er leitete auch die Gemeindeschule, soweit sie vorhanden war.

In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts verringerte sich die Zahl der Küster in den Gemeinden allmählich. Es wurden weniger Küster ausgebildet, und wenn in einer Gemeinde der Küster sein Amt niederlegte, trat ein musikalisch geschulter Organist an seine Stelle. Sein Arbeitsbereich beschränkte sich auf das musikalische Leben der Gemeinde, wenn er auch manchmal nebenamtlich noch als Kanzleibeamter angestellt war. An der geistlichen Arbeit in der Gemeinde nahm er nicht teil, er hielt keine Gottesdienste und verrichtete keine Amtshandlungen.

Die Größe der Gemeindegebiete und die beachtliche Seelenzahl – vor dem Zweiten Weltkrieg lag sie in den meisten Landgemeinden zwischen 4 000 und 8 000, selten auch bei 10 000 Gläubigen – machte es dem Pastor unmöglich, all diejenigen kirchlichen Handlungen wie Taufen oder die

Handlungen vor und nach Begräbnissen zu vollziehen, die auf Wunsch der Gemeindeglieder zu Hause stattfinden sollten, selbst wenn er sich manches Mal vom Küster vertreten ließ. Um die Gemeindeglieder zu besuchen, die im Grenzgebiet der Gemeinde wohnten, mußte der Pfarrer, vor allem im Winter, oft ganze Tagesreisen unternehmen. Wegen dieser großen Belastungen benötigte er dringend Mitarbeiter, und er fand sie in Laienhelfern aus der eigenen Gemeinde.

Zum zweiten gab es im 19. und 20. Jahrhundert in der Evangelisch-Lutherischen Kirche mehr als einmal sehr starke Erweckungsbewegungen. Jene Bewegungen gingen von der Herrnhuter Brüdergemeine aus, aber sie berührten nicht nur diejenigen, die der Bethausgemeinschaft der Brüdergemeine angehörten. Es sei auch erwähnt, daß die Brüdergemeine in Estland keine selbständige Kirche konstituiert hatte. Die ihr Zugehörigen nahmen als vollberechtigte Mitglieder der EELK an den Gottesdiensten der lutherischen Kirche teil. Hierher kamen sie auch zum Abendmahl. Durch diese Erweckungsbewegungen wurden viele Gemeindeglieder aktiviert. Sie wollten keine passiven Christen mehr sein, die in der Kirche nur zuschauten und der Predigt zuhörten. Als erweckte Glaubende erkannten sie, daß sie für die Gemeindegliederarbeit mitverantwortlich waren und an dieser Arbeit ihren Anteil nehmen und eine Aufgabe haben mußten. Aus der Reihe jener erweckten Gemeindeglieder stammten nicht wenige, die dem Gemeindepfarrer als Helfer zur Seite standen.

Die Mitarbeit dieser Helfer kann folgendermaßen charakterisiert werden:

1. Laienhelfer waren Evangelisten. Die meisten von ihnen gehörten der Brüdergemeine an; unter ihnen waren viele Bauern, aber auch Handwerker oder Schulmeister. Fast jeden Samstag abend und jeden Sonntag nach dem Gottesdienst veranstalteten sie Betstunden, entweder in der Kirche, im Bethaus der Brüdergemeine oder auch in Privathäusern und den Schulgebäuden der Gemeinde. Vor dem Zweiten Weltkrieg gab es in Nordestland beinahe auf jedem Territorium einer lutherischen Gemeinde ein Bethaus der Brüdergemeine, in einigen Kirchengebieten sogar drei oder vier. Privathäuser, meistens Bauernhäuser, in denen regelmäßig Betstunden (wenigstens einmal im Monat) stattfanden, gab es in einigen Gemeinden sogar 40–50. Solche Betversammlungen verliefen folgendermaßen: Am Anfang stand ein Lied aus dem Gesangbuch oder ein Lied, das einer der Evangelisten selbst gedichtet hatte. Ein kurzes Gebet, eine oder mehrere Reden, noch ein Gebet und das Schlußlied folgten. Vor jeder Rede, die ihrem Wesen nach zumeist sehr erbaulich war, wurde aus der Bibel ein vorher nicht festgesetzter Text vorgelesen. Die Evangelisten arbeiteten ihre Reden nicht vorher aus, sondern improvisierten während ihres Auftretens. Außer dem einladenden Evangelisten traten während solcher Versammlungen auch

andere Evangelisten des Ortes und Gastevangelisten aus den Nachbargemeinden auf. Der Hausherr sprach nur, wenn keine Gastredner zugegen waren.

In den Jahreszeiten, in denen es ihnen die Landwirtschaft erlaubte, im Winter, im Frühling nach der Aussaat und im Herbst nach der Ernte, begaben sich die Evangelisten auf Evangelisationsreisen, die ein paar Wochen dauerten und sie bis in weit entfernte Gemeinden führten. Es gab gewisse Bauernhäuser, wo die Betversammlungen an bestimmten kirchlichen Feiertagen weit bekannt und sehr gut besucht waren. Außer den regelmäßigen Betstunden veranstalteten die Evangelisten einige Male jährlich Evangelisationswochen und organisierten in Ortsgemeinden Sonntagsschulen und besondere Versammlungen für Jugendliche. Aus diesen Initiativen entwickelten sich in einigen Gemeinden kleine Gesangchöre. Es gab Gemeinden, in denen mehr als zehn solcher Chöre vorhanden waren. Diese Chöre taten dann während der Betstunden in Privat- und Bethäusern ihren Dienst, zuweilen aber auch in der Kirche.

2. Die Laienhelfer hatten in den Fällen, in denen der Pfarrer oder der Küster verhindert waren, auch gewisse Amtshandlungen zu verrichten, z. B. Haustaufen und die Handlungen vor und nach einem Begräbnis.

Die meisten Gotteshäuser auf dem Land konnten nicht geheizt werden, und daher war es — besonders in den harten Wintern — in den Kirchen sehr kalt. Die wenigen beheizbaren Gotteshäuser wurden von den Heizanlagen auch nur um wenige Grad erwärmt. Besonders litten darunter die Kinder, die im Winter in der Kirche getauft werden sollten. Schon Ende des letzten Jahrhunderts verzichtete man daher in manchen Gemeinden auf Kindertaufen. Aber auch im Sommer, wenn die Kirchen viel zu warm waren, widersetzten sich viele Eltern der kirchlichen Sitte, ihre Kinder im Gotteshaus taufen zu lassen. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde schon die Mehrzahl der Kinder zu Hause getauft. Dies hatte aber noch zwei weitere Gründe: Einmal wünschten die deutschen Gutsbesitzer nicht, daß ihre Kinder in der Bauernkirche getauft würden, und verlangten vom Pfarrer, zu ihnen ins Haus zu kommen. Die Gutsbeamten nahmen sich an ihren Herren ein Beispiel, und bald schon waren Haustaufen nichts Außergewöhnliches mehr, auch nicht bei den anderen Gemeindegliedern. Zweitens war es viel beschwerlicher, aus entfernten Gegenden mit dem Kind, den Taufpaten, Hausgenossen und Gästen zur Kirche zu fahren, als eine Person, nämlich den Täufer, ins Haus zu holen. Außerdem war es Sitte geworden, aus der Taufe ein großes Familienfest zu machen: Nach der Taufe gab es ein Festmahl, an dem alle Familienangehörigen und viele Gäste teilnahmen. Es war natürlich einfacher, wenn man nicht mit der ganzen Taufgesellschaft zur Kirche fahren mußte. Dem Pfarrer war es aber — wegen der vielen zu vollziehenden Amtshandlungen und all seiner weiteren Aufgaben — nicht

möglich, alle Taufen selbst durchzuführen. Vor dem Zweiten Weltkrieg lag die Zahl der Taufen, die ein Pfarrer jährlich zu halten hatte, zwischen 100 und 235, die der Begräbnisse zwischen rund 100 und 240; dazu kamen noch 50 bis 150 Trauungen.

Diejenigen Kinder, die der Gemeindepfarrer nicht taufen konnte, wurden von den Laienhelfern getauft. In jeder Gemeinde gab es zehn bis fünfzehn Männer, die meisten von ihnen die oben genannten Evangelisten, die vom Ortspfarrer beauftragt und bevollmächtigt waren, Haustaufen zu vollziehen. Sie fanden meist am Samstagabend oder Sonntagnachmittag statt. Auch der zweite Tag der hohen Festtage war als Tauftag sehr beliebt. Die Eltern und Paten sollten die vom Laienhelfer getauften Kinder dann am nächsten Sonntag in die Kirche bringen, damit der Gemeindepfarrer die Taufe für gültig erklärte und bestätigte. Aber schon vor dem Zweiten Weltkrieg gab es nicht wenige Eltern, die dieser Pflicht nicht nachkamen.

Neben den Haustaufen hatten die Laiengehilfen noch die Handlungen durchzuführen, die mit Begräbnissen in Verbindung standen. Das Begräbnis selbst wurde in den nordestnischen Gemeinden ausschließlich von einem Pfarrer verrichtet. Der Küster vertrat den Pfarrer nur bei Abwesenheit. In Südostland gab es hingegen auch etliche Gemeinden, in denen es umgekehrt war: Normalerweise beerdigte dort der Küster, und nur, wenn dieser verhindert war, vertrat ihn der Pfarrer. In Nordostland wurde der Begräbnisakt in der Kirche vollzogen – außer der Tote war an einer ansteckenden Krankheit gestorben – und beinahe immer am Sonntag nach dem Gottesdienst. Lediglich im Hochsommer, wenn es nicht möglich war, bis zum Sonntag zu warten, beerdigte man auch an Werktagen. Außer dem Begräbnisakt selbst hatte der Pfarrer noch die Pflicht, zwei bis drei Male bei dem Sarg zu verweilen. Nachdem der Verstorbene zum Begräbnis angekleidet und in den Sarg gebettet worden war, wurde im Trauerhaus im Kreise der Angehörigen, Nachbarn und Bekannten, eine Betstunde und eine Andacht gehalten. Das wurde als „Einsargung des Verstorbenen“ bezeichnet. Am Morgen des Begräbnistages, beim Herausragen des Sarges, fand wiederum eine Andacht statt. Man sang geistliche Lieder, erbauliche Reden wurden gehalten, und es wurde gebetet. In den Gemeinden, in denen der Beerdigungsakt in der Kirche stattfand, wurde auch auf dem Friedhof, entweder bei geöffnetem Sarg oder nach dem Herabsenken des Sarges, noch eine Andacht gehalten. Die genannten Handlungen – das Einsargen der Leiche, das Hinaustragen des Sarges und die Andacht am Friedhof – wurden zu meist von den Laienhelfern vollzogen. Der Pfarrer oder der Küster fanden nur ausnahmsweise Zeit dafür.

3. Drittens sei noch eine pastorale Tätigkeit jener Laienhelfer erwähnt. Sie suchten in ihrer Umgebung alte und kranke Menschen auf und stellten

ihnen regelmäßig Besuche ab, denn der Pfarrer konnte nur in dringenden Fällen, wenn z. B. das Abendmahl gewünscht wurde, dieser Aufgabe nachkommen; aufgrund der großen Gemeindegebiete und der Vielzahl seiner Pflichten erwartete das auch niemand. Die Laienhelfer waren aber diejenigen, die sich um diese Menschen kümmerten. Sie lasen ihnen aus der Heiligen Schrift vor, legten das Gelesene auch aus, sangen mit den Familienangehörigen und mit den schon erwähnten Chören geistliche Lieder, betreuten sie als Seelsorger und beteten mit ihnen.

Neben den Genannten gab es in jeder Gemeinde noch eine andere Gruppe von Helfern, die Vormünder und Gemeindeältesten. Sie waren sowohl die Vertreter der Gemeinde als auch die Bevollmächtigten des Pfarrers. Das Gebiet jeder Landgemeinde war in einzelne Bezirke aufgeteilt, und für jeden Bezirk gab es einen Vormund oder Gemeindeältesten, der von den Gemeindegliedern gewählt und vom Pfarrer in sein Amt eingesetzt war. Nicht wenige von ihnen waren ebenfalls Evangelisten und Laienhelfer. Ihre Pflichten und Aufgaben waren:

1. Den Pfarrer über das Ergehen der Gemeindeglieder ihres Bezirkes zu informieren. Sie übermittelten die Bitten der alten und kranken Gläubigen, das Abendmahl gereicht zu bekommen. Außerdem berichteten sie von den Notleidenden in ihrem Bezirk und von Streitereien und Querelen, von Eheproblemen, von Kindern, die ihre Eltern nicht ehrten, und von Eltern, die ihre Kinder nicht in christlicher Zucht erzogen, von streitenden Nachbarn und von Christen, die ein ausschweifendes Leben führten usw.

2. Sie hatten auch soziale Aufgaben, d. h. die Gaben, die in der Kirche oder in der Gemeinde für die Notleidenden gesammelt worden waren, zu verteilen. In etlichen Gemeinden bestand die Gewohnheit, bei einer Trauung oder einer Beerdigung, Nahrungsmittel zur Kirche zu bringen, die die Vormünder und Gemeindeältesten nach dem Gottesdienst an die Bedürftigen austeilten. Besonders reiche Gaben brachte man am Erntedankfest und am Weihnachtsabend. Das Geld, das für die Armen eingenommen worden war, wurde monatlich oder vierteljährlich ausgegeben.

3. Zudem hatten die Vormünder und Gemeindeältesten verschiedene administrative und wirtschaftliche Pflichten: Sie mußten z. B. während des Gottesdienstes für Ruhe und Ordnung sorgen, Gaben für die Bedürftigen einsammeln und vor dem Gottesdienst die Liederzettel austeilen. Denn bei Gottesdiensten auf dem Friedhof und auch an bestimmten Festtagen des Kirchenjahres benutzen die Gläubigen nicht das Gesangbuch, sondern jene speziell für den Gottesdienst gedruckten Liederzettel. Solche Zettel enthielten außer den Liedern sowohl kurze erbauliche Texte als auch Informationen über das Gemeindeleben.

Eine weitere Aufgabe der Vormünder war es, Haussammlungen für Reparaturarbeiten an der Kirche oder für mildtätige Zwecke durchzuführen.

Die Durchführung all dieser Aufgaben ist seit Jahrzehnten empfindlichen Änderungen unterworfen. Laut Gesetz können in der UdSSR nur Amtsträger mit besonderer Erlaubnis Gottesdienste halten und kirchliche Amtshandlungen verrichten. Die Gottesdienste finden in den Kirchen und Bethäusern statt. Soziale Arbeit darf nur von den staatlichen Organen und Anstalten betrieben werden. Daher ist in der heutigen EELK die Mitarbeit der Laienhelfer in den verschiedenen früheren Arbeitsbereichen beinahe nicht mehr möglich.

Mit der praktischen Arbeit der Äußeren Mission hat die gegenwärtige EELK keinen Kontakt. Wir sind über die Missionsarbeit durch die betreffende Literatur zwar informiert, aber praktisch können wir für diese Arbeit nur beten – und das geschieht auch in allen Kirchen Sonntag für Sonntag.

Die EELK steht aber selbst vor neuen und umfangreichen Missionsaufgaben. Wir leben inmitten eines Missionsgebietes, das vor Jahrzehnten unvorstellbar gewesen wäre. Die evangelisch-lutherischen Christen stehen oft schon in ihren eigenen Familien, bei ihren nächsten Verwandten, vor einer großen Gruppe, die keinerlei Verbindung mehr zur Kirche hat. Und die Zahl dieser Menschen wächst ununterbrochen. Die Kirche sieht sich Menschen gegenüber, die über das Christentum nicht nur ungenügend, sondern unzutreffend informiert sind. Durch die unterlassene Aufklärung über das Christentum entsteht auch kein Interesse daran, wer Jesus Christus eigentlich ist und was er für die Menschheit bedeutet. Die Missionsaufgabe, die sich hier der EELK stellt, ist überwältigend.

Doch, Gott sei Dank, sind sich die früheren Laienhelfer ihrer Mitverantwortung in der heutigen Situation bewußt. Zu ihnen gesellen sich auch noch andere Gläubige. Sie sind keine berufsmäßigen Missionare, keine Verkündiger von der Kanzel aus, sondern Menschen inmitten des Volkes, Menschen mit festem Glauben, die ein christliches Leben führen. Das kann nicht unbemerkt bleiben. Sie werden nicht müde, von der Kraft zu erzählen, von der Kraft Christi, durch die ihr tägliches Leben so segensreich geworden ist, daß auch Andere sich danach sehnen werden. Diese Haltung ist die höchst wichtige Mitarbeit der Laien in den missionarischen Bemühungen der EELK heute.

In der Vergangenheit hat es aber bei der Gestaltung gemeindlicher Mitarbeit nicht nur positive Züge gegeben. Es sind nicht ausschließlich legitime kirchliche Gründe gewesen, die den Helfern in den Gemeinden zusätzliche Aufgaben geschaffen haben. Die evangelische Kirche wird immer untreu und träge, wenn sie die ihr gegebenen Aufgaben und Möglichkeiten vernachlässigt. Sie ist nicht untreu, wenn sie nicht das tut, wozu sie nicht

beauftragt ist und was sie nicht tun kann. Man kann lange darüber diskutieren, wie das wahre Kirchenleben aussehen sollte und welche die rechtmäßigen Arbeitsgebiete der Kirche sind. Doch ist der Weg der Kirche nicht allein durch theoretische Erwägungen bestimmt, sondern auch durch die ihr gegebenen — d. h. die ihr von ihrem Herrn zugewiesenen — Möglichkeiten. Die evangelische Kirche ist eine treue Kirche, wenn sie im Rahmen der ihr gegebenen Möglichkeiten das unveränderliche Evangelium verkündet, die Sakramente austeilte, Fürbitte tut und Barmherzigkeit und Liebe übt. Dazu sind in dieser Kirche ihre Glieder gerufen, an welcher Stelle sie auch stehen mögen.

In Ostmitteleuropa einen neuen Abschnitt seiner Geschichte ein. Am schwierigsten gestaltete sich die Lage in dem nach 123 Jahren staatlicher Unfreiheit im November 1918 wiedererstandenen polnischen Staate.

Zahl und Umfang der nunmehr zum Staatsgebiet Polens gehörenden evangelischen Kirchen, Kirchenteile oder Gemeinden standen erst nach der völkerrechtlichen Regelung oder Anerkennung der Grenzen des neuen polnischen Staates fest. Im Versailler Friedensvertrag für Deutschland vom 28. Juni 1919 hatten die alliierten und assoziierten Mächte die Westgrenze Polens Deutschland gegenüber ohne Befragung der Bevölkerung festgelegt, für die Regierungsbezirke Marienwerder (Westpreußen), Allenstein (Ostpreußen), den größten Teil Oberschlesiens und kleine Teile Mittelschlesiens Volksabstimmungen bestimmt. In der Volksabstimmung vom 11. Juli 1920 hatte sich die Bevölkerung des ostpreussischen (97,2 % der Stimmen für Deutschland; 2,2 % für Polen) und des westpreussischen Abstimmungsgebietes (92,4 % der Stimmen für Deutschland; 7,6 % für Polen) für ein Verbleiben bei Deutschland entschieden, das oberschlesische Abstimmungsgebiet (Volksabstimmung am 20. März 1921; 60 % der Stimmen für Deutschland; 40 % für Polen) wurde mit Entscheidung der alliierten Botschafterkonferenz vom 20. Oktober 1921 („Genefer Entscheidung“) zwischen Deutschland (Deutsch-Oberschlesien) und Polen (Polnisch-Oberschlesien) geteilt.

Polens Westgrenze zur Tschechoslowakei (CSR) wurde nach einem kurzen polnisch-tschechischen Krieg (1919/20) von der alliierten Botschafterkonferenz mit Entscheid vom 28. Juli 1920 durch die Teilung der ehemaligen österreichischen Herzogtümer Teschen entlang des Flusses Olsa gezogen (Ostschlesien). Seine Südgrenze zur CSR wurde durch den Fre-

* Die Redaktion hat den Autor, mit diesem Beitrag die „Selbstanzeige“ eines eben erschienenen gewichtigen Werkes aus seiner Feder zum gleichen Thema zu veranlassen.

Dieses Leben ist nichts anderes als ein Leben des Glaubens, der Liebe und des heiligen Kreuzes. Aber diese drei werden niemals in uns vollkommen, solange wir auf Erden leben, und niemand hat sie vollkommen, als allein Christus.

Martin Luther

DER PROTESTANTISMUS IN DER REPUBLIK POLEN 1918–1939*

Der Ausgang des Ersten Weltkriegs und die Entstehung neuer Staaten (Estland, Lettland, Litauen, Polen, Tschechoslowakei) leiteten für den Protestantismus in Ostmitteleuropa einen neuen Abschnitt seiner Geschichte ein. Am schwierigsten gestaltete sich die Lage in dem nach 123 Jahren staatlicher Unfreiheit im November 1918 wiedererstandenen polnischen Staate.

Zahl und Umfang der nunmehr zum Staatsgebiet Polens gehörenden evangelischen Kirchen, Kirchenteile oder Gemeinden standen erst nach der völkerrechtlichen Regelung oder Anerkennung der Grenzen des neuen polnischen Staates fest. Im Versailler Friedensvertrag für Deutschland vom 28. Juni 1919 hatten die alliierten und assoziierten Mächte die Westgrenze Polens Deutschland gegenüber ohne Befragung der Bevölkerung festgelegt, für die Regierungsbezirke Marienwerder (Westpreußen), Allenstein (Ostpreußen), den größten Teil Oberschlesiens und kleine Teile Mittelschlesiens Volksabstimmungen bestimmt. In der Volksabstimmung vom 11. Juli 1920 hatte sich die Bevölkerung des ostpreußischen (97,2 % der Stimmen für Deutschland, 2,2 % für Polen) und des westpreußischen Abstimmungsgebietes (92,4 % der Stimmen für Deutschland, 7,6 % für Polen) für ein Verbleiben bei Deutschland entschieden, das oberschlesische Abstimmungsgebiet (Volksabstimmung am 20. März 1921: 60 % der Stimmen für Deutschland, 40 % für Polen) wurde mit Entscheidung der alliierten Botschafterkonferenz vom 20. Oktober 1921 („Genfer Entscheid“) zwischen Deutschland (Deutsch-Oberschlesien) und Polen (Polnisch-Oberschlesien) geteilt.

Polens Westgrenze zur Tschechoslowakei (ČSR) wurde nach einem kurzen polnisch-tschechischen Krieg (1919/20) von der alliierten Botschafterkonferenz mit Entscheid vom 28. Juli 1920 durch die Teilung des ehemaligen österreichischen Herzogtums Teschen entlang des Flusses Olsa gezogen (Ostschlesien). Seine Südgrenze zur ČSR wurde durch den Frie-

* Die Redaktion bat den Autor, mit diesem Beitrag die „Selbstanzeige“ eines eben erschienenen gewichtigen Werkes aus seiner Feder zum gleichen Thema zu verbinden: Alfred Kleindienst und Oskar Wagner, *Der Protestantismus in der Republik Polen 1918/19 bis 1939 im Spannungsfeld von Nationalitätenpolitik und Staatskirchenrecht, kirchlicher und nationaler Gegensätze; Marburger Ostforschungen, Bd. 42, Marburg 1985.* Hinsichtlich der Fundorte für Zitate und statistische Angaben im nachfolgenden Artikel sei deshalb auf diese Veröffentlichung verwiesen.

densvertrag zwischen den Ententemächten und Deutsch-Österreich in St. Germain vom 10. September 1919 bestimmt.

Als Ostgrenze Polens der Sowjetunion (SU) gegenüber hatte der Oberste Rat der Alliierten auf der Friedenskonferenz von Versailles am 8. Dezember 1919 die polnische ethnographische Grenze ostwärts der Flüsse Narew–Bug–San, die sogenannte „Curzon-Linie“, vorgesehen. In Kriegen gegen die auf dem Gebiete Ostgaliziens im November 1918 entstandene „Westukrainische Volksrepublik“ und die SU (1918/1919–1920) griff Polen über sein ethnographisches Gebiet hinaus und konnte im Friedensvertrag mit der SU und der Ukrainischen Sowjetrepublik in Riga vom 18. März 1921 die mehrheitlich ukrainischen und weißrussischen Gebiete (Ostgalizien, West-Wolhynien, Polesien, Teile Weißrusslands), die sogenannten „polnischen Ostgebiete“, für Polen gewinnen. Am 9. Oktober 1920 hatte Polen das litauische Wilna besetzt. Erst mit Entscheid der Botschafterkonferenz vom 15. März 1923 erkannten die alliierten Mächte die Souveränität Polens über die „polnischen Ostgebiete“ an, die auf den Konferenzen der alliierten Siegermächte des Zweiten Weltkrieges in Jalta (4.–11. Februar 1945) und Potsdam (17. Juli–2. August 1945) eine so schicksalhafte Bedeutung gewannen.

In den durch die Friedensverträge von Versailles, St. Germain, Riga und die Entscheidungen der Botschafterkonferenzen vom 28. Juli 1920, 20. Oktober 1921 und dem 15. März 1923 gezogenen Grenzen Polens hatten sich *sieben* evangelische Kirchen konstituiert:

1. Die „*Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen*“ (EAKP). In dieser waren zusammengeschlossen:
 - a) Die „*Evangelisch-Augsburgische Kirche im Königreich Polen*“ (Kongreßpolen) im gesamten Umfang ihrer Grenzen;
 - b) aus der „*Evangelisch-Lutherischen Kirche Rußlands*“
 - aa) Teile ihrer kurländischen (Grodno, Wilna, Bialystok) und
 - bb) St. Petersburger Konsistorialbezirke (Wolhynien, Polesien);
 - c) aus der „*Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich*“
 - aa) die Gemeinden Ostschlesiens (Teschen – Bielitzer Gebiet),
 - bb) die Gemeinde Krakau (seit 1922);
 - d) nach der Aufteilung der ČSR und der Eingliederung des sog. „*Olsa-Gebietes*“ an Polen Anfang Oktober 1938 die Gemeinden der von der polnischen Regierung aufgelösten „*Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Ostschlesien in der Tschechoslowakei*“;
 - e) die vom Warschauer Konsistorium in den Jahren 1924–1939 im Kirchengebiet der Unierten Kirche in Polen für zugezogene evangelische Polen gegründeten acht evangelisch-augsburgischen polnischen Gemeinden.

Im Jahre 1938 zählte die EAKP in 124 Kirchen- und 50 Filialgemeinden rund 500 000 Seelen, davon etwa 400 000 deutscher und 100 000 polnischer Nationalität. Sitz des Konsistoriums war Warschau, geistlicher Leiter seit Ende 1936 Generalsuperintendent Bischof D. Julius Bursche.

2. Die „*Evangelisch-Lutherische Kirche in Westpolen*“ (Alt-lutherische Kirche):

Gebildet 1922 von den sieben deutschen an Polen gefallenen Gemeinden der „Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen“. Seelenzahl im Jahre 1918 rund 10 000, 1938 rund 3 000. Der Sitz des Konsistoriums wechselte mit den Inhabern der Superintendentur.

3. Die „*Unierte Evangelische Kirche in Polen*“ (Posen-Pomerellen):

405 Gemeinden mit rund 1,2 Millionen Seelen im Jahre 1918 und 280 075 im Jahre 1938. Sitz des Konsistoriums war Posen. Geistlicher Leiter der Kirche war Generalsuperintendent D. Paul Blau.

4. Die „*Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Polen*“ (EK A. und H. B.):

Die Seelenzahl im Jahre 1918 betrug rund 40 000, 1938 33 220, davon waren 30 057 augsburgischen und 3 263 reformierten Bekenntnisses. Die Nationalitäten waren folgendermaßen aufgeteilt: 28 807 Deutsche, 1 675 Polen und (aus der Missionsbewegung seit 1925 hervorgegangen) 2 652 Ukrainer. 1939 gab es 22 Gemeinden mit 98 Filialen. Der Sitz der Kirchenleitung (Superintendentur) befand sich in Stanislaw. Geistlicher Leiter war Superintendent D. Theodor Zöckler.

5. Die „*Unierte Evangelische Kirche in Polnisch-Oberschlesien*“ zählte im Jahre 1923 etwa 60 000 Glieder, 1938 nur noch 30 000, davon rund 5 000 polnischsprachig (Dialekt) mit Deutsch als Hochsprache. 1937 existierten 20 Gemeinden. Die Kirchenleitung (Landeskirchenrat) hatte ihren Sitz in Kattowitz, geistlicher Leiter war Präsident D. Hermann Voß.

6. Die „*Evangelisch-Reformierte Kirche in der Republik Polen*“, ehemals „*Reformierte Synode im Königreich Polen*“:

Im Jahre 1938 gab es sechs Gemeinden mit fünf Filialen, insgesamt etwa 10 300 Seelen überwiegend polnischer, zum Teil tschechischer und deutscher Nationalität. Der Sitz des Konsistoriums war Warschau, der geistliche Leiter erst Superintendent Wladyslaw Semadeni, dann Stefan Skierski.

7. Die „*Wilnaer Reformierte Kirche*“, ehemals Teil des Litauischen Synodalbezirks der „Evangelisch-Reformierten Kirche Rußlands“:

1922 nur drei, 1938 schon elf Gemeinden mit neun Filialen und etwa 11 000 Gliedern polnischer, litauischer und weißrussischer Nationalität. Das Konsistorium befand sich in Wilna, geistlicher Leiter war Generalsuperintendent Michal Jestrzebski in Wilna.

(8.) Im Entstehen waren die aus der evangelisch-ukrainischen Bewegung in Ostgalizien seit 1925 erwachsenden Kirchen: „*Ukrainische Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses*“ und „*Ukrainische Evangelische Kirche Reformierten Bekenntnisses*“.

So verschieden die evangelischen Kirchen in Polen nach ihrer geschichtlichen Herkunft, ihrem verfassungsmäßigen Aufbau, teilweise auch durch die nationale Zugehörigkeit waren, so befanden sie sich alle – gleich den anderen Kirchen der religiösen und nationalen Minderheiten – in der gleichen Lage von *religiösen Minderheiten* in einem sich römisch-katholisch verstehenden Volke und einem Staat, dessen Selbstverständnis und Staatsraison, Staats-, Kultur-, Bildungs- und Religionspolitik auf die Schaffung eines polnischen Nationalstaates ausgerichtet war.

Polen war ein *Nationalitätenstaat*, in dem sich Nations- und Konfessionsgrenzen mit Ausnahmen deckten. Der Volkszählung von 1931 (in Klammern die Angaben der Volkszählung von 1921) zufolge waren von den 32,1 Mill. (27,1) Einwohnern 68,9 % (64,2 %) Polen, 13,9 % (14,2 %) Ukrainer/Ruthenen, 2,2 % (0,2 %) „Hiesige“ (Ukrainer/Ruthenen in Polesien), 3,1 % (3,9 %) Weißrussen, 8,6 % (7,2 %) Juden, 2,3 % (3,9 %) Deutsche, 0,4 % (0,2 %) Russen und 0,3 % (0,3 %) Litauer. Der *Religionszugehörigkeit* nach waren 64,8 % (63,9 %) römisch-katholisch, 10,5 % (11,2 %) griechisch-katholisch, 11,8 % (10,5 %) orthodox, 9,8 % (10,2 %) mosaisch, 2,6 % (3,7 %) evangelisch. Das Problem der nationalen Minderheiten war mit dem der religiösen unlösbar verbunden. Zwangsläufig waren damit kirchliche Fragen in den Bereich politischer Entscheidungen der polnischen Regierungen einbezogen.

Am Souveränitätsanspruch des Staates und an der die Assimilierung und Polonisierung der nationalen Minderheiten anstrebenden Staatsraison scheiterte der am Tage der Unterzeichnung des Versailler Friedensvertrages als unabdingbare Voraussetzung für die territorialen Regelungen und Bedingung für die Erhaltung des Friedens von den alliierten Hauptmächten mit zeitloser Gültigkeit Polen auferlegte internationale *Minderheitenschutzvertrag vom 28. Juni 1919*. Dieser am 13. Februar 1920 unter den Schutz des Völkerbundes gestellte Vertrag sicherte den nationalen, sprachlichen und religiösen Minderheiten die Rechtsgleichheit, die Religions- und Bekenntnisfreiheit, das Recht des freien Gebrauchs der Muttersprache, das Recht, religiöse und soziale Einrichtungen zu gründen, Schulen zu unterhalten und anderes mehr und verpflichtete Polen, die Artikel zwei bis acht des Vertrages „als Grundgesetze anzuerkennen, mit der Wirkung, daß kein Gesetz, keine Verordnung und keine amtliche Handlung im Gegensatz oder Widerspruch zu ihnen stehen und daß kein Gesetz, keine Verordnung und keine amtliche Handlung gegen sie Geltung beanspruchen darf“. Der

internationale Schutz der Minderheiten in Polen war mit der *Erklärung* der polnischen Regierung in der Vollversammlung des Völkerbundes vom 13. September 1934 endgültig gescheitert: Polen lehnte „von heute an jede Zusammenarbeit mit den internationalen Organen ab, soweit es um die Kontrolle der Anwendung des Minderheitenschutzsystems durch Polen geht“.

Die Lage der religiösen Minderheiten in Polen war zum anderen entscheidend durch die Entwicklung des polnischen *Verfassungs-, Staats- und Staatskirchenrechts* bestimmt. Auf diesen Gebieten nahm der wiedererstandene polnische Staat das nationale, religiöse und konfessionelle Erbe der 1795 untergegangenen Adelsrepublik auf. Die polnische Staatsverfassung vom 17. März 1921 hatte allen Staatsbürgern die individuelle Gewissens- und Bekenntnisfreiheit in freiheitlicher, den modernen Staatsverfassungen entsprechender Weise verbürgt, in bezug auf die Kirchen und Religionsgesellschaften hingegen die sich aus dem Grundsatz der Religionsfreiheit ergebenden Rechte unterschiedlich bestimmt und in ihren Religionsartikeln 114 und 115 der römisch-katholischen Kirche, als der Kirche der überwiegenden Mehrheit des Volkes, die „Hauptstellung unter den gleichberechtigten Bekenntnissen“ vorbehalten. Die „Hauptstellung“ der römisch-katholischen Kirche wurde zum anderen auch dadurch bestimmt, daß ihre Autonomie vorbehaltlos anerkannt wurde, während den Kirchen der religiösen Minderheiten nur eine beschränkte Selbständigkeit im Rahmen der staatlichen Gesetzgebung zugestanden wurde, deren „eigene Gesetze“ der Prüfung durch den Staat und zu ihrer Gültigkeit der staatlichen Anerkennung bedurften. Erst in der dritten und letzten Lesung des Entwurfs der Staatsverfassung im verfassungsgebenden Sejm konnte mit der Stimmenmehrheit der Parteien der Minderheiten und polnischer Linksparteien gegen den Widerstand der Regierung und der Rechtsparteien erreicht werden, daß das Verhältnis des Staates zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften der religiösen Minderheiten nicht, wie im Verfassungsentwurf der Regierung vorgesehen, nach „Anhörnung“, sondern nach „Verständigung“ mit ihren rechtlichen Repräsentationen zu regeln sei. Für sie blieb entscheidend, welche Auslegung die Verfassungsgrundsätze „Hauptstellung“, „Gleichberechtigung“, „eigene Gesetze“ und „Verständigung“ im Staatskirchenrecht und in der Praxis finden würden.

Für den Protestantismus in Polen war die Regelung des Verhältnisses des Staates zu den evangelischen Kirchen in Verbindung mit dem kirchenpolitischen Programm des „*Polnischen Evangelizismus*“ zur Schicksalsfrage geworden. Die national-religiöse Ideologie des polnischen Evangelizismus war ideen- und konfessionsgeschichtlich eine neulutherische Variante des philosophisch-religiös-politischen polnischen Messianismus, begründet von

dem Warschauer Pfarrer Leopold Martin von Otto (1819–1882). Sie wurzelte in der Überzeugung, daß der Protestantismus (das Luthertum) im polnischen Volke eine Missionsaufgabe zu erfüllen und eine große Zukunft habe. Voraussetzung für die Gewinnung des polnischen Volkes für das Evangelium sei, daß das Evangelium in Polen in polnischer Sprache und im polnischen Geiste verkündet werde. Die evangelische Kirche in Polen dürfe sich nicht durch die „chinesische Mauer“ der deutschen Sprache vom polnischen Volk abgrenzen, müsse vielmehr um ihres Zeugendienstes willen ein „polnisches Gewand“ annehmen und mit „polnischem Geiste“ erfüllt sein. Ein so verstandenes Kirchenverständnis beinhaltete das nationale Programm der stufenweisen sprachlichen Assimilierung und Polonisierung der deutschen Glieder der Evangelisch-Augsburgischen Kirche – auf längere Sicht auch der anderen evangelischen Kirchen im Lande – und konnte nicht ohne politischen Bezug bleiben. Der Hauptvertreter des Polnischen Evangelizismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war der Generalsuperintendent, ab Ende 1936 Bischof D. Julius Bursche (1862–1942). In der Wiedererrichtung eines freien polnischen Staates, der „Auferstehung Polens aus dem Grabe der Unfreiheit“, sah Bursche eine Stunde der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und entnahm ihr den Anruf, um die Seele des polnischen Volkes mit den Kräften des Evangeliums zu ringen. Bedeutung gewann die Ideologie des Polnischen Evangelizismus erst, als Bursche dessen Ziele zu einem kirchenpolitischen Programm ausgestaltete und dieses mit Hilfe des Staates zu verwirklichen begann, dessen außenpolitische Interessen und innenpolitische Bestrebungen in der Politik den nationalen Minderheiten gegenüber weitgehend mit denen des Polnischen Evangelizismus zusammenfielen.

Unmittelbar nach der Ausrufung der Selbständigkeit Polens hatte sich Generalsuperintendent Bursche in den *politischen Kampf um Polens Grenzen* eingeschaltet. Unter seinem Vorsitz kam es am 21. November 1918 in Warschau zur Bildung einer interkonfessionellen „Kommission für die Friedenskonferenz in Angelegenheit der evangelischen Grenzgebiete“; im „Memorial der polnischen Geistlichkeit“ des Herzogtums Teschen vom 3. Dezember 1918 forderte Bursches engster Mitarbeiter, Pfarrer Franz Michejda aus Nawsi, daß „das polnische Preußisch-Schlesien, das Posener Gebiet, West- und Ostpreußen, wie der polnische Teil Pommerns mit Polen vereinigt werden“. Als Sachverständiger für kirchliche Fragen von der polnischen Regierung zur Friedenskonferenz nach Paris entsandt, warb Bursche während seines fünfwöchigen Aufenthalts in Paris (5. Februar–11. März 1919) in Gesprächen mit einflußreichen Persönlichkeiten der Siegermächte mit seinem den Delegationen der alliierten Mächte übergebenen „Memorial“ vom 14. Februar 1919 vor allem für den Anschluß des „Herzogtums Teschen, Galiziens, Preußisch-Schlesiens und Preußisch-Masoviens“

an Polen. In Aufrufen „An die Masurischen Brüder“ und an die „Evangelischen Brüder in Schlesien“ vom April 1919 suchte Bursche die evangelische Bevölkerung dieser Gebiete für den Anschluß an Polen zu gewinnen.

Das mit konfessions- und nationalpolitischer Begründung entfaltete *kirchenpolitische Programm* des Polnischen Evangelizismus hatte neben seiner außenpolitischen auch eine innenpolitische und innerkirchliche, auf die einzelnen in Polen bestehenden evangelischen Kirchen bezogene Seite. Die auf Antrag des Evangelisch-Augsburgischen Konsistoriums in Warschau zurückgehende Errichtung der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Universität Warschau im Jahre 1921 sollte „die Erziehung unserer künftigen Seelenhirten in wahrhaft polnisch-nationale Richtung“ lenken, der von Bursche ausgearbeitete, in Zusammenarbeit mit der Regierung im gesetzgebenden Sejm eingebrachte „Gesetzentwurf über das Verhältnis der evangelischen Kirchen in Polen zum Staate“ (*Gesetzentwurf Nader vom 2. Juli 1920*) hatte eine konfessionelle und territoriale Neuordnung der in das polnische Staatsgebiet gefallenen evangelischen Kirchen mittels eines Staatsgesetzes zum Ziele, ohne die betroffenen Kirchen selbst zu befragen. Nur drei evangelische Kirchen, so der Gesetzentwurf, sollten vom Staat anerkannt werden und ihr Verhältnis zum Staat geregelt erhalten.

Der Gesetzentwurf Nader hatte außerordentliches Aufsehen im evangelischen In- und Ausland erregt. Mit Ausnahme des Warschauer Konsistoriums der Evangelisch-Augsburgischen Kirche hatten die Kirchenleitungen der anderen evangelischen Kirchen in Polen den Gesetzentwurf abgelehnt und Einspruch gegen diesen bei der Regierung und beim gesetzgebenden Sejm erhoben. In der „Denkschrift betreffend Akte des polnischen Staates gegen die Unernte Evangelische Kirche in Polen“ vom 4. August 1920 unterbreitete das Posener Konsistorium unter Bezug auf Artikel 8 des Minderheitenschutzvertrages ihre Lage dem *Völkerbund* mit dem Ruf um Hilfe. Mit der Lage des Protestantismus in Polen beschäftigte sich mehrfach der *Weltbund für Freundschaftsarbeit* der Kirchen, in den Tagen vom 3. bis zum 5. März 1921 auch die vom schwedischen Erzbischof Söderblom einberufene „*Kirchenkonferenz von Uppsala*“, auf der sich zum erstenmal die vier Kirchenführer Blau, Bursche, Zöckler und der reformierte Superintendent Władysław Semadeni begegneten.

Erst nach Erlaß der Staatsverfassung vom 17. März 1921, die die Anerkennung aller in das polnische Staatsgebiet gefallenen evangelischen Kirchen und die Rechtsstellung der Kirchen der religiösen Minderheiten ausgesprochen hatte, war der Weg für die Annäherung der evangelischen Kirchen in Polen frei geworden — aber er war noch lang. Neue Gegensätze brachen auf im Zusammenhang mit der Regelung der kirchlichen Verhältnisse der auf Grund des Genfer Entscheids vom 20. Oktober 1921 an Polen gekommenen

19 evangelischen Gemeinden des oberschlesischen Abstimmungsgebietes, die rund 60 000 Seelen hatten. Sowohl die Erfahrungen der evangelischen Gemeinden in den oberschlesischen Abstimmungskämpfen, in die auch Generalsuperintendent Bursche auf Seite des polnischen Plesbiszitkommisariats eingegriffen hatte, als auch das Versagen des Minderheitenschutzes in Posen-Pomerellen hatte den Obersten Rat der Alliierten veranlaßt, in den Genfer Entscheid die Bestimmung über den verpflichtenden Abschluß von Vereinbarungen zwischen Deutschland und Polen aufzunehmen, „um im Interesse der Allgemeinheit die Fortdauer des Wirtschaftslebens wie den Schutz der Minderheiten zu gewährleisten“.

Die unter Vorsitz des Schweizer Altbundespräsidenten Felix Calonder als Beauftragten des Völkerbundes in Beuthen und Genf vom 23. November 1921 bis zum 13. Mai 1922 geführten deutsch-polnischen Regierungsverhandlungen führten zu dem auf 15 Jahre abgeschlossenen „Deutsch-Polnischen Abkommen über Oberschlesien vom 15. Mai 1922“, genannt „*Genfer Konvention*“. Diese enthielt auch in Teil III, Titel II, Kapitel 3 („Religion“) die Bestimmungen des Minderheitenschutzvertrages vom 28. Juni 1919 über den Schutz der religiösen Minderheiten, die aber hier zu einem im bisherigen Völkerrecht singulären System des Schutzes der religiösen, sprachlichen und nationalen Minderheiten erweitert waren. Als kirchliche Sachverständige waren auf deutscher evangelischer Seite Generalsuperintendent Axenfeld und die Oberkonsistorialräte Hundt und Karnatz vom Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin, und auf polnischer Seite der kurzfristig von der polnischen Regierung nach Genf entsandte Generalsuperintendent Bursche beteiligt. Auf die Entscheidungen des Völkerbundkommissars gingen — gegen die Stellungnahmen der polnischen Regierungsdelegation — die Bestimmungen zurück, die den Kirchen und Religionsgemeinschaften der religiösen Minderheiten die Autonomie und das Recht sicherten, „auch über die Staatsgrenzen hinaus rein kirchliche Beziehungen zum Zwecke gemeinsamen Handelns auf dem Gebiete des Bekenntnisses, der Lehre, des Kultus und der Liebestätigkeit zu unterhalten und dabei Gaben ihrer Glaubensgenossen im Auslande anzunehmen“ sowie Geistliche, Diakonissen und Gemeindeglieder aus dem Ausland zu berufen. Neu waren auch die Bestimmungen, „daß die Zugehörigkeit zu einer völkischen, sprachlichen und religiösen Minderheit von den Behörden weder nachgeprüft noch bestritten werden darf“, zum anderen, daß die Überwachung der Einhaltung des Minderheitenschutzes nicht, wie beim Minderheitenschutzvertrag vom 28. Juni 1919, dem Völkerbund allein, sondern einer zweiten internationalen, lokalen Instanz des Völkerbundes, der „Gemischten Kommission für Oberschlesien“ in Kattowitz übertragen wurde, zu deren Präsident Felix Calonder ernannt worden war.

Artikel 93 der Genfer Konvention hatte die an Polen gefallenen Kirchen und Religionsgemeinschaften verpflichtet, ihre Organisation den neuen staatlichen Verhältnissen bis zum 1. Juli 1923 anzupassen. Die geforderte Anpassung für die evangelischen Gemeinden erfolgte auf kirchengesetzlichem Wege (u. a. Entlassung aus der Verwaltung der bisherigen Landeskirche durch den Landeskirchenausschuß in Berlin vom 1. Juni 1923). Auf der Kreissynode in Pleß vom 6. Juni 1923 schlossen sich die 19 an Polen gefallenen Kirchengemeinden zur „*Unierten Evangelischen Kirche in Polnisch-Oberschlesien*“ zusammen. Gemeinsame Geschichte, Schicksale und Bekenntnishaltung ließen die Gemeinden und ihre deutsch- wie polnischsprachigen Gemeindeglieder zu einer kleinen Diasporakirche von innerer Geschlossenheit und einem außerordentlich regen kirchlichen Leben zusammenwachsen.

In keinem anderen Land Europas waren die evangelischen Kirchen so sehr auf eine Zusammenarbeit angewiesen wie in Polen. Die Annäherung der evangelischen Kirchen in Polen, die im Lande selbst nicht zustandekommen wollte, vollzog sich auf dem Boden des *ökumenischen Protestantismus*, auf der Internationalen Konferenz des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Kopenhagen und der sich anschließenden „Notkonferenz des europäischen Protestantismus“ (Bethesda-Konferenz) vom August 1922, an denen u. a. auch die Generalsuperintendenten Blau und Bursche teilnahmen. Der Vermittlung leitender Persönlichkeiten des Weltbundes (Sir Dickinson, Generalsekretär Ramsay, Erzbischof Söderblom, Prof. Siegmund-Schultze, der Leiter der Europäischen Zentralstelle, Keller) war es zu danken, daß die Vertreter der evangelischen Kirchen in Polen auf den Konferenzen zusammengeführt wurden und die Bereitschaft ausdrückten, die Zusammenarbeit im Lande fortzusetzen.

Die vom ökumenischen Protestantismus angestrebte, vermittelte und eingeleitete zwischenkirchliche Zusammenarbeit der evangelischen Kirchen in Polen, deren stärkster Förderer Superintendent Zöckler war, fand ihren ersten Niederschlag in der in Warschau am 17. Januar 1923 gegründeten „*Landesvereinigung Polen des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen*“, die sich neben den allgemeinen Zielsetzungen des Weltbundes „die besondere Aufgabe (stellte), zwischen den verschiedenen Kirchen im polnischen Staat den Geist der Eintracht und des brüderlichen Verstehens, unbeschadet der konfessionellen, nationalen und geschichtlichen Eigenarten jeder Kirche, zu fördern und zu pflegen“. Anstöße der Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm vom August 1925 und die Gefahren, die sich für die evangelischen Kirchen aus dem polnischen Konkordat vom 10. Februar 1925 abzeichneten, führten auf dem „Ersten Allgemeinen Kongreß der Evangelischen in Polen“ vom 9. bis 11. November 1926 in Wilna

zur Gründung des „Rates der evangelischen Kirchen in Polen“. Als Aufgabe des Rates bestimmte dessen Statut u. a. die „Vereinigung des gesamten Protestantismus in Polen ohne Unterschied des Bekenntnisses und der Nationalität, jedoch unter Wahrung der Selbständigkeit und Unabhängigkeit, der Traditionen, Gebräuche und Rechtsnormen der einzelnen evangelischen Kirchen ...“, die „Herstellung wahrer brüderlicher Eintracht ...“, die „Schaffung einer gemeinsamen Grundlage, auf welcher sich aufbauen soll freundschaftliche Zusammenarbeit, Vereinheitlichung der Ansichten über die Aufgaben des Protestantismus in Polen“, die „Wahrung der Rechte und Interessen der einzelnen evangelischen Kirchen in Polen gegenüber den gesetzgebenden und ausführenden staatlichen Organen ...“ und die „Gewährleistung des Rechtes auf Gewissensfreiheit und Gleichberechtigung der Bekenntnisse ...“

Es war die Tragik des Protestantismus in Polen, daß der Rat der evangelischen Kirchen seine *Bewährungsprobe* nicht bestanden hat. Zu einer innerkirchlichen Verständigung in den *beiden Grundfragen* – der Nationalitätenfrage und der Frage nach der Regelung des Verhältnisses der Kirchen zum Staat – war es durch die Verquickung mit der staatlichen Nationalitäten- und Religionspolitik und den Vollzug des kirchenpolitischen Programms des Polnischen Evangelizismus nicht gekommen. Den nicht zu überbrückenden Gegensätzen lag letztlich ein unterschiedliches Verständnis von Offenbarung und Geschichte und vom Wesen und der Aufgabe einer evangelischen Kirche zugrunde.

Die Zusammenarbeit und ökumenische Mitarbeit der evangelischen Kirchen in Polen war an der für alle evangelischen Kirchen des Landes lebenswichtigen Frage der Regelung ihres Verhältnisses zum Staat gescheitert, als Generalsuperintendent Bursche sich ab Oktober 1929 bereit gefunden hatte, mit der Regierung in Geheimverhandlungen über die Regelung des Verhältnisses des Staates zur Evangelisch-Augsburgischen Kirche einzutreten. Nach der verfassungsmäßigen Festlegung der Rechtsstellung der Kirchen der religiösen Minderheiten hatte auch die Evangelisch-Augsburgische Kirche auf ihrer *Konstituierenden Synode am 10. April 1923* einstimmig ihren presbyterial-synodalen Entwurf für ein Staatsgesetz, und mit drei Stimmenthaltungen den Entwurf für eine Kirchenverfassung (Inneres Grundgesetz) beschlossen und zu Verhandlungen mit dem Staate eine paritätisch zusammengesetzte Synodalkommission gewählt, die aus vier deutschen und vier polnischen Synodalen mit Generalsuperintendent Bursche als neutralem Vorsitzenden bestand. Über die synodalen Gesetzentwürfe hatte die polnische Regierung keine Verhandlungen mit der Synodalkommission aufgenommen, vielmehr eigene Entwürfe für ein Staatsgesetz, das das Verhältnis des Staates zur Evangelisch-Augsburgischen Kirche regeln sollte, und

eine Kirchenverfassung ausgearbeitet und über diese geheim mit Generalsuperintendent Bursche verhandelt. Die Geheimverhandlungen der Regierung mit Generalsuperintendent Bursche, am 29. Oktober 1929 begonnen und mehrfach unterbrochen, waren Anfang Juli 1933 so weit gediehen, daß die Regierung die sechste Fassung des ministeriellen Entwurfs für ein Staatsgesetz für die Evangelisch-Augsburgische Kirche vom 7. Juli 1933 Generalsuperintendent Bursche mit dem Ersuchen um vertrauliche Besprechung mit ausgewählten geistlichen und weltlichen evangelischen Persönlichkeiten zukommen ließ, um ihn nach „endgültiger Festlegung des Textes der Synodalkommission zur eventuellen Bestätigung zu übergeben“. Die *staatlichen Gesetzentwürfe*, besonders der für das Staatsgesetz, hatten mit den synodalen Entwürfen kaum etwas gemein und verliehen der Kirche den Charakter „einer Art Abteilung der staatlichen Verwaltungsbehörde unter dem Kultusministerium“.

Die Mitte Oktober 1933 bekannt gewordenen Gesetzentwürfe hatten zu heftigen Reaktionen in der deutschen, zum Teil auch in der polnischen evangelischen Öffentlichkeit und zu weiteren Geheimverhandlungen Bursches mit der Regierung geführt, ehe der Text, der im Präsidium des Ministerrates am 14. Oktober 1936 endgültig festgelegt worden war, am 15. und 16. Oktober 1936 allen Mitgliedern der Synodalkommission zugestellt wurde. Eine Einigung der Regierung mit den vier deutschen Mitgliedern der Synodalkommission war nicht zu erzielen. Sie weigerten sich, über andere als die von der Synode beschlossenen Gesetzentwürfe zu verhandeln, traten aus der Synodalkommission aus und baten, die ihnen vorgelegten Gesetzentwürfe der Synode zu neuen Beratungen zu überweisen. Mit dem Rücktritt der deutschen Mitglieder der Synodalkommission von den Verhandlungen mit der Regierung und dem Ausfall eines erkrankten polnischen Mitglieds der Kommission hatte die neunköpfige Synodalkommission ihre *Beschlußfähigkeit verloren*. Um die Gesetzesentwürfe zu retten, setzten Generalsuperintendent Bursche und die drei polnischen Kommissionsmitglieder in souveräner Zahlenanalyse – Bursche rechnete sich als Mitglied der polnischen Synodalkommission zu und nahm die Stimme des Vorsitzenden in Anspruch – als „beschlußfähige Mehrheit der Synodalkommission“ und „rechtliche Vertretung der Evangelisch-Augsburgischen Kirche“ die Verhandlungen mit der Kirche fort, konnten in dieser Lage einige Verbesserungen im Gesetzentwurf einreichen, unterzeichneten am 16. Oktober 1936 den Text des Gesetzentwurfs bezüglich der Regelung des Verhältnisses der Evangelisch-Augsburgischen Kirche zum Staat und übergaben den Regierungsvertretern den von ihnen unterzeichneten Text des Inneren Grundgesetzes. Als „*Dekret des Präsidenten der Republik Polen vom 25. November 1936 betreffend das Verhältnis des Staates zur Evangelisch-Augsbur-*

gischen Kirche in der Republik Polen“ und als „Verordnung des Minister-rates vom 17. Dezember 1936 über die Anerkennung des Inneren Grundgesetzes der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Republik Polen“ hatte die Evangelisch-Augsburgische Kirche ihre bis 1939 gültigen Rechtsgrundlagen erhalten.

Die regierungsseitige Interpretation der Religionsartikel der Staatsverfassung, die Rolle des Generalsuperintendenten Bursche beim Gesetzgebungsverfahren des Staatsgesetzes und der Kirchenverfassung hatten das kirchliche Leben der Evangelisch-Augsburgischen Kirche nicht weniger erschüttert als die im April und Mai 1937 abgehaltenen Wahlen der kirchlichen Organe und Behörden auf der Grundlage der Bestimmungen des Staatsgesetzes, die die kirchliche Autonomie und Gleichberechtigung einschränkten. An letzteren scheiterte die Realisierung des Staatsgesetzes auf der Ebene der Diözesen, in denen die von Generalsuperintendent Bursche zu leitenden *Senioratsversammlungen* die Wahlen der Senioren, Konsenioren, des Senioratsausschusses und der Mitglieder in der Synode vorzunehmen hatten. Kirchenpolitische Gegensätze, nationale Spannungen und Eingriffe des Staates hatten zur Folge, daß von den zehn Diözesen der Evangelisch-Augsburgischen Kirche nur in sechs Diözesen mit 20 059 wahlberechtigten Kirchengliedern Senioratsversammlungen gehalten und die erforderlichen Wahlen durchgeführt werden konnten; die Wahlen in den Senioratsversammlungen der vier großen Diözesen mit 54 859, d. h. zwei Dritteln aller Wahlberechtigten, scheiterten am Einspruch des Generalsuperintendenten bzw. des Kultusministeriums gegen die von den Senioratsversammlungen benannten oder gewählten deutschen Kandidaten. Der Ausgang der Senioratsversammlungen stellte die Legitimität der auf den 22. Juni 1937 einberufenen *Synode* in Frage, auf der die Wahlen der Mitglieder des Konsistoriums, des Synodalausschusses und der Delegierten in den Ausschuß zur Bischofswahl durchzuführen waren. Von der gesetzlich vorgeschriebenen Zahl von 54 Synodalen mußten 45 (30 Laien und 15 Geistliche) aus Wahlen hervorgehen. Durch den Ausfall der 15 weltlichen Synodalen aus den vier Diözesen, in denen die Senioratsversammlungen zu keinem Ergebnis geführt hatten, und die Ablehnung der Teilnahme an der Synode durch die 14 deutschen Synodalen (7 Laien, gewählt in den Senioratsversammlungen der 6 Diözesen, und 7 Geistliche, gewählt in der Pfarrerversammlung) war die Zahl der Synodalen auf 25, d. h. unter die Hälfte der gesetzlich vorgeschriebenen Zahl von 54 Synodalen gefallen, womit die Synode ihre *Beschlußfähigkeit* verloren hatte.

Die von deutscher wie polnischer Seite unternommenen *Vermittlungsbemühungen* waren an der Frage der kirchlichen Gleichberechtigung, dem wunden Punkt der staatlichen Minderheitenpolitik und des kirchenpoliti-

schen Programms des Polnischen Evangelizismus, gescheitert. Die nur aus Polen zusammengesetzte erste Synode der zu 80 Prozent deutschen Evangelisch-Augsburgischen Kirche ist als „*Polnische Rumpfsynode*“ in die Geschichte des Protestantismus in Polen eingegangen. Sie tätigte die Wahlen in das Konsistorium und den Synodalausschuß und wählte die synodalen Laienmitglieder in den Bischofs-Wahlausschuß, der im Einvernehmen mit dem Kultusministerium am 3. Juli 1937 den Generalsuperintendenten Bursche zum *ersten Bischof* der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen wählte.

Der interministerielle Ausschuß der polnischen Regierung, der maßgebend am Zustandekommen des Staatsgesetzes vom 25. November 1936 beteiligt war, bestätigte der polnischen Rumpfsynode ihre *Legitimität* und die *Rechtmäßigkeit* ihrer Beschlüsse. Bischof Bursche selbst rechtfertigte die Legitimität der Synode und ihrer Beschlüsse mit dem Hinweis, daß von den zehn Diözesen sechs, d. h. die Mehrheit, gewählt hätten, von den 39 Synodalen aus den sechs Diözesen 24, d. h. die Mehrheit, erschienen seien und die Synode damit in Vollmacht der ihr zustehenden Rechte sei. Die Rumpfsynode stimmte dieser Interpretation zu. Das *deutsche Kirchenvolk* der Evangelisch-Augsburgischen Kirche war an der Beschlußfassung über die Rechtsgrundlagen der Wahl der Organe und Behörden und des Bischofs auch ihrer Kirche *nicht* beteiligt.

In der Zeit, da die Evangelisch-Augsburgische Kirche vom Staat ihre Rechtsgrundlagen bekommen hatte, trieb die kirchliche Entwicklung in *Polnisch-Oberschlesien* ihrem spannungsvollen Höhepunkt entgegen. Das Verhältnis des Staates zur evangelischen Kirche Polnisch-Oberschlesiens war in den ersten Jahren nach dem Übergang der Staatshoheit spannungsfrei geblieben. Dies änderte sich, als von den Jahren 1924/25 an der „*Polnische Verband der Vereine und evangelischen Gemeinden Polens*“ seine Tätigkeit auf das Gebiet der Unierten Kirche Polnisch-Oberschlesiens ausdehnte und begann, die hierher zugezogenen oder zuziehenden Polen evangelisch-augsburgischen Bekenntnisses in „*Vereinen evangelischer Polen*“ zu organisieren, die dann in Zusammenarbeit mit Generalsuperintendent Bursche und den staatlichen Stellen zu Trägern der kirchenpolitischen und nationalen Ziele des polnischen Evangelizismus wurden. Die Situation verschärfte sich, als der aus dem Teschener Gebiet zugezogene Rechtsanwalt Michejda, ehemals Hauptmann polnischer Aufstandseinheiten, den Vorsitz der Vereine evangelischer Polen übernommen hatte (1925–1939), und einer der militärischen Führer der Aufstände, der Galizier Michał Grażynski, zum *Wojewoden* von Schlesien (1926–1939) ernannt worden war.

Kirchenrechtlich, kirchenpolitisch und praktisch konkretisierten sich die Gegensätze in der Frage der *Kirchenmitgliedschaft* der nach Oberschle-

sien zuziehenden evangelischen Polen aus der Evangelisch-Augsburgischen Kirche. Hatte Generalsuperintendent Bursche für die in das Gebiet der großen Evangelisch-Unierten Kirche in Posen-Pomerellen zuziehenden evangelischen Polen augsburgischen Bekenntnisses eigene polnisch-augsburgische Gemeinden gegründet, „damit die in jene Wojewodschaften übersiedelten Lutheraner unserer Kirche erhalten bleiben und nicht in das Meer des sie umgebenden Katholizismus versinken oder der Union anheimfallen“, so förderte er in Polnisch-Oberschlesien den Eintritt der zuziehenden Polen evangelisch-augsburgischen Bekenntnisses in die Gemeinden der kleinen Unierten Kirche, mit dem Ziel, sie zu unterwandern und der Evangelisch-Augsburgischen Kirche anschließen zu können. Generalsuperintendent Bursche und das Warschauer Konsistorium „nahmen demnach alle Freiheit für sich in Anspruch, die Frage der Kirchenzugehörigkeit zeitlich und örtlich anders zu entscheiden“. Zur Klärung der Frage der Kirchenmitgliedschaft faßte die Landessynode der Unierten Kirche in Polnisch-Oberschlesien am 18. Juni 1930 den Beschluß, die neu zuziehenden Mitglieder der Evangelisch-Augsburgischen Kirche so lange nicht als vollberechtigte Mitglieder der unierten Gemeinden aufzunehmen, so lange die Frage der Kirchenzugehörigkeit nicht in Verhandlungen mit dem Warschauer Konsistorium geklärt würde. Zu diesen Verhandlungen kam es aber nicht. Vom Jahre 1931 an begann Generalsuperintendent Bursche polnische Geistliche der Evangelisch-Augsburgischen Kirche als Leiter der Vereine evangelischer Polen und Religionslehrer im Einvernehmen oder auf Verlangen der Wojewodschaft nach Polnisch-Oberschlesien zu entsenden, welche „auf Grund des dem Wojewodschaftsamt zustehenden Aufsichtsrechtes“ den Synodalbeschluß vom 18. Juni 1930 suspendierte und dessen Zurücknahme verlangte. Außenpolitische Rücksichten, Bemühungen des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirche, eine erste Begegnung des Wojewoden mit dem Kirchenpräsidenten Voß Ende 1934 halfen, den *Konflikt mit dem Staate* zu entschärfen, ohne daß eine Änderung der staatlichen Religions- und Minderheitenpolitik oder der Kirchenpolitik des Warschauer Konsistoriums eingetreten wäre. Bis Mai 1937 hatte Bursche zehn polnische Geistliche in das Gebiet der Evangelisch-Unierten Kirche in Polnisch-Oberschlesien entsandt, deren Aufgabe es war, so Bursches Interview vom 26. Mai 1937, das „nationale Bewußtsein im germanisierten polnischen Volke zu wecken“. Am Tage nach dem Ablauf der Genfer Konvention erließ der Schlesische Sejm, dem kein Mitglied der Evangelischen Kirche Polnisch-Oberschlesiens angehörte, das „*Gesetz vom 16. Juli 1937 über die vorläufige Organisation der Unierten Evangelischen Kirche in Oberschlesien*“. Ihre Verfassung wurde für ungültig und ihre Synode und ihr Synodalausschuß sowie ihre oberste Kirchenbehörde, der Landeskirchenrat, für illegal erklärt und aufgelöst, ihr geistlicher Leiter,

Kirchenpräsident Voß, seines Amtes enthoben und der Kirche eine vorläufige Verfassung und eine vom Wojewoden ernannte, aus Mitgliedern der Vereine evangelischer Polen bestehende, vorläufige Kirchenbehörde gegeben.

Im kritischen *Vergleich der staatlichen Gesetzgebungsakte* für die Evangelisch-Augsburgische Kirche vom 25. November 1936 und für die Evangelisch-Unierte Kirche vom 16. Juli 1937 urteilte Friedrich Siegmund-Schultze, der Herausgeber des Sammelbandes „Die evangelischen Kirchen in Polen“ (1938): „Wenn aber die Geschichte des Verfassungskonfliktes in der Augsburgischen Kirche noch unter dem Gesichtspunkt behandelt werden konnte, daß es sich um ein Mehr oder Minder von Freiheiten handle, um die gestritten wird, ist inzwischen die ganze Schwere des Kampfes um das Leben der Kirche auf oberschlesischem Boden in Erscheinung getreten. Hier handelt es sich nicht mehr um einen bloßen Versuch des Staates, seine überlegene Macht bei Verhandlungen mit der Kirche in die Waagschale zu werfen, sondern um den krassesten Fall der Vergewaltigung einer protestantischen Kirche durch einen Staat, der überhaupt in dieser an krassen Fällen wirklich nicht armen Zeit vorgekommen ist“.

Von den sieben evangelischen Kirchen Polens hatte der polnische Staat in den Jahren des Bestehens der Republik Polen (1918/19–1939) nur zu zwei Kirchen sein Verhältnis geregelt: endgültig zur Evangelisch-Augsburgischen Kirche mit dem Dekret des Staatspräsidenten vom 25. November 1936 und vorläufig zur Unierten Evangelischen Kirche in Polnisch-Oberschlesien mit dem Gesetz vom 16. Juli 1937. Mit diesen hatte das *Staatskirchenrecht Polens* hinsichtlich der Kirchen und Religionsverbände der religiösen und nationalen Minderheiten seine Ausgestaltung und eine Interpretation der Bekenntnisartikel der Staatsverfassung erfahren. An dem Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat, Staat und Kirche, zerbrach auch die *Einheit des Protestantismus* in Polen.

Beide Staatsgesetze wurden zum Ausgangspunkt des *evangelischen Kirchenkampfes* in Polen, in dem von der Mehrheit des Kirchenvolkes der Evangelisch-Augsburgischen und von der Unierten Kirche Polnisch-Oberschlesiens um die verfassungsmäßig garantierten Rechte der Religionsfreiheit der Kirchen der religiösen Minderheiten und gegen deren Auslieferung an den Staat und dessen Religions- und Nationalitätenpolitik gerungen wurde. Der evangelische Kirchenkampf in Polen hatte weit schärfere Formen angenommen als der zu gleicher Zeit in Deutschland ausgetragene Kirchenkampf. Um der Freiheit der evangelischen Kirchen vom Staate willen sah sich der deutsche Teil des Protestantismus in Polen gezwungen, den Weg der kirchlichen Organisationsfreiheit einzuschlagen, den der polnische Protestantismus seit dem Entstehen der Republik Polen beschritten hatte: des Zusammenschlusses über die bisherigen historischen Kirchengrenzen

hinaus. Auch in Polen drängte die innerkirchliche Entwicklung der Nationalitätenfrage zu einer Lösung, die nach dem Ersten Weltkrieg schon in den neu entstandenen Staaten Estland, Lettland, Litauen, der Tschechoslowakei, in Rumänien und Jugoslawien gefunden worden war: die der *Aufgliederung der evangelischen Kirchen* auf dem Wege kirchlicher Selbstbestimmung und Organisationsfreiheit. Die Konstituierende Synode der Evangelisch-Augsburgischen Kirche hatte in ihrem einstimmig angenommenen Entwurf eines Gesetzes betreffs der Regelung ihres Verhältnisses zum Staate vom 10. April 1923 eine solche Möglichkeit vorgesehen und bestimmt: „Im Falle einer Teilung der Kirche aus nationalen Gründen wird nachstehendes Gesetz für jede der auf diese Weise entstehenden Evangelisch-Augsburgischen Kirchen verpflichtend sein“ (Art. 1, Abs. 3). Im Verlauf des ober-schlesischen Kirchenkampfes hatte Kirchenpräsident Voß den Vorschlag der nationalen Aufgliederung der Gemeinden der Unierten Kirche in den Auseinandersetzungen mit dem Staat ins Gespräch gebracht: „... Jedes Kirchenglied solle sich frei entscheiden können. Die gemeinsame Benutzung von Kirchen und kirchlichen Gebäuden könne durch Verhandlungen gelöst werden. Auch soll jede Kirche ihre eigene Spitze haben, in gemeinsamen Angelegenheiten sollten beide Kirchenleitungen gemeinsam beraten und beschließen“. Sowohl der Staat als auch Generalsuperintendent Bursche lehnten ab, die Regierung bestand auf der vollen Anerkennung und Ausführung des Staatsgesetzes.

In Polen ging der Prozeß der sprachlichen und nationalen Aufgliederung der evangelischen Kirchen nach dem Beispiel des Protestantismus in den baltischen Staaten, der Tschechoslowakei, Rumänien und Jugoslawien am schmerzlichsten vor sich, weil er sich nicht im Einvernehmen mit dem Staate auf der Grundlage der Religions- und Organisationsfreiheit der evangelischen Kirchen, sondern im Spannungsverhältnis zu dessen Religions- und Nationalitätenpolitik und dem der staatlichen Nationalitätenpolitik zugeordneten kirchenpolitischen Programm des Polnischen Evangelizismus vollziehen mußte.

Am Vorabend des Zweiten Weltkrieges teilte die deutsche Bevölkerung Polens das Schicksal der Angehörigen der anderen religiösen und nationalen Minderheiten; lediglich das der Ukrainer, der Weißrussen und der Russen war schwerer. Gesetzliche und administrative Maßnahmen griffen tief in das kirchliche Leben der evangelischen Gemeinden ein. Vom Juli 1939 bis zum ersten Kriegstag am 1. September 1939 wurden rund 25 000 Angehörige der deutschen Minderheit interniert, in Gefängnisse oder das Konzentrationslager Bereza Kartuska verbracht. 3841 Personen wurden ermordet oder verhungerten, darunter vierzehn Geistliche der Unierten Kirche in Posen-Pomerellen, zwei der Evangelisch-Augsburgischen Kirche, viele Hun-

derte von Kirchenbeamten und Ältesten, davon aus der Unierten Kirche in Posen-Pomerellen allein 224. Von den 24 Geistlichen der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Galizien waren dreizehn interniert, darunter auch Superintendent Zöckler. Die kurze Dauer des deutsch-polnischen Krieges verhinderte weitere Opfer. Nun begann die Leidenszeit des polnischen Volkes unter der nationalsozialistischen Unterdrückung. Auch der polnische Protestantismus war hiervon nicht verschont. Am 3. Oktober 1939 wurde Bischof D. Bursche — als einer der ersten von 57 Geistlichen polnischer Nationalität, fünfzehn von ihnen fanden in einem KZ den Tod — vom Sicherheitsdienst der deutschen Besatzungsmacht verhaftet und im Januar 1940 in das Konzentrationslager Oranienburg-Sachsenhausen gebracht, wo er seine letzten beiden Lebensjahre verbringen mußte. Er starb im Alter von 82 Jahren im Polizeikrankenhaus von Berlin.

Mit dem Zusammenbruch Polens am Beginn des Zweiten Weltkrieges war auch die Geschichte der evangelischen Kirchen in der Republik Polen zu Ende gegangen. Ihre ungelösten Probleme wirkten weiter.

Gott allein ist der Mann, der nicht aufhört, der Welt — wider der Welt Undank und Verachtung — nur Gutes zu tun und durch das Feuer seiner Liebe alle Untugend und Bosheit zu verschlingen und zu verzehren. Solch ein Herz soll ein Christ auch haben, daß er sich von Gunst und Freundschaft nicht abdrängen und nicht zornig und bitter machen lasse.

Martin Luther

CHRISTEN FÜR DIE MENSCHEN IN DER MEGALOPOLIS

Die Innere Mission in Paris

I.

Es muß uns klar sein, daß der Grund für unsere Existenz die Arbeit für und mit jenen Menschen ist, die nicht einer Kirche angehören, die nicht Christen sind. Unsere Arbeit findet in einem Bereich außerhalb unserer Kirche statt. Wir werden von den Fragen der Welt bewegt, und bei ihnen setzen wir mit unserer Arbeit an.

Über den Ansatz unserer Arbeit läßt sich statistisch nichts sagen. Wir können nicht genau messen, welche geistliche Auswirkung die Arbeit unserer Radiomission hat. Ebenso ist es bei der kirchlichen Pressearbeit. Daher ist uns wohl noch nie so klar geworden, was das Wort des Apostels bedeutet: „So ist nun weder der da pflanzt noch der da begießt, etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt.“ Die Schwierigkeiten, die wir haben, geben uns deutlichere Signale, mehr Hinweise als alles, was wir bisher als Erfolg unserer Arbeit verbucht haben. Das, was wir als Erfolg unserer Arbeit ansehen, kann oft ein gefährlicher Kompromiß sein. Dagegen sind die Probleme, die wir haben, ein Zeichen für die Wahrheit: „Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten“.

Wir haben auch die Erfahrung gemacht, daß wir auf diese Arbeit nicht vorbereitet waren. Wir haben immer versucht, innerhalb unserer Kirche nach neuen Wegen zu suchen. Dann haben wir aber entdeckt, daß wir uns von außerhalb her anregen lassen müssen, um dadurch eine neue Einstellung zu bekommen und ein neues Verhalten zu entwickeln. Wir stehen mit unserer Arbeit ganz im kirchlichen Bereich, sehen aber und verstehen, daß einige in der Kirche Angst haben, sich aus ihrem Ghetto herauszuwagen, und das bringt unsere Arbeit in der Inneren Mission manchmal in eine gewisse Isolation. Wir verstehen die Angst und die Sorgen einiger, trotzdem wollen wir nicht in einem Ghetto bleiben. Wir müssen daraus die Konsequenzen ziehen, daß einer nicht alles allein machen kann und daß die Arbeit gemeinsam in einem Team geschehen muß. Wenn wir diesen Teamgeist nicht aufbringen, werden wir rasch in eine Situation geraten, in der wir unsere geistigen Kräfte und körperlichen Fähigkeiten total überfordern und uns selbst zugrunde richten. Schließlich gilt es, die Grund-

wahrheit zu beachten, ohne die unsere Arbeit nicht auskommt und keinen Sinn hat, nämlich die Zusage Gottes, daß Christus schon immer gegenwärtig ist, daß er vor uns da ist, bevor wir etwas tun, irgendwo hingehen. Christus geht uns voraus in dieser Welt. Wir sollen einen Christus predigen, der schon da ist, der den Menschen von heute hilft und ihnen schon lange geholfen hat; die Menschen haben dieses nur nicht bemerkt.

Ich will hier nicht über die lutherische Identität sprechen, denn das ist mehr ein internes kirchliches Problem. Es ist zwar ein fundamentales Problem — in meinem ganzen Leben als Lutheraner war ich an dieser Frage sehr interessiert — aber es handelt sich um ein Problem, das nichts besagt, wenn man die konfessionellen Grenzen überspringt und auf andere stößt, eine Freundschaft erlebt, bei der Christus und nicht Martin Luther das Zentrum ist.

Die Gemeinde wird infragegestellt. Wir sind davon überzeugt, daß sie eine wichtige Rolle spielen muß. In der Wüste der großen Stadt Paris muß es Orte geben, die warm und offen sind, Zufluchtsorte, an denen man keine Frage stellt, sondern Leute empfängt und ihnen zuhört. Das ist nicht selbstverständlich. Denn anstatt offene Orte zu sein, von denen ein Licht ausstrahlt, sind die Gemeinden oft abgekapselte Orte, in sich selbst gekrümmte Mikrokosmen. Bei der Hälfte der Gemeinden, die von dem Wirken der Inneren Mission betroffen wurden, war es unser Ziel, Türen zu öffnen für neue Möglichkeiten, Zeugnis von Jesus Christus abzulegen. Wir haben Evangelisationskampagnen organisiert; diese wurden immer ökumenisch gestaltet. Das Evangelium richtet sich ja nicht gegen jemanden, sondern mit jemandem für die anderen. So haben wir versucht, die Hoffnung der Christen zu erneuern und ihre Angst auszutreiben.

Die Gemeinden führen die Arbeit später selbständig weiter. Die Laien sind dabei unersetzbar. Nur sie können daran glauben, aus den vier Wänden der Kirche auszubrechen. Ihre Pfarrer haben die Berufung, die Herde zusammenzuhalten.

II.

Doch die Gemeinde kann nicht mehr der alleinige Ort sein, von dem das Evangelium ausstrahlt. Die Gemeinde ist zentrifugal angelegt, das heißt man muß auseinanderstrebend wirken. Man muß neue Orte gemeinsamen Lebens finden: Gruppen, die aus Strafgefangenen bestehen, aus Studenten, aus Frauen von Gastarbeitern sowie aus Kindern. In diesen Gruppen sollen sich die Menschen befinden, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden sind.

Beispielsweise haben wir daran gearbeitet, *verschiedene Berufsgruppen* zusammenzubringen: Ein Jahr lang haben sich 38 Mitarbeiter aus dem

medizinischen Bereich (Ärzte, Krankenschwestern, Apotheker usw.) getroffen, um mit einem Juristen das Problem der künstlichen Befruchtung zu erörtern. Diese Gruppe hat bei der französischen Nationalversammlung während der Erarbeitung eines Gesetzentwurfes zu diesem Thema eine eigene Studie eingereicht.

Die Schwierigkeiten solcher Gruppen bestehen darin, daß sie provisorisch und von starker Fluktuation betroffen sind. Sie müssen als solche in ihrer Vorläufigkeit und mit ihren „Träumen“ akzeptiert werden. Sie brauchen einen „charismatischen Leiter“, der sowohl in der Tradition verankert als auch von der „Verrücktheit“ des Glaubens bewegt ist, um zu erfinden, zu kanalisieren, zu entwickeln und das Experiment zu stoppen, wenn es auslaufen soll. Neben dieser Gruppe gibt es noch eine Gruppe von Pädagogen.

Da der persönliche Kontakt dennoch unbedingt notwendig ist, wäre es ein Fehler, die Möglichkeiten zurückzuweisen, auf der geographischen Ebene des Ortes zu arbeiten, an dem man wohnt. Das Stadtviertel ist ja keine tote architektonische oder administrative Einheit, sondern ein Ort, an dem Leben sich abspielt. Beispielsweise starb während des Algerien-Krieges in Algier ein Stadtviertel aus, als man den Marktplatz aufhob. So gibt es also Orte, die Treffpunkte sind. Daher haben wir eine Arbeit begonnen, bei der wir auf den *Marktplätzen* des Pariser Raumes gegenwärtig sind. Dort werden in aller Freiheit Fragen besprochen, und so werden Zeichen außerhalb der Kirchenmauern gesetzt, die nicht übersprungen werden können. Wir wollen die Bevölkerung dort antreffen, wo sie zum Einkaufen geht. Zu unserer Überraschung haben wir mit dem Handelsmilieu viel mehr Kontakte als erwartet aufgenommen; denn dieses Milieu ist sehr durch seine Zeitstrukturen und Verpflichtungen eingengt und daher sehr selten nach außen geöffnet. Wenn wir uns wie die Händler auf den Marktplatz stellen, uns mit ihnen, ihren Verpflichtungen und Freuden solidarisieren, dann können wir das Evangelium in ihr Milieu hineinbringen. Dann entdecken sie, daß die Kirche auch für sie da ist.

III.

Die Kontakte führen aber weiter als nur bis zu den Wohnorten. Wenn das Viertel ein Dorf bleibt, so lebt man dort nicht an seinem Arbeitsplatz. Man lebt am Tage im Zentrum von Paris. Das Zentrum zieht die Bevölkerung der ganzen Region von Groß-Paris an.

Paris hat sich in zwei Jahrzehnten wie folgt entwickelt: 1964 gab es innerhalb der Pariser Mauern 2,8 Millionen Einwohner; heute dagegen nur 2 Millionen, während in der ganzen Region von Groß-Paris wohl 10 Millionen

Bürger leben. Im engeren Stadtgebiet gibt es eine jüdische Bevölkerung von 360 000 Einwohnern, größtenteils aus den früheren nordafrikanischen Kolonien. Man zählt auch 400 000 Moslems (damit sind nur die Gastarbeiter ohne ihre Familien gemeint). 300 000 erklären sich als Atheisten. Das ist nur eine relativ geringe Zahl. In Frankreich sind ja noch 80 Prozent der Bevölkerung getauft. In Paris leben also eine Million Nichtchristen. Es bleibt folglich eine Million übrig, die sich christlich nennt. 1964 gab es unter den 2,8 Millionen Einwohnern noch 2,4 Millionen Getaufte. In zwanzig Jahren hat sich also die Zahl der Christen um 50 % verringert.

Es ist aber wichtig zu berücksichtigen, daß man früher zu Fuß in seine Kirche ging. Man arbeitete an seinem Wohnort und blieb dort. Heute hat die Entwicklung des Autos eine Freizügigkeit bezüglich der Kirchengemeinde ermöglicht. Die Männer und Frauen verteilen sich auf *Personalgemeinden*. Dadurch ist auch die Vermischung von sozialen Kategorien verschwunden. Die Vororte halten diejenigen nicht auf, die sich vom Stadtzentrum entfernen. Der Wunsch, das Wochenende fern von Paris zu verbringen, veranlaßt die Menschen, fünfzig oder hundert Kilometer weit weg zu fahren. Es gibt katholische Landgemeinden, in denen sich ausschließlich Pariser treffen. Man müßte unsere Gemeindeglieder bis in die Erholungsorte hinein verfolgen können. Das ist aber für uns als Diasporakirche ein großes Problem. Die Katholiken haben immer eine nahegelegene Kirche zur Verfügung, wir aber nicht. Was sollen wir tun? Denn die ganze Woche hindurch verschluckt Paris die Menschen aus den Vorstädten. Das hat eine Bewegung von vier Millionen Bürgern am Tag zur Folge. Im 8. Arrondissement, einem Viertel, in dem es überwiegend Büros und Geschäfte gibt, steigt die Bevölkerungszahl von 95 000 in der Nacht auf 400 000 am Tage an. Die Kirche müßte die Hälfte ihrer Zeit diesen „Wanderern“ widmen. Daher lebt die katholische Kirche Saint-Louis d'Antin, die sich bei einem Einkaufszentrum befindet, nur tagsüber. Zehn Priester lösen sich am Tage ab. 4 000 Menschen gehen jeden Tag dahin. Man lebt dort seinen Glauben, man informiert sich, man betet da in der Mitte der Stadt, manchmal auch weil man mit seiner eigenen Gemeinde im Vorort nicht einverstanden ist. Und die reformierte Kirche hat verschiedene Kirchen und Häuser geöffnet, wo man sich über die Mittagszeit treffen kann. Dort kann man Vorträge hören, Journalisten, Politiker und Wissenschaftler treffen. Durch derartige Begegnungen sollen Antworten auf die ethischen Fragen der Gegenwart vom Evangelium her gegeben werden.

IV.

Unsere lutherische Kirche hat an den großen Brennpunkten von Paris zwei Projekte: das *Forum* im Zentrum, an einem Ort, wo sich verschiedene

U- und Eisenbahnen kreuzen und wegen der vielen Geschäfte Millionen von Parisern vorbeikommen. Hier möchten wir einen Empfangsort mit einer „Dauerausstellung“ einrichten, einen Ort des Gebets und ein Beratungszentrum für psychisch Gefährdete.

Das zweite Projekt ist die „Défense“. Es befindet sich in einem Geschäftsviertel mit einem Messegelände mit internationalen Ausstellungen. Hier arbeiten einige tausend Menschen. Eine gemeinsamer Arbeitsausschuß der Gemeinden dieser Gegend und der Inneren Mission ist hier tätig.

V.

Eine ganze Reihe von Menschen haben das Bedürfnis, mitten im Alltag in der Stadt zu beten. Daher hat die katholische Kirche eine kontemplative Gemeinde in Saint-Gervais in der Nähe vom Rathaus begründet. Viele Pariser finden dort ihre geistliche Nahrung und eine Stätte gemeinsamen Lebens. Wir selbst haben eine *Stätte des Gebets* im 13. Arrondissement eröffnet. Sie ist immer in der Mittagszeit und am Samstagnachmittag geöffnet. Ein anderes Zentrum soll in *Les Billetes*, wo sich unser Büro der Inneren Mission befindet, eröffnet werden. Eine Gruppe von zehn Personen wird dieses Zentrum beleben. Sie beabsichtigen auch, ein Gebetsbuch für die Gemeinde zu schreiben.

VI.

Paris ist eine multikulturelle Welt geworden. Die arme Bevölkerung ist dreißig Kilometer außerhalb von Paris angesiedelt worden. Wenn ganze Viertel von Paris erneuert werden, dann kommen nach dem Wiederaufbau nicht mehr die ehemaligen Einwohner zurück, sondern eine neue Bevölkerung, die finanziell besser gestellt ist, denn die Mieten sind inzwischen teurer geworden.

Da die *Mission Populaire*, eine interkonfessionelle Organisation, die gemeinsam von der reformierten und der lutherischen Kirche unterstützt wird, den Auftrag hat, das Evangelium in den Armenvierteln zu verkündigen, die Bevölkerungsstruktur der Viertel sich aber erheblich verändert hat, befindet sich die ursprünglich für die einfache Bevölkerung zuständige Mission Populaire in einem Milieu der arrivierten Beamten und Führungskräfte. Für dieses Milieu ist sie nicht zuständig.

In anderen Vierteln sind die Kinder nicht mehr da. Es bleiben die Eltern zurück, die über ein gewisses Einkommen verfügen. Diese Bevölkerung innerhalb der Stadtmauern ist sehr gealtert.

Die *jüngere Generation* lebt in den *Vororten*. Aber die gesamte Infrastruktur der Vororte einschließlich ihrer Ausstattung mit Geschäften und

kulturellem Angebot ist mangelhaft. So ist es vielleicht eine Chance für die Kirche und ihre Aufgabe, in den Vororten ein Ort der Begegnung zu sein. Dazu ist aber eine große Flexibilität erforderlich und die Überzeugung, daß die Rolle des Pfarrers sich nicht auf die Sonntagspredigt beschränkt.

Die Innere Mission versucht hier, auf die Äppelle der Gemeinden zu antworten und „*Evangelisationskampagnen*“ zu organisieren. Wir kennen keinen besseren Ausdruck für diese Tätigkeit. Evangelisationskampagne – das klingt wie eine Aktion der „Zeltmission“, ist aber etwas ganz anderes. Wir gehen an Ort und Stelle, um gemeinsam mit der Gemeinde zu überlegen und festzustellen, welche soziale und kulturelle Zusammensetzung die Gemeinde hat. Erst danach schlagen wir verschiedene Arten von Aktionen vor wie Ausstellungen, Vortragsreihen, Veranstaltungen für Kinder, Herstellung einer Stadtteilzeitung und Theatervorführungen. Diese Aktionen sind fast immer ökumenisch. Zusammen mit den Gemeinden haben wir in den letzten fünf Jahren ungefähr fünfzehn solcher Aktivitäten durchgeführt. Diese Arbeit fordert immer wieder eine Vorbereitung von sechs Monaten bis zu einem Jahr. Eine Hilfe war für uns immer wieder der Fernsehdienst des Französischen Protestantischen Bundes, mit dessen Hilfe jedesmal ein Gottesdienst aus der Gemeinde, in der eine solche Aktion stattfand, im Fernsehen übertragen wurde.

VII.

Die Bevölkerung hat auch einen *großen Zuwachs durch die Gastarbeiter*. Es gibt ein Viertel im 13. Arrondissement, wo sich vor allem Vietnamesen niedergelassen haben. Da wird nicht mehr französisch gesprochen. Im 12. Arrondissement gibt es schwarze Ghettos, im 18. Arrondissement leben Nordafrikaner; ferner gibt es Portugiesen und Einwanderer von den Antillen.

Von einigen Ausnahmen abgesehen hat der Pariser Protestantismus auf diese Herausforderung keine Antwort. Unsere Innere Mission hat dafür den Dienst der „*FRACAM*“ (Christliche Bruderschaft für Afrikaner und Bürger aus Madagaskar) geschaffen. Diese Bruderschaft wird von der Norwegischen Missionsgesellschaft aus Stavanger unterstützt. Diese Mission arbeitet im französisch sprechenden Teil von Madagaskar und Kamerun. Aber die Arbeit in Paris steht unter der Verantwortung der Inneren Mission. Es ist wohl richtig, daß man sich nach der Evangelisation so weit entfernter Regionen auch um die afrikanische Freunde kümmert, die sich in der Großstadt Paris verloren vorkommen. Diese Auffangarbeit des Sammels und Ausbildens geschieht in Zusammenarbeit mit den Gemeinden; doch an Problemen mangelt es nicht, das muß man schon zugeben. Ein Grund für die Schwierigkeiten ist der immer noch vorhandene Rassismus, der in jedem

von uns steckt. Mit dieser schwierigen Arbeit versuchen wir, die Afrikaner in die Gemeinden zu integrieren. Die Afrikaner, die lange Zeit in einem säkularisierten Land gelebt haben, haben sehr oft den Glauben verloren sowie die Gewohnheit, am Gottesdienst teilzunehmen. In allen Bemühungen, sie zu sammeln, wollen wir ihnen auch darin behilflich sein, daß sie ihre eigenen kulturellen Traditionen bewahren können.

Denn in Paris leben zahlreiche Menschen verschiedener kultureller und sozialer Herkunft, die somit verschiedenen sozialen und kulturellen Gruppen angehören.

VIII.

Schließlich sei hingewiesen auf ein Arbeitsgebiet, das sich erst in der letzten Zeit richtig entwickelt hat, ist das Gebiet der *Kommunikation*. Hier geht es um mehr als nur um das Problem der Medien. Medien haben natürlich einen wichtigen Stellenwert, denn um den Menschen der heutigen Zeit anzusprechen, brauchen wir eine neue Sprache. Deshalb haben wir verschiedene *Ausstellungen* eröffnet. In Zusammenarbeit mit den Gemeinden haben wir häufig dieses sehr wichtige Kommunikationsmittel benutzt. Zum einen ist dabei wichtig und hilfreich, daß eine Ausstellung visuelle Mittel gebraucht. Die Sprache, die dabei gesprochen wird, ist sehr einprägsam, verdichtet und führt zum Wesentlichen. Zum anderen ist dabei von Vorteil, daß der Besucher völlige Freiheit in seiner Reaktion auf die Frage hat, die ihm gestellt wird. Er hat die Freiheit, hineinzukommen oder hinauszugehen, ohne vortäuschen zu müssen, bekehrt worden zu sein.

Auf diesem Gebiet haben wir auch im Stadtzentrum von Paris ein interessantes Experiment durchgeführt, und zwar neben der Kirche „Les Bilettes“, der ersten Kirche, die Napoleon I. nach der Revolution den Lutheranern als Gotteshaus gab. Dort befindet sich ein gotischer Kreuzgang, der einzige Kreuzgang in Paris, der unversehrt geblieben ist. Man kann ihn in allen Fremdenführern finden, aber es ist meistens geschlossen. Im Juli und August 1983 haben wir *in diesem Kreuzgang eine Ausstellung eröffnet*, deren Thema sich jedes Jahr ändert. Themen dieser Ausstellung waren im Lutherjahr Martin Luther oder der Protestantismus in der Geschichte Frankreichs. Im Jahr darauf fand eine Ausstellung über die Musik und den Glauben Johann Sebastian Bachs statt. Stets befindet sich neben dem historischen Teil auch ein biblischer Teil. Konzerte und Vorträge wurden ebenfalls durchgeführt. Eine Gruppe der Inneren Mission hat sich darauf spezialisiert und ein Jahr dafür gearbeitet. In diesen Kreuzgang sind in einem Jahr 15 000 Menschen gekommen, je zur Hälfte Touristen und Pariser. Die Gastgeber waren Gemeindeglieder unserer Pariser Gemeinden. Dazu gesellten sich

einige junge Ausländer, die für einige Wochen in einer „Gemeinschaft“ in Paris lebten. Diese Arbeit ist ökumenisch, sie geschieht in Zusammenarbeit mit der Empfangsgruppe von Notre-Dame. Die Gruppe trifft sich mit unserer Gruppe zum gemeinsamen Gebet. — 15 000 Besucher dieser Ausstellung, das mag wenig erscheinen im Verhältnis zu den Millionen von Touristen in Paris. Aber welcher Pfarrer kann bei uns so viel Gottesdienstbesucher während des Sommers begrüßen?

IX.

Auch unsere *Beziehungen zur Presse* sind wichtig, weil dieses Medium in unserer Zeit sehr große Bedeutung hat. Wir sind in dem engen Kreis der Redakteure zugelassen, die bei den großen Zeitungen in Frankreich für religiöse Fragen zuständig sind. Wir können so Informationen und Artikel anbieten und sehr leicht wichtige Persönlichkeiten treffen. Daher haben wir in der nationalen Presse eine ganze Reihe von Artikeln über die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest 1984, bei der der Mitarbeiter in der Inneren Mission, Pfarrer Joussellin, als Journalist teilnahm, veröffentlichen können.

X.

Zentrale Bedeutung in unserer Inneren Mission hat unsere *eigene Rundfunkarbeit*. Seit einigen Jahren gibt es eine Reihe von privaten Sendern in Frankreich. Wir sind der Meinung, daß wir auch auf diesem Gebiet gegenwärtig sein müßten. Daher produzieren wir jetzt pro Woche jeweils zwei Sendungen von jeweils einer Stunde Sendezeit für fünf Rundfunksender in der Pariser Region. Dafür wurde eine Arbeitsgruppe innerhalb der Inneren Mission ins Leben gerufen.

Wir befürworten nicht etwa konfessionelle Rundfunksender, da diese Sender nur kirchliche Insider als Zuhörer haben. Wir wollen in nicht-religiösen Sendern gegenwärtig sein. Nur so war es uns bisher möglich, nichtchristliche Zuhörer zu erreichen. Wir hatten ein gutes Echo. Die Folge ist, daß wir nicht nur religiöse Sendungen produzieren können, sondern auch an dem gesamten Wirken dieser Sender Anteil haben. Die Sendeleitungen fragen oft bei uns an, ob wir bereit seien, bei normalen und regelmäßigen Sendungen mitzuwirken. So können wir zusammen mit anderen Stimmen die christliche Stimme zu Gehör bringen.

Diese Arbeit wurde ermöglicht, weil der Lutherische Weltbund uns bei der Finanzierung der Aufnahmestudios geholfen hat. Wir produzieren in ihnen auch verschiedene Kassetten zu Themen wie Theologie, Glaube und

Kultur, Musik und Ethik. Diese Kassetten werden in großen Pariser Buchhandlungen verkauft. Diese spannende Arbeit ist sehr zeitraubend, aber bleibt dennoch eine Quelle intensiver geistiger Bereicherung.

Für alle diese Gebiete war es notwendig, eine technische Ausbildung zu erlangen. Wir haben einen professionellen Anspruch an unsere Produktion. Sonst würden unsere Arbeit nur abschreckend wirken. Das kostet natürlich alles viel Geld und wird nicht immer von den Mitgliedern unserer Kirche verstanden.

Durch diese Rundfunksarbeit ergab sich für uns die Möglichkeit, Beziehungen mit den staatlichen Dienststellen aufzunehmen, die für Rundfunk und Fernsehen zuständig sind. Diese Arbeit steht aber nicht zur Konkurrenz zu den offiziellen Sendungen der Fédération Protestante, an denen wir auch regelmäßig mitwirken.

XI.

Eine weitere Zielvorstellung ist es für uns, in der *weltlichen Kunst* gegenwärtig zu sein. Wir haben Gruppen, die durch Gesang, Musik und Theater ein Zeugnis von Jesus Christus ablegen. Diese Gruppen gehen meist an Orte, die nicht kirchlich sind, beispielsweise in Gefängnisse und verschiedene kulturelle Vereinigungen. In diesem Zusammenhang versuchen wir auch zusammen mit dem katholischen Seelsorger, im Milieu der Theaterschauspieler präsent zu sein. Unser Ziel ist es, den Christen, die dort arbeiten, zu helfen, ihren Glauben in dieser schwierigen Situation zu leben .

XII.

Einige Schwierigkeiten unserer Arbeit sollen nicht verschwiegen werden. In der Pariser Region gibt es ungefähr 800 000 Studenten. Die Kräfte des Protestantismus in Paris werden für diese Arbeit niemals ausreichen. Doch wir haben ein wichtiges Zeugnis auszurichten. Neben den Begegnungen mit Studenten in Gesprächskreisen, haben wir den Versuch gemacht, im „Quartier Latin“ einen Gebetskreis für Studenten und Intellektuelle zu sammeln. Dieses Experiment ist gescheitert, weil man nur zwanzig Leute für den Gebetskreis gewinnen konnte, und diese kamen nur unregelmäßig. Wir bleiben aber davon überzeugt, daß wir der universitären Gesellschaft einen Ort anbieten müssen, an dem Christen ihre Beziehung zu Gott und den Mitmenschen reflektieren und leben können.

Auch die Laienausbildung ist notwendiger denn je. Diese Arbeit ist zur Zeit nicht sehr entwickelt. Wir versuchen, die Laien durch Vortragsveranstaltungen und Seminare zu informieren.

Die gesamte Innere Mission bildet ein Netz von Aktivitäten, das uns wegen seiner Fülle gelegentlich schon zur Last wird. Die Innere Mission, in der Menschen, Ideen und Material gesammelt werden, kostet Geld und Zeit. Wir sind aber eine Minderheitskirche. Jedoch sind wir davon überzeugt, daß Paris der Ort des Zeugnisses für uns sein muß und daß „der Herr ein Volk hat in dieser Stadt“.

Daran aber soll man die christliche Gemeinde gewiß erkennen: wo das lautere Evangelium gepredigt wird. Denn gleichsam wie man an dem Panier eines Heeres als bei einem gewissen Zeichen erkennt, was für ein Herr und Heer zu Felde liegt, so erkennt man auch gewiß an dem Evangelium, wo Christus und sein Heer liegt.

Martin Luther

LUTHERISCHE IDENTITÄT IN DER DIASPORA

Beispiel: Irland

I. Irland in Geschichte und Gegenwart

(Ist die Nordirlandkrise ein Religionskrieg?)

Not und Verheißung der Ökumene in Irland sind nicht zu verstehen ohne die Kenntnis der Krise in Nordirland und der Geschichte Irlands seit dem 12. Jahrhundert.

Der Mönch Ermenich von St. Gallen sagte im 9. Jahrhundert: „Ich glaube, wir dürfen nicht schweigen von der Insel Irland, denn von dort ist uns ein Strahl großen Lichtes gekommen.“

George Moore, irischer Schriftsteller, gestorben 1932: „Irland ist eine tödliche Krankheit – tödlich für die Engländer, doppelt tödlich für die Iren.“

Außer den Fachleuten wissen nur wenige etwas über die große kulturgeschichtliche Bedeutung Irlands für Europa. Wer weiß, daß 75 Klöster auf dem Kontinent vor dem Jahre 1000 von Iren gegründet wurden; daß von den irischen Mönchen, die im deutschen Sprachraum lebten, über hundert als Heilige verehrt werden; daß an den Palastschulen und an den Höfen der Karolinger Iren zu den ersten unter den Gelehrten gehörten; daß Aachen, Lüttich, Reims Zentren irischer Gelehrsamkeit waren; daß der Würzburger Dom Kiliansdom heißt, weil der Ire Kilian hier missioniert hat und 689 den Märtyrertod in Würzburg starb; daß im Rahmen der keltischen Tradition in Irland im vierten bis zwölften Jahrhundert Formen der Kunst entstanden sind wie nirgends sonst in Europa?

Der Ire Columban missioniert im Jahr 590 Frankreich, predigt am Bodensee und stirbt in Bobbio in Italien.

Der Ire Gallus gründet St. Gallen in der Schweiz. Der Ire Fridolin wird der Apostel der Alemannen. Der erste Bischof von Salzburg ist ein Ire...

Zu einer Zeit, als in England die wilden Sachsen lagen, als in Frankreich, Spanien und Deutschland Hunnen und Vandalen hausten, als Rom unterging, als der Islam vordrang, gab es in Irland großartige Zentren von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit („Universitäten des Westens“ genannt), und zog dieses Heer der irischen Missionare aus, um in Europa das Licht des Glaubens neu oder wieder neu anzuzünden.

Darum dürfen wir nicht „schweigen von der Insel Irland, denn von dort ist uns ein Strahl großen Lichtes gekommen“.

Das erweckt Respekt vor diesem Volk, aber auch unsere ökumenische Anteilnahme.

Wir werden aber auch verstehen, daß diese so früh begründete Eigenständigkeit in Glauben und Kultur einen Unabhängigkeitswillen hervorbringen mußte, der gegen alle fremden Herrschaftsanmaßungen schärfste Rebellion erweckte – bis hin zur heutigen Nordirlandkrise.

Damit sind wir bei dem zweiten Zitat: „Irland ist eine tödliche Krankheit – tödlich für die Engländer, doppelt tödlich für die Iren.“

In fast fünfzehn Jahren sind es über 2 400 Gewalttote! (Das wären umgerechnet auf die vierzigmal so große Bundesrepublik Deutschland fast 100 000 TerrorTote!) 30 000 Menschen wurden verletzt, sind verkrüppelt. (Jeder vierte Mensch in Nordirland hat in der nächsten Verwandtschaft mindestens einen Gewalttoten oder einen Schwerverletzten zu beklagen) – von den zerbrochenen Herzen und verstörten Seelen erst gar nicht zu reden. Nicht umsonst verschreiben die Ärzte pro Jahr 40 Millionen Beruhigungstabletten für die 1,5 Millionen Einwohner. 50 000 Häuser sind zerstört. 100 000 Menschen sind aus den Krisengebieten ausgezogen oder haben das Land verlassen. Der Sachschaden beträgt 1,3 Milliarden Pfund. Die Arbeitslosenquote in Nordirland beträgt 24 Prozent – es ist die höchste in Europa. Manche Orte haben eine Arbeitslosigkeit von 50 Prozent (Strabane), in Londonderry gibt es Bezirke mit bis zu 70 Prozent.

Zwischen 1969 und 1976 waren es jährlich etwa 300 Menschen, die durch Terrorakte umkamen. Mit dem Auftreten der „Peace People“ ging die Zahl drastisch zurück. 1978 waren es „nur“ 81, das erste Mal unter 100. Seit Bobby Sands am 5. Mai 1981 im Hungerstreik starb und neun weitere dazu, eskalierte die Zahl auf 120 für 1981. In den Jahren 1982 und 1983 waren es jeweils nahezu 100.

Wirklich das dunkelste Kapitel europäischer Gegenwart. Ein Kapitel voller Angst, Haß, Terror, Mord. Wie ist es dazu gekommen?

• 1. Hintergrund der Nordirland-Krise

Das Verhängnis beginnt im Jahre 1155. Papst Hadrian IV. überträgt dem englischen König Heinrich II. die Oberhoheit über Irland. Er ermächtigt ihn, das Land zu besetzen, um „üble Bräuche auszurotten, Tugend zu säen und die christliche Religion zu mehren“.

Im Jahre 1171 setzt Heinrich II. von England mit 240 Schiffen und 4 000 Mann Besatzung nach Irland über, um es zu erobern. Damit startet

er den mittlerweile 800 Jahre währenden Versuch Englands, in Irland seine Autorität durchzusetzen.

Bis 1260 haben sich die englischen Eroberer drei Viertel der Insel angeeignet.

Zu dem physischen Zwang kommt im Zeitalter der Reformation und der Trennung der anglikanischen Kirche von Rom auch der religiöse. Heinrich VIII. konfisziert den gesamten Besitz der katholischen Klöster in Irland. Er zerstört damit in umfassendem Maße die kulturellen Grundlagen der Insel.

Der irische Haß auf die protestantisch gewordenen Engländer läßt jetzt eine neue und tiefere Hingabe an die katholische Kirche aufkommen. Die Unterdrückung führt nun zugleich mit der nationalen auch die religiöse Verhärtung herbei. Es deutet sich die düstere politisch-religiöse Färbung der irischen Geschichte an, die sie in der Zukunft nicht mehr verlieren wird.

Die irischen Aufstände, vor allem in Ulster, dem heutigen Nordirland, geben den Vorwand dafür ab, die irische Führungsschicht von ihren angestammten Ländereien zu vertreiben. Statt dessen werden diese mit 120 000 Protestanten aus Schottland und England besiedelt.

Mit dieser „Plantation“ unter Jakob I. beginnt die Teilung der irischen Bevölkerung in Katholiken und Protestanten, die sich bis heute in Nordirland als so verhängnisvoll erweisen sollte. Sie beraubt nicht nur Zehntausende von irischen Bauern in Ulster ihrer Existenz, mit ihr beginnt auch eine systematische Entrechtung der katholisch-irischen Bevölkerung.

Aber hier muß eines ganz klar gesagt werden: die ganze Entwicklung hat einen politischen Hintergrund, keinen konfessionellen. England hatte die Niederlande gegen die Spanier unterstützt und mußte befürchten, daß die Spanier ihrerseits das katholisch gebliebene Irland als Sprungbrett benutzen würden, England anzugreifen. Um ihre Herrschaft über England zu behaupten, mußte die englische Krone Irland – das ganze Irland – beherrschen. Die Lösung hieß „Plantation“. Das Land den Iren (katholisch) wegzunehmen und es den Engländern (protestantisch) zu geben, würde zugleich die Rebellion gegen die englische Herrschaft schwächen und die Eroberung der Insel dauerhaft machen.

Der irische Konflikt ist somit kein Religionskrieg, sondern englische „imperialistische Expansionspolitik“. Von dieser Stelle im 16. Jahrhundert an müssen wir festhalten, daß im Grunde katholisch für irisch steht und protestantisch für englisch.

Durch die Plantation-Siedler sind Iren um große Teile ihres Bodens gebracht worden. So erheben sich 1641 die irischen Katholiken zur Wiederherstellung ihrer gesellschaftlichen Stellung und Macht (nicht aus konfessionel-

len Gründen!). Sie entfesseln das „große Massaker von Ulster“. Viertausend Protestanten werden getötet.

Die Vergeltung ist furchtbar. Mit Feuer und Schwert fällt 1649 Cromwell über die Insel her. 600 000 Iren (die Hälfte der damaligen Bevölkerung!) sterben unter Cromwell, 34 000 Männer werden als Soldaten verkauft, 1 400 irische Kinder werden als Sklaven verbannt, 50 000 Iren werden in den unfruchtbaren Westen der Insel vertrieben, drei Viertel des Bodens werden an englische Soldaten und Landaufkäufer verteilt. Das Ganze kam dem **Versuch des Völkermordes** gleich.

Den Endsieg erringen die (protestantischen) Engländer unter Wilhelm von Oranien 1690 in der Schlacht an der Boyne, der wichtigsten Schlacht, die je in Irland ausgetragen wurde. Sie vernichtet endgültig eine irische Rebellion größeren Stils. Die Macht eines katholischen Irland ist gebrochen. Die Herrschaft Englands über Irland wird um Jahrhunderte verlängert.

Dann gab es die „Penal Laws“: Ein Katholik ist nun weder wählbar, noch besitzt er Wahlrecht. Er kann weder Soldat werden noch einen freien Beruf ausüben noch ein öffentliches Amt bekleiden. Er darf kein Erbe antreten, kein Testament abfassen, kein Pferd besitzen, das mehr als fünf Pfund wert ist. Land darf er nicht besitzen, höchstens pachten. Der Landlord aber kann jederzeit den Pachtzins steigern, den Pächter aus seiner armseligen Hütte vertreiben. Katholiken dürfen offiziell keinen Priester, keine Kirche haben, irischer Schulunterricht ist verboten. Die Gesetze betreffen auch die völlige wirtschaftliche Knebelung des Landes, so daß die beabsichtigte Verelendung und Verkommenheit des Irentums perfekt ist. Neben den politischen und den religiösen Gegensatz tritt nun auch der soziale. Die Armut wird Irland nicht mehr loswerden.

Nach einer Periode der Erschöpfung, aber auch einer gewissen Liberalisierung heben neue Rebellionen an. Sie gehen jetzt meist von den protestantischen Anglo-Iren aus. Die irische Frage ist eben letztlich keine konfessionelle, sondern eine nationale.

Als 1916 der Krieg Englands Macht schwächt, scheint für die irischen Rebellen die Stunde gekommen zu sein, Irlands Freiheit zu erringen. Der Aufstand wird am Ostermontag in Dublin ausgelöst. Unter dem Einsatz von Artillerie aber werden die schlecht bewaffneten Rebellen in sechs Tagen von englischen Truppen niedergedrungen. Fünfzehn ihrer Anführer werden standrechtlich erschossen.

Eine ungeheure Empörung bemächtigt sich des irischen Volkes. Am 21. Januar 1919 tritt die Nationalversammlung zum ersten Male zusammen. Ihr Präsident erklärt: „Wir sind mit England fertig – die Welt soll es wissen.“ Ein Partisanenkrieg greift um sich.

Bald muß England erkennen, daß es erstmals in der Geschichte der Unter-

drückung Irlands einem Irentum gegenübersteht, dessen staatlich politische Geschlossenheit nun nicht mehr zu brechen ist.

1921 stimmt die britische Regierung der Bildung eines irischen Freistaates zu. Sechs Grafschaften im Norden aber bleiben als das heutige Nordirland bei Großbritannien. Für 26 der 32 Grafschaften hat der 800 Jahre währende Kampf um die Freiheit seinen Abschluß gefunden.

Dennoch bleibt Irland „eine tödliche Krankheit – tödlich für die Engländer und doppelt tödlich für die Iren“. Spätestens nach dem blutig niedergeschlagenen Demonstrationzug der katholischen Bürgerrechtler am 5. Oktober 1968 in Londonderry steht fest, daß die tödliche Krankheit, anstatt abzuklingen, weiterhin schrecklich grassiert.

Von der Gruppe „People's Democracy“ – im wesentlichen getragen von katholischen Studenten an der Universität in Belfast – wurde ein Marsch von Belfast nach Derry vom 1. bis 4. Januar 1969 unternommen. Es kam zu blutigen Angriffen auf die Demonstranten.

Die Unruhen eskalierten. Am 14. August 1969, nachdem die Polizei sich nicht hatte durchsetzen können, wurde zum ersten Mal die britische Armee zu Hilfe gerufen, die von da an das Land nicht mehr verlassen sollte.

Am 9. August 1971 wurde das „Internment“ eingeführt, das heißt: Inhaftierung verdächtiger Personen ohne Anklage, ohne Verfahren, ohne festgelegte Fristen und ohne Berufungsmöglichkeit. Das Ziel dieser Anordnung, die Zerschlagung der IRA, wurde nicht erreicht. Statt dessen führte die oft brutale Behandlung der „internees“ zu einer breiten Solidarisierungswelle und zu verstärkten Aktionen der IRA, immer begleitet von Vergeltungsaktionen der protestantischen Paramilitärs.

Am 30. Januar 1972 wurde eine trotz Verbots durchgeführte Bürgerrechtsdemonstration, die zunächst friedlich abgelaufen war, von einer britischen Eliteeinheit „auseinandergeschossen“. Dreizehn Zivilisten kamen dabei ums Leben. Diese Ereignisse des „Bloody Sunday“, wie der Tag genannt wird, führten zu Unruhen ungeheuren Ausmaßes. Mit 467 Toten hat das Jahr 1972 die meisten Gewaltopfer der letzten fünfzehn Jahre aufzuweisen.

Im Januar 1974 kam eine Koalition aus Protestanten und Katholiken zustande (Powersharing), die aber von radikalen Protestanten wie Ian Paisley scharf abgelehnt wurde.

Nachdem im März 1979 Airey Neave, Nordirländsprecher der Konservativen Partei Englands, getötet worden war, nachdem im August 1979 in Warrenpoint/ Nordirland achtzehn englische Soldaten durch einen Bombenanschlag der IRA umgekommen waren und am gleichen Tag in der Republik Irland mit Lord Mountbatten zum ersten Mal ein Mitglied der königlichen Familie einem IRA-Anschlag zum Opfer gefallen war, nahmen

auch die Vergeltungsschläge der protestantischen paramilitärischen Gruppen zu, die sich etwa zwei Jahre lang zurückgehalten hatten. Zur Zeit stehen der Todesrate von über 1400 Gewalttoten durch die IRA oder INLA über 900 Tote durch die UDR und UVR (Ulster Defence Regiment und Ulster Volunteer Force) gegenüber.

Augenblicklich (1985) sind die Anschläge auf Menschen wieder einmal etwas zurückgegangen. Ziele sind aber noch immer englische Soldaten, Polizei und Sicherheitskräfte. Geblieben ist die Zerstörung von Häusern, Geschäften, Hotels und anderen Einrichtungen, um England zu schaden.

2. Nordirland – Zwischen Haß und Hoffnung

Die Nordirlandfrage ist vielschichtig. Vor allem kann man sie nicht isoliert betrachten und verstehen. Irland lebt in einem für die Mitteleuropäer kaum vorstellbaren Maße aus der Geschichte. Der Konflikt ist das Ergebnis einer jahrhundertelangen ethnologischen, politischen, kulturellen, religiösen und sozialen Entwicklung. Es ist die Fortsetzung der achthundertjährigen englisch-irischen Geschichte der Eroberung und Auflehnung, der Unterdrückung und Rebellion. Kurz gesagt: es handelt sich hier im wesentlichen um zwei voneinander völlig verschiedene Gruppierungen:

Erstens sind da die sogenannten nordirischen „Katholiken“, ethnologisch gesehen keltischer Herkunft. Sie haben mit den übrigen Iren gemeinsam: die keltisch-gälische Sprache, eine bestimmte Kultur, den katholischen Glauben und den Haß auf die englische Monarchie, die seit dem 13. Jahrhundert die ganze Insel Irland besetzt und weitgehend enteignet hat, bis 1921 die Republik Irland unabhängig wurde, Nordirland aber weiterhin bei England verblieb. Extreme nationalistische Nordiren, die der Herkunft nach wie die Südiren sind, wollen nun auch noch den Rest der Insel von der britischen Herrschaft befreit und mit der Republik wiedervereinigt wissen.

Zweitens sind dort die sogenannten nordirischen „Protestanten“. Sie sind der Rasse nach überhaupt keine Iren. Ethnologisch gesehen germanischer Herkunft, sind sie die Abkömmlinge der englischen und schottischen Farmer, die von der britischen Monarchie im 17. Jahrhundert hier angesiedelt wurden. Sie waren und blieben loyale Untertanen der englischen Krone und Anhänger ihrer von Haus aus protestantischen Religion. Sie wurden bald die beherrschenden Landbesitzer und erfolgreichen Handwerker und Geschäftsleute. Dadurch und vor allem wegen ihrer größeren Zahl („Protestanten“ etwa zwei Drittel; „Katholiken“ ein Drittel) bestimmten sie weitgehend die Regierung und Wirtschaft. Die Mehrheit der nordirischen Loyalisten, die der Herkunft nach nun protestantisch sind wie die meisten Eng-

länder und Schotten, weigern sich, mit dem übrigen Irland vereinigt zu werden, wo sie als Gruppe nur noch ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmachen würden. Damit würden sie gewisse Privilegien verlieren und ein Teil eines ihnen kulturell und religiös wesensfremden Staates werden.

Diese beiden entgegengesetzten Tendenzen, nämlich: Wiedervereinigung Nordirlands mit der Republik einerseits und bleibender Anschluß Nordirlands an England andererseits – und dieses kompromißlos durch extreme paramilitärische Gruppen radikalisiert –, führen zu der jetzt fast hoffnungslosen und ausweglosen Lage, aus der heraus immer wieder Haß und Terror entstehen.

Aber es gibt nicht nur den Haß, es gibt auch Zeichen der Hoffnung: trotz zunehmender Polarisierung der zwei widerstreitenden Gruppierungen hat sich die Kooperation der Kirchen verstärkt. Die bekannteste zwischenkirchliche Aktivität ist die Ballymascanlon-Konferenz, auf der jährlich die Leiter der katholischen und protestantischen Kirchen zu Diskussionen und Verlautbarungen über theologische und soziale Probleme zusammenkommen. Die „Joint Group“ und ständige gemeinsame Ausschüsse betreiben Basisarbeit für aktuelle irische und nordirische Probleme. Das Church Leaders Meeting, das gemeinsame Treffen und Handeln des katholischen und anglikanischen Erzbischofs, des presbyterianischen Moderators und des methodistischen Präsidenten führt bis in diese Tage zu vielen bekannten und – aus Sicherheitsgründen – nicht bekannten Maßnahmen und Hilfen.

Der „Zwischenkirchliche Nothilfefonds für Irland“, von einem ökumenischen Komitee verwaltet, hat seit seiner Gründung 1974 etwa zweihundert Projekte gefördert, die der Friedens- und Versöhnungsarbeit in den von Armut und Terror am stärksten betroffenen Gebieten Nordirlands dienen.

Die Friedenszentren Corrymeela in Nordirland und Glenree in Südirland sind Orte mit ökumenischen Kommunitäten, Begegnungsstätten für Menschen aller Konfessionen und Parteien, für Politiker, Wirtschaftler, Paramilitärs, Kirchenleute und andere, aber auch für Jugendliche und Familien aus dem Krisengebiet. Es gibt Friedensforschung, Versöhnungsarbeit, Work Camps, Hilfe für Verfolgte usw.

Von den zahlreichen ökumenischen Gruppen und Friedensbemühungen im Land können nur die wichtigsten genannt werden: „PACE“ (Protestant and Catholic Encounter), „Witness of Peace“, „Fellowship of Reconciliation“, „Peace Forum“, „Peace Point“ und andere. Sie alle schaffen nicht nur immer wieder spontane praktische Hilfe, sondern auch eine Atmosphäre des Kennenlernens, Vertrauens, Kooperierens über politische, soziale und religiöse Grenzen hinweg.

Relativ jüngeren Datums ist die Gruppe der „Peace People“. Entstanden aufgrund des tragischen Todes der drei Kinder der Familie Maguire, die

durch ein Terroristenauto, dessen Fahrer auf der Flucht von einem englischen Soldaten erschossen worden war, auf der Stelle getötet wurden, hat diese Bewegung seit August 1976 mit Betty Williams und Mairead Corrigan Zehntausende auf die Straßen gebracht zu großen Demonstrationen und Friedensmärschen in ganz Irland und England. Eine Welle der Versöhnung und Hoffnung ging über das Land. Leider haben die Regierung und Politiker damals nicht verstanden, diese spontane Situation der neuen umfassenden Friedensbereitschaft praktisch in eine politische Lösung umzusetzen. Nach der Umstellung von dem ersten dynamischen Aufbruch zur organisierten Institution arbeiten die „Peace People“ in zur Zeit dreißig lokalen Untergruppen, verteilt über Nordirland, um von der Basis her eine „Gesellschaft in Gerechtigkeit und Frieden durch Gewaltlosigkeit“ aufbauen zu helfen. Sie bieten unter anderem (1) Hilfe für Außenseiter, Gefangenearbeit, Hilfe für Bedrohte und Verfolgte; (2) Bereitstellung von Jugend- und Gemeinschaftszentren, von Sportprogrammen, Gemeinschaftsarbeit, welche die Konflikträger mischt; (3) Verhandlungen mit politischen Parteien, Vertretern der Paramilitärs oder der Regierung, Friedenserziehung in Schulen und Gruppen; (4) Förderung von kleinen Gewerbebetrieben zur Minderung der Arbeitslosigkeit.

Nordirland zwischen Haß und Hoffnung. Gewiß, das Töten geht weiter, jahrhundertalter Haß ist nicht auszulöschen. Extremisten beider Seiten kommen nicht zur Vernunft. Politiker bleiben unter sich zerstritten und bringen daher keine dauerhafte friedliche Lösung zustande. Die christliche Verkündigung war und ist oft mehr mit dem persönlichen Seelenheil beschäftigt als mit der politischen Dimension des Evangeliums.

Und doch: es gibt auch Zeichen der Hoffnung. Nie zuvor hat es mehr Brücken über die Gräben der Vorurteile und Feindschaften gegeben als heute. Es gibt mehr gemeinsame Kontakte, Verlautbarungen und Aktionen der Kirchen als je zuvor. Zahlreiche Einzelpersonen und ganze Gruppen leisten mutige, aufopferungsvolle, wirksame Friedens- und Versöhnungsarbeit, die aber zumeist nicht von der Öffentlichkeit registriert, geschweige denn von den Medien publiziert wird. Hätte es diese vielen stillen und nur gelegentlich öffentlich bekannten Friedensinitiativen über Jahre hin nicht gegeben, wären Haß und Blutvergießen ungleich viel schlimmer; Hoffnung wäre erstorben.

Gegenüber dem Eindruck einer unsachgemäßen, einseitigen Berichterstattung ist es wichtig, immer wieder zu betonen:

1. Nur ein Prozent der Bevölkerung Nordirlands ist aktiv an Gewalttaten beteiligt. Das sind von 1,5 Millionen Menschen 15 000. 99 Prozent wollen Frieden und Versöhnung.
2. Der Konflikt ist kein ausgesprochener Religionskrieg. Es erschießen

beispielsweise auch Katholiken Katholiken und Protestanten Protestanten. Es gibt Statistiken, daß Extremisten im „Falls-“ oder „Shankill-“ Gebiet, den hauptsächlichlichen Terrorghettos, zu 90 Prozent keiner Kirche angehören und sich dennoch „Katholiken“ und „Protestanten“ nennen. „Katholisch“ und „protestantisch“ sind Bezeichnungen für ethnologische gesellschaftliche Gruppen, die dann auch noch – bedingt durch ihre geschichtliche Herkunft – eine konfessionalistische Dimension haben: (a) „katholisch“ gleich irischstämmig, nationalistisch: für ein vereinigtes Irland; (b) „protestantisch“ gleich englischstämmig, unionistisch: für die Beibehaltung der Vereinigung mit England.

3. Die verfaßten Kirchen sind nicht an Gewaltakten beteiligt. Ihre Kooperation hat sich seit Ausbruch des Konflikts verstärkt.

4. Der immer wieder fälschlich so genannte „Protestantenführer“ Reverend Dr. Ian Paisley vertritt nicht die Protestanten Nordirlands; er wurde 1946 durch seinen Vater (Baptistenpfarrer) zum Pastor ordiniert und bekam den Ehrendokortitel von der obskuren fundamentalistischen Bob-Jones-Universität in Greenville (South Carolina, USA) verliehen. Enttäuscht über seinen vermeintlich ungenügenden Einfluß in der offiziellen Presbyterianischen Kirche gründete er 1951 seine eigene Freikirche (Free Presbyterian Church), die mit keiner anderen Kirche, auch nicht mit dem Irischen Kirchenrat, verbunden ist. Wiederum: enttäuscht über seinen vermeintlich ungenügenden Einfluß in der offiziellen Unionistenpartei gründete er 1971 seine eigene Partei, die Democratic Unionis Party (DUP). Er ist der Sammelpunkt aller unzufriedenen, ganz rechten, konservativen, antikatholischen, antiökumenischen, probritischen, militanten Protestanten. Sein Anspruch ist: wer gegen die unheilige Allianz ist zwischen den irisch-republikanischen Terroristen, der südirischen Regierung, der irisch-amerikanischen Lobby und dem internationalen Romanismus, der soll ihn wählen, den „starken Mann“. Sein Prinzip „No Surrender“ (kein Aufgeben, kein Kompromiß) hat viel zur unheilvollen Radikalisierung der Gegensätze beigetragen.

II. Geschichte und Identität der Lutherischen Kirche in Irland

Die Anfänge der Lutherischen Kirche in Irland müssen irische Katholiken entsetzen. Denn sie stehen im Zusammenhang mit der berüchtigten Schlacht am Boyne im Jahre 1690. Die protestantischen Engländer besiegen unter Wilhelm von Oranien den katholischen Jakob II. und dessen irisches Heer. Diese Schlacht bricht die Macht eines katholischen Irland für weitere zwei Jahrhunderte. Bei den wilhelminischen Truppen war ein dänisches Regi-

ment, und mit ihm war ein lutherischer Feldprediger, Iver Dideriksen Brink, 1665 in Norwegen geboren, nach Irland gekommen. Im Jahr 1697 kommt es zur Gründung der ersten lutherischen Gemeinde in Dublin, deren erster Pfarrer wiederum ein Feldprediger, der deutsche Esdras Marcus Lichtenstein wird, nachdem Brink 1691 in die dänisch-lutherische Gemeinde in London gegangen ist.

Nach der „History of Dublin“ von Warburton, Whitelaw und Walsh, Dublin 1818, waren es etwa zwanzig Leute, die den festen Kern dieser Gemeinde bildeten, hauptsächlich Kaufleute und Soldaten, die ins Zivilleben zurückgekehrt waren, dazu ein Schiffskapitän. Es ist nicht mehr viel bekannt über die Entwicklung und das Leben dieser lutherischen Gemeinde in Dublin. 1718 wendet sich der Dubliner Pfarrer Andreas Kellinghusen an das Konsistorium der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Amsterdam mit der Bitte um eine Beihilfe für einen geplanten Kirchbau, der 1725 zustande gekommen ist. Die Kirche wurde Trinity Church oder einfach German Lutheran Church genannt. Sie wurde bis 1850 benutzt. Um diese Zeit hat die Gemeinde nur noch zwölf Glieder. Sie gibt ihre Besonderheit auf und paßt sich dem irischen Protestantismus an und ist bald darauf aus dem Leben der Stadt verschwunden. Als einzige Hinterlassenschaft findet sich das letzte Kirchenbuch im Dubliner Zollhaus. Es enthält Trauungen und Taufen von 1806 bis 1838. Dieses alte Kirchenbuch hat es der gegenwärtigen Gemeinde erleichtert, 1963 vom Staat die Erlaubnis zu bekommen, daß ihre Pfarrer die kirchlichen Trauungen auch mit bürgerlicher Rechtskraft vollziehen können wie die Geistlichen der anderen Kirchen in Irland.

1904 wurde die „Association of German Lutheran Congregations in Great Britain and Ireland“ gegründet, die nach dem Ersten Weltkrieg 1925 noch einmal neu bestätigt wurde. Es hat in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts also nur über England eine gelegentliche Versorgung der Lutheraner in Irland gegeben.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war eine größere Zahl evangelischer Deutscher und Lutheraner verschiedener Herkunft und Nationalität nach Irland gekommen. Sie wollten und konnten sich nicht, wie das in früheren Zeiten der Einwanderung geschehen war, anderen protestantischen Kirchen im Land anschließen. Pfarrer Keller-Hüschemenger, damals deutscher lutherischer Pfarrer in London, hielt in Dublin oder Belfast von Zeit zu Zeit einen Gottesdienst in dieser oder jener Kirche. 1953 baten beide Gruppen – die Belfaster und die Dubliner Gruppe – um eine regelmäßige kirchliche Betreuung.

Am 17. April 1955 wird Pastor Mittorp als erster Pfarrer der jetzigen lutherischen Kirche in Irland durch den damaligen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Bischof D. Dr. Hanns Lilje, eingeführt. Der damalige Erzbischof der Church of Ireland war zugegen.

Die Lutherische Kirche in Irland steht seitdem in vertraglicher Beziehung zur Evangelischen Kirche in Deutschland, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und dem Lutherischen Weltbund. Die Evangelisch-Lutherische Gemeinde in Belfast und Nordirland blieb mit Rücksicht auf die politischen Verhältnisse zunächst Glied der Evangelischen Synode im Vereinigten Königreich. 1983 wurde Nordirland auch offiziell der Lutherischen Kirche in Irland angegliedert, nachdem arbeitsmäßig dieser Teil der Insel von 1955 bis 1960 und wieder seit 1977 von Dublin aus mitversorgt worden war.

1960 hat die Lutherische Kirche in Irland die St. Finian's Church in Dublin von der Church of Ireland durch einen Vertrag für 99 Jahre bekommen – für fünf Pence im Jahr, das heißt für zwanzig Pfennige. Hier finden sonntäglich unsere Gottesdienste statt, in der Regel dreimal im Monat in deutscher Sprache, einmal in Englisch.

In Belfast halten wir an jedem letzten Sonntag im Monat Gottesdienst in deutscher und englischer Sprache in der Moravian Church. Drei- bis viermal im Jahr finden Gottesdienste in den Außenstationen Wexford, Cork, Killarney, Limerick, Galway statt, entweder in einer der örtlichen protestantischen Kirchen oder in Wohnhäusern.

Pastor Mittorp hat mit 40 Gemeindegliedern angefangen, dazu kamen 20 in Belfast. Heute rechnen wir mit etwa 800 von uns erfaßten Gemeindegliedern, verstreut über die ganze Insel, Süd- und Nordirland, ein Gebiet von 84000 qkm (so groß wie Österreich), versorgt von einem Pfarrer.

95 Prozent der Gemeindeglieder sind Deutsche oder deutscher Herkunft. Der Rest verteilt sich auf skandinavische oder amerikanische Lutheraner. Nur wenige sind Iren.

Den sonntäglichen Gottesdienst besuchen etwa 25 bis 30 Prozent der im Raum Dublin ansässigen Gemeindeglieder. In den Gottesdiensten in den sechs Außenstationen kommen bis zu 80 Prozent der dort ansässigen Deutschen.

Da sind einige wenige Verfolgte des Dritten Reiches oder auch ehemalige Nationalsozialisten, da sind schon mehr Vertriebene aus den Ostgebieten, es gibt zahlreiche Frauen, die Iren geheiratet haben, recht viele Farmer, Vertreter der deutschen Industrie- und Wirtschaftseinrichtungen sowie diplomatischer und kultureller Gremien (Goethe-Institut, Deutsche Schule, Universität).

In den letzten Jahren erscheinen zunehmend zwei Gruppen aus Deutschland: einmal wohlhabende Rentner, die hier Besitz erwerben und ihren Lebensabend verbringen, aus unterschwelliger Furcht vor den Russen oder der nuklearen Bedrohung in den äußersten Westen Europas „geflüchtet“. Zum anderen jugendliche „Aussteiger“ und „Alternative“, die die Agrar-

struktur, die unverdorbene Natur der „Grünen Insel“ sowie die Toleranz, Gastfreundschaft und Beschaulichkeit der Iren schätzen.

Abgesehen von den skandinavischen und amerikanischen Lutheranern kommen die deutschen Gemeindeglieder aus lutherischen, reformierten oder auch freikirchlichen Traditionen.

Es gilt für Irland das Gleiche, was Edmund Ratz über England schreibt: „Eine konfessionelle Profilierung ist nur selten in ausgeprägter Form vorhanden. Volkskirchliches Empfinden ist dominant, gepaart mit variablem nationalkulturellen Gemeinschaftsdenken“ („Lutherische Kirche in der Welt“ 28/1981, S. 135).

Von einer lutherischen Kirche Irlands im nationalen oder völkischen Sinne zu reden, verbietet sich nach den gemachten Ausführungen von selbst. Denn weder Sieger noch Besiegte, weder Engländer noch Iren hatten mit der Lutherischen Kirche je etwas zu tun. Lutherische Kirche in Irland konnten immer nur Gäste, Fremdlinge und Einwanderer bilden, die oft auf merkwürdigen Wegen und aus den verschiedensten Gründen auf die „Grüne Insel“ verschlagen wurden. Und selbst die drei bis vier lutherischen Iren sind lutherisch, weil sie in den USA oder in Kanada nach einem längeren Aufenthalt der Lutherischen Kirche und der Theologie Luthers begegnet sind.

Die Bindung der Iren an ihre katholische Kirche oder an die protestantischen Kirchen in Irland ist so stark und die Berührungspunkte unserer winzigen Minorität von 0,02 Prozent mit den 4,5 Millionen Iren sind vergleichsweise so gering, daß von einer Missionierung nicht zu reden ist.

Das aber schließt nicht aus, daß einerseits in zunehmendem Maße vor allem jüngere irische Protestanten und Katholiken nach der Theologie Luthers fragen und auch unsere Gottesdienste gelegentlich aus Interesse besuchen und daß andererseits die Lutherische Kirche selbst in den ökumenischen Gremien, bei ökumenischen Gottesdiensten, durch besondere Veranstaltungen, sei es anlässlich der 450-Jahr-Feier der *Confessio Augustana* oder des Lutherjahres und anderem, betont nach außen wirkt und die biblisch-reformatorische Botschaft unverkürzt vertritt und bezeugt.

Strukturell und von den Aufgaben her sind wir eben beides zugleich: Lutherische Kirche in Irland und Deutsche Auslandsgemeinde. Die vier aufeinanderfolgenden Pfarrer der Lutherischen Kirche in Irland wurden von der Evangelischen Kirche in Deutschland freigestellt und durch das Kirchliche Außenamt entsandt (ebenso früher die Pastoren in Nordirland). Abgesehen von den großzügigen Unterstützungen durch den Lutherischen Weltbund in den ersten Jahren der Neugründung (1955) trägt die EKD die finanzielle Last. Im Sinne der Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland ist es Gebot der seelsorgerlichen Liebe, den Menschen in deutscher Sprache im Ausland das Evangelium in ihrer Muttersprache

zu sagen. Hier sind wir nun doch auch eine Art Missionsstation, indem wir Menschen zu erreichen versuchen und auch erreichen, die in Deutschland den Kontakt mit der Kirche verloren hatten. Der seelsorgerliche und missionarische Auftrag an den evangelischen Deutschen im Ausland, auch verbunden mit der Bewahrung eines kulturellen Erbes, sehen wir als durchaus legitim an.

Wir sind aber nicht nur eine deutsche Auslandsgemeinde, sondern zugleich auch Lutherische Kirche in Irland, das heißt eine Kirche mit eigener Verfassung, eigenem Kirchenvorstand, die aufgrund des lutherischen Bekenntnisses Glieder aus den verschiedenen Nationen verbindet. Darum gibt es regelmäßig Gottesdienste in englischer Sprache oder gelegentlich in einer skandinavischen Sprache.

Die Gottesdienstordnung ist lutherisch (auch die englischsprachige). Es werden lutherische Agenden und Gesangbücher sowie Luthers Kleiner Katechismus benutzt. Der Gottesdienst, der immer als Vollgottesdienst mit Predigt und Abendmahl gehalten wird, ist der zentrale Mittelpunkt. Zwei Predigthelfer sind für den Dienst der Verkündigung und zur Verwaltung der Sakramente in unserer Kirche ordiniert.

Einer der Pastoren hatte in einer der Außenstationen statt des Gottesdienstes einen Gesprächskreis versucht. Sein Nachfolger wurde gebeten, unbedingt wieder den Gottesdienst aufzunehmen. Die Sammlung um Wort und Sakrament wird als das Eigentliche unserer kirchlichen Arbeit und als Manifestation unseres gemeinsamen Glaubens in der Diasporasituation angesehen und gewünscht. Die Abendmahlsbeteiligung ist in den Außenstationen recht gut, in Belfast, der kleinen Gemeinde von etwa zwanzig Personen fast hundertprozentig. In Dublin, wo jeden Sonntag Gottesdienst stattfindet, kommen etwa 50 Prozent der Gottesdienstbesucher zum Abendmahl.

Wir sehen also unsere lutherische Identität in der Diaspora völlig in der Bewahrung unserer besonderen gottesdienstlichen Tradition, in der Betonung der Schriftbezogenheit unserer Verkündigung und in der Achtung der biblisch-reformatorischen, vor allem lutherisch bekenntnisgebundenen Lehre.

Als deutsche Auslandsgemeinde und Lutherische Kirche in Irland sind wir aber offen für die kirchliche Gemeinschaft im Gastland. Wir nehmen ganz bewußt unsere ökumenische Verantwortung und diakonische Verpflichtung über die eigenen sprachlichen, kulturellen und konfessionellen Grenzen hinweg wahr.

Bei bleibender Achtung und Wahrung unserer lutherischen Identität vertreten wir die ökumenische Integration in die Gemeinschaft der Kirchen am Ort und im Land. Denn wir sehen die Wahrheit des Satzes: „Diaspora-

existenz, die sich den Herausforderungen ökumenischer Gemeinschaft versagt, degeneriert zum konfessionalistischen Ghetto. Wo sie sich aber der Herausforderung der ökumenischen Gemeinschaft stellt, vermittelt sie durch ihre Existenz und ihren Beitrag für die großkirchliche Ausprägung christlichen Glaubens die Dimension versöhnter Vielfalt“ (E. Ratz, a. a. O., S. 139). Auf dem Wege der Öffnung zur ökumenischen Zeugnis- und Dienstgemeinschaft hat die Lutherische Kirche in Irland in diesem Jahr (1984) die Leuenberger Konkordie unterschrieben.

III. Diasporaexistenz und Ökumene

Die ökumenische Herausforderung stellt sich für die Lutherische Kirche in Irland in zwei Richtungen:

- in Richtung der römisch-katholischen Kirche,
- in Richtung der protestantischen irischen Kirchen,

beides noch einmal unterschiedlich in der Republik Irland und in Nordirland.

Die Republik Irland ist ein römisch-katholisches Land. Seine Bevölkerung von 3,1 Millionen Einwohnern ist zu 96 Prozent römisch-katholisch. Man sagt, Irland sei das am strengsten religiöse Land der Erde (Andersch-Warner, „Irland“, 1977, S. 77). Als Katholik ist man sehr gern gesehen, als Protestant immerhin toleriert, aber keines von beiden zu sein, ist fast unverzeihlich. Um sechs Uhr abends legt das Fernsehen eine Sendepause ein, damit die Zuschauer ihr Abendgebet sprechen können. Auf dem Schirm erscheint ein Marienbild. Wenn in einem Bus viele Menschen sich bekreuzigen, hat man eine katholische Kirche passiert. Ehescheidung, Empfängnisverhütung und Abtreibung sind in der Vorstellung der meisten Iren Todsünden. Das hat zur Folge, daß das durchschnittliche Heiratsalter am höchsten liegt von allen europäischen Staaten, daß es im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung mehr Junggesellen gibt als in jedem anderen europäischen Land und daß die Kinderzahl pro Ehepaar die höchste ist in ganz Europa. 75 Prozent der irischen Familien haben mehr als vier Kinder. Zehn bis zwölf Kinder sind keine Seltenheit. Zur Zeit sind 50 Prozent der Bevölkerung unter 25 Jahren alt.

In alten Telefonzellen in Dublin steht: „Zerstöre nicht die Anlage; es könnte sein, daß du einen Priester, Arzt oder die Feuerwehr brauchst.“ Genau diese Reihenfolge ist beachtlich: erst der Priester. Die Macht des Priesters spielt auch heute noch eine unübersehbare Rolle vor allem im ländlichen Irland und möglicherweise eine noch größere hinter den Kulissen der irischen Regierung. Obwohl der berühmte Artikel 4 der irischen Ver-

fassung, der der katholischen Kirche in Irland eine besondere Vormachtstellung einräumte, 1972 aufgehoben wurde, um den Protestanten in Nordirland eine eventuelle Vereinigung mit der Republik Irland zu erleichtern, spielt in der Praxis doch weiterhin die katholische Kirche die entscheidende Rolle im öffentlichen Leben. So wurde kürzlich trotz des Widerspruchs der protestantischen Kirchen ein Artikel gegen die Abtreibung in die Staatsverfassung aufgenommen.

Der katholische Einfluß im Schulwesen ist enorm. Die Grundschulen sind entweder staatlich oder konfessionell. Die Oberschulen (Gymnasien) sind so gut wie alle konfessionell, und das heißt: zu über 90 Prozent katholisch. Mehr als 60 Prozent der Lehrer werden nicht vom Staat bezahlt, sondern von der katholischen Kirche, sie gehören meist auch einem Orden an. Die „Christian Brothers“ sind zum Beispiel ein reiner „Lehrer-Orden“. Wir kennen Fälle, wo Kinder lutherischer Eltern in ihren katholischen Schulen – vor allem auf dem Lande – diskriminiert wurden. An der Universität Trinity College in Dublin sind immerhin ein Drittel der Studenten protestantisch. An der Universität Cork aber sind von 5 000 Studenten keine 100 protestantisch.

Der schmerzlichste Berührungspunkt der protestantischen Kirchen und damit auch unserer Lutherischen Kirche mit der katholischen Kirche in Irland ist die Mischehe. Bis 1983 war noch das schriftliche Versprechen des katholischen Partners, die Kinder katholisch zu erziehen, die Regel. Neuerdings genügt das mündliche Versprechen. Aber das wird gefordert. Um dem Druck der katholischen Kirche und der katholischen Verwandtschaft zu entgehen, wird der weitaus größte Teil der Mischehen katholisch geschlossen. Dadurch verlieren so gut wie immer die protestantischen Kirchen die Kinder (wie groß der Druck ist, zeigt beispielsweise die Tatsache, daß drei Damen unseres Kirchenvorstandes mit entschiedener evangelisch-lutherischer Überzeugung nicht anders konnten, als daß ihre Mischehe mit Iren katholisch geschlossen und die Kinder katholisch getauft wurden).

Durch diese Tatsache und dadurch, daß der Kinderreichtum katholischer Familien ungleich größer ist, nimmt die Zahl der Glieder der protestantischen Kirchen in Irland laufend ab, die Zahl der Katholiken nimmt zu. Das Irish Catholic Directory gibt 3 681 621 Katholiken für 1982 an. Die offizielle Zählung für 1971 hatte noch etwa eine halbe Million weniger, nämlich 3 273 490, ergeben. Allein die Diözese Dublin hat in zwölf Jahren 47 neue Kirchen mit jeweils über 800 Plätzen gebaut und 70 neue Grundschulen eingerichtet (Irish Times, 4. März 1983). Und diese Diözese ist nur eine von 26 in der Republik.

Bei nur etwa vier Prozent protestantischem Bevölkerungsanteil ist Ökumene für die Katholische Kirche in der Republik Irland oft nicht mehr als

eine gönnerhafte Geste. Und wenn man daran denkt, daß die andersgläubige Kirche weithin durch die Geschichte mit dem politischen Unterdrücker identisch war, kann man verstehen, daß ökumenische Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen irischen Kirchen nur zögernd und erst spät begonnen hat. Es hat immerhin bis 1976 gedauert, daß die irische Hierarchie einen Erlaß über Ökumenismus herausgebracht hat, der die offiziellen katholischen Dokumente zu diesem Thema seit dem Vaticanum II für die irische Situation verbindlich spezifizierte und beispielsweise die Taufe anderer Kirchen anerkannte.

Seit Anfang der siebziger Jahre gibt es allerdings auch zahlreiche positive Entwicklungen. Ein spektakuläres Ereignis war 1970 die Aufhebung des Bannes, der es katholischen Studenten unter Androhung, eine Todsünde zu begehen, verbot, sich an der protestantischen Dubliner Trinity Universität einschreiben zu lassen. In den letzten Jahren kommen immer mehr Katholiken in unsere Kirche, um an der Beerdigungsfeier ihres lutherischen Nachbarn teilzunehmen, was bis vor etwa zwölf Jahren verboten war. In etwa zehn Fällen hat der lutherische Pfarrer in den letzten sieben Jahren an katholischen Trauungen von lutherisch-katholischen Paaren mit Lesung, Gebet und Segen teilnehmen können. Das ist in allen Fällen für die betreffenden katholischen Kirchen und Gemeinden das erste Mal gewesen, daß ein lutherischer Pfarrer auftrat. Es war auch erstmalig, daß 1980 eine lutherische Konfirmation in der katholischen Kirche der Außenstation Wexford stattfand.

Beim Besuch des Papstes im Jahr 1979 oder bei der Feier anläßlich der Einführung des neuen irischen Kardinals war der lutherische Pfarrer zusammen mit den anderen protestantischen Kirchenführern so selbstverständlich eingeladen, wie er auch an den zahlreichen ökumenischen Gottesdiensten beispielsweise bei der jährlichen „Woche des Gebets für christliche Einheit“ aktiv beteiligt ist. Es ist sicher auch erstmalig in der Kirchengeschichte Irlands gewesen, daß in einer katholischen Kirche ein ökumenischer Gottesdienst anläßlich des Lutherjubiläums gehalten wurde, in dem der lutherische Pfarrer neben einem Augustinerpater fast paritätisch beteiligt war.

Immer wieder bei Begegnungen mit katholischen Kollegen ist die Atmosphäre freundlich und respektvoll, ob bei der lokalen Arbeitsgruppe von Priestern und Pastoren verschiedener Kirchen oder auf den großen gesamtirischen Konferenzen wie Ballymascanlon Ecumenical Conference, Glental Ecumenical Conference, Greenhills Ecumenical Conference, die entweder jährlich oder in bestimmten Abständen stattfinden.

In einer katholisch-protestantischen Arbeitsgruppe des Irischen Rates der Kirchen arbeitet zur Zeit unsere Predigthelferin, die Dozentin für

Religionsgeschichte ist, auf dem theologischen Sektor mit, der andere Predigthelfer auf dem sozialen Sektor.

Großen Anklang auch bei katholischen Theologen und Studenten haben in den letzten Jahren zwei akademische Veranstaltungen gefunden, für die die Lutherische Kirche neben der Trinity Universität und dem Goethe-Institut verantwortlich war:

– Im Jahre 1980 anlässlich der 450-Jahrfeier der Confessio Augustana ein mehrtägiges Seminar mit Ausstellung, Konzert und Theater zum Thema: „Reformation and Society in Germany 1500–1530“.

– Im Jahre 1983 anlässlich der 500-Jahrfeier des Geburtstages Martin Luthers ebenfalls ein mehrtägiges Seminar mit Ausstellung, Gottesdienst, Konzert und Theater zum Thema: „Martin Luther, The Reformation and the Layman“.

Presse, Rundfunk und Fernsehen haben gerade an dieser Veranstaltung, aber auch überhaupt an dem Anliegen des Lutherjahres, große Anteilnahme gezeigt. Vielen Iren sind nicht zuletzt durch diese Medienvermittlung erstmalig die Existenz einer lutherischen Kirche und die Botschaft Luthers zur Kenntnis gekommen.

Die ökumenische Herausforderung und Verpflichtung geht bei diesen und ähnlichen Veranstaltungen nicht nur in Richtung katholische Kirche, sondern auch in Richtung der anderen protestantischen Kirchen in Irland.

Da sind vor allem drei zu nennen: die Church of Ireland (Anglikaner) mit etwa 90 000 Mitgliedern (3 Prozent), die Presbyterian Church in Ireland (Reformiert) mit etwa 15 000 Gliedern (0,6 Prozent) sowie die Methodist Church mit etwa 5 000 Mitgliedern (0,18 Prozent der Gesamtbevölkerung Irlands). Mit diesen Kirchen verbindet uns Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Sie öffnen uns die Kirchentüren für unsere Gottesdienste in den Außenstationen, wir haben häufig gemeinsame Gottesdienste. Der lutherische Pfarrer wird immer wieder – im Lutherjahr besonders – zum Predigen eingeladen.

Zusammen mit diesen Kirchen und vier weiteren kleineren (Unitarier, Mährische Brüdergemeinde, Quäker, Heilsarmee) ist die Lutherische Kirche in Irland Mitgliedskirche im Irischen Rat der Kirchen (Irish Council of Churches) und im Dubliner Rat der Kirchen. Der lutherische Pfarrer ist ständiges Mitglied im Exekutivausschuß und gemeinsam mit den beiden Predigthelfern in Unterausschüssen tätig. Da der Irische Rat der Kirchen wie auch alle einzelnen Kirchen grenzübergreifend strukturiert ist, erstreckt sich hier unsere ökumenische Gemeinschaft von der Republik Irland hinüber nach Nordirland.

Die ökumenische Gemeinschaft in Nordirland ist oft sehr problematisch und in Grenzfällen eine Sache auf Leben und Tod.

Im Gegensatz zur Republik sind in Nordirland die Protestanten mit etwa einer Million gegenüber einer halben Million Katholiken in der Mehrheit (genaue Zahlen laut Zählung von 1971: Presbyterian Church 405 000; Church of Ireland 330 000; Methodist Church 71 000; andere Protestanten 37 000; ohne Angabe 140 000). Im Zuge der Vormachtstellung der Protestanten nach ihrer Einwanderung aus England und Schottland vor 350 Jahren und der Diskriminierung der nationalen irischstämmigen Katholiken haben sich diese Gruppen als sozialpolitische Größen gegenseitig immer mehr in eine Ghettosituation gedrängt. Mißtrauen, Haß und Furcht vor der anderen Seite prägen die jeweilige Einstellung. Diese Gruppen leben wie in einer Apartheid, sie haben getrennte Schulen, getrennte Wohnsiedlungen, getrennte Sportarten, getrennte Pubs, getrennte Kulturen.

Hier ein Gedicht von Sylvia Sandys, deren Bruder in einem Terrorakt umkam:

Two Boys

Different the flags they fought beneath
The Orange and the Green
Different the pictures on the wall
The High Pope and the Queen
Different the Church at which they prayed
The Altar and the Low
Different the district where they lived
And the pubs they chose to go
But the way they died was just the same
The bullets, the blood and the searing pain
As they choked to death in the Belfast rain
— just the same —

Mißtrauen und Furcht auch bei den eigenen Gemeindegliedern sind oft so groß, daß beim Hausbesuch nur zögernd die Tür geöffnet wird, wenn man nicht angemeldet war; daß der Besuch des Pfarrers deshalb gelegentlich nicht gewünscht ist, weil die Nachbarn nachher fragen und man dann gleich als zu der „anderen Seite“ gehörig abgestempelt ist. Dem jetzigen Pfarrer wurde gleich zu Beginn seines Dienstes gesagt, daß „Politik“ nicht auf die Kanzel kommen möge, man sei im Alltag genug davon bedrängt, und die Vorgängerin, die sich sozialpolitisch engagiert habe, habe sich selbst und die Gemeindeglieder gefährdet.

Ökumene auch auf der überpersönlichen Ebene ist sehr belastet. Man wirft der Katholischen Kirche vor, sie distanzieren sich nicht genügend von der IRA und deren Gewaltanwendungen. In der Tat werden IRA-Mörder,

die selbst umkommen, normal katholisch-kirchlich beerdigt, und es gibt für IRA-Terroristen keine Exkommunikation. Überdies hat Cardinal O'Fiach gesagt, er lehne zwar Gewalt ab, aber man könne durchaus „Sinn Fein“ wählen, die politische Partei der Provisional IRA. Als es 1981 in den Wahlkreisen Fermanagh und South Tyrone zu einer Nachwahl für das Westminster Parlament kam, muß den Zahlen nach dort jeder Katholik, einschließlich Priester und Nonnen, Bobby Sands gewählt haben, einen überführten Terroristen, der deshalb im Maze-Gefängnis saß und dort im Hungerstreik war.

Der Haß gegen die Katholiken ist besonders groß bei Rev. Ian Paisley und seinen etwa 9 000 Anhängern der Free Presbyterian Church, einer freikirchlichen Sekte mit fast militantem Charakter. Als 1974 verantwortliche Führer der protestantischen Kirchen des Irischen Rates der Kirchen sich mit Paramilitärs der Terrorgruppen, also auch IRA-Leuten, getroffen hatten, um einen Waffenstillstand zumindest über Weihnachten auszuhandeln, wurden sie mit Todesdrohungen bedacht. Lautstarke Straßenproteste vor dem Versammlungslokal des Irischen Rates der Kirchen oder bei ökumenischen Treffen sind an der Tagesordnung.

Paisley wirft den ökumenisch gesinnten Protestanten vor, daß sie in den „unheiligen Gewässern Roms baden gegangen“ seien. Er sagt: „Ulster (Nordirland) ist die letzte Bastion biblischen Protestantismus in Europa, und als solche bietet es zur Zeit alleine den einzigen Widerstand gegen die Bestrebung des Papsttums nach einem vereinigten Katholischem Europa.“

Nicht sehr förderlich für die Ökumene ist auch die Tatsache, daß die offizielle Presbyterian Church in Ireland die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen suspendiert hat und daß es Moderatoren gibt, die sich weigern, den irischen Kardinal zu begrüßen. In Limavady wurde ein presbyterianischer Pastor von seinem Presbyterium gerügt, weil er dem katholischen Kollegen einen Weihnachtsgruß gesagt hatte. In Ballykeel wurden katholische Frauen von der Mitwirkung anlässlich des Weltgebetstages der Frauen von einem Gottesdienst in der presbyterianischen Kirche ausgeschlossen.

Aber diese Extreme sind nur die eine Seite. Auf der anderen Seite hat es – wie vorher erwähnt – noch nie so viele ökumenische Begegnungen und Aktionen gegeben wie in den Jahren der bürgerkriegsähnlichen Unruhen seit 1969.

Die kleine lutherische Gemeindegruppe in Belfast nimmt in bescheidenem Maße ihre ökumenische Verpflichtung wahr, indem sie zum Beispiel gelegentlich gemeinsame Gottesdienste mit einer Church of Ireland- oder presbyterianischen Gemeinde abhält oder vor allem zusammenarbeitet mit der Moravian Church, der Herrenhuter Brüdergemeinde, deren Kirchengebäude wir benutzen.

Die ökumenische Diakonie der Lutherischen Kirche in Irland im Blick auf die Krisensituation ereignet sich aber in beachtlichem Maße in der Mitarbeit bei der Friedens- und Versöhnungsarbeit. So ist der lutherische Pfarrer gemäß seiner Dienstanweisung verpflichtet, Arbeitskontakte zwischen den kirchlichen Stellen in Deutschland und denen in Irland zu vermitteln, die Spenden, Informationen, Besuche, Partnerschaften etc. betreffen.

Neben dem Engagement und der erheblichen finanziellen Leistung der GKE-Arbeitsgruppe Nordirland laufen immer wieder Spendengelder über das lutherische Pfarramt, besonders an die Friedenszentren Corrymeela und Peace People im Norden, Glenree und Irish School of Ecumenics im Süden, mit denen wir aber auch abgesehen von der finanziellen Seite eng zusammenarbeiten.

Nicht unerwähnt bleiben sollte, wie wichtig die seelsorgerliche Funktion der Pfarrfrau ist im Blick auf die vereinsamten Menschen in der Diaspora oder gegenüber den verängstigten und verstörten Gemeindegliedern in Nordirland. Durch ihre Mitarbeit in übergemeindlichen Gremien wie Irisches Weltgebetstagskomitee, Women's Association des Irish Council of Churches, Women together etc. sowie in den Frauenkreisen der verschiedenen Kirchen wird eine weitere Brücke geschlagen, um einerseits die notwendige ökumenische Integration und andererseits die gebotene Identität der Lutherischen Kirche in Irland zu vollziehen.

Bereits Pfingsten 1973 gab es eine „Ökumenische Initiative zur Förderung des gegenseitigen Verstehens und zum Gebet für den Frieden in Irland“, getragen von allen Kirchen. Die Gottesdienstordnung für den Weltgebetstag der Frauen im März 1982 wurde von einem Arbeitskreis irischer und nordirischer Frauen vorbereitet und erstellt.

Seit Jahren fordern die kirchlichen Gremien immer wieder:

1. Fördert die Information über Geschichte und Gegenwart in Irland.
2. Denkt daran, was ihr der irischen Kirche, Kultur und Kunst verdankt.
3. Helft praktisch durch Unterstützung, Besuch, Partnerschaft; macht ökumenische Diakonie weiter.

Lassen wir uns hineinnehmen in das Gebet und in praktische Aktionen (von Diensten, Partnerschaft, Austausch), um die „tödliche Krankheit“ eines zerrissenen Landes überwinden zu helfen, um Katholiken und Protestanten in Irland, dem „Land der Heiligen und Rebellen“, eine neue Hoffnung zu geben.

SCHWERPUNKTE DER HEUTIGEN ÖKUMENISCHEN AMTSDEBATTE

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß der ökumenische Dialog, sobald andere als nur Kirchen der „protestantischen“ Familie daran beteiligt sind, ein geradezu unwiderstehliches „Gefälle“ hin zur Amtsfrage entwickelt. An dieser Stelle möchte ich diese Problematik nicht in ihrer Breite darstellen¹, sondern vier Schwerpunkte aus ihr herausgreifen, um an ihnen den status quaestionis zu erheben.

1. Neue Übereinstimmungen in der Zusammengehörigkeit, bleibende Unklarheiten in der Verhältnisbestimmung von allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt

In dieser mit der Reformation aufbrechenden und mit dem Gesamtgeschehen der Reformation aufs engste verbundenen Kontroversfrage ist es zu beachtlichen ökumenischen Annäherungen gekommen, die sich in den Dialogdokumenten widerspiegeln:

Einerseits betonen Katholiken heute, daß man das ordinierte Amt nicht isoliert sehen dürfe. Stets stehe es innerhalb des „gesamten Volkes Gottes“, dem als ganzen „Zeugnis, Gottesdienst und Dienst am Mitmenschen aufgetragen“ ist².

Andererseits sind diejenigen, die traditionsgemäß das Priestertum aller getauften Gläubigen hervorgehoben und betont haben, die ordinierten Amtsträger übten ihr Amt im Namen der Gemeinde aus, sich heute zumindest der Gefahren und Verkürzungen einer solchen Sicht bewußt. Im großen ganzen würden sie heute sehr zögern zu sagen, das besondere bzw. ordinierte kirchliche Amt sei nur eine „Delegation“ von Befugnissen und Funktionen, die wesentlich der Gemeinde zukommen, und dieses Amt sei folglich eine „Setzung der Gemeinde, eine Art „Emanation“ aus dem Priestertum aller Gläubigen.

Das ist eine sehr bedeutsame Konvergenz, die in ihrer Wichtigkeit nicht heruntergespielt und auch nicht wieder in Frage gestellt werden sollte. Sie ist Voraussetzung für alle weitere Verständigung. Zunächst kommt es deshalb darauf an, beides zu vertreten: das Priestertum aller getauften Gläubigen, die Berufung des ganzen Volkes Gottes und das besondere Amt innerhalb des ganzen Volkes Gottes. Es geht hier um zwei gottgesetzte geistliche

Wirklichkeiten, die nicht in unserer Verfügung stehen und die auch keiner theologischen Rechtfertigung bedürfen.

Die ökumenischen Dokumente reden darum auch in einer eher „konstaterenden“ Weise von diesen beiden Realitäten: „Martyria, Liturgia und Diakonia ... sind dem gesamten Volk Gottes aufgetragen“³. „Die (ganze) Kirche ist berufen, das Reich Gottes zu verkündigen“⁴. Und zugleich: „Die Kirche war niemals ohne Personen, die spezifische Autorität und Verantwortung innehatten“⁵; „... als solche, denen das Wort der Versöhnung anvertraut ist, sind sie ‚Gesandte an Christi Statt‘“⁶.

Obschon diese gottgesetzten Wirklichkeiten wahrlich keiner theologischen Rechtfertigung bedürfen, kann aber doch verdeutlicht werden, wie eng jede dieser Wirklichkeiten einer Dimension des Heils entspricht:

Das *Priestertum aller Gläubigen* entspricht dem befreienden und zugleich in Pflicht nehmenden Charakter des Heils: Durch Jesus Christus hat jeder Christ freien, ungehinderten Zugang zu Gott und ist zugleich berufen, sich Gott und dem Nächsten hinzugeben und seinen Glauben in der Welt zu bezeugen.

Das *besondere Amt* entspricht der bleibenden Souveränität des zu unserem Heil handelnden Gottes, auch wenn dieser Gott uns ganz nahe kommt und sich inkarniert in menschliche Worte und Zeichen: In seinem „Gegenüber“ zur Gemeinde steht das besondere Amt – und damit gebrauche ich eine der wichtigen reformatorischen Formeln – für das „extra nos“ unseres Heils; denn nur wenn das Heil von „jenseits“, von „außerhalb“ der Menschen kommt, kann es das Heil der Menschen sein. In diesem Sinne heißt es im katholisch/lutherischen Amtsdokument: „... das Amt (steht) sowohl gegenüber der Gemeinde (wie in der Gemeinde) ...“⁷ und „ist (so) Zeichen der Priorität der göttlichen Initiative und Autorität im Leben der Kirche“⁸. Ebenso sagt die Lima-Erklärung wiederholt – und dies ist einer ihrer Schlüsselsätze über das ordinierte Amt: Amt und Amtsträger „erinnern“ daran, „weisen darauf hin“, sind „ein Zeichen“ dafür, daß die Kirche in „Abhängigkeit ... von Jesus Christus“ lebt, unter der „göttlichen Initiative“ steht⁹.

Dieser doppelte Akzent, einmal auf dem Priestertum aller getauften Gläubigen, zum anderen auf dem ordinierten Amt, entspricht der lutherischen Reformation nicht nur in ihrer Auffassung von Amt, sondern letztlich in ihrem Verständnis von Heil: Er entspricht dem alle Christen befreienden und verpflichtenden Charakter des Heils, und er entspricht der bleibenden Souveränität und dem „extra nos“ des Heils. Jede Tendenz, sei sie alt oder neu, eine dieser Wirklichkeiten – allgemeines Priestertum oder ordiniertes Amt – preiszugeben oder herunterzuspielen, muß sich im Lichte reformatorischen Denkens fragen lassen, ob sie nicht ein Abweichen vom christlichen Heilsverständnis bedeutet.

Freilich scheint mir, wenn ich auf die Dialogdokumente schaue, daß es uns noch nicht hinreichend gelungen ist, *Verhältnis und Bezug* zwischen diesen beiden Wirklichkeiten – zwischen allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt – zu klären.

Es fällt auf – besonders in der Lima-Erklärung, aber auch im katholisch/lutherischen Amtsdokument –, daß das allgemeine Priestertum eine sehr begrenzte, eine allzu „domestizierte“ Verantwortung hat gegenüber dem ordinierten Amt. Gewiß, in der Lima-Erklärung heißt es: „... das ordinierte Amt (kann) nicht abgesehen von der Gemeinschaft existieren. Die ordinierten Amtsträger ... bedürfen der Anerkennung, Unterstützung und Ermutigung durch die Gemeinschaft“; und der Kommentar führt weiter aus, wie alle Christen „an der Erfüllung dieser Funktionen (des ordinierten Amtes) teilhaben“. Ein anderer Paragraph und sein Kommentar setzen diese Linie fort, wenn sie von der „wechselseitigen Abhängigkeit“ zwischen ordinierten Amtsträgern und Gläubigen sprechen und davon, daß der Amtsträger „Antwort und Anerkennung der Gemeinschaft suchen“ muß¹⁰.

Aber ist es nicht so und ist es nicht eine der Schlüsselerfahrungen der Reformation, daß das kirchliche Amt auf die Gemeinschaft der Gläubigen auch als *Korrektiv* angewiesen ist, wie auf einen Partner, der in der Lage und berechtigt ist, das kirchliche Amt selbst zur Ordnung zu rufen und ihm, wo immer es nötig wird, auch durch Kritik beizustehen?

Dieses Element, das dem reformatorischen Verständnis des Priestertums innewohnt und das ein integraler Bestandteil des Lebens wie der Strukturen reformatorischer Kirchen geworden ist, fehlt nahezu ganz in den heutigen ökumenischen Dokumenten. Allenfalls im katholisch/lutherischen Amtsdokument ist es vorhanden und wurde auch dort erst zu einem relativ späten Zeitpunkt aufgenommen: unter dem Druck der Küng-Debatte kam es zur Einfügung eines Teils über „Lehramt und Lehrvollmacht“¹¹, in dem zumindest die lutherischen Teilnehmer sagen, daß „im dogmatischen Grundsatz jedem mündigen Christen als Empfänger des Geistes die Vollmacht zugesprochen (wird), über Lehre zu urteilen“¹².

Ganz offensichtlich treffen wir hier auf einen der neuralgischen Punkte der gegenwärtigen Amtsdebatte. Tritt das Element eines zumindest gelegentlichen und potentiellen „Gegenüber“ der Gemeinde zum Amt hinreichend ins Blickfeld? Bedarf ein „*ecclesia sancta simul et semper purificanda*“ – wie das Vaticanum II die alte, in ihrem Ursprung linksreformatorische Formel von der „*ecclesia semper reformanda*“ paraphrasiert¹³ – nicht dringend dieses Aspektes? Nicht nur das ordinierte Amt erinnert die Gemeinde, sondern auch die Gemeinde kann das Amt erinnern „an die göttliche Initiative und die Abhängigkeit der Kirche von Jesus Christus“¹⁴!

Es will scheinen, daß in der gegenwärtigen Amtsdebatte, wenn es darum

geht, das Verhältnis zwischen Volk der Gläubigen und ordiniertem Amt zu beschreiben, der biblische Gedanke von der Vielfalt der Charismata (1. Kor. 12 u. ö.) das bevorzugte Konzept ist und den Gedanken vom allgemeinen Priestertum (1. Petr. 2) weitgehend verdrängt. Während das „Proprium“ des Gedankens vom allgemeinen Priestertum – jedenfalls in der Sicht reformatorischer Theologie – die Möglichkeit einschließt, daß die Gemeinde eine kritische und korrigierende Funktion dem Amt gegenüber ausübt, ist das „Proprium“ des Charismen-Gedankens ein ganz anderes: es ist die Vorstellung einer von grundlegender Einheit und Komplementarität umfangeren Vielfalt, die Vorstellung harmonischer und organischer Wechselwirkung. Innerhalb dieses Konzeptes hat ein kritisches gegenseitiges Infragestellen oder Befragen in der Tat keinen Platz. Es würde von Anfang an unter das Verdikt einheitszerstörender Rivalität fallen (1. Kor. 12, 15 ff.).

Wir sollten an diesem Punkt der Amtsdebatte darauf achten, daß der „gefälliger“ Charismen-Gedanke nicht den gelegentlich „sperrigen“ Gedanken vom Priestertum aller Gläubigen verdrängt.

2. Kraftvolles Gefälle hin zu einer bischöflichen Kirchenstruktur

Eine der – für protestantisches Denken – überraschenden Entwicklungen in der gegenwärtigen Amtsdebatte ist wohl die deutlich wachsende positive Einstellung zur bischöflichen Kirchenverfassung.

Vermutlich haben schon seit längerer Zeit verschiedene Faktoren diese Entwicklung gefördert, beispielsweise:

- die Tatsache, daß – im Bereich des Luthertums – einige Kirchen Skandinaviens die bischöfliche Kirchenverfassung über die Reformation hinweg bewahrt haben;
- die Tatsache, daß nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland das „landesherrliche Kirchenregiment“ endete und ordinierte Geistliche, die man „Kirchenpräses“ oder „Bischof“ nannte, das Amt der Kirchenleitung übernahmen;
- das wachsende gesellschaftspolitische Engagement der Kirchen und der damit verbundene Wunsch nach adäquater kirchlicher Repräsentation in der Öffentlichkeit, die – nach Ansicht vieler – durch ein bischöfliches Amt gewährleistet wird.

Neben und zusammen mit diesen Faktoren hat aber bei der Neubewertung des Bischofsamtes und bischöflicher Kirchenstrukturen die Begegnung mit den anderen Kirchen eine überaus wichtige Rolle gespielt, unter denen die große Mehrheit bischöflich verfaßt ist.

Diese Entwicklung war und ist nicht ohne Spannung. Es wäre verfrüht und unrealistisch zu sagen, daß das Luthertum bereits überall in gleichem

Maße von dieser Entwicklung erfaßt ist. Man spürt durchaus weiter vorhandene und zum Teil recht ausgeprägte Vorbehalte. Im lutherischen Gedächtnis lebt noch immer die Erfahrung, daß es vor allem die Bischöfe waren, die sich weigerten, die Anliegen der Reformation anzuerkennen, und daß die Religionsgespräche der damaligen Zeit, wie z. B. die Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag, 1530, vor allem am Problem bischöflicher Jurisdiktion scheiterten. Auch in der veränderten geschichtlichen Situation nach dem Zweiten Weltkrieg kam es für lutherische Kirchen in ihren Unionsverhandlungen mit episkopal verfaßten Kirchen (Südindien, Ostafrika) zu ähnlichen Erfahrungen.

Nichtsdestotrotz geht der allgemeine Trend der gegenwärtigen ökumenischen Amtsdebatte klar und kraftvoll in Richtung auf ein bischöfliches Amt. Es wäre falsch und höchst oberflächlich, diese Entwicklung lutherischerseits primär als Anpassung oder gar als „Konzession“ gegenüber Katholiken, Orthodoxen und Anglikanern zu deuten. Die Hauptgründe, diese Entwicklung mitzutragen und sich ihr nicht zu verschließen, liegen für Lutheraner durchaus innerhalb ihres eigenen Erbes und in ihrem eigenen Denken:

1. Trotz aller Probleme, die man während der Reformation mit den damaligen Bischöfen und der bischöflichen Jurisdiktion hatte, ging es der lutherischen Reformation eindeutig um Bewahrung, nicht um Abschaffung des Bischofsamtes. Die Aussagen von CA 28 sind nur ein Beleg unter vielen anderen. Auch die wiederholten Versuche Luthers, ein evangelisches Bischofsamt zu gründen, gehören hierher, auch wenn alle diese Versuche scheiterten. Auf diese positive Einstellung der lutherischen Reformatoren zum Bischofsamt wird in der gegenwärtigen Amtsdebatte mit Recht immer wieder verwiesen.¹⁵

2. Auch wenn es das Bischofsamt als solches und unter der Gestalt historischer bischöflicher Amtsnachfolge in den meisten lutherischen Kirchen nicht mehr gibt, so hat sich doch die Wahrnehmung „bischöflicher Funktionen“, die sogenannte „Episkopé“, unter verschiedenen Formen erhalten. Seit einer Reihe von Jahren, genauer seit Mitte der sechziger Jahre¹⁶, ist dieser Begriff „Episkopé“ zu einem der Schlüsselbegriffe in der Debatte um das Bischofsamt geworden und hat dort eine erhebliche „problemerkhellende“ Rolle gespielt. Der Aufweis, daß sich die „Episkopé“ – verstanden als Funktion pastoraler Aufsicht und pastoralen Dienstes an der Einheit – auch in nichtbischöflichen Kirchen fortgesetzt hat, kommt einem Beweis dafür nahe, daß „Episkopé“ bzw. bischöfliche Funktionen für das Leben, insbesondere für die Einheit der Kirchen „wesentlich“ sind.

Im Rückblick auf die Geschichte der lutherischen Kirchen konstatiert darum das katholisch/lutherische Amtsdokument: „... die Funktion der Episkopé (wurde) als für die Kirche notwendig festgehalten“¹⁷; und die Lima-

Erklärung sagt: „... ein Dienst der ‚episkopé‘ (ist) notwendig, um die Einheit des Leibes zum Ausdruck zu bringen und zu bewahren. Jede Kirche braucht diesen Dienst der Einheit in irgendeiner Form ...“¹⁸.

Es liegt auf der Hand, daß der Übergang von dieser Anerkennung der „Episkopé“ zur Übernahme des bischöflichen Amtes und bischöflicher Strukturen kein großer Schritt mehr ist.

3. Der gewichtigste Faktor in dieser allgemeinen Entwicklung hin zu bischöflichem Amt und bischöflicher Struktur aber liegt auf evangelischer Seite wohl in einem neuen, vertieften Bewußtsein von der Universalität der Kirche, und zwar ihrer Universalität im „diachronischen“ und „synchronischen“ Sinne, d. h. im *Raum* und in der *Zeit*.

In der Tat ist Kirche nicht nur „hier“ und „jetzt“ Kirche, sondern auch „dort“ und „damals“. Sie ist „Gemeinschaft der Heiligen“ über den Ort und den Tag hinaus. Dieses im aktualistischen und anti-institutionellen Kirchenverständnis des Neuprotestantismus verschüttete Bewußtsein von der den jeweiligen Ort transzendierenden Einheit und die jeweilige Zeit transzendierenden Kontinuität der Kirche ist heute wieder erwacht. Dabei erkennt man zugleich, wie ein recht verstandenes und ausgeübtes Bischofsamt zwar nicht das einzige, wohl aber ein wichtiges Mittel ist, diese universale Dimension der Kirche – ihre Einheit und Kontinuität – zu fördern und zu wahren.

So sind es, wie die drei angeführten Gründe zeigen¹⁹, alles andere als oberflächlich ökumenische Gesichtspunkte, die die lutherische Theologie und Kirche zu einer Neubewertung des bischöflichen Amtes und bischöflicher Strukturen rufen und weithin bereits geführt haben²⁰.

Nun wissen wir, daß innerhalb der ökumenischen Debatte eines der besonderen Probleme im Blick auf das Bischofsamt die Frage der apostolischen Amtssukzession in ihrer Bedeutung und ihrem Stellenwert für die Kirche ist.

Diese Frage kann ich hier nicht im einzelnen verfolgen. Ich möchte aber betonen, daß das kraftvolle Gefälle hin zum Bischofsamt keineswegs bedeutet, daß die Lutheraner im Dialog sich die volle katholische oder auch nur anglikanische Lehre vom Bischofsamt zu eigen machen. Es bleibt eine durchaus signifikante „Interpretationsdifferenz“, die z. B. in der Differenz zwischen den Begriffen „sinnvoll“ und „notwendig“ zum Ausdruck kommt, die aber keine kirchentrennende Bedeutung zu haben braucht.

Auf jeden Fall verhält es sich so, wie der Bericht über das „Lutherische Verständnis des Bischofsamtes“ mit Bezugnahme auf die Lima-Erklärung²¹ sagt: „... lutherische Kirchen (können) der historischen Sukzession der Bischöfe gegenüber eine offene Haltung einnehmen und in ihr ein Zeichen und einen Dienst für die Kontinuität und Einheit der Kirche sehen.“ Dieselbe Aussage begegnet im Dokument über „Das lutherische Verständnis vom Amt“²² wie auch im katholisch/lutherischen Amtsdokument²³.

Diese Aussagen von lutherischer Seite sind alles andere als neu. Sie sind – es sei wiederholt – ebenso alt wie die lutherische Reformation selbst. Auch in dem der LWB-Vollversammlung in Evian (1970) vorgelegten Studierendokument „Mehr als Einheit der Kirchen“ hatte es geheißen, daß, „wenn eine bestimmte Form des Amtes, beispielsweise das Bischofsamt, als für die Einheit der Kirche förderlich erscheint, lutherischerseits volle Freiheit bestehe, dieses Amt anzuerkennen oder zu übernehmen, vorausgesetzt, daß dadurch die gleichzeitige Anerkennung von Ämtern, die außerhalb der episkopalen Ordnung stehen, nicht ausgeschlossen wird“²⁴.

Man muß sich angesichts dieser lutherischerseits permanent – und mit Recht! – beteuerten „Offenheit“ und „Freiheit“ fragen, wann denn endlich diese Beteuerungen eingelöst und diese „Offenheit“ und „Freiheit“ gebraucht und verwirklicht werden! Schließlich sind die Einheit der Kirche und das, was ihr förderlich ist, kein Adiaphoron. Und wenn man das Bischofsamt als solches unter die Adiaphora rechnet, so gilt doch auch hier, daß dieses Adiaphoron „in casu confessionis et scandali“ kein Adiaphoron bleibt. Sind denn die „una sancta“ etwa nicht Gegenstand unseres christlichen Bekenntnisses und die Trennung der Kirchen kein Skandal?

3. Über eine „gegenseitige Anerkennung der Ämter“ hinaus

Bis in die jüngsten ökumenischen Dokumente hinein wird man immer wieder feststellen, daß im Blick auf das kirchliche Amt die Erfordernisse für die kirchliche Einheit als erfüllt erscheinen, sobald Kirchen „wechselseitig ihre Ämter anerkennen“.

Man findet diese oder ähnliche Aussagen überall: in der berühmten „Neu-Delhi-Formel“ von 1961 (und lange vorher!), in der Formel von der „konziliaren Gemeinschaft“ (Nairobi 1975), in der Beschreibung des Konzeptes der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (Daressalam 1977) wie auch jüngst im Bericht von Vancouver (1983) und in der Erklärung des Lutherischen Weltbundes über „Das Ziel der Einheit“ (Budapest 1984). Man begegnet dem Gedanken „wechselseitiger Anerkennung der Ämter“ als dem erklärten Ziel des Memorandums deutscher ökumenischer Universitätsinstitute „Reform und Anerkennung der Ämter“ (1973), der multilateralen Dialoge über das Amt etwa der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung²⁵ oder der bilateralen Dialoge wie beispielsweise der Gemeinsamen katholisch/lutherischen Kommission mit ihrem Malta-Bericht²⁶ und ihrem Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“²⁷.

Die Grundidee ist – mit den Worten des katholisch/lutherischen Amtsdokumentes –, „daß gegenseitig anerkannt wird, daß das Amt in der anderen Kirche wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus sei-

ner Kirche eingestiftet hat und das man in der eigenen Kirche in voller Weise verwirklicht glaubt“²⁸.

Diese Schau der Dinge ist sicherlich sehr ansprechend, und keineswegs sei die Wichtigkeit des Anerkennungsbegriffes als eines der grundlegenden und wichtigsten ökumenischen Schlüsselbegriffe geschmälert²⁹.

Dennoch scheint es, daß im Bereich der Amtsfrage dieser Gedanke allein noch nicht ins Ziel trägt. Der Gedanke „gegenseitiger Anerkennung der Ämter“ als des Ziels der ökumenischen Amtsdebatte und – was das Amt betrifft – als hinreichende Voraussetzung für Kircheneinheit ist noch keine zureichende Vorstellung von Einheit der Kirche.

Wenn die Amtsdebatte wirklich ihr ökumenisches Ziel erreichen will, muß sie über die gegenseitige Anerkennung der Ämter hinauszielen.

Warum?

Der Grund liegt darin, daß aus katholischer und orthodoxer – zu einem gewissen Grade auch aus anglikanischer – Sicht Lutheraner (und Protestanten überhaupt!) nicht so sehr und nicht in erster Linie eine falsche oder unbefriedigende *Amtsauffassung* vertreten, sondern im Blick auf das kirchliche Amt an einem *Realitätsmangel* leiden, einem – wie es im Ökumenismus-Dekret heißt – „defectus sacramenti ordinis“, so daß die volle Wirklichkeit des Amtes und darum auch die volle Wirklichkeit der Eucharistie („genuina atque integra substantia Mysterii eucharistici“) in ihren Kirchen nicht gegeben ist³⁰.

Solch ein „Mangel“ an geistlicher und kirchlicher Realität kann nicht allein durch theologisches Nachdenken *über* diesen „Mangel“ abgeholfen werden, etwa durch neue und bessere theologische Einsichten, durch Interpretation, durch Konsense und einen formalen Akt der Anerkennung. Jeder „Mangel“ an Wirklichkeit kann per definitionem nur überwunden werden, indem man auffüllt, was fehlt.

Das gilt auch für den „sacramenti ordinis defectus“. Dieser „Mangel“ (defectus), der daraus entsteht, daß die Ordination in den lutherischen Kirchen nicht – wie im Bereich katholischer und orthodoxer Lehre und Praxis – durch Bischöfe vollzogen wird, die in der historischen Amtssukzession stehen³¹, kann nur überwunden werden, *indem die Ämter in Gemeinschaft miteinander eintreten*. Das katholisch/lutherische Amtsdokument sagt: indem die Lutheraner „Gemeinschaft mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession“ aufnehmen³². Im selben Sinne spricht die Lima-Erklärung vom „Akzeptieren“ der „bischöflichen Sukzession“ oder vom „wieder neu Entdecken“ des „Zeichens der bischöflichen Sukzession“³³.

Diese Forderung ist, wie wir alle wissen, eine sehr prekäre Sache. Man hat

Versuche unternommen und Lösungsvorschläge unterbreitet, die direkt oder indirekt die „posthume“ Ungültigkeit der in Frage stehenden Ämter implizieren. Das aber hat sich als ökumenische Sackgasse erwiesen. Die Lima-Erklärung hat mit Recht folgendes Grundprinzip aufgestellt: Kirchen, die die historische bischöfliche Sukzession nicht bewahrt haben, aber bereit sind, sie aufzunehmen, „können ... keinem Vorschlag zustimmen, der darauf hinausläuft, daß das Amt, das in ihrer eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt“³⁴.

Wie die Aufnahme der „Gemeinschaft mit dem Bischofsamt in historischer Sukzession“³⁵ sich vollziehen kann, ohne jenen Grundsatz zu verletzen, ist bislang noch nicht zufriedenstellend beantwortet. Sie war die letzte der großen Fragen, die die gemeinsame katholisch/lutherische Kommission während ihrer zweiten Gesprächsrunde behandelte³⁶. Ob das Ergebnis ihrer Überlegungen – zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels nicht publiziert – sich als weiterführend erweist, muß abgewartet werden.

Ohnehin kann dieses Problem und seine Lösungsversuche hier nicht im einzelnen erörtert werden. Worum es mir geht ist, zu zeigen und zu unterstreichen, daß die Amtsdebatte uns über die alte und vertraute Vorstellung einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter als dem anzustrebenden Ziel hinausführt und -führen muß. Obschon die Dokumente wie die Lima-Erklärung von 1982 und das katholisch/lutherische Amtsdokument von 1981 immer noch von dem Ziel im Sinne gegenseitiger Anerkennung reden, *implizieren* ihre Argumente und ihre Argumentationsweise deutlich mehr als das. Worauf sie der Sache nach zielen, ist nicht nur die wechselseitige Anerkennung der Ämter, von der sie immer noch reden, sondern letztlich die *Verwirklichung eines gemeinsamen Amtes*, zumindest die gemeinsame Ausübung der Ämter, aus der – voll ausgeübt – das gemeinsame Amt erwachsen würde. Es bleibt uns gar nichts anderes übrig, als zu sehen und anzuerkennen, daß das gemeinsame Ringen um sichtbare Einheit der Kirchen uns an eben diesen Punkt führt. Das neueste Dokument der Gemeinsamen katholisch/lutherischen Kommission „Einheit vor uns“ hat, wie immer man es auch beurteilen mag, zumindest das Verdienst, dies deutlich gesehen und thematisiert zu haben.

4. Frauenordination: Bejahung – Verurteilung – Problemneutralisierung

Diese Frage ist unter allen mit dem Amt verbundenen Kontroversfragen die einzige, die erst zu unserer Zeit entstand: die Frauenordination. Welches sind in der gegenwärtigen ökumenischen Debatte die Positionen und Op-

tionen hinsichtlich dieser Frage? Man ist nicht erstaunt zu sehen, daß sie weithin die Positionen und Optionen in unseren eigenen Kirchen widerspiegeln.

Bejahung

Zwischen vielen Kirchen besteht explizite oder implizite Übereinstimmung darin, daß es keine wirklich überzeugenden theologischen Argumente gegen die Frauenordination gibt und daß diese Praxis sogar als richtige Entwicklung und notwendige Antwort auf neue Situationen, in denen sich unsere Kirchen befinden, zu verstehen sei. Das ist es, was die große Mehrheit z. B. der Methodisten, Baptisten, Reformierten und Lutheraner auch im ökumenischen Dialog vertreten. Die Methodisten sagten das in ihrem Gespräch mit den Katholiken ganz klar und ohne Einschränkungen³⁷. Die Erklärung der Lutheraner im katholisch/lutherischen Amtsdokument gebraucht eine differenzierendere Sprache, läuft aber letztlich auf dasselbe hinaus³⁸. In den Gesprächen zwischen Reformierten und Lutheranern³⁹ und zwischen Baptisten und Reformierten⁴⁰ wurde die Frage nicht einmal erwähnt, weil sie überhaupt nicht zu den Differenzpunkten zählt.

Verurteilung

Am anderen Extrem liegt der anglikanisch-orthodoxe Dialog, der genau an dieser Frage in eine ernste und tiefe Krise hineingeraten ist.

Unter allen offiziellen Dialogdokumenten der letzten zwanzig Jahre begegnet uns hier die wohl unüberbietbar schärfste Sprache. Um ihre kategorische Verurteilung der Frauenordination zu unterstreichen, berufen sich die Orthodoxen auf Gal. 1,8: „Wenn jemand euch ein Evangelium predigt, das anders ist, als ihr es empfangen habt, der sei verflucht“, und bitten ihre „anglikanischen Brüder“ im Namen unseres gemeinsamen Herrn und Heilandes Jesus Christus ... dringend, keine weiteren Schritte in dieser Sache zu unternehmen ..., die für all unsere Hoffnungen auf Einheit zwischen dem Anglikanismus und der Orthodoxie einen verheerenden Rückschlag bedeuten würde“⁴¹.

Es ist durchaus möglich, daß diese Krise den Status und die Zukunft des gesamten anglikanisch-orthodoxen Dialogs und die Beziehung zwischen den beiden Kirchen ernsthaft tangiert: Mit ihrer bedingungslosen Verurteilung der Frauenordination verbanden die orthodoxen Dialogteilnehmer die Warnung, daß, falls die Anglikaner mit ihrer Praxis der Frauenordination fortfahren, der anglikanisch-orthodoxe Dialog, wenn es überhaupt zu seiner Wei-

terführung kommt, „offenkundig einen völlig anderen Charakter annehmen würde“⁴².

Die Ergebnisse der Dialoge mit der katholischen Kirche unterscheiden sich deutlich von beiden bislang aufgezeigten Positionen. Zwar ist diese Frage erst in zwei Dialogen, dem katholisch/anglikanischen und dem katholisch/lutherischen Dialog, berührt worden; dennoch zeigt sich vielleicht schon etwas wie ein – zumindest theoretischer – Ausweg aus der Sackgasse, den man als

„Problemneutralisierung“

charakterisieren kann. Damit ist ein Verfahren gemeint, das aufgrund theologischer Argumentation – und nicht nur aus ökumenischer Höflichkeit heraus – die bestehende Differenz zwischen Bejahung und Ablehnung der Frauenordination als nicht-kirchentrennend erkennt und hinstellt.

Dazu kam es vor allem im katholisch/lutherischen Dialog. Die entscheidende Aussage der katholischen Teilnehmer lautet: „Die katholische Kirche sieht sich gemäß ihrer Praxis und Lehre nicht berechtigt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Gleichwohl ist es ihr möglich, einen Konsens über das Wesen des Amtes und seine Bedeutung zu erstreben, ohne daß die unterschiedliche Auffassung hinsichtlich der zu ordinierenden Personen einen solchen Konsens und seine praktischen Konsequenzen für eine werdende Einheit der Kirche grundsätzlich in Frage stellen würde.“⁴³

Diese Aussage trifft sich in etwa mit dem, was im Schlußbericht der Internationalen Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission in einer der „Erläuterungen“ zum Ausdruck zu kommen scheint⁴⁴. Damit könnte – zumindest theoretisch – ein Wendepunkt in der ökumenischen Debatte über die Frauenordination erreicht sein.

Am Ende eine kleine Anekdote: Als der katholisch/lutherische Dialog an diesem Punkt zu einer Übereinstimmung kam, waren zwei Dolmetscherinnen zugegen, beide theologisch interessiert und höchst urteilsfähig. Während die Mitglieder der Kommission – allesamt Männer! – sehr zufrieden, ja begeistert waren über das Ergebnis, zeigten sich beide Frauen gleichermaßen enttäuscht. Die Übereinstimmung darin, daß Frauen nicht notwendigerweise ein Hindernis für die Einheit der Kirche sind, war für sie alles andere als ein zufriedenstellendes Ergebnis ökumenischer Bemühungen. In der Tat! Aber dennoch kann, wie die Dinge nun einmal liegen, auch eine bloße „Problemneutralisierung“ eine wichtige Wende bedeuten.

Anmerkungen

- 1 Das habe ich innerhalb dieses Jahrbuches bereits 1984 in meinem Artikel „Ämter und Dienste in ökumenischer Sicht“ (S. 197 ff.) getan.
- 2 Das Dokument des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs „Das geistliche Amt in der Kirche“, Frankfurt/Paderborn 1981 (im folgenden: GAK), S. 13; vgl. S. 19. Ähnliche Aussagen gibt es im Lima-Papier über das Amt (im folgenden: Lima/Amt), Kap. I.
- 3 GAK, S. 13.
- 4 Lima/Amt, S. 4.
- 5 Lima/Amt, S. 9.
- 6 GAK, S. 14.
- 7 GAK, S. 23; vgl. Malta-Bericht, S. 50.
- 8 GAK, S. 20; vgl. Accra, S. 14.
- 9 Lima/Amt, S. 8–12; S. 42; vgl. Lima/Eucharistie, S. 29.
- 10 Nr. 13; 16.
- 11 Nr. 50–58.
- 12 Nr. 54; vgl. 55.
- 13 Lumen Gentium, S. 8.
- 14 Lima/Amt, S. 12.
- 15 GAK, S. 42 f.; vgl. auch die Studie der Studienabteilung des LWB „Lutherisches Verständnis des Bischofsamtes“, 1983 (s. Anm. 19).
- 16 Vgl. Das kirchenleitende Amt, hrsg. von G. Gassmann und H. Meyer, S. 19, Anm. 1.
- 17 Nr. 43.
- 18 Nr. 23.
- 19 Die genannten drei Gründe werden im katholisch/lutherischen Amtsdokument – Nr. 42–49; vgl. 63–66 – zusammengefaßt. Um zu sehen, wo das Luthertum in der Frage nach dem Bischofsamt heute steht, sollte man unbedingt die von der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes im Herbst 1982 veranstaltete internationale Konsultation und ihren Bericht „Lutherisches Verständnis vom Bischofsamt“ beachten (LWB-Studien, Genf 1983). Die Ergebnisse dieser Konsultation fanden Eingang in den Schlußbericht des umfassenderen Studienprojektes „Das lutherische Verständnis vom Amt“ (LWB-Studien, Genf 1983).
- 20 Ein Indiz dafür, wie groß und auch wie echt das innerevangelische Interesse am bischöflichen Amt gegenwärtig ist, bieten die der Leuenberger Konkordie von 1973 nachfolgenden Lehrgespräche zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas. Eines der beiden Themen war „Amt – Ämter – Dienste – Ordination“. Obwohl die Bischofsfrage in dieser Themenstellung nicht eingeschlossen war und die Bischofsfrage ohnehin nie zu den Streitfragen zwischen Lutheranern und Reformierten gehört hatte, nahmen drei der vier Gesprächsgruppen ausdrücklich die Bischofsfrage auf und sprachen sich zugunsten eines „Dienstes der Episkopé“ und – besonders die lutherischen Teilnehmer – zugunsten eines bischöflichen Amtes aus (Konkordie und Kirchengemeinschaft, hrsg. von A. Birmelé, Frankfurt 1982, S. 57 f.; 67 f.; 72. f.).
- 21 Nr. 11.
- 22 Nr. 57: „Lutheraner können offen sein für die historische Sukzession der Bischöfe als Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche“; gleichfalls mit Bezugnahme auf die Lima-Erklärung, S. 38.
- 23 Nr. 80: „In diesem Sinne (d. h. im Sinne des recht verstandenen ‚satis est‘ von

- CA 7) sind die Lutheraner frei, sich der Forderung nach Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt zu stellen“; vgl. S. 66.
- 24 Nr. 32; in: Lutherische Rundschau 1970, S. 60.
- 25 Das letzte Kapitel der Lima-Erklärung über das Amt trägt den Titel „Auf dem Wege zur gegenseitigen Anerkennung der ordinierten Ämter“ S. 51–55.
- 26 1972; Nr. 63 und 64.
- 27 Auch hier trägt das letzte Kapitel den Titel „Gegenseitige Anerkennung der Ämter“, S. 74–86.
- 28 Nr. 85; vgl. S. 77.
- 29 Vgl. meinen Artikel: „Anerkennung“ – Ein ökumenischer Schlüsselbegriff, in: Dialog und Anerkennung. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 37, Frankfurt 1980, S. 25 ff.
- 30 UR, 22.
- 31 Vgl. GAK, S. 59–66; bes. S. 62.
- 32 Ebd., Nr. 66; vgl. S. 80.
- 33 Nr. 38 und 53b.
- 34 Nr. 38, vgl. Das lutherische Verständnis vom Amt, S. 57.
- 35 GAK, S. 66; vgl. S. 80.
- 36 Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, bes. Nr. 87 ff.
- 37 In: H. Meyer / H. J. Urban / L. Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt 1983, S. 447.
- 38 GAK, S. 75.
- 39 Vgl. Konkordie und Kirchengemeinschaft, a. a. O.,
- 40 Dokumente wachsender Übereinstimmung, a. a. O., S. 510–515.
- 41 Ebd., S. 92/93.
- 42 Ebd., S. 93.
- 43 Nr. 25; vgl. dazu den Exkurs von H. Legrand und J. Vikström, bes. § 3a.
- 44 Dokumente wachsender Übereinstimmung, a. a. O., S. 158.

Darum lege ich euch nichts anderes auf, spricht der Herr, fordere und begehre nichts mehr als das einzige, daß ihr treu von mir predigt und euch mein Wort und Sakrament befohlen sein laßt und untereinander um meinewilligen Liebe und Einigkeit haltet und mit Geduld leidet, was euch deshalb widerfährt.

Martin Luther

SOLL ICH MEINES BRUDERS HÜTER SEIN?

Arbeitslosigkeit in der Perspektive christlicher Ethik

Einleitung

„Mit fünfzig Jahren ist man doch noch kein alter Mann, da ist einer doch noch nicht am Ende. Nach einer gewissen Zeit fühlt man sich sehr unwohl bei dem Gedanken, das Leben bis zu seinem Ende so zu fristen. Nach etwa fünf oder sechs Monaten beschleicht einen das Gefühl, man habe im Leben versagt.“ So spricht einer, den man genötigt hat, vorzeitig in den „Ruhestand“ zu gehen. Aus seinen Worten klingt das seelische Trauma, das die Entlassung bei ihm ausgelöst hat. Wirtschaftliche Not verschlimmert den Schmerz: „Nun erhalte ich nur noch 3 520 Francs (französische) im Monat. Davon muß ich regelmäßig einige Versicherungsbeiträge bestreiten. Dies ist ziemlich dürftig für eine neunköpfige Familie. Sie haben mich aufgefordert zu gehen, ich hätte jedoch lieber weitergearbeitet.“

Die Arbeitslosigkeit beeinträchtigt nicht nur das Leben direkt Betroffener. Auch das gesellschaftliche Leben nimmt Schaden: „Wir beobachten, wie der Rassismus wieder auflebt. So heißt es beispielsweise, die jungen Franzosen verlören ihre Arbeitsstelle, wenn sie ihren Wehrdienst ableisten, während die Gastarbeiter ihren Job behalten.“ – „Die Leute werden egoistisch. Jeder sucht auf eigene Faust nach Arbeit. Seinen Freunden gegenüber verliert man kein Wort aus lauter Angst, sie würden sich sonst um die gleiche Arbeitsstelle bewerben ... Das ist schrecklich. Aber so ist es eben jetzt.“ Massenarbeitslosigkeit lähmt die Fähigkeit der Jugend, eine berufliche Perspektive zu entwickeln und damit auch ihre Neigung, sich in Lehre oder Schule zu engagieren. „Ihnen fehlt jede Motivation, sie leben einfach so in den Tag hinein, ohne irgendwelche Zukunftsaussichten.“

Diese Klagen von Arbeitslosen finden sich in einer Studie über Massenarbeitslosigkeit und gesellschaftliche Verantwortung der Kirchen, die der Lutherische Weltbund (LWB) zusammen mit protestantischen Kirchen im Lothringischen Stahlbecken (Frankreich) Anfang der achtziger Jahre durchgeführt hat.¹ Diese Studie zeigt, daß Massenarbeitslosigkeit die Familien zerstört, Drogenkonsum und Kriminalität fördert. Arbeitsplatzverlust erhöht dauerhaft (bis zur Wiedereinstellung!) den Stress des Arbeitslosen und seiner Familie. Dies führt zu einer höheren Krankheits- und Sterbeziffer, bei den Kindern zu nachhaltigen Entwicklungsstörungen.² Massenarbeits-

losigkeit schädigt die Menschen in jeder Lebensphase. Für die betroffene Region bzw. Gesellschaft bedeutet sie eine Katastrophe.

1982 überschritt die Arbeitslosenrate in den USA zum ersten Mal seit 42 Jahren die Grenze von 10 % aller Erwerbstätigen. Im gleichen Jahr lag die durchschnittliche Arbeitslosigkeit in der Europäischen Gemeinschaft bei 11 %. Ebenfalls im Jahre 1982 erschienen Berichte, wonach die Volksrepublik China nicht mehr länger in der Lage sein werde, jedem ihrer Bürger einen Arbeitsplatz zu garantieren, und daß die Volksrepublik in nächster Zukunft mit rund 20 Millionen Arbeitslosen rechnen müsse.

Von derartigen Entwicklungen herausgefordert hat der LWB 1983 beschlossen, zusammen mit dem Internationalen Institut zur Erforschung der Arbeitswelt (beim Internationalen Arbeitsamt in Genf) eine Studie über die Aufgaben der Kirchen angesichts von Massenarbeitslosigkeit durchzuführen. Im Rahmen dieser Studie sind die folgenden sozialetischen Überlegungen entstanden.

Was soll die Kirche tun in einer Gesellschaft, die von Massenarbeitslosigkeit geschädigt ist? Oft genug wird diese Frage mit der Gegenfrage beantwortet: „Ja gehört es denn überhaupt zu den Aufgaben der Kirche, sich mit Problemen der Arbeitsverteilung zu befassen? Ist das nicht die Aufgabe von Politikern und Ökonomen in Regierung und Verbänden?“ In der Tat, die primäre Verantwortung für die Schaffung von Arbeitsplätzen und für die Verteilung bezahlter Arbeit liegt bei den Unternehmern, dem Staat bzw. der Gesellschaft. Und gerade wenn über die Zuständigkeiten Klarheit besteht, ist es möglich, sich über die spezifischen Aufgaben und Verantwortungen der Kirche angesichts von Massenarbeitslosigkeit zu verständigen:

Wegen des Leidens, das durch Massenarbeitslosigkeit verursacht wird, liegt es auf der Hand, daß Christen und Kirche eine umfangreiche *diakonische* Aufgabe vor sich haben. Der Arbeitslose ist in besonderer Weise unser „Nächster“. Die Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“ von 1982 (im folgenden: „Solidargemeinschaft“) geht noch einen Schritt weiter:

„Besonders die längerfristige Arbeitslosigkeit kann zu einer ‚Grenzsituation‘ im Leben der Betroffenen werden, der die Kirche nicht allein diakonisch, sondern vor allem *existenziell* begegnen muß. Für die Kirche geht es darum, mitzuleiden mit den durch das Schicksal der Arbeitslosigkeit Angefochtenen, die beinahe alle nominell der Kirche angehören und die alle von Christus gerufen werden.“³

In der amerikanischen lutherischen Theologie versteht man die christliche Auseinandersetzung mit der Massenarbeitslosigkeit als Aufgabe im Rahmen der „*Haushalterschaft*“ (stewardship): „Wir sollen gute Haushalter Gottes sein. Dies betrifft sowohl die Art, wie wir mit der Schöpfung

umgehen, als auch die Weise, wie wir für unsere weniger erfolgreichen Brüder und Schwestern sorgen ... Wenn wir als Kirche den Hungrigen zu essen und den Dürstenden Wasser geben, die Nackten kleiden sowie die Kranken und Gefangenen besuchen sollen, dann wird die ganze Problematik der Arbeitslosigkeit für uns zu einer ethischen und theologischen Frage.“⁴

Neben ihrem *Mitleiden* und ihrer *diakonischen* Arbeit kann die Kirche auch durch ihre *Verkündigung* zu einer Lösung der Probleme beitragen, die sich mit der Massenarbeitslosigkeit stellen. Während die Aufgabe einer gerechten Verteilung bezahlter Arbeit vor allem eine Frage des Gesetzes ist, enthüllt sich dem Christen der Sinn von Arbeit erst im Lichte von Gesetz und Evangelium.

Das kirchliche Verständnis von Arbeit und sozialer Gerechtigkeit wird besonders da politikrelevant, wo die Kirche zum *Forum* wird *für den Austausch unterschiedlicher Problemlösungsvorschläge*. Dies berührt das Selbstverständnis der Kirche und stellt sie vor die Aufgabe, eine multilaterale Kommunikation über die Schaffung bezahlter Arbeitsplätze und ihre Verteilung zu fördern. Dabei wird für die Kirche auch eine *methodologische* Aufgabe sichtbar: Wenn sie ein biblisch begründetes Verständnis von Arbeit und Gerechtigkeit normativ auf die gegenwärtige Situation beziehen will, so bedarf sie über die Auslegung der Schrift (und Tradition) hinaus auch einer klaren Analyse der Situation, ihrer Ursachen und Entwicklungsmöglichkeiten. Deshalb müssen interdisziplinäre (z. B. theologische, historische, ökonomische und soziologische) Überlegungen das Reden und Handeln der Kirche in bezug auf gesellschaftspolitische Probleme begleiten. Die Entscheidung zugunsten einer bestimmten sozialwissenschaftlichen Methode (und damit zugleich auf Kosten konkurrierender Methoden) hat nicht nur praktische Folgen, sondern auch grundsätzliche Implikationen philosophischer und theologischer Natur.

Der vorliegende Beitrag enthält deshalb drei Abschnitte:

Überlegungen zur

- Bedeutung menschlicher Arbeit;
- gerechten Verteilung bezahlter Arbeit;
- Problematik interdisziplinärer kirchlicher Studien am Beispiel der Arbeitslosigkeit.

1. Zur Bedeutung der menschlichen Arbeit

Arbeit gehört zu den wesentlichen Vollzügen menschlichen Lebens. Wie bei allen Themen, die von zentraler Bedeutung für die menschliche Gesellschaft sind – man denke etwa an den Streit um den Frieden oder um den Schutz der Menschenwürde –, prallen auch bei der Deutung menschlicher Arbeit gegensätzliche Meinungen und Werturteile aufeinander:

– Bedeutet die Mühsal der Arbeit schwerstes Übel, schicksalhaftes *Verhängnis*, wie es die griechischen Denker (etwa Homer, Hesiod und Euripides) sahen?

– Oder ist die Qual der Arbeit Folge eines *göttlichen Fluches* zur Strafe für die von Gott abgefallene Menschheit?

– Stellt die Arbeit vielleicht ein Mittel dar, für die eigenen *Sünden zu büßen*, sie quasi zu kompensieren und so zur eigenen Erlösung beizutragen, eine Sicht, die seit der Alten Kirche in der römisch-katholischen Tradition immer wieder vertreten wurde?

– Oder verbürgt die gemeinschaftliche Arbeit unter den Bedingungen vergesellschafteter Produktionsmittel gar die *Selbsterlösung des Menschen von seiner Entfremdung*?

– Ist es zulässig, menschliche Arbeit ausschließlich ökonomisch als „*Arbeitskraft*“ in der Produktion und als „*Ware*“ auf dem Arbeitsmarkt zu betrachten?

– Oder kann der Christ die Arbeit als *Gottesdienst im Alltag* verstehen, als Dienst am Mitmenschen und als Mitarbeit an Gottes Schöpfung?

Dieses breite Spektrum unterschiedlicher und miteinander weithin unvereinbarer Interpretationen menschlicher Arbeit, wie sie auch heute noch vertreten werden, fordert die Christenheit zu einem klaren Wort dazu heraus, welche Bedeutung sie der menschlichen Arbeit beimißt und welche Interpretationen sie für abwegig hält. Denn: Wie immer man die Bedeutung der Arbeit einschätzt, stets fallen damit auch Vorentscheidungen für die ethische Beurteilung der Arbeitslosigkeit sowie für das, was man als „gerechte“ Verteilung bezahlter Arbeit zu akzeptieren geneigt ist.

Biblisches Verständnis der Arbeit

Nach der Schrift ist Arbeit als ein Auftrag, Mandat Gottes an den Menschen zu verstehen. Mit seiner Arbeit soll der Mensch an Gottes fortdauernder Schöpfung mitwirken, zum einen, indem er sich und andere Menschen dadurch ernährt, und zum anderen, indem er durch sein Eingreifen die Welt menschenwürdig gestaltet. Deshalb hat Gott dem Menschen Herrschaft über einen Teil seiner Schöpfung übertragen (Kulturbefehl, Gen. 1,28). Arbeit bedeutet also Gottesdienst und Dienst am Nächsten. Jeder ist zum Arbeiten (in welcher Form auch immer) berufen, jeder hat deshalb auch ein Anrecht auf eine Arbeitsmöglichkeit. Die frühen Zeugnisse der alten Kirche betonen die Arbeitspflicht aller Arbeitsfähigen. Darin, daß Gott selbst arbeitet, erweist sich die Arbeit als ein hohes Gut. „... die Bibel weiß ..., daß der Mensch sich zur Fristung seines Lebens keineswegs rein passiv dem Naturwüchsigen überlassen kann, sondern durch Arbeit die ihm von Jahwe

vorgegebene, natürliche Welt planend umbilden muß, um sie als seine gewährte Lebensausstattung handelnd wahrzunehmen: Aufbruch des Bodens in der Feldbestellung, Gartenanlagen, Fällen von Bäumen ... So ist die elementare Lebenswelt des Menschen von Jahwe von vornherein auf *Arbeit* hin erschaffen, durch die der Mensch diese Lebenswelt mitgestaltet und verändert ... selbst das ursprüngliche, paradiesische Dasein des Menschen ist durch die Arbeit gekennzeichnet (Gen. 2,15). Ja, Jahwe stellt nach biblischer Sicht die elementaren Gewährleistungen für solche Umgestaltung bereit, und das schließt in dieser schöpfungsgemäßen Arbeitsbeziehung zur Lebenswelt auch eine Objektivierung des Vorgegebenen durch das arbeitende Subjekt ein, auch die Entwicklung von Techniken, von Werkzeugen, von gestaffelten Arbeitsvorgängen ... Insofern sehen die Schöpfungstexte den Menschen in seiner Geschöpflichkeit, die er mit allem Lebensrelevanten teilt, nicht einfach als Naturwesen wie jedes andere, sondern in einer Sonderstellung als Kulturwesen im Unterschied zu anderem Lebendigen, auch wenn die Doppelseitigkeit dessen nicht verborgen bleibt.“⁵

Gottes Ruhen am siebten Tag (Gen. 2,3) relativiert die Bedeutung der Arbeit zugleich und verbietet es, sie zu verabsolutieren. Die Geschichte vom Sündenfall erzählt, wie sich die Menschen von Gott entfernt, sich ihm entfremdet haben. Nicht die Arbeit, wohl aber die damit verbundene Mühsal gehört zu dem Fluch, mit dem Gott die menschliche Entfremdung bestraft und besiegelt: die Schöpfung bäumt sich gegen den arbeitenden Menschen auf. Darüber hinaus mißrät dem Menschen sein Beitrag zu Gottes fort-dauernder Schöpfung, er gefährdet den Bestand der Erde durch die Weise, in der er mit ihr umgeht. Die schuld- und schicksalhafte Entfremdung des Menschen von Gott, von der Schöpfung und von sich selbst kann darum auch nicht durch Arbeit und Leistung des Menschen, sondern nur durch Vergebung überwunden und aufgehoben werden.

Jesus Christus hat Gottes Werk der Vergebung ausgeführt. Jesu Beruf und Arbeit vollzog sich im Leiden. Die menschliche Arbeit und die damit verbundene Mühe erfährt von daher einen neuen Sinn: dankbare Nachfolge des gerechtfertigten Sünders. So verrichtet der Christ seine Arbeit nicht nur aus Gehorsam gegenüber Gottes Auftrag, sondern auch aus Dankbarkeit angesichts der geschenkten Erlösung.⁶ In dieser Perspektive wird die menschliche Arbeit als ein wesentliches Element der *personalen* Beziehung zwischen Gott und dem Menschen sichtbar. Gerade wegen der personhaften Qualifizierung der Arbeit kollidiert das Evangelium Jesu Christi mit dem Institut der Sklaverei. Der Sklave gilt als Sachbesitz seines Herrn. Sein Arbeitswert steht über seiner Bedeutung als Person und erdrückt sie.⁷

Die personhafte Würde des Menschen gilt der päpstlichen Enzyklika „*Laborem Exercens*“ als Angelpunkt für die Bewertung der menschlichen

Arbeit: Die Enzyklika betont, „daß die erste Grundlage für den Wert der Arbeit der Mensch selbst ist, ihr Subjekt ... Zweck der Arbeit, jeder vom Menschen verrichteten Arbeit – gelte sie auch in der allgemeinen Wertschätzung als die niedrigste Dienstleistung, als völlig monotone, ja als geächtete Arbeit –, bleibt letztlich immer der Mensch selbst.“⁸ Entsprechende Äußerungen finden sich in der EKD-Studie „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“:

„Die humane Bestimmung der menschlichen Arbeit ist im Schöpfungs- und Versöhnungswirken Gottes begründet. Biblische Texte entfalten dies in einer personalen und zugleich mitmenschlichen Dimension: Die Arbeit des Menschen gehört zum Menschsein, das von der Gottebenbildlichkeit bestimmt ist. Alle Menschen zusammen haben den Auftrag Gottes, diese Erde mitmenschlich und in Verantwortung vor den anderen Kreaturen zu gestalten ... Einen weiteren Akzent hat die Humanität der Arbeit in der Mitmenschlichkeit von Arbeit ... Die Gemeinschaft gehört zur Arbeit von ihrem Ursprung her. Diese Gemeinschaftlichkeit läßt das Zusammenwirken der Gaben von Männern und Frauen, Alten und Jungen, Starken und Schwachen zur Geltung kommen. –

Mitmenschlichkeit von Arbeit äußert sich biblisch unter anderem in der Zweckbestimmung von Arbeit. Hier gilt es, in der Spannung der gegensätzlichen Interessen, zwischen ökonomischen Notwendigkeiten und Humanbedürfnissen standzuhalten, und das Sachgerechte und Menschenrechte zugleich zu verwirklichen.“

Auch nach dieser Studie ist der „Mensch wichtiger als Arbeit“⁹. Sie wählt zugleich treffende Worte, um die „Doppelgesichtigkeit der Arbeit“ zu beschreiben, die zur menschlichen Realität gehört, solange die Erlösung in Christus noch nicht vollendet ist: „Die menschliche Arbeit bedeutet nicht nur Freude, sondern auch Daseinskampf. Sie kann von ‚Entfremdung‘ bestimmt sein, wenn sie fremdbestimmte, nicht sinnvoll empfundene Tätigkeit ist. Menschliche Arbeit geschieht nicht nur im Zeichen des Erfolgs, der Hoffnung und des Dienstes, sie ist zugleich auch von Konflikten zwischen den Menschen und von Sinnlosigkeit bedroht. Schwierigkeiten der Existenzsicherung und der Arbeitslosigkeit gehören in der Bibel mit zur harten Realität der Arbeit.“ Die Entfremdung des Menschen seit dem Sündenfall schlägt sich auch in verantwortungslosem Verhalten in der Arbeit nieder: „Es kommt zu einem konkurrenzhaften, feindseligen Gegeneinander in der Arbeit. Geltungs- und Besitzansprüche werden mit der Arbeit verbunden. Die menschliche Arbeit kann in ein übertriebenes, sinnloses Tun abgleiten.“¹⁰

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, welchen Interpretationen ein biblisch begründetes Verständnis von menschlicher Arbeit nicht zustimmen kann:

– In vielen Kulturen, besonders ausgeprägt in denen des alten Griechenland sowie des antiken Rom galt bzw. gilt auch heute noch menschliche (besonders manuelle) *Arbeit* als *entwürdigend*, den Wert des Menschen mindernd. Diese Einstellung widerspricht vor allem der biblischen Vorstellung vom Mandat Gottes an den Menschen, an seiner fortdauernden Schöpfung im Sinne des sogenannten Kulturbefehls bewußt gestaltend mitzuwirken.

– Asketische Traditionen finden sich in zahlreichen Religionen. Der Grundgedanke ist dabei, daß der Mensch durch eigene *Errungenschaften* zu seiner Erlösung einen *entscheidenden Beitrag* erbringen könne. Arbeits- und andere Leistungen spielen eine zentrale Rolle in solchen Religionen. Dies widerspricht der biblischen Sicht. Seit dem Sündenfall ist der Mensch von seinem Schöpfer, von der Schöpfung und von sich selbst entfremdet. Die Arbeit bleibt davon nicht verschont. Die Wirklichkeit menschlicher Arbeit ist infolge menschlicher Schuld von Zweideutigkeit gezeichnet. Durch Arbeitsleistung läßt sich das Heil nicht verdienen. Nur die Vergebung menschlicher Schuld durch Gott eröffnet den Weg zu ihm und zu einem Leben nach seinem Willen.¹¹

– Wenn sich nach biblischer Auffassung in der menschlichen Arbeit die Gottähnlichkeit des Menschen manifestiert, wenn Arbeit Mitwirkung an der fortdauernden Schöpfung und zugleich dankbare Nachfolge des leidenden Gottessohnes, also Bestandteil der personalen Gott/Mensch-Beziehung ist, so stellt die Bewertung menschlicher Arbeit ausschließlich aus materiell-ökonomischer Perspektive eine unannehmbare Verkürzung dar. Die Reduktion der *menschlichen* Arbeit auf ihre Bedeutung als „*Faktor*“ im *Produktionsprozeß* und als „*Ware*“ auf dem *Arbeitsmarkt* widerspricht der menschlich-personalen Bewertung der Arbeit in der Bibel.

Der Soziologe Max Weber hat in seiner Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ nachzuweisen versucht, daß die Rationalität, auf der jenes ökonomische Kalkül basiert, das den Menschen nur noch in reduzierter Form in Rechnung stellt, im Mutterschoß eines säkularisierten Calvinismus und des Puritanismus herangewachsen sei.¹² Rationelle Arbeitsorganisation, Steigerung von Produktivität und Gewinn im frühen Industriekapitalismus verdanken sich nach Webers Auffassung ursprünglich einem religiösen Motiv: Reformierte Christen, sofern sie vom Calvinismus geprägt waren, gerieten durch den Glauben an dessen Lehre von der Prädestination (zum ewigen Heil bzw. zur Verdammnis) unter anhaltenden psychischen

Druck. Die Furcht, man könne zur Verdammnis bestimmt sein, nährte das Bestreben, sich durch wirtschaftliche Erfolge Anhaltspunkte dafür zu schaffen, daß man für das ewige Heil auserwählt sei. Im Unterschied zur Selbstrechtfertigung durch gute Werke geht es bei dieser Einstellung nicht darum, sich das Heil durch eigene Leistung zu verdienen, sondern sich der eigenen Erwähltheit zu vergewissern. Gemeinsam ist beiden Verhaltensweisen jedoch das Bestreben des Menschen, durch eigene Leistung etwas von dem zu verobjektivieren und verfügbar zu machen, was ausschließlich aus Gottes unverfügbarer Gnade empfangen werden kann. Versuche des Menschen, das Heil verfügbar zu machen, führen ein sachliches Moment in die Gott-Mensch-Beziehung ein, das mit ihrem prinzipiell personhaften Charakter unvereinbar ist. Tendenziell setzt sich der Mensch an Gottes Stelle, wenn er versucht, aus eigenen Stücken die Sünde bzw. seine Entfremdung von Gott und von sich selbst zu überwinden. Grundsätzlich gesehen spielt es dabei eine untergeordnete Rolle, wenn sich die einzelnen Wege menschlicher Selbsterlösungsversuche z. T. erheblich voneinander unterscheiden: moralische Leistung, religiöse Virtuosität, meditativ-mystische Gottwerdung des Menschen, wirtschaftlicher Erfolg, Arbeitsleistung oder revolutionäre Errungenschaften des Menschen, der wähnt, auf politischem (und teilweise militärischem) Wege seine Entfremdung überwinden zu können.

Mit dem Taylorismus hat die marxistisch-leninistische Organisation der Arbeit vom Kapitalismus Prinzipien übernommen, die nach Max Weber in einem säkularisierten Erbe des Calvinismus wurzeln.

Sollte Webers umstrittene These historisch zutreffen, so wäre die heutige Menschheit mit den Problemen einer gigantischen Häresie in areligiöser und wissenschaftlicher Verkleidung konfrontiert: „Der Kapitalismus hat bekanntlich als System, als wirtschaftlich-soziales System, seinen genauen, geschichtlich gewachsenen Inhalt aus der Gegenüberstellung zum ‚Sozialismus‘ und ‚Kommunismus‘. Doch im Licht der Analyse der grundlegenden Wirklichkeit im gesamten wirtschaftlichen Prozeß und vor allem in der Struktur der Produktion – eben der Arbeit – ist es angebracht zuzugeben, daß der Irrtum des primitiven Kapitalismus sich überall dort wiederholen kann, wo der Mensch in irgendeiner Weise dem Gesamt der materiellen Produktionsmittel gleichgeschaltet und so wie ein Instrument behandelt wird und nicht entsprechend der wahren Würde seiner Arbeit, das heißt als ihr Subjekt und Urheber, und eben dadurch als wahres Ziel des ganzen Produktionsprozesses.“¹³

Karl Marx selbst hat mit seiner philosophischen Bewertung der Arbeit gegen die Reduktion ihrer Bedeutung auf „Arbeitskraft“ und „Ware“ protestiert. Im System marxistischen Denkens erhält die gemeinschaftliche Arbeit mit vergesellschafteten Produktionsinstrumenten jedoch nun wieder-

um einen Stellenwert, der *dem der Sakramente in der christlichen Tradition vergleichbar* ist:

Nach Marx ist der Mensch, was er erarbeitet. Die Arbeit konstituiert den Menschen. Sobald nun der Arbeitende nicht (mehr) im Besitz der Arbeitsinstrumente ist, sieht er sich, will er arbeiten, den Bedingungen dessen unterworfen, der über die Arbeitsinstrumente verfügt und sie zur Verfügung stellt. Der Arbeits- bzw. Produktionsmittelbesitzer bestimmt beispielsweise, was mit dem vom Arbeiter geschaffenen „Mehrwert“ geschieht. „Marx unterscheidet im Kapitalismus zwischen einer Entfremdung der Arbeit und einer Entfremdung des Arbeitsproduktes. Die Entfremdung der Arbeit ergibt sich aus dem Zwang, den gesamten Lebensprozeß in den Dienst der Arbeit und der Reproduktion der Arbeitsfähigkeit zu stellen ... Das Produkt ist dem Arbeiter fremd, da es in seiner Erscheinungsform als Tauschwert auf dem Markt den Profit des Kapitalisten steigert ... Die doppelte Entfremdung manifestiert sich also in einer doppelten Trennung: derjenigen der Arbeit vom Lebensvollzug und derjenigen des Arbeitsprodukts von der Arbeit.“¹⁴

Wenn so die Grundursache menschlicher Entfremdung im privaten Kapitalbesitz zu finden ist, dann ist die Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum, ihre Vergesellschaftung, die Voraussetzung für die Überwindung der Entfremdung, eine erlösende Tat. Vollständig überwunden wird die Entfremdung nach Marx erst nach der Vergesellschaftung: im Prozeß gesellschaftlicher Arbeit auf der Grundlage des Gemeineigentums an Produktionsmitteln wird der neue Mensch geschaffen. Paul Tillich hat gezeigt, daß der Begriff der Entfremdung im Marxismus wesentlich jene Phänomene abdeckt, die im Christentum mit Sünde bzw. Erbsünde bezeichnet werden.¹⁵ Wenn man diese Analogie weiter zeichnet, so entspräche der Überwindung der Sünde am Kreuz die einmalige Erlösungstat der Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Wie nun die Heilstat am Kreuz im Sakrament zugeeignet wird, so werden nach marxistischer Vorstellung die Früchte der Befreiung im Prozeß gesellschaftlicher Arbeit angeeignet. Arbeit in der sozialistischen Übergangsgesellschaft zum Kommunismus gewinnt dann eine Bedeutung, die derjenigen christlicher Sakramente vergleichbar ist. In biblischer Perspektive erweist sich eine solche Deutung menschlicher Arbeit als Überbewertung und Verabsolutierung. Nach der Schrift ist es dem Menschen nicht gegeben, aus eigener Kraft die Macht der Sünde bzw. der Entfremdung zu überwinden. Nicht einmal beitragen kann der Mensch zu seiner Erlösung, weder durch „gute Werke“ noch durch Arbeit.

Ein biblisch begründetes Verständnis der Arbeit vermag die menschliche Vernunft zu befreien von Vorstellungen, die mit einer Unter-, Über-, in jedem Fall aber Fehlbewertung menschlicher Arbeit einhergehen. Indem die

Reformation – wie auch Stellungnahmen aus der römisch-katholischen Kirche der Gegenwart – bei ihrem Verständnis menschlicher Arbeit vom Nächsten bzw. vom Menschen *als Person* ausgeht, eröffnet sich ein Weg, die empirisch variationsreiche Bedeutung von Arbeit wie auch von Arbeitslosigkeit aus der Perspektive der unmittelbar Betroffenen zu erheben.

Die sozialpsychologische Studie unter der Bevölkerung der Täler von Orne und Fensch in Lothringen (Frankreich), durchgeführt im Auftrag des Lutherischen Weltbundes sowie der protestantischen Kirchen in Elsaß-Lothringen, erhellt die vielfältige Bedeutung bezahlter gewerblicher Arbeit wie auch der Massenarbeitslosigkeit für die Menschen in jener Region:

Die gewerbliche Arbeit definierte weitgehend die soziale, familiäre wie auch persönliche Identität der Arbeiter. Die gewerbliche Arbeit ermöglichte Zukunftsperspektiven, Planung, Kontakte und Kommunikation. Sogar kulturelles Leben und Sinnangebote erfolgten im organisatorischen Zusammenhang mit der Arbeitswelt jener Gegend. Wert und Stellung des Vaters in der Familie waren in hohem Maße abhängig von seiner Bedeutung als Arbeiter in der Produktion. Das ökonomische und soziale Gewicht der Väter bot der Jugend eine Zukunftsperspektive sowie die Motivation, ihr Leben von dieser sozialen Perspektive her zu gestalten. Für andere war die gewerbliche Arbeit auch Quelle negativer Erfahrungen: als ungerecht empfundene Entlohnung, schlechte Behandlung durch alteingesessene Kollegen, durch Vorgesetzte, Entfremdung von der eigenen Familie, vor allem den Kindern – dies sind Klagen, die sich neben anderen in den nichtdirektiven Interviews jener sozialpsychologischen Studie zu Wort melden.¹⁶

Es geht an dieser Stelle nicht um eine vollständige Erfassung der sozialpsychologischen Funktion gewerblicher Arbeit für die arbeitende Bevölkerung. Die Absicht der hier festgehaltenen Ergebnisse ist es vielmehr, die Vielfalt der Bedeutungen festzuhalten, die gewerbliche Arbeit für den Arbeitnehmer gewinnen kann. Die Studienergebnisse erweisen, daß die Bedeutung gewerblicher Arbeit weit über die reine Sicherung der physischen Existenz hinausreicht.

Welche Bedeutung der Verlust einer festen Stellung innerhalb des gewerblichen Arbeitslebens für den Betroffenen hat, wurde bereits in den einleitenden Zitaten veranschaulicht.

2. Zur gerechten Verteilung bezahlter Arbeit

Angesichts der zentralen Bedeutung gewerblicher Arbeit für den Menschen, die sich sowohl biblisch als auch empirisch belegen läßt, fällt der Kirche die Aufgabe zu, auf eine gerechte Verteilung bezahlter gewerblicher Arbeit im nationalen und internationalen Maßstab zu dringen. Der

Einsatz für soziale Gerechtigkeit gehört zum Apostolat der Kirche, zu ihrem Verkündigungsauftrag. Gegenstand kirchlicher Verkündigung sind die befreiende Gnade Gottes gegenüber dem Menschen sowie die Konsequenzen, die sich aus dieser Botschaft für ein Zusammenleben der Menschen ergeben. Im Falle öffentlicher Stellungnahmen ist der *usus politicus legis* richtungsweisend. Wenn sich die Kirche für „soziale Gerechtigkeit“ einsetzt, so muß sie verdeutlichen, was sie unter Gerechtigkeit versteht. Dies ist vor allem auch deshalb notwendig, weil sehr verschiedenartige und einander zum Teil ausschließende Verständnisse von Gerechtigkeit im Schwange sind. Angesichts einer babylonischen Sprachverwirrung über Grundbegriffe wie Gerechtigkeit und Frieden sollte die Kirche von der Schrift als der Richtschnur ihres Zeugnisses ausgehen, wenn sie entfaltet, was dem Menschen gerecht wird:

Die junge christliche Gemeinde verstand die Arbeit als Verpflichtung des Menschen, der zum Arbeiten in der Lage ist. Dies geht so weit, daß der Missionar Paulus, der ein Recht auf Unterhalt durch die Missionsgemeinden hätte, es dennoch vorzieht, sich durch sein eigenes Handwerk zu ernähren (1. Thess. 4, 11; 2. Thess. 3, 10; 1. Kor. 4, 12). Der Pflicht zu arbeiten entspricht das Anrecht des einzelnen auf Arbeit. Diesen Gedanken führt jedoch das Neue Testament selbst nicht aus. Eindeutige Schlußfolgerungen in dieser Hinsicht zieht vielmehr die frühe Christenheit aus dem biblischen Verständnis von Mensch und Arbeit:

„Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden ... Ist der Ankömmling ein Wegfahrender, so helfst ihm, soviel ihr vermögt ... Wenn er sich aber dauernd niederlassen will, so soll er arbeiten und sich dadurch ernähren. Wenn er sein Handwerk versteht, sollt ihr nach bestem Wissen und Gewissen Vorsorge treffen, wie es gemacht werden kann, daß unter euch kein Christ arbeitslos sein muß.“¹⁷ Nach der ältesten erhaltenen Gemeindeordnung der Christenheit besitzt der einzelne ein Anrecht, einen Anspruch auf Zuteilung von Arbeit durch die Gemeinschaft! Wenn Martin Luther die im mittelalterlichen Mönchtum weithin gültige Überordnung der kontemplativen „Arbeit“ über die alltägliche Berufsarbeit ablehnt, so reaktiviert er damit ein in der Urchristenheit gültiges Ethos.

Aus der Einheit des Leibes Christi, aus der Gemeinschaft im Herrenmahl ergibt sich für Martin Luther die Forderung nach einer gerechten Verteilung bezahlter Arbeit und beruflicher Bildung. Kein Glied des Leibes Christi und der Kirche soll von der Entfaltung seiner geschöpflichen Gaben und von der Chance, sich selbst zu ernähren, ausgeschlossen werden. Im Zusammenhang mit seinem theologischen Durchdenken der Eucharistie entwickelte der Reformator Empfehlungen für die Einrichtung gemeinnütziger öffentlicher Kassen, aus denen beispielsweise Arbeitslose eine Starthilfe zum Auf-

bau eines eigenen Handwerksbetriebes oder etwa die Kinder armer Leute Ausbildungsbeihilfen erhalten sollten. Als theologisch bedeutsam kann gelten, daß Luther seine Empfehlungen nicht von einer in die Zukunft projizierten Utopie her formuliert. Er begründet sie vielmehr auf konsekutive Weise: Christus gibt uns Anteil an seinem Auferstehungsleib — teilgebende Nächstenliebe ist die *Folge*.

Neben der Aufgabe, vorhandene Güter und Chancen gerecht zu verteilen, betont Luther die Pflicht zur Arbeit als Dienst am Nächsten — aus Dankbarkeit gegenüber Gottes vergebender Liebe (also auch hier: konsekutivisch) — und zur Mitarbeit an seiner Schöpfung:

„Derhalben sollst du von Herzen froh sein und Gott danken, daß er dich dazu erwählt und würdig gemacht hat, ihm solch köstliche angenehme Werke zu tun. Und halte es nur für groß und teuer ... Sollte nun nicht ein Herz springen und vor Freuden zerfließen, wenn es zur Arbeit ginge und täte, was ihm befohlen wäre?“¹⁸

„Wenn ich auch Geld und Gulden habe, werde ich dennoch arbeiten, weil es ein Gebot ist, daß ich arbeite und ihm (sc. Gott/Vf.) die Sorge überlasse. Wer ist es aber, der so arbeitet? Die Christen.“¹⁹

Wenn die Arbeit nun eine Pflicht für den Menschen ist, so darf die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft dieser nicht im Wege stehen, d. h. der einzelne hat einen Anspruch auf Arbeitsmöglichkeiten. Stärker als Luther betont der Jurist Johannes Calvin das Recht auf Arbeit:

„Die Arbeitslosigkeit ist — aus den gleichen Gründen wie der Müßiggang — unzulässig. Dabei handelt es sich um eine Geißel der Gesellschaft, die den Menschen daran hindert, seine göttliche Bestimmung zu erfüllen und seinem wahren Wesen gemäß zu leben. Darum ist die Arbeitslosigkeit ein Übel, das wir zu verwerfen haben, weil es einen Angriff auf die Würde des Menschen und auf die Ehre Gottes darstellt, und das infolgedessen mit der äußersten Kraft zu bekämpfen ist.“

Im Blick auf die Arbeitslosigkeit hat sich Calvin um äußerst scharfe Formulierungen bemüht. Diese Schärfe wird von theologischen Wurzeln genährt. Darum ist er mit soviel Eifer dabei ..., den politischen Autoritäten wie den privaten Unternehmern die Einrichtung neuer Arbeitsplätze abzurufen für jene, die durch die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit einer Arbeitsmöglichkeit beraubt waren. Ihm galt es als ein wirkliches Verbrechen, wenn man einem Menschen seine Arbeit wegnahm. Denn dies lief in der Realität darauf hinaus, daß man ihm das Leben nahm. ‚Wenn wir auch unsere Nahrung aus Gottes Hand empfangen,‘ schreibt Calvin, ‚so hat er uns doch den Auftrag gegeben zu arbeiten. Denn sobald einem die Arbeit genommen wird, ist sein Leben der Zerstörung ausgeliefert.‘²⁰

Das Recht auf Arbeit

Eine konkrete vorjuristische Form hat das Recht auf Arbeit in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 gefunden, wo es in Artikel 23 heißt: „Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, freie Berufswahl, auf angemessene und befriedigende Arbeitsbedingungen sowie auf Schutz gegen Arbeitslosigkeit.“

In der Europäischen Sozialcharta von 1961 wird das Recht auf Arbeit zur Zielbestimmung staatlichen Handelns erklärt:

„Das Recht auf Arbeit:

Um die wirksame Ausübung des Rechtes auf Arbeit zu gewährleisten, verpflichten sich die Vertragsparteien,

1. zwecks Verwirklichung der Vollbeschäftigung die Erreichung und Aufrechterhaltung eines möglichst hohen und stabilen Beschäftigungsstandes zu einer ihrer wichtigsten Zielsetzungen und Aufgaben zu machen;

2. das Recht des Arbeitnehmers wirksam zu schützen, seinen Lebensunterhalt durch eine frei übernommene Tätigkeit zu verdienen;

3. unentgeltliche Arbeitsvermittlungsdienste für alle Arbeitnehmer einzurichten oder aufrecht zu erhalten;

4. eine geeignete Berufsberatung, Berufsausbildung und berufliche Wiedereingliederung sicherzustellen oder zu fördern.“ (Artikel 4)

Ganz ähnlich unterstreicht auch der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 das Recht auf Arbeit:

„1. Die Vertragsstaaten erkennen das Recht auf Arbeit an, welches das Recht jedes einzelnen auf die Möglichkeit, seinen Lebensunterhalt durch frei gewählte oder angenommene Arbeit zu verdienen, umfaßt, und unternehmen geeignete Schritte zum Schutz dieses Rechts.

2. Die von einem Vertragsstaat zur vollen Verwirklichung dieses Rechts zu unternehmenden Schritte umfassen fachliche und berufliche Beratung und Ausbildungsprogramme sowie die Festlegung von Grundsätzen und Verfahren zur Erzielung einer stetigen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Entwicklung und einer produktiven Vollbeschäftigung unter Bedingungen, welche die politischen und wirtschaftlichen Grundfreiheiten des einzelnen schützen.“ (Artikel 6)

Es ist nun höchst bemerkenswert, daß die verschiedenen Formulierungen internationalen Rechts das Recht auf Arbeit zusammensehen mit dem Recht auf freie Wahl des Arbeitsplatzes (Europäische Sozialcharta) bzw. mit „Bedingungen, welche die politischen und wirtschaftlichen Grundfreiheiten des einzelnen schützen“ (Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, Art. 6). Diese Formulierungen bestimmen eine Aufgabe: Es geht darum, das gleiche Recht aller auf eine Arbeit in Balance zu

halten mit dem Recht aller auf freie Wahl der Ausbildung, des Berufes und des Arbeitsplatzes. Arbeit ist, dies zeigten die grundsätzlichen Erwägungen über die Bedeutung der Arbeit, einer der wesentlichsten Vollzüge menschlichen Lebens. Dem muß eine menschliche Rechtsordnung Rechnung tragen. Aber es gibt neben der Arbeit weitere wesentliche Formen, in denen sich menschliches Leben vollzieht. Eine Gesellschaftsordnung, die dem Menschen, seinen Bedürfnissen und Möglichkeiten gerecht werden will, muß demnach in ihrer Rechtsordnung den verschiedenen Bedürfnissen des Menschen auf *integrierte* Weise gerecht werden. Für die Gestaltung einer Gesellschaft bedeutet dies, daß verschiedene Rechtstypen und Grundwerte miteinander in Einklang gebracht werden müssen.

Maßstab für die Menschlichkeit einer Gesellschaftsordnung ist der Grad des Schutzes und der Verwirklichung von Menschenrechten durch die Verfassung und die Regierung. Eine gerechte Verteilung bezahlter Arbeit beinhaltet für die Regierungen die Aufgabe, das Recht auf Arbeit im Zusammenhang und in Abstimmung mit anderen Grund- und Menschenrechten zu verwirklichen.

Eine Konsultation des Lutherischen Weltbundes im Jahre 1976 über das Verständnis der Menschenrechte gelangte zu der Erkenntnis, daß die einzelnen Menschenrechtskataloge im Grunde stets drei verschiedene Typen von Rechten für den Menschen erfordern: Freiheitsrechte, Gleichheitsrechte und Teilhaberechte.

„Drei Gruppen von Rechten haben sich in den bisherigen Einigungen über kodifizierte Menschenrechte herauskristallisiert:

Einmal die *Freiheits-* und *Schutzrechte*. Sie fordern, daß unbeschadet aller Einordnung des Menschen in das Gemeinwesen die Unverfügbarkeit der Person respektiert und jeder willkürliche Eingriff in seine persönliche Lebenssphäre unterlassen werde.

Zum anderen die *Gleichheitsrechte*. Sie fordern, daß jede Diskriminierung unterbleibe, und wollen die Menschen als gleichberechtigte Personen einander in gerechten Beziehungen zuordnen.

Drittens, die *Teilhaberechte*. Sie wollen gewährleisten, daß im Staat und der Gesellschaft keine Entscheidungen gefällt werden, an denen die Betroffenen nicht durch eigene Willensbildung teilnehmen können, und daß die sozialen und kulturellen Leistungen des Staates und die Güter der Gesellschaft allen Bürgern zugute kommen.

Die drei Gruppen von Rechten konkurrieren bei ihrer konkreten Verwirklichung miteinander. Darum wird in den verschiedenen Gesellschaften häufig eine Gruppe von Rechten gegen die anderen ausgespielt und geradezu verabsolutiert. Das verstößt gegen den Sinn der Menschenrechte. Sie nehmen auf ein unteilbar Ganzes Bezug, auf etwas, was allen Menschen als Men-

schen, unabhängig von allen empirischen Voraussetzungen, zukommt. Wer sich um den Menschen sorgt, muß um die Verwirklichung der Menschenrechte in all ihren Aspekten kämpfen.“

Für die Freiheits-, Gleichheits- und Teilhaberechte entdeckt die genannte LWB-Studie besondere theologische Gründe:

„Der neuzeitliche Menschenrechtsgedanke setzt damit ein, daß er den Menschen für ‚frei‘, d. h. die Person für unverfügbar erklärt. Das *Freiheitsrecht* soll dem Menschen nicht erst von Gnaden des Staates oder der Gesellschaft zukommen, sondern unaufgebbar seiner spezifischen Menschlichkeit zugehören. Das ist etwas, was alle Empirie überschreitet, also ein transzendierendes Moment, das – so fragil es ist – doch gerade die humane Verheißung im Menschenrechtsgedanken ausmacht.

Für uns hat der Respekt vor der unverfügbaren Würde des Menschen, die sich in den Freiheitsrechten ausdrückt, eine tiefere Bedeutung. Wir glauben, daß Gott immer wieder den Sünder ‚rechtfertigt‘, d. h. ihm seine Schuld vergibt und ihn aus Gnaden in die Gemeinschaft mit sich aufnimmt. Daher bekennen wir, daß der Mensch durch Gottes Handeln eine Stellung und Würde erhält, die er nicht seiner eigenen Qualität oder Leistung verdankt und über die Staat und Gesellschaft nicht letztlich verfügen können und dürfen. Aus der Perspektive des Glaubens begrüßen wir, wenn säkulare Menschenrechtsbewegungen die Würde des Menschen entdecken und sie zur Geltung bringen, auch wenn sie dieses rational nicht letztlich begründen können. Der Sinn ihres Tuns ‚entschlüsselt‘ sich uns theologisch, weil wir sehen, daß eine solche Würdigung des Menschen übereinstimmt mit der Stellung, die Gott dem Menschen in der Rechtfertigung zuerkennt.

Auch die für den Menschenrechtsgedanken grundlegende *Gleichheit* aller Menschen ist eine alle Empirie überschreitende Verheißung. Dem Christen aber ist sie vertraut durch die christliche Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Aus der Gleichheit der Menschen vor Gott ergibt sich, daß ihnen allen die gleiche Würde zukommt, auch wenn sie durch den Fall diese Würde verwirkt zu haben scheinen. Aber indem Jesus als der wahre, der Gott entsprechende Mensch erkannt wird, wird deutlich, daß Gott den Menschen nicht in der Gefangenschaft seiner Sünde läßt, sondern ihn neu in seine Bestimmung einweist. Die Gleichheitsrechte entsprechen also der Stellung, die in der Schöpfung und dann wiederum in der Versöhnung dem Menschen von Gott zuerkannt werden. In der Kirche als dem Leibe Christi heißen darum alle Menschen Brüder und Schwestern. Aber auch im Bereich des weltlichen Regiments Gottes soll der Mensch durch sein Leben im Recht zeigen, daß er dazu bestimmt ist, Ebenbild Gottes zu sein.

Die Rechte der *Teilhabe* in allen öffentlichen Dingen sind das dritte Grundelement im Menschenrecht. So viele empirische Gründe auch immer

dafür sprechen, Gruppen von Menschen von dieser Teilhabe auszuschließen – der Titel ‚Mensch‘ läßt das nicht zu; denn er spricht die Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen, zur Menschheit aus. An ihr haben die vielen Individuen und Gruppen unabhängig von ihrer Besonderheit, ihrer Qualität und ihrem sozialen Status teil. Sie sollen die rechtlich gesicherte Möglichkeit erhalten, diese Teilhabe auch in der Weise des tätigen Lebens zu vollziehen und die Gestaltung des Gemeinwesens und des menschlichen Lebensraumes mit zu verantworten.

Dem Christen ist die lebendige Teilhabe aller an der Gemeinschaft ein vertrauter Gedanke. Er selbst gehört ja durch die Taufe dem Ganzen des Leibes Christi zu, also jener Gemeinschaft (Koinonia), in der durch den Geist die Vielheit zur Einheit verbunden wird. ‚Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal *einer* in Jesus Christus.‘ (Gal. 3, 28)²¹

Die EKD-Studie „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“ schlägt fünf Grundwerte vor, die sich als „Kriterien für die Sicherung einer menschenwürdigen Beschäftigung“ versteht. Neben Freiheit, Teilhabe, Gerechtigkeit fordert sie auch Solidarität und Lebensmöglichkeit:

„Die Mitmenschlichkeit von Arbeit findet ihren Ausdruck im Kriterium der Solidarität. Damit ist eine Gestaltung der Arbeitswirklichkeit gemeint, die nicht nur die partikularen Interessen und Bedürfnisse von einzelnen und einzelnen Gruppen wahrt, sondern die Bereitschaft zum Teilen und den Dienst für andere einschließt. Arbeitslosigkeit fordert in hohem Maße diese Solidarität heraus.“ Beim Grundwert der Lebensmöglichkeit geht es um „zukünftige Generationen von Menschen und das heißt die Schöpfung in ihrer Gesamtheit. Dies meint einerseits einen schonungsvollen Umgang mit den natürlichen Ressourcen und zwar sowohl mit den Rohstoffen wie mit der gelebten Umwelt. Die längerfristigen Grundlagen von Leben dürfen nicht durch kurzfristige Ausbeutung und Raubbau oder einfache Mißachtung aufs Spiel gesetzt werden. Sicherung der Lebensfähigkeit heißt auch, daß das Lebensnotwendige für alle Menschen bereitgestellt werden muß. In einer weltweit verflochtenen Menschheit ist hier nicht nur an die Bürger des eigenen Landes zu denken, sondern an alle Menschen.“²²

Das hier vorliegende Verständnis des Grundwertes der Solidarität zeigt eine gewisse Übereinstimmung mit dem Grundwert der Teilhabe, wie ihn die LWB-Konsultation über die Menschenrechte definiert hat. Der Grundwert der „Lebensmöglichkeit“ entspricht weitgehend dem Begriff der „Sustainability“, einer Orientierungsnorm der Sozialethik bzw. politischen Ethik, die derzeit im Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelt wird.²³

Arbeit als einklagbares Recht?

Die wachsende Massenarbeitslosigkeit fordert die schöpferische Vernunft verantwortlich denkender Menschen heraus, nach Möglichkeiten einer gerechteren Verteilung bezahlter Arbeit zu suchen. So wäre beispielsweise der Weg denkbar, über die europäische Sozialcharta und die Minimalforderungen internationaler Menschenrechtstexte das Recht auf Arbeit zu einem einklagbaren Recht zu erheben.

Die dadurch erzielten Vorteile für die Arbeitslosen wie für die Gesamtgesellschaft würden durch die nachteiligen Implikationen und Konsequenzen dieses Schrittes wieder entwertet:

„Die Verwirklichung eines einklagbaren Rechts auf Arbeit würde eine weitgehende Veränderung des wirtschaftlichen Systems nach sich ziehen. Der Staat müßte entweder selbst Arbeitsplätze schaffen oder der Wirtschaft auferlegen, solche unter Umständen auch ohne Rentabilität zu schaffen; dadurch ergäbe sich die Notwendigkeit, die entstehenden hohen sozialen Lasten zu verteilen. Ein Recht auf Arbeit würde aber insbesondere ohne Berufslenkung und ohne Verpflichtung zur Annahme von Arbeit nur schwerlich zu verwirklichen sein. Die Einführung sozialer Grundrechte, die über die Proklamation einer objektiven Pflicht des Staates bzw. Gesetzgebers hinausgehen und echte Rechte gewähren, würde eine durchgängige Leitung der Wirtschaft durch den Staat bedingen. Auch die Formulierung eines subjektiven Rechts auf die bloße Teilhabe am allgemeinen Standard der vorhandenen Arbeitsplätze würde die Flexibilität der Wirtschaft gefährden, weil sich daraus unausweichlich auch ein Recht auf Behalten des Arbeitsplatzes ergäbe und weil auch dieses Recht nicht ohne das Korrelat der Pflicht zur Arbeit auskäme.“²⁴

Diejenigen Gesellschaften, bei denen diese Pflicht zur Arbeit gesetzlich gilt, sind die des „real existierenden Sozialismus“. Bei ihnen läßt sich aber feststellen, daß sie an chronischer Produktionsschwäche leiden: „Das Hauptproblem, dem sich die Länder mit zentraler Planwirtschaft gegenübersehen, scheint das anhaltend niedrige Produktivitätsniveau zu sein. Offensichtlich hat keines dieser Länder in den vergangenen Jahren seine im Plan vorgesehenen Produktionsziele erreicht. Die Produktionsdefizite variieren innerhalb einer Bandbreite von nur 17 % der geplanten Produktion (Polen) bis zu 89 % (UdSSR).“²⁵ Arbeitsdisziplin, kreative Einstellung zur Arbeit, angemessene und intelligente Organisation menschlicher Arbeit sowie die Identifikation der Arbeitenden mit der Arbeit sind Produktivitätsfaktoren, die in einer zentral geplanten Wirtschaftsordnung mit allgemeiner Arbeitspflicht offensichtlich noch schwerer zu stimulieren bzw. zu verwirklichen sind als in einer marktwirtschaftlichen Ordnung.

Wenn man unter den Voraussetzungen eines längerfristig geringen Wirtschaftswachstums die vorhandene bezahlte Arbeit gerechter verteilen und zugleich die Vorzüge der marktwirtschaftlich-staatsinterventionistischen Ordnung in wirtschaftlicher (Produktivität) wie rechtlicher (Freiheiten) Hinsicht erhalten möchte, so bieten sich eine Reihe von systemimmanenten Möglichkeiten an: Erwähnung verdienen dabei insbesondere die Arbeitszeitverkürzung (wobei die Frage des Lohnausgleichs besonders heikel ist), die Vermehrung von Teilzeitarbeitsplätzen, die Eindämmung der illegalen Beschäftigung, die Schaffung eines „zweiten Arbeitsmarktes“²⁶, die Herabsetzung des Rentenalters sowie möglicherweise ein rotierendes System der Arbeitslosigkeit. Grundprinzip solcher Lösungsvorschläge sind solidarische Verzichtleistungen des voll arbeitenden Teils der Gesellschaft, die eine Teilhabe der nicht oder unzureichend Beschäftigten ermöglichen. In vielen Gesellschaften hat die Kirche besondere Möglichkeiten, die Verzichtsbereitschaft der Habenden sowie die kreative Phantasie der Verantwortlichen zu stimulieren, um unter sich wandelnden sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen zu einer gerechteren Verteilung bezahlter Arbeit beizutragen. Eine der Voraussetzungen dafür ist, daß die Kirche dem biblischen Menschenbild und dem reformatorischen Verständnis der Arbeit treu bleibt. Wenn die Kirche die Arbeit vor allem von ihrer Bedeutung für den als Person verstandenen Menschen her sieht, vermeidet sie sowohl ein ökonomisch-funktional verflachtes Arbeitsverständnis (welches das Entstehen sozialer Ungerechtigkeit fördert) als auch ein quasi-sakramentales Verständnis menschlicher Arbeit, aus dem sich zwangsläufig eine schematische allgemeine Arbeitspflicht (auf Kosten von Freiheit und Produktivität) ergibt.

3. Arbeitslosigkeit und Kirche – Methodenfragen

Wenn sich die Kirche – aus Verantwortung gegenüber den betroffenen Menschen – für die Schaffung neuer und für eine gerechtere Verteilung vorhandener Arbeitsplätze einsetzt, dann muß sie sich unter anderem auch die folgenden Fragen stellen:

- Welche Faktoren führen zum Verlust von Arbeitsplätzen?
- Was sind die ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Voraussetzungen für die Schaffung neuer und für die Umverteilung vorhandener Arbeitsplätze?
- Was werden die wahrscheinlichen Folgen dieser Maßnahmen sein?

Antworten auf diese Fragen erhält die Kirche nicht aus der Theologie. Vielmehr ist sie hierfür auf die Hilfe der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften angewiesen.

Die Disziplinen der Wirtschafts- und Sozialgeschichte sind besonders

geeignet, Ursachen ans Licht zu bringen, die bereits zu einer Zeit wirksam waren, als noch keine Anzeichen der Krise und drohender Arbeitsplatzverluste allgemein wahrgenommen wurden. Historische Dimensionen, kulturell vermittelte Einstellungen bzw. Verhaltensweisen und gesellschaftliche Strukturen sind anzuvisieren, wenn die tieferliegenden Ursachen der Massenarbeitslosigkeit in den Blick kommen sollen. Diese müssen erkannt werden, damit die Kirche nicht dem Fehler verfällt, nur an Symptomen zu kurieren.

Im Rahmen der Fallstudie über Massenarbeitslosigkeit in der Lothringischen Stahlindustrie wurde eine ausführliche Untersuchung über die Grundursachen der Krise durchgeführt. Sie förderte eine Fülle ihrer Natur nach höchst unterschiedlicher Faktoren zutage: Die historisch gewachsene monoindustrielle Struktur der Region, unternehmerische Fehlentscheidungen auf nationaler Ebene, mangelnde Konsistenz staatlicher Interventionspolitik, Uneinigkeit der Arbeitnehmerschaft aufgrund kultureller und ideologischer Differenzen, demographische Verschiebungen, technologischer Wandel (z. B. Mikrochips) und die Entwicklung der internationalen Arbeitsteilung, um nur einige Faktoren zu nennen. Im internationalen Vergleich zeigt es sich, daß manche Grundursachen von Massenarbeitslosigkeit in Lothringen regionalspezifischen Charakter tragen, andere jedoch eher der weltweiten Entwicklung zuzuordnen sind, wie etwa die Einführung neuer Produktionstechniken sowie die internationale Umverteilung der Stahlproduktion. Besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß die Fallstudie über Massenarbeitslosigkeit in Lothringen keine „Grundursache“ der Krise zutage gefördert hat in dem Sinne, daß sich all die vielfältigen Faktoren, die zur gegenwärtigen Massenarbeitslosigkeit geführt haben, auf eine letzte und einzige Hauptursache zurückführen ließen. Die Ergebnisse dieser Studie liefern keine Anhaltspunkte für eine pyramidenartige bzw. hierarchische Anordnung der Faktoren: die Kardinalursache an der Spitze, aus der sich alle anderen Faktoren der Krise quasi als „nachgeordnete Ursachen“ bzw. Folgen ableiten ließen. Wenn man bildhafte Vorstellungen zu Hilfe nehmen möchte, so läßt sich das Zusammenspiel der Faktoren von Massenarbeitslosigkeit in Lothringen, wie es die Studie erkennen läßt, am ehesten als netzartiges Geflecht etwa im Sinne eines Myzels, nicht jedoch als Pfahlwurzel, beschreiben.

Damit hat die interdisziplinäre Fallstudie über die Lothringische Stahlkrise einen eigenständigen Beitrag zum LWB-Studienprogramm über Grundursachen wirtschaftlicher und sozialer Ungerechtigkeit erbracht. Wenn man aus ihrer methodischen Anlage und aus ihren Ergebnissen eine verallgemeinernde Schlußfolgerung ziehen darf, so ist es diese: Ein Anprangern des oder der Hauptverantwortlichen scheint äußerst selten gerechtfertigt. Eindeutige Schuldzuweisungen würden den Reichtum der zutage geförder-

ten unterschiedlichen Faktoren und ihrer Wechselwirkungen ausblenden. Mono- bzw. oligokausale Erklärungen für sozialgeschichtliche Ereignisse vom Ausmaß der Lothringischen Stahlkrise würden ein erkenntnistheoretisches Unrecht gegenüber der vielschichtigen Gestalt sozialpolitischer Wirklichkeit darstellen. Als solche würden sie zwar nicht zur Grundursache schlechthin (wenn es diese denn überhaupt im Singular gibt), aber zu Mitverursachern neuer Ungerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben.

Eine Kirche, die neben direkten diakonischen Hilfen auch einen Beitrag zu längerfristigen Lösungen des Problems Massenarbeitslosigkeit erbringen möchte, gerät durch ein Studienergebnis wie das oben skizzierte in eine gewisse Verlegenheit: Wo soll der längerfristig wirksame Beitrag der Kirche ansetzen, wenn es nicht die eine Grund- oder Hauptursache von Massenarbeitslosigkeit gibt? Theoretisch gesehen müßte sich die Kirche für die Überwindung *aller* Faktoren von Massenarbeitslosigkeit einsetzen. Unter praktischen Gesichtspunkten ist dies jedoch gar nicht möglich, da ein großer Teil der Ursachen dem Einfluß bzw. der Macht (auch der mittelbaren) der Kirche entzogen ist.

Die protestantischen Kirchen in Elsaß-Lothringen haben auf der Grundlage ihrer Fallstudie eine Aktionsrichtung gewählt, die sich sowohl situationsbezogenen wie auch theologischen Überlegungen verdankt:

Als einen der vielen Krisenfaktoren hatte die Grundursachenanalyse die mangelnde Teilhabe der Betroffenen im Lothringischen Stahlbecken an den sie betreffenden Entscheidungen identifiziert: Wichtige Informationen wurden zu spät bekannt, Parteien und Verbände äußerten sich „für“ die Betroffenen, diesen selbst gelang es nicht, sich zu artikulieren und die Entscheidungsprozesse wirksam zu beeinflussen.

Angesichts ihrer begrenzten Kräfte haben sich die protestantischen Kirchen Elsaß-Lothringens entschlossen, der Bevormundung der Betroffenen den Kampf anzusagen. Neben direkter diakonischer Hilfe (psychologische Betreuung sowie Rechts- und Sozialberatung) möchten sie den Arbeitslosen ein Kommunikationsforum zur Verfügung stellen. Hier sollen relevante Informationen ausgetauscht, Lösungsvorschläge erörtert und somit die Grundlage für eine Selbstartikulation ohne Bevormundung geschaffen werden.

Bei der Entscheidung darüber, welche Aktionen die Kirchen in Angriff nehmen würden, spielten jedoch nicht nur der pragmatische Gesichtspunkt begrenzter Kräfte sowie die sozialwissenschaftlichen Fragestellungen der Studie eine Rolle, theologische Überlegungen vielmehr gaben den Ausschlag:

„Die Kirche wird um so weniger ihren Auftrag verfehlen, das Leben, die Welt und die Geschichte zu ‚bewässern‘, je entschlossener sie sich in deren Innerstem ansiedelt und sich so weit wie möglich allen Aspekten des

täglichen Lebens öffnet. Deshalb soll sie nicht so sehr Heiligtum als vielmehr Forum sein. So wird sie den eigentlichen Sinn ihrer ursprünglichen Berufung wiederfinden, die darin besteht, *Ekklesia* zu sein, das heißt einfache demokratische Versammlung, wo die Anliegen von allen zur Verhandlung kommen ... Die Brüderlichkeit (der Urgemeinde) erstreckte sich sehr wohl auf das gesamte Leben in all seinen Aspekten und in jedem Augenblick. Sie waren Brüder in der *Ekklesia* nicht nur am Sonntag, sondern während der ganzen Woche, in der sie sich trafen und sich untereinander halfen, sich gegenseitig dienstbar waren. Was ergibt sich daraus für die *Ekklesia* von heute? Muß sie nicht beständig die Kraft der Brüderlichkeit und des Dienstes, die Kraft der vollen Teilhabe an der Alltagswirklichkeit, auch die Kraft des Teilens, besser entdecken? Um diesen Preis wird sie wieder ganz und gar *menschliche und lebendige Gemeinschaft* werden. So gibt es kein Leben, es sei denn in der Öffnung, und keinen wahrhaft menschlichen Menschen, es sei denn in der Beziehung.“²⁷

Diese Schlußfolgerung zieht der Straßburger Theologe Jean-François Collange in seinen pastoraltheologischen Überlegungen im Anschluß an Gespräche mit Opfern der Stahlkrise.

Nun könnte man gegen die Fallstudie über Massenarbeitslosigkeit in Lothringen kritisch einwenden, sie sei zwar interdisziplinär (unter Einschluß von Wirtschafts- und Sozialgeschichte) durchgeführt worden, methodologische Vorentscheidungen im Bereich der Sozialwissenschaften selbst seien jedoch verantwortlich dafür, daß man nicht der einen und letzten Grundursache der Massenarbeitslosigkeit ansichtig geworden sei.

Welchen Forschungsmethoden soll sich die Kirche verpflichten, wenn sie interdisziplinär vorgehen möchte, die Sozialwissenschaften in sich aber ein heterogenes Bild ergeben — eine Reihe von miteinander konkurrierenden Schulen und Forschungsrichtungen: Funktionalistische, systemtheoretische, konfliktorientierte Ansätze (wobei die marxistische Sozialwissenschaft eine Spielart der letzteren darstellt)? Gibt es *theologische* Gründe, die Forschungsansätze und Arbeitsmethoden der einen sozialwissenschaftlichen Orientierung auf Kosten der anderen vorzuziehen? Im Blick auf interdisziplinäre Studien in kirchlicher Verantwortung könnte man beispielsweise die Grundsatzentscheidungen treffen, vorzugsweise Methoden und Fragestellungen der *konfliktorientierten sozialwissenschaftlichen Richtungen* zu verwenden aus dem Grunde, weil Christen und Kirche in einem Heiligungskampf stehen, mitten in der eschatologischen Auseinandersetzung zwischen dem Reich Gottes und dem des Teufels.²⁸

Gegen eine derartige methodologische Vorentscheidung ließe sich der Einwand erheben, daß auf diese Weise implizit soziopolitische Konflikte mit eschatologischen identifiziert, zumindest aber parallelisiert würden.

Eine solche methodologische Vorentscheidung entwertet, was die Theologie mit dem Begriff des „eschatologischen Vorbehalts“ bezeichnet: Gott allein, nicht aber der Mensch und seine Wissenschaft, vermag in einem endgültigen Richterspruch das Urteil darüber zu fällen, wo „Spren“ und wo „Weizen“ sind. Der eschatologische Vorbehalt wirkt einer gegenseitigen Verfeindlichkeit der Konfliktpartner entgegen und trägt damit zur Ermöglichung von Kommunikation bei. Die Identifikation bzw. Analogisierung sozialpolitischer mit eschatologischen Konflikten hingegen lädt die ersteren emotional auf und fördert unter anderem die latente menschliche Bereitschaft zur Gewaltanwendung.

Eine ihrer Natur nach ganz andere methodologische Vorentscheidung könnte – ebenfalls aus theologischen Gründen – einen *inkluisiven Gebrauch* der diversen sozialwissenschaftlichen Orientierungen bei interdisziplinären Studien in kirchlicher Verantwortung vorsehen: Die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Orientierungen fußen alle auf philosophischen, werthaftern Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen wiederum gehen mit einem sehr hohen – um nicht zu sagen: absoluten – Wahrheitsanspruch einher. Dies gilt auch in einem gewissen Maße für die positivistischen Orientierungen in den Sozialwissenschaften. Im Lichte der letzten Wahrheit der Offenbarung in Christus wird die Relativität und Ergänzungsbedürftigkeit menschlicher, auch wissenschaftlicher, Erkenntnis offenbar. In der Perspektive der Offenbarung wird eine komplementäre Berücksichtigung der Wahrheitsmomente einander ausschließender wissenschaftlicher Orientierungen möglich. Dieser Ansatz macht Ernst damit, daß die Sünde nicht nur im Verhalten einzelner Personen, nicht nur im Gestalten gesellschaftlicher Strukturen, sondern auch im Prozeß menschlichen Erkennens auf subtile Weise wirksam sein kann. Die Bedeutung von Herrschaft und Macht wird für das Erkennen (einschließlich des wissenschaftlichen) auch insofern relevant, als eine Verabsolutierung unserer menschlichen Erkenntnis in Widerspruch gerät gegen die Autorität und letzte Gültigkeit der Wahrheit, wie sie in Gottes Offenbarung enthalten ist.

In die Richtung einer inklusiven Berücksichtigung verschiedener wissenschaftlicher Erkenntnismodelle bei der Vorbereitung von im christlichen Glauben begründeten Entscheidungen weist auch eine Arbeit, die im Rahmen der Studie des LWB über das Konzept des „Status / Casus Confessionis“ entstanden ist:

„Je einliniger methodisch man dabei vorgeht, desto größer ist die Gefahr, daß man sich im besonderen Bekenntnisfall auch gesetzlicher, unfreier, fremdbestimmter und also glaubensschwächer verhält. Freilich nicht: wenig Wissen spricht für viel Glauben, sondern: starker Glaube entfaltet sich bei offengehaltenem Blick. Die blinde Angewiesenheit auf nur eine

Methode etwa auf dem Gebiet der Philosophie, Soziologie, Ökonomie, Politik oder Anthropologie kann den Bekennenden zu stark an die Interessen eines Freundes oder auch Gegners binden, so daß möglicherweise die beabsichtigte Wiederherstellung der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses mißlingen muß. Leitender Gesichtspunkt muß auch hier die Eindeutigkeit des Evangeliums in der Fülle seiner Gestaltwerdung sein.“²⁹

Für eine theologisch-ethisch begründete Antwort der Kirchen auf Massenarbeitslosigkeit enthält dies die Forderung nach Offenheit und Inklusivität gegenüber unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Schulen, Forschungsmethoden und Handlungsansätzen, will die Kirche ihrem Auftrag gerecht werden sowie den unterschiedlichsten Gestalten von Arbeitslosigkeit und der Vielfalt ihrer Ursachen.

Anmerkungen

- 1 Arbeitslosigkeit – ein Appell an die Kirchen. Fallstudie über die gesellschaftliche Verantwortung von Christen und Kirchen am Beispiel der Krise in der Lothringischen Stahlindustrie, hrsg. und bearb. von Eckehart Lorenz unter Mitwirkung von Michel Hoeffel, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1986.
- 2 Albert L. Huebner, Unemployment: The great new plague, in: *America*, January 28, 1984.
- 3 „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“ – Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit, hrsg. von der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 1982, S. 28.
- 4 John B. Nordgaard, Lutheran Social Services of Illinois, USA, in seiner Antwort auf den LWB-Fragebogen zu Kirche und Arbeitslosigkeit von 1983.
- 5 Odil Hannes Steck, Die Herkunft des Menschen, Zürich 1983, S. 67 f.
- 6 W. Bienert, Artikel „Arbeit“ III, Theologisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Bd. 1, Sp. 540.
- 7 Vgl. Philemonbrief. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, daß Paulus nicht ein Ausbrechen aus der Sklaverei empfiehlt oder neue Strukturen fordert. Vielmehr bewirkt der christliche Glaube eine Neudefinition zwischenmenschlicher Beziehungen, die dann ihrerseits allerdings in längerfristigen Prozessen eine Umgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse gemäß den Grundwerten einer christlichen Gemeinschaft fördern.
- 8 *Laborem Exercens*, September 1981, S. 25 f.
- 9 „Solidargemeinschaft“, S. 28–31.
- 10 Ebd., S. 31.
- 11 Arbeit als Eigenbeitrag des Menschen zu seiner Erlösung ist eine Vorstellung, die von der frühen Christenheit an Geltung in der Kirche hatte. Ist es Zufall oder eine Konzession an diese alte Tradition, wenn gewisse Formulierungen der Enzyklika „*Laborem Exercens*“ nicht gegen das Mißverständnis geschützt sind, der Mensch könne seine Würde und seinen Wert durch Arbeit steigern? Vgl. etwa: „Die Arbeit ist ein Gut für den Menschen – für sein Menschsein, weil er durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja *gewissermaßen mehr Mensch wird.*“ (A. a. O., S. 37; Hervorhebung vom Verf.)

- Nach den Vorstellungen der EKD-Studie geht es (hingegen) bei der Verteilung und beim Schutz der Arbeit darum, „das menschliche Leben in ... seiner humanen Qualität (zu) sichern“ (S. 31; Hervorhebung vom Verf.).
- 12 Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: J. Winkelmann (Hrsg.), Die protestantische Ethik, München 1965, S. 29 ff. passim, sowie Max Weber, Die Berufsethik des asketischen Protestantismus, ebda., S. 115 ff. passim.
 - 13 Laborem Exercens, a. a. O., S. 28.
 - 14 Enno Rudolph, Entfremdung der Natur. Die praktische Naturwahrnehmung bei Karl Marx im Kontext der neuzeitlichen Philosophie, in: Constanze Eisenbart (Hrsg.), Humanökologie und Frieden (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft), Stuttgart 1979, S. 337 f.
 - 15 Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. II, Stuttgart ³1958, S. 53.
 - 16 Vgl. Nicole Lilti-Huguët, Wie erleben die Betroffenen die Krise in der Lothringischen Stahlindustrie? – Eine sozialpsychologische Studie, in: Eckehart Lorenz (Hrsg.), Arbeitslosigkeit – ein Appell an die Kirchen, a. a. O.
 - 17 Didache XII, 1–3, zit. nach „Solidargemeinschaft ...“, S. 33 f.
 - 18 WA 30 I, 149, 17 ff.
 - 19 WA 29, 441, 19 ff.
 - 20 André Bieler, Le protestantisme, in: Travail, Cultures, Religions, hrsg. vom Internationalen Arbeitsamt, Genf 1983, S. 175 f. (Übersetzung vom Vf.).
 - 21 Jørgen Lissner (Hrsg.), Theologische Perspektiven der Menschenrechte, Lutherischer Weltbund, Genf 1977, S. 12–15.
 - 22 „Solidargemeinschaft ...“, S. 36 f.
 - 23 Vgl. hierzu etwa den „Cypem-Bericht“ in: Koson Srisang (Hrsg.), Perspectives on Political Ethics, An Ecumenical Enquiry, Washington DC 1983, S. 14 ff.
 - 24 Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch, hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh ²1979, S. 35.
 - 25 Robert Ray, Employment and Unemployment: A Continuing Issue, (Arbeitsplatz und Arbeitslosigkeit: Ein Dauerbrenner), Masch. Man. aus dem International Institute for Labor Studies/Internationales Arbeitsamt, Genf 1984, S. 10 (Übers. vom Verf.).
 - 26 Vgl. „Solidargemeinschaft ...“, S. 75 ff. und Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch, S. 37.
 - 27 Jean-François Collange, Die Krise der Lothringischen Stahlindustrie in pastoral-theologischer Perspektive, in: Eckehart Lorenz (Hrsg.), Arbeitslosigkeit – ein Appell an die Kirchen, a. a. O.
 - 28 Zum Problem sozialwissenschaftlicher Methodenwahl in kirchensoziologischen (und analog: sozialetischen) Studien vgl. etwa Ulrich Duchrow, Konflikt um die Ökumene, München 1980, S. 40–47, bes. S. 46.
 - 29 Martin Schloemann, Der besondere Bekenntnisfall. Begriffsgeschichtliche und systematische Beobachtungen zum casus confessionis vor, in und nach Daressalam 1977, in: Eckehart Lorenz (Hrsg.), Politik als Glaubenssache? Beiträge zur Klärung des Status Confessionis im südlichen Afrika und in anderen soziopolitischen Kontexten, Erlangen 1983, S. 95 f.

GLIEDERUNG DES MARTIN-LUTHER-BUNDES

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand

1. Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg 1, Tel. (0 57 22) 2 50 21/22;
2. Stellv. Präsident: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D. D., D. D.,
Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81; Tel. (0511) 83 7040;
3. Schatzmeister: Oberlandeskirchenrat Jürgen Kaulitz,
Neuer Weg 88/90, 3340 Wolfenbüttel; Tel. (0 53 31) 80 20 23;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39.

Weitere Mitglieder

5. Architekt Otto Diener,
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6, Schweiz; Tel. (1) 362 11 62;
6. Pfarrer i. R. Helmut Dimmling,
Lindenstr. 21, 8806 Neuendettelsau, Tel. (0 98 74) 54 90;
7. Universitätsdirektor a. D. Hans O. Finn,
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 1 41 55;
8. Senior Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (0222) 22 21 40;
9. Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;
10. Propst Hans-Peter Hartig,
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel. (0 53 81) 12 00, privat 708 08;
11. Pastor Siegfried Peleikis,
Steinamerstr. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (0 47 21) 4 84 71;
12. Kirchenrat Edmund Ratz,
Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0711) 2159-363;
13. Oberkirchenrat Karlheinz Schmale D. D.,
Terrassenstr. 16, 1000 Berlin 38; Tel. (030) 801 80 01;
14. Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 41 39;

Ehrenmitglied des Bundesrates:

- Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Bockelstr. 92/D, 7000 Stuttgart 75; Tel. (0711) 44 25 50;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Barbara Blomeyer,
Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 21470;

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

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Postfach 2669; Tel. (09131) 29039;
An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.

Postgiro Nürnberg 405 55-852 (BLZ 760 100 85);
Bankkonten: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304 (BLZ 763 500 00);
Commerzbank Erlangen Nr. 82 15527-00 (BLZ 763 400 61).

II. Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 29039; Studentenheim: 21790;

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 24139;

Studienleiter: Vikar Rüdiger Lutz,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; sie betragen augenblicklich 150,- bis 190,- DM für Unterkunft und Frühstück; einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen kein Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die 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 Mits Studenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis zu 15 Personen). Regelmäßig werden in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund Sprachkurse für evangelische Theologen aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 2 90 39; Studentenheim: 2 17 90;

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 2 41 39;

Studienleiter: Vikar Rüdiger Lutz, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen;

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD
Exekutivsekr.: Pfr. Heinz Ohme, Meisenweg 44, 8520 Erlangen, Tel. (091 31) 4 60 44.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 26 Studenten aller Fachbereiche. Die Plätze werden vorzugsweise an Studenten aus Asien und Afrika vergeben; die Kosten betragen augenblicklich 188,- DM pro Monat. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin-Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er Nichttheologen aus den Entwicklungsländern eine Unterkunft bereitstellt. Seit 1982 dient das Haus zugleich orthodoxen Stipendiaten, die die für ihre Studien notwendigen Kenntnisse der deutschen Sprache erwerben und sich mit den Arbeitsverhältnissen an deutschen Universitäten vertraut machen sollen. Dieses Programm wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchlichen Außenamt der EKD, dem Hauptausschuß im Deutschen Nationalkomitee des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt.

Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft beider Heime bietet eine gute Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

3. Brasilienwerk

Leiter: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 2, 8542 Roth; Tel. (091 71) 40 81;

Geschäftsstelle: Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (098 74) 92 71;

Konten: Sparkasse Neuendettelsau Nr. 700 914, (BLZ 765 516 50);
Postgiro Nürnberg 8826-856; Gewerbank 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. Eine im Jahre 1965 begonnene Schulstipendienaktion 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. In der Gründungsphase befindet sich das vom Martin-Luther-Verein in Bayern getragene „Collegium Oecumenicum“, das Stipendiaten, die an der Theologischen Fakultät München studieren, aufnehmen soll.

4. Sendschriften-Hilfswerk

Leiterin: Barbara Blomeyer, Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 2 14 70;
Geschäftsstelle: Wiebke Stange, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (09131) 2 90 39.
Postgiro Berlin 56 341-106 (BLZ 100 100 10).

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

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

Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes (Bibelmission)

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

Leiter: Pfarrer Dr. Karl Dieterich Pfisterer, Rosenbergstr. 40, 7000 Stuttgart 1;
Tel. (0711) 6670/App. 402;

Kto: Bibelmission des Martin-Luther-Bundes, Postgiro Stuttgart 105 (BLZ 600 100 70).

5. Martin-Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (091 31) 2 90 39;
Auslieferung für den Buchhandel durch den Freimund-Verlag, Hauptstr. 2,
8806 Neuendettelsau; Tel. (098 74) 7 00.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

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

Vors.: Valentin Koerner,
Hermann-Sielcken-Straße 36, 7570 Baden-Baden; Tel. (072 21) 2 24 23;

Stellv. Vors.: Pfarrer Gunter Neukirch,
Bismarckstr. 1, 7500 Karlsruhe 1; Tel. (07 21) 2 48 03;

Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub,
Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 7570 Baden-Baden; Tel. (072 21) 2 54 76;

Kassenf.: Helmut Lützen, Postfach 1765, 7800 Freiburg; Tel. (07 61) 13 18 32;
Postgiro Karlsruhe 288 04-754 (BLZ 660 100 75).

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

Vors.: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 2, 8542 Roth; Tel. (091 71) 40 81;

Stellv. Vors.: Dekan Günter Heidecker,
Pfarrplatz 6, 8458 Sulzbach-Rosenberg; Tel. (096 61) 45 03;

Schriftf.: Pfarrer Wolfgang Reinsberg,
Kirchhof Nr. 1, 8581 Ahorntal; Tel. (092 02) 321;

Kassenf.: Diakon Claus Schleeback,
Bahnhofstr. 5, 8540 Schwabach; Tel. (091 22) 8 41 93;

Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 516 007 (BLZ 765 600 65);
Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 760 700 914 (BLZ 765 516 50);
Postgiro Nürnberg, 8826-856 (BLZ 760 100 85);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 92 71;
Leiter: N. N.

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

1. Vors.: Propst Hans-Peter Hartig,
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel. (0 53 81) 7 09 37/38, privat 7 08 08;

2. Vors.: Pastor Adolf Runge,
Heidehöhe 28, 3300 Braunschweig; Tel. (0531) 69 14 53;

Schriftf.: Pastor Alfred Drung,
Am Erzberg I, 3305 Sickinge-Hötzum; Tel. (0 53 05) 16 89;

Kassenf.: Justizamtmann Max Brüninghaus,
Hinter dem Salze 15, 3320 Salzgitter 51; Tel. (0 53 41) 3 59 38;

Beisitzer:

Propst Wolfgang Boetcher,
An der Kirche 3, 3307 Schöppenstedt; Tel. (0 53 32) 5 66;

Pastor Hermann Brinker,
Kapellenstr. 14, 3300 Braunschweig; Tel. (0531) 7 43 98;

Landeskirchenrat Ulrich Hampel,
Postfach 1420, 3340 Wolfenbüttel; Tel. (0 53 31) 80 21 20;

Pastor i. R. Siegfried Reetz,
Turmstr. 2, 3384 Liebenburg 3; Tel. (0 53 46) 13 22;

Pastor Friedrich Wagnitz,
Steinweg 10, 3425 Walkenried; Tel. (0 55 25) 800.

Postgiro Hannover 205 15-307 (BLZ 250 100 30).

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

1. Vors.: Pastor Johannes Nordhoff,
Bergedorfer Schloßstr. 2, 2050 Hamburg 80; Tel. (040) 7 21 38 87;

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

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

2. Kassenf.: 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:

Prof. Dr. Horst Greiner, Grasredder 51, 2050 Hamburg 80; Tel. (040) 7 21 81 01;

Vikar Rüdiger Lutz, Gustav-Falke-Str. 6, 2000 Hamburg 13; Tel. (040) 44 86 37;

Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39;

Postgiro Hamburg 163 97-201 (BLZ 200 100 20);

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

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

Vors.: Superintendent Dr. Werner Monselewski,
Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser, Tel. (0 50 21) 34 73;

Stellvertr. Vors.: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,
Völkener Str. 4, 3257 Springe 1, Tel. (0 50 41) 20 14;

Geschäftsf.: Pastor Siegfried Peleikis,
Steinmanner Str. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (0 47 21) 4 84 71;

Stellv. Geschäftsf.: Pastor Hans-Albrecht Uhlhorn,
Hollenbeckerstr. 8, 2165 Bargstedt; Tel. (0 41 64) 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. (0 51 76) 297;

Postgiro Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30);

Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473
(BLZ 250 500 00).

6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

1. Vors.: Pfarrer Winfried Müller,
Kirchgasse 13, 3550 Marburg 9; Tel. (0 64 20) 75 95;

Stellv. Vors.: Dekan Rudolf Jockel,
Auf der Burg 9, 3558 Frankenberg; Tel. (0 64 51) 87 79;

Beisitzer:

Pfarrer Henning Gebhardt,
Sandweg 8, 3557 Ebstorfer Grund, OT Ebstorf; Tel. (0 64 24) 13 96;

Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 3577 Neustadt; Tel. (0 66 92) 420;

Dekan Dr. Rolf Sauerzapf,
Graf-Bernadotte-Platz 5, 3500 Kassel; Tel. (0561) 30 22 11;

Konto: Evang. Gemeindeamt Marburg/Lahn;
Postgiro Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60),
z. G. Martin-Luther-Bund in Hessen.

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

Vors.: Pastor Alfred Bruhn,
Niederstr. 2, 2401 Krummese; Tel. (0 45 08) 420;

1. Schriftf.: Pastor Hans Heinrich Lopau,
Kanalstr. 3, 2059 Siebeneichen; Tel. (0 41 58) 424;

2. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
Feldstr. 15, 2410 Mölln; Tel. (0 45 42) 43 77;
Kassenf.: Margarete Goebel, Schulstr. 1, 2410 Mölln; Tel. (0 45 42) 60 97;
Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. Nr. 2003 708 (BLZ 230 527 50).

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

Vors.: Pastor Günther Pechel,
Molinder Grasweg 10, 4920 Lemgo; Tel. (0 52 61) 7 12 40;
Schriftf. u. Kassenf.: Pastor Hans-Wilhelm Rieke,
Rampendal 13, 4920 Lemgo 1; Tel. (0 52 61) 45 09;
Bankkonto: Sparkasse Lemgo Nr. 30 100 150 (BLZ 482 501 10).

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

Vors. Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 2845 Damme; Tel. (0 54 91) 21 11;
Pfarrerin Dr. Evelin Albrecht,
Grothstr. 9, 2940 Wilhelmshaven; Tel. (0 44 21) 6 91 09;
Pfarrer Martin Meyer,
Franziskus-Str. 13, 2842 Lohne; Tel. (0 44 42) 13 78;
Kassenf.: Pastor Martin Frebel;
Bankkonto: Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme, Nr. 071-405 674,
(BLZ 280 516 71).

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

Vors.: Pastor Uwe Hamann,
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (040) 722 38 35;
Stellv. Vors.: Pastor Gunnar Berg,
Dorfstr. 7, 2213 Krummendiek; Tel. (0 48 23) 7 51 20;
Schriftf.: Pastorin Birgit Mahn, Am Markt 22, 2212 Brunsbüttel; Tel. (0 48 52) 63 33;
Kassenf.: Pastor i. R. Wolfgang Puls,
Hohenzollernring 72 I., 2000 Hamburg 50; Tel. (040) 39 79 66;
Postgiro Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);
Bankkonten: Hamburger Sparkasse Nr. 1042/24 00 59 (BLZ 200 505 50);
Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 24570 (BLZ 210 602 37).

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

Vors.: Oberlandeskirchenrat Pfarrer Johannes Hasselhorn,
Wellstetter Weg 176, 7000 Stuttgart 80; Tel. (0711) 206 82 68;
Stellv. Vors.: Pfarrer Lothar Bertsch,
Burgstr. 2, 7022 Echterdingen; Tel. (0711) 7927 57;
Geschäftsf.: Landesjugendpfarrer Hartmut Ellinger,
Engstlatte Weg 19, 7000 Stuttgart 80; Tel. (0711) 780 33 77;
Kassenf.: Willi Michler, Abelsbergstr. 78, 7000 Stuttgart 13;
Postgiro Stuttgart 138 00-701 (BLZ 60010070);
Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 60050101);
Postgirokonto 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. (0 61 71) 2 53 72;

Stellv. Vors.: Pastor Volker Fuhrmann,
Junkerburg 34, 2900 Oldenburg; Tel. (0441) 3 13 06;

Geschäftsf.: Superintendent Rudolf Eles,
Bergstege 4, 4430 Steinfurt-Burghorst; Tel. (0 25 52) 30 28;

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschuldirektor Johannes Mittelstädt,
Am Brenschen 9; 5810 Witten-Bommern; Tel. (0 23 02) 309 27;

Schriftf.: Pastor Dankwart Kliche,
Am Hilgenbaum 12, 4600 Dortmund 30; Tel. (0231) 45 51 73;

Kassenführer: Werner Förster, Finkengasse 8, 4355 Waltrop; Tel. (0 23 09) 25 38;

Postgiro Dortmund 1092 50-467 (BLZ 440 100 46);

IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

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

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost,
Johann-Flierl-Str. 18, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 92 75;

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

3. Obmann (ab 1. 4. 1986): Hans Betz,
Fliederstr. 14, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 14) 53 09;

2. Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Iippe

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg; Tel. (0 57 22) 2 50 21/22;

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

1. Bundesleitung:

Bundesobmann: Senior Pfarrer Mag. Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (02 22) 22 21 40;

Bundesobmannstellv.: Senior u. Pfarrer i. R. Ekkehard Lebouton,
Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel. (0 62 22) 4 57 02;

Bundesschatzmeister: Oberst Ing. Johann Kaltenbacher,
Sevcikgasse 23c, A-1232 Wien; Tel. (02 22) 6 75 08 14;

Bundesgeschäftsf.: Pfarrer Gerhard Hoffleit,
Kainachgasse 21-37/41/1/4, A-1210 Wien; Tel. (02 22) 394 76 62;

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof D. Dieter Knall,
Severin Schreiberergasse 3, A-1880 Wien; Tel. (02 22) 47 15 23 Kl 26;

Generalsekretär Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, D-8520 Erlangen; Tel. (091 31) 2 90 39;

und die Diözesanobmänner:

Burgenland: Pfarrer Mag. Johann Holzkorn,
St. Rochus Gasse 1, A-7000 Eisenstadt; Tel. (0 26 82) 24 51;

Kärnten: Pfarrer Mag. Karl-Heinz Nagl,
Adalbert-Stifter-Str. 21, A-9600 Villach-Nord; Tel. (0 42 42) 2 37 95;

Niederösterreich: Amtsrat Heimo Sahlender,
Marc-Aurel-Str. 1, A-2410 Hainburg; Tel. (0 21 65) 3 41 95;

Oberösterreich: Pfarrer Mag. Hans Hubmer, A-4845 Rutenmoos, Tel. (0 76 72) 33 14;

Salzburg und Tirol: Senior u. Pfarrer i. R. Ekkehard Lebouton,
Carl Maagerstr. 15; A-5020 Salzburg; Tel. (0 62 22) 4 57 02;

Stellvertr.: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
Bruneckstr. 4, A-6020 Innsbruck; Tel. (0 52 22) 28 25 42;

Steiermark: Pfarrer Mag. Gerhard Böhm,
Stefan-Seedoch-Allee 25, A-8230 Hartberg; Tel. (0 33 32) 23 76;

Wien: Senior Pfarrer Mag. Hans Grössing,
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (02 22) 22 21 40;

Ehrenmitglieder:

Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
Bockelstr. 92, D-7000 Stuttgart 75; Tel. (0711) 44 25 50;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel. (02 22) 93 82 64;

Postscheckkonto: PSA Wien, Nr. 824 10.

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

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

Vizepräsident u. Schriftf.: Architekt Otto Diener,
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel. (1) 362 11 62;

Kassenf.: Horst Seifert, Eigenwasenstr. 14, CH-8052 Zürich; Tel. (1) 302 53 22;

Beisitzer:

H. O. Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein;

Ludwig Brunner, Birnbach, CH-3326 Krauchthal; Tel. (034) 51 12 83;

Postscheckkonto: PSA Zürich Nr. 80-5805.

5. Luther-Akademie e. V. Ratzeburg

Geschäftsstelle: Domhof 34, Postfach 1404, 2418 Ratzeburg; Tel. (0 45 41) 37 57;

Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Heubach,
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg; Tel. (0 57 22) 2 50 21/22;

Sekretär: Prof. D. theol. Heinrich Kraft,
Hamburger Landstr. 40, 2300 Molfsee b. Kiel; Tel. (04 31) 6 54 16;

6. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

1. Vors.: Pastor Siegfried Springer,
Osterstr. 57, 3000 Hannover; Tel. (0511) 32 44 35;

2. Vors.: Reinhold Otto, Dr.-Rörig-Damm 6, 4790 Paderborn;
Schriftf.: Eduard Lippert, Mecklenburger Str. 6, 3171 Calberlah;

Beisitzer:

Lilly Riebeling, Westenburgstr. 2, 3437 Bad Sooden-Allendorf;

Robert Seiler, Mannheimer Str. 10, 7100 Heilbronn;

Heinrich Steinhauer, Oderstr. 79, 7070 Schwäb. Gmünd;

Otto Zellmer, Kinzigstr. 37, 7220 Schwenningen

Postgiro Stuttgart 28037-705 (BLZ 60010070).

7. 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.

8. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Nicolas Lecomte,
47, rue Jean Jaurès, F-93200 Saint-Denis; Tel. (14) 243 00 93;

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer,
9, Avenue du General de Gaulle, F-93160 Noisy-Le Grand; Tel. (14) 303 38 05;

Büro: 22, rue des Archives, F-75004 Paris; Tel. (14) 2 72 49 84.

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

Anschrift: 26, rue Major René Dubreucq, B-1050 Bruxelles; Tel. (02) 511 42 97;

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus,
50 rue paloke, B-1080 Bruxelles; Tel. (02) 521 75 68.

10. Lutheran Church in Ireland ;

Rev. Paul Gerhard Fritz,
Lutheran Church Office, 24, Adelaide Rd., Dublin 4, Irland; Tel. 76 65 48;

11. Lutherstichting (Niederlande)

Vors.: Ds. J. A. Roskam,
Karperdaal 92, NL-2553 PK's-Gravenhage; Tel. (070) 97 70 26;

Beisitzer:

Ds. W. Boon, A. Westerstraat A 2a, Nieuwe Pekela; Tel. (0 59 78) 1 85 67;

Dr. P. Estié,
Wýnand Nieuwenkampstraat 29, NL-1132 XE Volendam; Tel. (0 29 93) 6 86 07;

Giro-Nr.: 2 650 968 t. n. v. Lutherstichting, s'Gravenhage.

9. Eine evangelische Luthersche Kirche

Präsident: Professor Dr. Be. Becke, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

Vizepräsident: Dr. Hans-Joachim B. Becke, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

Kassier: Dr. Hans-Joachim B. Becke, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

Beisitzer: Dr. Hans-Joachim B. Becke, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

Rev. Paul Gerhard Fink, Luthersche Kirche, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

11. Luthersche Kirche (Niederlande)

Vor. Dr. J. A. Roskam, Luthersche Kirche, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

Beisitzer: Dr. J. A. Roskam, Luthersche Kirche, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

Dr. W. Bont, A. Westerveld, Luthersche Kirche, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

Dr. F. E. E. Luthersche Kirche, Spielendorferweg 24, 4400 Bochum, CH, Tel. (023 22 116)

16. Kirchliche Gemeinschaften

1. Vor. Pastor Siegfried Springer, Cotenstr. 57, 3000 Hannover, Tel. (0511) 44 44 44

2. Vor. Reinhold Otto, Dr. Edgar-Damm, 4790 Eberhorn, Schriftl. Eduard Lippert, Mecklenburger Str. 6, 3171 Colbitz

Beisitzer: Lily Riebeling, Westerbürgerstr. 2, 3437 Bad Sooden-Allendorf

Robert Siller, Mannheimer Str. 10, 7100 Heilbronn

Heinrich Steinhauser, Odener, 79 7070 Schwab. Gmünd

Orto Zellmer, Kienigstr. 37, 7220 Schweningen

Postgro Stuttgart 32037 705 (BLZ 60010070)

7. Société Evangélique Luthérienne de Missions Intérieures et Extérieures d'Alsace et de Lorraine

Präsident: Pfarrer Marc Wehling, P-67380 Bouxwiller, Tel. (88) 70 72 06

8. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Nicolas Lecomte, 47, rue Jean Jaurès, P-91200 Saint-Denis, Tel. (1) 49 24 01 91

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer, 9, Avenue du Général de Gaulle, P-91150 Noisy-La-Grand, Tel. (1) 30 38 05

Büro: 23, rue des Archives, P-75004 Paris, Tel. (1) 47 49 84 84

Ga