

# Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 34 · 1987



# LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1987

Begründet von Christian Stoll  
Herausgegeben von Joachim Heubach

Lutherische  
Kirche  
in der Welt

Jahrbuch  
des  
Martin Luther-  
Bundes



Folge 34 - 1987

Martin-Luther-Bund, Stuttgart



# Lutherische Kirche in der Welt

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

## THEOLOGIE UND KIRCHE

He Gieritz  
Von den Ochsen im Heiligum –  
Predigt über 1. Könige 7, 23–25

Stefan Köberle  
Gottes Offenbarung in Niedrigkeit –  
ein Wesensmerkmal der lutherischen Theologie

Christoph Bräuninger  
Rechtfertigung als Gnade und Theologie  
eine vergleichende Betrachtung

Konrad Kniefel  
Theologie und Theologie im 20. Jahrhundert  
die Bestandaufnahme als Orientierungshilfe

Jahrbuch  
des  
Martin Luther-  
Bundes

## II. DIASPORA

André Appel  
Diaspora, Alte Herausforderungen

Dieter Kwiel  
Die nichtkonfessionellen Faktoren

Wibelin Kahl  
Bemerkungen zur Historie und Praxis  
des kirchlichen Ost-West-Dialogs

Tibor Tóth  
Die Lutherische Kirche in der Diaspora

Peter Scheller  
Diaspora und



Folge 34 · 1987

Martin-Luther-Verlag · Erlangen

34 - 1987

Lutherische  
Kirche  
in der Welt

Jahrbuch  
des  
Martin-Luther-  
Bundes



ISBN 3-87513-051-0

© Martin-Luther-Verlag, Erlangen

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



Gh 5225 bb - 34

# INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort . . . . . 7

## I. THEOLOGIE UND KIRCHE

*Bo Giertz*

Von den Ochsen im Heiligtum —  
Predigt über 1. Könige 7, 23–25 . . . . . 9

*Adolf Köberle*

Gottes Offenbarung in Niedrigkeit —  
ein Wesensmerkmal der lutherischen Theologie . . . . . 12

*Gottfried Brakemeier*

Rechtfertigung aus Gnade und Theologie der Befreiung —  
eine vergleichende Betrachtung . . . . . 25

*Konrad Kreßel*

Ideologie und Theologie im 20. Jahrhundert —  
eine Bestandsaufnahme als Orientierungshilfe . . . . . 38

## II. DIASPORA

*André Appel*

Diaspora: Alte Herausforderungen — neue Dynamik? . . . . . 59

*Dieter Knall*

Die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation . . . . . 75

*Wilhelm Kable*

Bemerkungen zur Historie und Praxis  
des kirchlichen Ost-West-Dialogs . . . . . 84

*Tibor Fabiny*

Die Lutherische Kirche Ungarns —  
Stadien auf dem Wege zur Diasporasituation . . . . . 103

*Peter Schellenberg*

Diaspora und Konfession . . . . . 116

### III. ÖKUMENE

*Helmut Zeddies*

Vom Kirchenbund zur Bundeskirche –  
die Bedeutung der Leuenberger Konkordie  
für die evangelischen Kirchen in der DDR . . . . . 126

*Friedrich Hauschildt*

Evangelisch und lutherisch 1986 –  
das Miteinander der Konfessionen im deutschen Protestantismus . . . . . 144

*Bernhard Maurer*

Der ökumenische Luther –  
Revision des katholischen Lutherbildes . . . . . 164

*Eberhard Schendel*

Martin Luther und die Juden – ein Plädoyer für Fairness . . . . . 183

Gliederung des Martin-Luther-Bundes . . . . . 195

Anschriften der Autoren . . . . . 206

Die Luther-Zitate auf den Seiten 11, 24, 58, 74, 102, 115, 125, 143 und 194 sind dem  
1985 im Martin-Luther-Verlag erschienenen Werk entnommen: Horst Beintker, Leben  
mit dem Wort. Handbuch zur Schriftauslegung Martin Luthers.

Gh 5225 66 - 34



## ZUM GELEIT

Im voraufgegangenen Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes (1986) hat mein Vorgänger im Amt des Bundesleiters, Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, wie in den früheren Jahrbüchern ein ausführliches Geleitwort geschrieben. Wenn man einmal diese Geleitworte nacheinander liest, so enthalten sie nicht nur Einführungen in den jeweiligen Jahresband. Sie enthielten auch Hinweise auf wichtige theologische Fragen, die ihn bewegten, und wiesen oft auf die jeweils besonders notwendig erscheinenden Aufgaben unseres Werkes in der Mitverantwortung für die lutherischen Diasporakirchen hin.

Es ist mir ein aufrichtiges Bedürfnis, unserem langjährigen Bundesleiter Dr. Eberhard auch an dieser Stelle für seine initiativreiche, umsichtige und sachkundige Leitung des Martin-Luther-Bundes und Herausgabe des Jahrbuches zu danken.

Indem ich als sein Nachfolger nunmehr erstmalig für die Herausgabe des Jahrbuches „Lutherische Kirche in der Welt“ verantwortlich bin, gilt mein Dank ebenfalls unserem Generalsekretär Dr. h. c. Peter Schellenberg und seinen Mitarbeitern für das Sammeln der zahlreichen Beiträge und für die Besorgung des Druckes.

Die Beiträge dieses Jahrbuches sind in ihren Themen wieder unterschiedlich und zeigen zugleich doch die gemeinsame Verantwortung für lutherische Theologie und Kirche. Sie bestimmt das Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen und in dieser Verantwortung wollen wir auch im neuen Jahr unsere Arbeit tun.

Ich grüße die Autoren und Leser dieses Jahrbuches und alle Mitarbeiter und Freunde des Martin-Luther-Bundes mit der Jahreslosung 1987:

„Die Gabe Gottes ist das ewige Leben  
in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm. 6,23).

Bückerburg,  
am Buß- und Bettag, 19. November 1986

Joachim Heubach



## VON DEN OCHSEN IM HEILIGTUM

*Predigt über 1. Könige 7,23–25*

„Und er machte das Meer, gegossen, von einem Rand zum andern, zehn Ellen weit rundherum, und fünf Ellen hoch, und eine Schnur von dreißig Ellen war das Maß ringsherum. Und um das Meer gingen Knoten, an seinem Rand ringsherum, je zehn auf eine Elle; es hatte zwei Reihen Knoten, die beim Guß mitgegossen waren. Und es stand auf zwölf Rindern, von denen drei nach Norden gewandt waren, drei nach Westen, drei nach Süden und drei nach Osten, und das Meer stand obendrauf, und ihre Hinterteile waren alle nach innen gekehrt.“

Das war also ein Stückchen der Entstehung des Tempels in Jerusalem. Er, von dem gesprochen wurde, war Hiram von Tyrus, nicht der König, sondern ein Meister im Erzgießen, der von Salomo einberufen worden war, um dieses Meisterstück zu machen.

Und nun ist es gar nicht zu verwundern, wenn jemand denkt: Was geht uns das alles an? Was haben wir damit zu tun? Heute? — Es geht uns an. Es ist nämlich ein Stück des Werkes Gottes, wodurch er uns erlöst hat. Es ist ein Stück aus der langen Erlösungsgeschichte, die schon vor Christus sich abspielte, wo Gott gehandelt hat, wobei er auch an uns dachte, gehandelt in dieser bösen Welt, eingegriffen in eine Geschichte, blutig, zum Teil furchtbar, genau wie die unsrige, wie die Geschichte unseres Jahrhunderts. Er hat eingegriffen mit großen Gnaden, um uns zu helfen. Und nun gehört dies auch dazu. Es ist — das können wir vom Neuen Testament lernen — auch ein „Vorbild“. Ein „Typus“ heißt das im Neuen Testament. Denn wir sind ja das neue Gottesvolk. Wir haben auch einen Tempel, ein Zion. Und das alles kann man so gleichnisweise im Alten Testament abgebildet sehen.

So wollen wir versuchen, uns jetzt hineinzustellen in den Tempel von Jerusalem, vielleicht vor 2700 Jahren, und sehen uns die Sache an.

Da ist der große Vorhof und da steht dieses „Meer“, so wurde es genannt, „das eherne Becken“. So groß, daß eigens bemerkt wird: „Es konnte nicht gewogen werden.“ Man wußte wie groß es war, aber nicht wie schwer. Man wußte, da gab es Wasser — Wasser ohne Ende.

Und nun schauen wir es an — das Meisterstück.

Da kommen die Leute, strömen herbei und gehen hin, um sich zu reinigen, genau, wie man das heute noch auf dem Tempelplatz in Jerusalem bei den Arabern sehen kann.

Warum kommen sie?

Um Gaben und Opfer darzubringen, weil Gott hier wohnt. Und dies alles, sagt der Hebräerbrief, ist ein Gleichnis auf die gegenwärtige Zeit (Hebr. 9,9). *Ein Gleichnis.*

Dahinter sehen wir den Brandopferaltar, glühend heiß, mit Feuer. Da steht der Altar, den auch Jesaja in seinem Gesicht sah, wo der Seraph mit einer Zange eine glühende Kohle nahm und seine Lippen berührte und sprach: „Siehe, hiermit sind deine Lippen berührt, damit deine Missetat von dir genommen werde und deine Sünde gesühnt sei“ (Jes. 6,7). Und so einen Altar haben auch wir: *Golgotha*. Da, in der Glut – in der Glut der Liebe Gottes und des Eifers Gottes – wurde sie einmal verbrannt, unsere ganze Schuld mitsamt dem, der sie trug, der sie auf sich genommen hatte. Von dem Altar hat eine Kohle auch unsere Lippen berührt, damit unsere Schuld getilgt werde.

Und nun sehen wir weiter, ein bißchen links: das „Meer“ – das ehrene Becken, voll von Wasser. Es ist ein Gleichnis von der großen Reinigung im Tempel Gottes – ein Gleichnis des Wassers, das über uns gegossen wurde in der gesegneten Taufe. Ein Strom, der immer wieder über uns herabkommt in dem Wort, dem lieblichen Wort des Evangeliums, in der Ablösung der Sünde und beim Abendmahl: *Die Reinigung von allen Sünden, die Vergebung ohne Ende, immer neu*. So steht auch in unserem Zion, in unserem Tempel, *dieses Meer der Gnade*.

Es wurde getragen von zwölf Ochsen, Rindern. *Die Ochsen sind wir Pastoren*. Das ist unsere Aufgabe, dieses Meer von Gnade treu zu tragen. Wir sind hingestellt von Gott, um dieses wunderbare Wasser darzubieten, diese unerschöpfliche Reinigung, diesen Born der Gnade.

– Das Meer von Gnade muß nämlich von Menschen getragen werden, damit es unter die Menschen kommt. Es muß in alle Himmelsrichtungen getragen werden. So standen ja die Ochsen: je drei nach Norden, Süden, Osten und Westen. Das nennt man die Katholizität der Kirche – für alle Völker, für alle Teile der Welt.

Und unerschöpflich ist das Wasser. Das ist auch die Katholizität. Kein Ende. Hier gibt es Vergebung für alle Sünden der Welt. Es gibt keine so schweren Sünden, daß sie nicht vergeben werden könnten, wenn man die Vergebung der Sünden hier holt. Hierher muß man kommen. *Hier!*

Die Ochsen, die da standen, bilden ein Kreuz, und nur am Kreuz, nur in Christus, nur durch den Glauben an ihn gibt es diese Versöhnung mit Gott, diese Vergebung. Da ist sie aber unerschöpflich, ohne Ende.

Was ist nun mit jenem Meer geschehen? Laßt uns zurückschauen — sagen wir: 200 Jahre sind vergangen. Der Tempel sieht jetzt ganz anders aus. Da stehen andere Altäre. Schlimme Zeiten sind gekommen. überall auf den Höhen und unter den Bäumen im Lande Israel wird dem Baal und Moloch geopfert. Und hier im Tempel? Auch hier! Auch hier steht die Aschera, die liebliche Sexualgöttin, und sie wird allgemein angebetet. — Genau wie heute. — Und alles geschieht hier im Tempel. Dem Baal, dem Grimmigen, wird auch hier geopfert und den ganzen Heerscharen des Himmels.

Und die Ochsen? Die sind stehengeblieben! In dem verfallenen, verunreinigten Heiligtum stehen sie noch immer — getreu —, die Rinder Gottes. Die alten dummen Ochsen vom Lande, störrisch, stehen noch immer da. Das ist ein ganz großer Segen, wenn wir Pastoren solche störrischen Ochsen sind, die dableiben, die gar nicht zu entfernen sind, die treu geblieben sind, die nicht aus dem Weg zu kriegen sind.

Ja, so sollten wir *alle* stehenbleiben, wenn wir auch allein stehen müssen. Das kommt vor. Was auch geschieht, ruhig dastehen mit dem heiligen Wasser der Gnade, mit der Botschaft des Evangeliums, mit den Gaben des Heils, mit den Sakramenten, und sie darbieten, herumguckend, wartend, rufend, blökend, wenn es sein muß: Hier ist es! Hier ist das Wasser des Lebens!

Das kann eine harte Arbeit sein. Schwer ist es das Meer zu tragen, besonders wenn man so alleine dasteht. Das Große eines Dieners des Wortes und der Sakramente ist es nicht, daß er begabt ist. Es ist nicht sein Erfolg. Es ist nicht die Popularität. Es ist die Treue! Wir sind ja Verwalter. Und was man bei denen sucht, sagt Paulus, ist die Treue. Die Treue! Auch wenn die Schultern weh tun, wenn man denkt, jetzt geht es nicht mehr, man möchte es aufgeben, es ist doch umsonst: ruhig, fest dastehen, unerschütterlich! Dazu sind wir da, *wir Ochsen des Herrn*.

Denn Christus hat das Predigtamt nicht dazu gestiftet und eingesetzt, daß es Geld, Gut, Gunst, Ehre und Freundschaft zu erwerben diene oder um seinen Vorteil damit zu suchen, sondern damit man die Wahrheit frei und öffentlich an den Tag stelle, das Böse strafe und sage, was zum Nutzen und Heil und zur Seligkeit der Seelen gehört.

Martin Luther

## GOTTES OFFENBARUNG IN NIEDRIGKEIT

### *Ein Wesensmerkmal der lutherischen Theologie*

Die christliche Kirche, nach dem Geheimnis der Person Jesu gefragt, hat darauf in allen Konfessionen die einhellige Antwort gegeben: in diesem Leben hat Gott uns zugut die Fülle seines Wesens erschlossen. Er ist uns mit seinem Wort der Wahrheit in einer lebendigen Brüdergestalt nahegekommen. Mit dem Mysterium der Inkarnation wollte Gott, der ganz andere, ganz der Unsere werden. „Es hat uns besucht der Aufgang aus der Höhe, auf daß er erscheine denen, die da sitzen in Finsternis und Schatten des Todes“ (Lk. 1,78).

Aber gerade wenn wir aus innerster Herzensüberzeugung gelten lassen, daß uns in Jesus Christus der ganze Reichtum Gottes geschenkt worden ist, dann mag uns die Frage zu schaffen machen: Warum ist Gott in dem Jesusleben so unscheinbar, so machtlos, so niedrig und gering über die Erde gegangen, so daß die einen überhaupt nichts gemerkt haben und die anderen erklären? Er kann nie und nimmer der bevollmächtigte, beauftragte Sohn Gottes gewesen sein. Es fehlen ihm ja alle Zeichen der sichtbaren Herrschaft und Herrlichkeit. Es ist bekannt, daß die jüdische Theologie der Gegenwart bei aller neuaufgebrochenen Verehrung für den großen Bruder eben aus diesem Grund nicht bereit ist, Jesus die Würde des Messias zuzuerkennen.

Wenn wir Menschen die Erscheinungsweise der Offenbarung Gottes zu bestimmen gehabt hätten, dann würden wir uns wohl ein völlig anderes Bild gewünscht und ausgemalt haben. Wenn Gott sich schon unter uns finden läßt, dann müßte es doch in einer Art und Weise geschehen, daß alle Welt hingerissen und überwältigt wird von dem Glanz und Zauber seiner Gegenwart. Ein Bild voll Kraft und Macht müßte es sein, in direkter Kenntlichkeit für jedermann zugänglich. Weil nichts von dem zutrifft, darum wird Gottes Offenbarung in Jesus Christus von allzu vielen als Ärgernis und Torheit empfunden und abgelehnt.

Wir wollen uns diesen Niedrigkeitsweg in seinem ganzen Ausmaß vergegenwärtigen und darüber nachdenken, warum Gott gerade diesen untersten Weg gewählt hat, als er sich unser annahm.

In dem Stall einer überfüllten Herberge wird das göttliche Kind geboren. Es ist, als hätte die Welt keinen Raum für dieses Leben. Alle Lieblichkeit

der gemalten, gesungenen und gespielten Weihnachtspoesie darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Christi Geburt in Armut und Dürftigkeit geschah. Die Niedrigkeit bleibt bei ihm. Er erwirbt keine Reichtümer. Des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann. Wohl ist das erste Auftreten von einem gewissen Achtungserfolg überglänzt. Die Massen drängen sich um ihn. Wie aber Jesus alle Huldigungen verschmätzt, wie er bei den mit Schuld Beladenen zu Gast einkehrt und sich ihrer erbarmt, wie er heiße politische Erwartungen nicht befriedigt, da wenden sich die Massen enttäuscht von ihm ab. Selbst dem großen Herold und Wegbereiter Johannes dem Täufer wird die Unscheinbarkeit Jesu Anlaß zum Zweifel an der Gültigkeit seiner Sendung. Immer tiefer führt der Lebensweg Jesu hinab. Es ist zwar nicht so, wie oberflächliche Darsteller behauptet haben, als wäre Jesus in Jerusalem in eine Falle geraten und von seinen Gegnern jäh überlistet worden. Jesus ist den Weg der Passion in wachem Bewußtsein entschlossen gegangen. Er hat im Ölberggarten seine zu Tod betrubte Seele vor Gott ausgeschüttet, er hat die Anklagen seiner Gegner stumm über sich ergehen lassen, er hat laut geschrien, als die Qual der Kreuzigung über ihn hereinbrach. Die Erinnerung an ein prophetisches Wort aus dem Alten Testament drängt sich auf: „Er war der Allerverachtetste, er hatte keine Gestalt noch Schöne.“

Gewiß, der Gekreuzigte ist von Gott durch den machtvollen Akt der Auferstehung bestätigt worden. Aber selbst über dieser Glorie liegt noch etwas von dem Geheimnis der Niedrigkeit Christi. Pilatus, Kaiphas und Herodes haben nichts von dem Anbruch der neuen Schöpfung zu sehen bekommen. Nur die kleine Schar der Jünger, die bereit war, ihr Leben für den Fürsten des Lebens aufs Spiel zu setzen, wurde gewürdigt, die Siegerherrlichkeit des Kyrios Christos zu schauen.

Warum hat Gott diesen armen Weg gewählt, als er das Schweigen der Ewigkeit durchbrach und unser Nachbar wurde? Wir werden die Antwort in einer dreifachen Richtung zu suchen haben:

Gott wollte durch diese Knechtsgestalt ganz der unsere werden.

Gott wollte durch jeden Verzicht auf Gewaltanwendung unser Herz seiner Liebe gewiß machen.

Gott wollte völlig neue Wertmaßstäbe setzen.

Menschliches Leben ist auf der einen Seite reich durch alles, was uns durch Jugend, Schönheit, Erfolg, Besitz und Begabung vom Schöpfergott dargereicht wird. Aber menschliches Leben ist immer auch belastet durch Angst und Schmerz, durch Krankheit, Sorge und Seelennot. In Zeiten, da wir vom Leid überflutet werden, fühlen wir uns einsam und verlassen. Keiner versteht uns dann, keiner kann sich in unsere Lage hineinversetzen. Darum ist Gott so niedrig und gering geworden, damit wir uns auch auf der tiefsten

Stufe niemals ganz verlassen zu fühlen brauchen. Bei jedem Schmerz, der uns trifft, bei jedem Leid, das uns niederschlägt, dürfen wir uns sagen: Christus weiß, wie der Jammer eines gequälten Leibes die Seele umnachten kann. Er kennt die Listen des satanischen Versuchers, er weiß, wie leicht der Mensch den Angriffen der Finsternis erliegt, wenn ihm nicht aus der Welt des Lichtes Hilfe zuteil wird. Wenn uns Leib und Seele zu verschmachten drohen, können wir Zuflucht suchen bei dem, der die Last der Welt-schuld und des Weltleides auf sich genommen hat.

Wir müssen noch eine weitere Erkenntnis zur Hilfe nehmen, um Gottes Kommen in stiller Verborgenheit, ohne Drohen, Toben und Schreien zu begreifen. Zum Wesen des Staates gehören, das hat Jesus selbst ausgesprochen, die Macht und die Gewaltanwendung. Der Staat bittet nicht, der Staat fordert und zwingt. Die Liebe dagegen gehört einer völlig anderen Dimension an. Liebe kann nicht befohlen, nicht erzwungen werden. Die Liebe ist nach ihrem Wesen nach immer wehrlose Liebe. Darum verzichtet Gott bei seiner Offenbarung durch die Art, wie er uns in Jesus Christus begegnet, auf jede Vergewaltigung. Gott bittet um unser Vertrauen, um unsere Gegenliebe durch ein Kind, das in einer Krippe liegt, durch einen Dulder, der vom Kreuz her einladende Hände nach uns ausstreckt. Gott möchte, daß wir überwältigt durch die zarten Unterpfänder seiner Werbung ihm freiwillig unser Herz zu eigen geben. Wenn die erwartete Antwort ausbleibt, rächt sich die ewige Liebe nicht, indem sie Feuer vom Himmel fallen läßt, wohl aber trägt Gott Leid darüber, wenn wir uns von ihm nicht lieben lassen. Krippe und Kreuz sind der Verzicht Gottes auf Gewalt. Alles, was aus Zwang oder aus fragwürdiger seelischer Berauschtigkeit stammt, kann wohl eine Zeitlang seinen Zweck erreichen und uns gefangen nehmen. Sobald aber der Druck nachläßt, wenn der erhitzte Wahn und Taumel abgekühlt ist, fallen Unterwerfungen und Hörigkeit dahin. In dem Adventslied „Dein König kommt in niederen Hüllen“ hat der Dichter Friedrich Rückert den Siegeszug der göttlichen Liebe beschrieben, der so völlig anders verläuft als die siegreichen Schlachten der Welteroberer.

O mächtiger Herrscher ohne Heere,  
gewaltiger Kämpfer ohne Speere,  
o Friedefürst von großer Macht!

Es wollen dir der Erde Herren  
den Weg zu deinem Thron versperren,  
doch du gewinnst ihn ohne Schlacht.

Noch ein weiteres ist zu bedenken, um Gottes Selbsterniedrigung zu verstehen. Von Natur strebt das Menschenherz nach sichtbarem Erfolg.



Wir schätzen es, bewundert zu werden. Wir bewerten den Rang eines Menschen nach der Höhe seines Einkommens. Je mehr es einem gelingt, große Anhängerschaft um sich zu sammeln, umso mehr steigt die Bewunderung für ihn. Martin Luther meint: Mit wem der Gott Eventus ist, dem ist alles erlaubt. Er kann sich alles leisten in dem doppelten Sinn, er kann sich alles gönnen und er braucht vor nichts zurückzuschrecken. Und ebenso gilt: Wer nichts vorzuweisen hat, was nach Wohlstand, Ehre, Erfolg und Einfluß schmeckt, wer nicht mit Zahlen einer großen Anhängerschaft prahlen kann, der gilt in der Schau der Öffentlichkeit nichts oder nur wenig.

Um dieses oberflächliche, grausame Denken zu durchbrechen, ist Gott bei seiner Offenbarung den unteren Weg gegangen. Er wollte damit völlig neue Wertmaßstäbe setzen. Wir sollen lernen: Was in den Augen der Welt großartig ist, kann im Urteil Gottes hohl und wertlos sein, und was vor der Welt unansehnlich ist, kann bei Gott in hohen Ehren stehen.

Der Weg der Niedrigkeit, der Unscheinbarkeit, der Machtlosigkeit, den Gott im Leben Jesu ohne Prunk und Lärm gegangen ist, setzt sich fort in den Sakramenten, in der Schrift, die von ihm zeugt, in der Gestalt der Kirche und in jeder einzelnen christlichen Existenz.

Taufe und Abendmahl sind Stiftungen Jesu, durch die er uns seiner vollen Heilsgegenwart gewiß machen möchte. Er hat uns seine Gemeinschaft zugesagt und zugeeignet unter den Zeichen von Wasser, Brot und Wein. Es sind schlichte, alltägliche Elemente, die er mit dem Wort seiner Verheißung vermählt hat. Ein oberflächlicher Betrachter vermag in diesen Zeichen nichts von göttlicher Herrlichkeit zu entdecken. Wer aber hungert und dürstet nach Vergebung der Schuld, nach Kraftausrüstung aus der Höhe, dem werden diese geringen Gaben zu einem Unterpfand der göttlichen Liebe. Nicht nur unser Ohr soll die frohe Botschaft vernehmen, daß Gott für uns ist, wir dürfen auch schmecken und sehen, wie freundlich der Herr ist.

Wer die Bibel aufmerksam liest, wird bald merken: Sie ist nicht ein Ergebnis schriftstellerischer Tüchtigkeit. Ihre Entstehung geht darauf zurück, daß Gott sich einzelnen auserwählten Werkzeugen in überwältigendem Anruf kundgetan hat. Hier berichten nicht Menschen darüber, was sie sich für Gedanken über Gott und Welt, über Zeit und Ewigkeit, über Leben und Tod gemacht haben, hier reden Propheten und Apostel, weil ein heiliger Zwang auf ihnen liegt, dem sie sich nicht entziehen konnten. Die Bibel ist voll von göttlicher Herrlichkeit. Sie bezeugt uns Gott als den Herrn der Schöpfung, als Lenker der Geschichte, als Richter und Erbarmer, der das Verlorene liebt und sucht.

Und doch, wie zeigen sich bei aufmerksamer Betrachtung auch hier die Spuren der Knechtschaft in Gottes Offenbarung. Wohl sind die biblischen Schriften quellenmäßig ebenso gut bezeugt wie die Werke der antiken

Klassiker und verdienen darum nicht weniger unser Vertrauen als diese. Aber um die Tatsache von Unstimmigkeiten und Widersprüchen in den Angaben von Ort, Zeit und Zahl kommen wir auch bei den biblischen Texten nicht herum. Schon Albrecht Bengel, eine der größten Gestalten in der Geschichte des schwäbischen Pietismus (1687–1750), fand bei seinem Studium der neutestamentlichen Textüberlieferung dreißigtausend Varianten, und wie hat sich diese Zahl im Fortgang der Forschung seitdem ständig erhöht!

Das tiefste Mysterium der göttlichen Herablassung aber besteht darin, daß Gott sein heiliges Wort fehlsamen, sündigen Menschen anvertraut und preisgegeben hat. Jakob der Betrüger, Moses der Totschläger, David der Ehebrecher, Petrus der Verleugner seines Herrn, Saulus der Verfolger der Gemeinde Jesu, sie alle, die Unwürdigen, werden zu Sprachrohren der göttlichen Offenbarung.

Wir finden im Alten Testament nicht nur Wahrheitsworte von erhabener Größe, sondern auch Niederschläge von Menschen, die in ihrem Gebet noch nach Rache dürsten, die Gott durch ihren Ungehorsam, durch ihr ungeeinigtes Herz Mühe und Arbeit machen.

Es gibt eine Auffassung der Heiligen Schrift, die diese Knechtsgestalt nicht sehen, nicht wahrhaben will. Die Bibel darf keine Risse und Sprünge, keine Widersprüchlichkeiten aufweisen. Mit Hilfe gewaltsamer Harmonisierungsversuche bemüht man sich, ein Literaturdenkmal herzustellen, das wie ein vom Himmel gefallenes Buch wirkt und der Künstelei nicht entbehrt. Gewiß bleibt es anerkennenswert, mit welcher Ehrfurcht und Ehrerbietung hier jedes einzelne Kapitel gelesen wird. Aber man verschließt sich dem Wunder der göttlichen Herablassung, der es gefallen hat, uns den Schatz der Wahrheit in irdenen Gefäßen darzureichen. Dort sollen wir ihn suchen, dort dürfen wir ihn finden.

Nicht nur die Botschaft, die uns rettet, ist der Niedrigkeit unterworfen. Das Geheimnis der Schwachheit und Verhüllung zeigt sich ebenso in der Geschichte der Kirche, der die Gute Nachricht zum Weitergeben anvertraut ist. Die Urgemeinde wird von Paulus an diese Gottesordnung ausdrücklich erinnert. Er schreibt an die Korinther: „Ihr seid in eurer Gemeindebildung ein Schulbeispiel dafür, daß Gott seine Sache auf eine unansehnliche Weise voranföhrt und zum Ziel bringt.“ „Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle sind berufen, sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er zuschanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, das da nichts ist, damit er zunichte mache, was etwas ist, auf daß sich vor Gott kein Fleisch rühme“ (1. Kor. 1,26–30).

11 Gewiß dürfen solche Sätze nicht in dem Sinn mißverstanden werden, als wären schöne, begabte, geistig hochstehende Menschen vom Reich Gottes ausgeschlossen allein schon deswegen, weil sie überdurchschnittlich sind. Die Geschichte der christlichen Kirche ist reich an Beispielen, die für das Gegenteil zeugen. Was für überragende Männer und Frauen finden sich in der Nachfolge Christi in allen Jahrhunderten der Kirche!

12 Trotzdem enthält die Feststellung des Apostels ein Wahrheitskorn, das bis auf den heutigen Tag wirksam ist. Wenn Gott bei den Klugen und Weisen dieser Welt keine Aufnahme findet, dann kann er sein Reich auch mit Leuten bauen, die keine großen Namen tragen, die keine glanzvollen Erscheinungen sind. Wenn das Abendland fortfährt, sich dem Herrschaftsanspruch des Evangeliums zu entziehen, dann kann es auch zu anderen Kontinenten weiterwandern und dort seine Segensmacht entfalten.

13 Die Knechtsgestalt, die Gott für seine Offenbarung gewählt hat, zeigt sich in der Gestalt der Kirche, in der Weizen und Unkraut nebeneinander wachsen. Und zugleich geht dieser Zwiespalt durch jeden einzelnen hindurch, auch wenn er Glied am Leibe Christi geworden ist. Wieviel Menschlich-Allzumenschliches findet sich nicht nur bei Mitläufern und Namenchristen, es gibt das alles auch in erweckten Kreisen, in gläubigen Häusern und Anstalten. Was hat es zu bedeuten, daß Gott seine Boten mit Schwachheit beladen durch die Welt gehen läßt? Wäre es für die Durchschlagskraft des Evangeliums nicht vorteilhafter, wenn seine Überbringer mit allen Vorzügen des Leibes und der Seele, mit geistiger und geistlicher Vollkommenheit ausgestattet wären?

14 Es gibt darauf nur eine Antwort: Gott will nicht, daß wir menschliche und göttliche Größe miteinander verwechseln. Wie leicht sind wir in der Gefahr, daß wir Gottes Namen, Gottes Ehre, Gottes Reich sagen und dabei an die eigene Größe denken. Es besteht auch innerhalb der christlichen Kirche die Gefahr der Menschenvergötterung. Die Herrlichkeit Gottes aber wird dadurch verdunkelt. Darum greift Gott mit starker Hand ein. Er kann unseren Stolz, unsere Selbstgefälligkeit auf mannigfache Weise demütigen, und wir wollen es uns gefallen lassen, wenn Gott unserem Hochmut widersteht. Es soll uns genügen, daß unser Leben verborgen mit Christus in Gott seinen ewigen Ruhepunkt hat finden dürfen.

15 Gottes Offenbarung in Niedrigkeit ist Verhüllung in *Kraft*. Christus ist wehrlos und gewinnt doch die Völker zum Eigentum. Die Bibel hat Risse und Sprünge und leuchtet über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg in unvergänglichem Glanz. Die Kirche ist eine Sünderin, und trotzdem kann keine Macht der Welt sie überwinden. Es kann sein, daß Menschen in ihrem Glaubensleben Schiffbruch erleiden, weil die Enttäuschung zu groß war, die sie an Mitchristen erlebt haben. Die Sache Jesu geht dann eben ohne sie weiter.

Der jetzige Weltzustand, in dem Gott gering geachtet wird, ist nicht das Letzte. Wenn Jesus in der Offenbarung des Johannes der helle Morgenstern heißt, der am Nachthimmel dieser Welt aufgegangen ist, dann weist dieses Selbstzeugnis hin auf den Anbruch eines Tages, da Gott alles in allem sein wird. Es kommt eine Zeit, da Gott aus seiner Verborgenheit austritt und seine Königswürde sich unverhüllt sichtbar vor aller Welt entfalten wird. Wenn Christus in Herrlichkeit erscheint, dann werden seine Feinde erkennen müssen, daß er der Allmächtige und nicht der Ohnmächtige ist. Gott hat sich den Zeitpunkt der großen Weltenwende in Freiheit vorbehalten. Wir können ihn nicht vorausberechnen, wir können ihn nicht herbeizwingen. Wohl aber können wir uns in Sehnsucht und Verlangen danach ausstrecken und uns dafür bereithalten.

Innerhalb der Weltchristenheit ist jeder Konfession ein besonderes Pfund anvertraut, das es in Treue zu hüten gilt. Die lutherische Theologie und Kirche haben sich seit den Tagen ihres geschichtlichen Ursprungs dazu aufgerufen gewußt, Gottes Offenbarung in Jesus Christus als ein Kommen in Knechtsgestalt, als einen Weg der Erniedrigung zu bezeugen. An vier großen Namen sei diese Morphologie des Luthertums verdeutlicht.

Martin Luther hat als Liederdichter, als Prediger, als Professor der Theologie selbst den Ton angegeben. In den beiden Liedern zum Fest der Weihnacht „Gelobet seist Du, Jesu Christ“ und „Vom Himmel hoch da komm ich her“ wird die Herablassung Gottes in der schlichtesten Weise ausgelegt.

Er ist auf Erden kommen arm, daß er unser sich erbarm.

Ach Herr, Du Schöpfer aller Ding,

wie bist Du worden so gering,

daß Du da liegst auf dürrem Gras,

davon ein Rind und Esel aß.

Das hat also gefallen Dir,

die Wahrheit anzuzeigen mir,

wie aller Welt Macht, Ehr' und Gut

vor Dir nichts gilt, nichts hilft noch tut.

Die wenigen Verse enthalten bereits alles, was eine Theologie der Kenosis zu bedenken hat: Gottes Solidarität mit uns Menschen, Gottes freiwilliger Verzicht auf jede Art von Machtentfaltung und die Aufforderung zu einer Umwertung aller Werte.

In einer Predigt über das lukanische Weihnachtsevangelium (veröffentlicht in der Hauspostille) kann sich der Reformator nicht genug tun, die arme Geburt Jesu zu schildern: „Siehe, die zwei Eheleute sind in einem fremden Land, in einer fremden Stadt, daß sie weder Haus noch Hof haben.

Über das alles war die Stadt damals so voll, daß sie keinen Raum hatten in der Herberge, müssen deshalb in den Kuhstall und sich da wie die armen Leute behelfen. Da wird weder Spind, Leinwand, Polster, Kissen noch Federbett gewesen sein. Ein Bund Stroh hat da müssen das Beste tun, daß sie bei dem lieben Vieh sich eine Ruhestätt gemacht haben. Dasselbst im harten Winter bei Nacht wird die edelgebenedeiete Frucht, das Kindlein Jesus, geboren. Bethlehem wäre wohl wert gewesen, daß sie dazumal in den Abgrund der Hölle versunken wäre, die nicht so viel Ehre ihrem Heiland beweist, daß sie ihm irgendeine Mulde zur Wiege oder ein Bankpfehl für ein Kissen leihe. Seine Wiege ist erstlich der lieben Mutter Schoß, danach die Krippe; denn hier ist niemand, der Kind oder Mutter etwas leihen, ihnen dienen oder mit dem Geringsten helfen wollt. Warum malt doch der Evangelist diese Geburt so arm und elend? Darum, daß du daran gedenken und nimmermehr vergessen sollst und Dir' s auch lassest zu Herzen gehen, es sei dir zugut geschehen, daß du drüber fröhlich und Gott dankbar seiest.“

Der Erlanger Kirchenhistoriker Walther von Loewenich hat in dem Buch „Luthers Theologia crucis“ (München 1929, <sup>4</sup>1954) den überzeugenden Nachweis erbracht, daß für den Reformator die Erkenntnis von Gottes Offenbarung sub contrario, sub cruce tecta (unter ihrem Gegenteil, unter dem Kreuz verborgen) das Grundprinzip seines theologischen Denkens war und geblieben ist. Der Zugang zu Gott ist durch moralische Anstrengungen nicht zu erreichen, weil selbst unseren guten Werken noch immer eine Unvollkommenheit anhängt und Gott „kein Krämer ist, der mit sich handeln und feilschen läßt“. Statt mit der spekulativen Vernunft nach oben zu streben, gilt es ganz unten anzuheben in filio nato, bei der Krippe und am Kreuz. In den Augen der Welt erscheint das Sterben Jesu als Schwachheit und Torheit. Gott aber hat in diese niedrigen Zeichen eingehüllt seine Liebe gegen uns, die Zusage der Vergebung und das Unterpfand seines Sieges.

Auch die Bibel trägt für Luther die gleiche Knechtsgestalt, mit der Christus auf Erden kam. Der Reformator hat die Merkmale der Schrift und das Weihnachtsgeschehen eng miteinander in Beziehung gestellt. So wie das Jesuskind in Windeln gewickelt in einem dürftigen Stall in der Krippe liegt, so liegt auch das göttliche Wahrheitswort in einem armseligen Schrein. „Schlecht und gering sind die Windeln, aber teuer ist der Schatz, der darin liegt.“

Und ebenso gehören zusammen das Kreuz Christi und das Kreuz des Christen. Der neue Mensch ist unter dem alten verborgen, latent sancti („Die Heiligen sind verborgen“). „Denn so hat Gott in seinem eigensten Werk, dem vornehmsten und Muster aller seiner Werke gehandelt, nämlich in Christus. Den hat er, als er ihn verherrlichen und in sein Reich einsetzen wollte, genau im Gegenteil sterben, zuschanden werden und in die Hölle hinabsteigen lassen. So macht es Gott mit allen seinen Heiligen“ (WA 56, 377).

Das Leben von Johann Georg Hamann (1730–1788) fällt in die Blütezeit der Aufklärung. Er ist der Vernunftgläubigkeit seines Jahrhunderts mit einem doppelten Einwand entgegengetreten. Das rationale Denken reißt Geist und Natur, Wille und Materie in einer völlig unzulässigen Weise auseinander. Es wird gewaltsam getrennt, was Gott in seiner Schöpfung als Einheit zusammengefügt hat. Das isolierte Denken errichtet einen Turmbau, dessen Spitze bis an den Himmel reichen soll. Doch das hybride Unternehmen endet in der dünnen Luft der Abstraktion, von der niemand leben kann.

Im Unterschied dazu ist die Botschaft der Bibel das Zeugnis von der Herablassung Gottes. Schon Entstehung und Erhaltung der Schöpfung sind ein Ausdruck der ständigen Selbstdemütigung Gottes. Der Weg von oben nach unten erreicht seinen Höhepunkt in der Knechtsgestalt des Sohnes. Warum hat Gott diesen Weg gewählt? Darauf wird die Antwort gegeben: allein in dieser Niedrigkeitsgestalt wurde Gottes Übermacht für uns Menschen faßbar und erträglich. Gott läßt sich herunter, um ein naher Gott für uns zu werden. Er hat sich gedemütigt, um uns die Demut zu lehren, um die Klugen und Stolzen zuschanden zu machen. Freilich, es bedarf vom Geist erleuchteter Augen, um in der geringen Erscheinungsweise Gottes Herrlichkeit wahrzunehmen. Doch unterläßt es Hamann nicht, darauf hinzuweisen, daß die Armut und Ohnmacht, in der uns Gott hier auf der Erden begegnet, etwas Vorläufiges ist. In der jenseitigen Welt wird die Verhüllung aufgehoben sein. Dem Glauben wird das Schauen folgen.

Hamann, der ja kein Theologe von Beruf war, hat seine Schau in ständiger Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Denken durchaus selbständig entworfen. Erst fünfzigjährig begann er, Luthers Schriften im Zusammenhang zu lesen. Er wurde tief ergriffen, als er die kongeniale Wesensverwandtschaft entdeckte.

Hamann hat auch in der Entstehung der Bibel ein Werk der höchsten Demut gesehen. „Gott ein Schriftsteller! Die Eingebung dieses Buches ist eine ebenso große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und die Menschwerdung des Sohnes. Wie Gott sich in der Krippe und am Kreuz entäußert hat, so erniedrigt er sich, als ein Törichter zu reden und zu schreiben. Es ist das vorzügliche Merkmal seiner Menschenliebe, sich zu der Menschen Neigungen in Begriffen herunterzulassen.“

Als der Prophet Jeremia von seinen Feinden in eine Schlammgrube geworfen wurde, um dort elend zugrunde zu gehen, da erwirkte der Mohr Ebed-Melech als Kämmerer des Königs Zedekia die Erlaubnis, den Propheten aus seinem jammervollen Zustand befreien zu dürfen. Es heißt: „Und Ebed-Melech ging in des Königs Haus in die Kleiderkammer und nahm dort zerrissene alte Lumpen und ließ sie an einem Seil hinab zu Jeremia in die Zisterne. Und Ebed-Melech sprach zu Jeremia: Lege die zerrissenen alten

Lumpen in Deine Achseln um das Seil, und Jeremia tat es. Und sie zogen ihn herauf aus der Zisterne an den Stricken“ (Jer. 38,11 ff.). Für Hamann gewann dieser Bericht eine doppelte Bedeutung. Er war anlässlich einer Geschäftsreise, die er im Auftrag eines reichen Rigaer Freundes unternommen hatte, in London unter die Räder gekommen. Beschmutzt und verschuldet, an Leib und Seele krank, von falschen Freunden im Stich gelassen, glich er dem Propheten, der in die Schlammgrube gefallen war. Doch da wurde dem Vereinsamten in einer Londoner Dachkammer die rettende Hilfe zuteil. Er entdeckte in der Bibel Worte des Trostes und der Verheißung, er klammerte sich an die ausgestreckte Hand Gottes und fand zurück in den Frieden und in die Freiheit. Von da an war ihm unerschütterlich gewiß: es gibt keinen Weg der Selbsterlösung. Der Mensch kann sich nicht an den eigenen Haaren aus der Tiefe emporziehen. Hamann erlebte damals, was in der Sprache Luthers das Wort von der *iustitia aliena* (fremde Gerechtigkeit) besagt: ein anderer muß für uns eintreten, wenn wir gerettet werden sollen.

In seiner Vorliebe für symbolhafte und allegorische Schriftauslegung gewinnt der Bericht aus dem Buch des Propheten Jeremia für Hamann aber auch noch einen weiteren Sinn. Er empfindet die Niedrigkeit der Schrift so stark, daß er kein Bedenken trägt, sie mit Lumpen zu vergleichen, die doch die Kraft in sich tragen, aus der Grube des Verderbens zu befreien. In einem Brief an seinen Freund Lindner vom 5. Juni 1759 schreibt er: „Herzgeliebter Freund, diese alten Lumpen haben mich aus der Grube gerettet, und ich prange damit wie Joseph mit seinem bunten Rock.“

Die Bibel hat es darum gar nicht nötig, als widerspruchslos erwiesen zu werden. Sie trägt die gleiche Dornenkrone wie der Passionskönig. Man sollte darum als ein redlicher Theologe die *theologia crucis* durchhalten und an keiner Stelle einer *theologia gloriae* verfallen, die der neuen Welt Gottes vorbehalten bleibt.

Sören Kierkegaard (1813–1855) hat zu einer Zeit gelebt, da in Dänemark die Hegelsche Philosophie zur Vorherrschaft gelangt war. Für den philosophischen Idealismus hatte das Leben Jesu bei aller Hochschätzung nur gleichnishaft Bedeutung. Es veranschaulicht in schlichter Weise, für jedermann faßbar, eine Wahrheit, die für das reine Denken in überzeitlicher Gültigkeit feststeht. Die historischen Details werden infolgedessen unwichtig, ja bedeutungslos, wenn nur die Grundüberzeugung feststeht, daß Menschengeist und Gottesgeist sich miteinander versöhnen lassen.

Kierkegaard hat sich zeitlebens auf Luther und Hamann berufen. Von beiden Vorbildern lernte er, daß es Gott gefallen hat, die Fülle seines Wesens in einer geschichtlichen Gestalt zu offenbaren, die alle Zeichen der Niedrigkeit an sich trägt. Kierkegaard hat dieses Paradoxon als aufwühlend empfunden. Er war sich klar darüber, dem philosophischen Denken muß es als ein

schweres Ärgernis erscheinen, daß Gott seine Heilsgegenwart auf dieses eine Geschichtsereignis konzentriert, und noch dazu in verhüllter Gestalt! So kommt er in vielen seiner Schriften, in den „Philosophischen Brocken“, in der „Einübung im Christentum“, in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ auf dieses Skandalon des christlichen Glaubens zu sprechen. Unter den Seligpreisungen Jesu wird ihm am wichtigsten das Wort: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert.“ Der Anstoß, den die enge Pforte des Zugangs erregt, kann nur dadurch überwunden werden, daß ein Mensch sich bereit findet, aus der reflektierenden Zuschauerhaltung herauszutreten und in eine neue existentielle Nachfolge Christi einzutreten, die freilich auch immer die Möglichkeit in sich schließt, um Christu willen leiden zu müssen.

Auch im Blick auf das Schriftverständnis bleibt Kierkegaard in der Bahn seiner großen Vorgänger. Die Bibel ist voll göttlicher Herrlichkeit. Doch dieser Glanz erschließt sich nur dem, der sie liest, wie ein Liebhaber den Brief seiner Geliebten liest. Kein Liebender wird auf den abwegigen Gedanken kommen, den Brief seiner Braut einem Graphologen zur Begutachtung vorzulegen. So sollten wir ebenfalls darauf verzichten, die Bibel kühl bis ans Herz hinan zu prüfen, sie ist doch Gottes Brief, Gottes Stimme an jeden einzelnen von uns.

Das Hohelied auf die Bibel als das Buch aller Bücher hat Kierkegaard nicht davon abgehalten, die Knechtsgestalt der Christusoffenbarung und die Knechtsgestalt der Schrift einander zuzuordnen. Er weiß wohl: Immer wieder versucht man, die Schrift als irrtumslos zu erweisen, aber er hält nichts von solchen apologetischen Bemühungen, ja, er spricht in dem Zusammenhang sogar einmal von dem „Unsinn“ eines solchen Unterfangens. Wie alle irdischen Absicherungen, so dient auch dieses Bemühen nicht dem Verständnis des Glaubens. *Securitas* und *Certitudo* sind zweierlei. Wie kann man nur beides miteinander verwechseln!

Wenn Gott in dem Wunder der Menschwerdung und in der Entstehung der Heiligen Schrift den unteren Weg gegangen ist, dann geziemt es auch der Kirche Jesu Christi, in der gleichen Bahn zu verweilen. Die Kirche muß verzichten lernen auf Auszeichnung, Erfolg und Ansehen von seiten der Welt. Wenn das Christentum den Mut dazu nicht aufbringt, wenn es sich dem Geist der Welt allzu bereitwillig anpaßt, dann verliert es seine Salzkraft. So wie Gott in dieser Welt, die mit ihm auseinander ist, am Kreuz anschaulich geworden ist, so kann auch die Kirche als der Leib Christi nur als kämpfende und leidende Gemeinschaft in Erscheinung treten.

Kierkegaard hat dieses Anliegen in einem an Christus gerichteten Gebet in folgende Worte zusammengefaßt: „Dein Reich war ja nicht und ist ja nicht von dieser Welt. Hier in der Welt ist also nicht die Stätte Deiner Kirche, sondern nur Platz für sie, wenn sie kämpfen und sich durch Kampf Raum für ihr



Dasein schaffen will. Bildet sie sich dagegen ein, sie wird hier in der Welt triumphieren, ach, dann hat sie ja selbst verschuldet, daß Du ihr Deinen Beistand entziehst. Und dann wird sie untergehen auf die einzig mögliche Weise, wie sie untergehen könnte, indem sie sich mit der Welt verwechselt. So sei Du nun mit Deiner kämpfenden Kirche, damit niemals geschehe, daß sie von der Erde vertilgt wird, indem sie eine triumphierende Kirche wird.“

Der bayerische Kirchenpräsident Hermann Bezzel (1861–1917) hat Hamann hoch verehrt. In dem Buch von Johannes Rupprecht: „Hermann Bezzel als Theologe“ (München 1925) wird zutreffend herausgearbeitet, daß die Botschaft von der Kondeszendenz Gottes der beherrschende Gedanke im Leben dieses geistesmächtigen Bischofs war. Das Stichwort faßt beides zusammen: Gott ist aus der Höhe in die Tiefe hinabgestiegen, um sich ganz mit uns zu vereinigen.

Bezzel legt größten Wert darauf herauszuarbeiten, wie die dienend sich herablassende göttliche Demut bereits in der Geschichte des Volkes Israel wahrgenommen werden kann. Dort hat Gott „durch Konzentration der größten Kraft auf kleinstem Raum“ mit seinem Liebeswerben begonnen. „Der Herr, der Himmel und Erde erfüllt, ging vorüber an dem Volk der Dichter und Denker, den Griechen, an den Pyramiden und kehrte ein in armselige Hirtenzelte.“ Ihren Höhepunkt erreicht Gottes Kondeszendenz in der Menschwerdung des Sohnes. In der Fülle der Zeit ist der Ewige erschienen. Jesus wollte in allen Stücken seinen Brüdern gleich werden. „Der Heiland kam aus der Allmacht in die Ohnmacht, aus der Heimat in die Fremde, eine Erniedrigung ohnegleichen.“ Gott hat sich durch die Art seiner Erscheinungsweise dem Menschen nicht aufgedrängt. Gott beweist die höchste Hochachtung vor der menschlichen Freiheit. Gott bittet den Menschen, ob er sich ihm nicht freiwillig ergeben möchte. „Er tritt als ein Bittender vor uns hin. Der König bittet den Bettler um freundliche Aufnahme, der Arzt wirbt um die Liebe des Kranken, ist das nicht Knechtsdienst Gottes!“

Zur Herablassung Gottes gehört für Bezzel auch, wie Gott sich in der Heiligen Schrift unseren armen Gedanken angepaßt hat. Er redet mit uns nach menschlicher Art und Weise. Es ist die Heilige Schrift „das armselige Bettlergewand des Heiligen Geistes. Die Schrift wagt, die Torheit der Heiligen darzustellen. Das Wort der Schrift geht in einem zerschlissenen Gewand einher.“ Wer denkt dabei nicht an Hamanns Lumpen! „Fehllos, irrtumslos, ist alles viel zu wenig. Es ist das Wort des Heils in arme Hüllen gekleidet, und bleibt doch in Ewigkeit.“

Der Glaube ärgert sich nicht an der Knechtsgestalt der Schrift. Er braucht sich auch nicht zu ärgern an der Kümmerlichkeit der Kirche. Gerade als „Kirche im Staub“ gilt ihr die Verheißung: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! „Nicht auf den äußeren Glanz kommt es an, der gehört der

zukünftigen Welt.“ Entscheidend bleibt allein, daß die Kirche bei ihrem Dienst unter dem Zeichen des Kreuzes verharrt.

Es wäre viel gewonnen, wenn fundamentalistisch eingestellte Gemeinden und Hochschulen begreifen wollten, die lutherische Theologie lehnt das Dogma von der widerspruchsslosen Schrift ab, nicht aus Gründen rationalistischer Kritiksucht, sondern aus Ehrfurcht vor dem Erbe ihrer großen Väter. Sie alle standen tief ergriffen vor dem Mysterium, wie tief sich der höchste Gott auf allen Wegen seiner Offenbarung gebeugt hat, um ganz der unsere zu werden.

Darum haben die heiligen Väter nicht ohne Grund so viele Gedanken auf das Wort „Und ist Mensch geworden“ verwendet. Es nähme auch nicht wunder, wenn wir noch vor Freuden darüber weinten. Martin Luther

## RECHTFERTIGUNG AUS GNADE UND THEOLOGIE DER BEFREIUNG

### *Eine vergleichende Betrachtung*

#### I.

Wie muß evangelische Predigt lauten, um wahrhaft frohe Botschaft für die Armen zu sein? (vgl. Matth. 11,5; Lk. 4,18) In Lateinamerika ist diese Frage unumgänglich. Wir erleben — speziell in Brasilien, aber in anderen Ländern Lateinamerikas ist die Situation ähnlich — einen der dramatischsten Augenblicke unserer Geschichte. Erdrückt von der gigantischen Auslandsverschuldung sind wir Opfer einer beispiellosen Wirtschaftskrise, die die Inflationsrate im Jahr 1983 auf über 150 % trieb, die an sich schon niedrigen Löhne werden gesenkt, das Arbeitslosenprogramm verschärft und die davon Betroffenen jeglichen Sozialschutzes beraubt sowie das Land gezwungen, nicht nur seine Überschüsse auszuführen, sondern auch die zu einem menschenwürdigen Leben seiner Bevölkerung notwendigen Produkte. Wir leiden unter den Folgen unserer internationalen Abhängigkeit. Man zieht Nutzen aus der Unterentwicklung Lateinamerikas und boykottiert darum jeden Versuch, die dringend notwendigen Strukturreformen durchzusetzen. Selbst militärisch werden die Interessen verteidigt. Die augenblickliche Situation Zentralamerikas ist dafür bedrückendes Zeugnis.

Verantwortlich für die Krise zeichnet ferner ein Wirtschaftsmodell, das Einkommen und Besitz in der Hand von immer wenigeren konzentriert und die Massen von Verarmten hervorbringt, die sich an den Stadträndern, in den Elendsvierteln ballen oder sich irgendwo in Brasilien auf der Wanderung befinden, stets auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen. Verschärft durch klimatische Katastrophen wächst der Hunger im Lande und beschwört die Gefahr ernster sozialer Unruhen herauf. Nicht zuletzt hat die politische Marginalisierung des Volkes unter der Militärregierung dazu beigetragen, die erst in jüngster Zeit durch eine politische Öffnung allmählich und immer noch zu langsam überwunden wird.

Dies sind bekannte Dinge. Sie beschreiben nicht die Gesamtheit der brasilianischen Wirklichkeit. Doch kennzeichnet die Krise den gegenwärtigen Zeitpunkt in bedrängender Weise. Alle Lebensbereiche sind von ihr betrof-

fen. Was bedeutet Erlösung, Evangelium und christlicher Auftrag unter solchen Bedingungen?

Spätestens seit der Bischofskonferenz von Medellin/Kolumbien im Jahre 1968 steht für starke Gruppen des Katholizismus (und inzwischen auch Protestantismus) fest, daß es angesichts des Elends in Lateinamerika Aufgabe der Kirche ist, für die Befreiung der Unterdrückten einzutreten: Das Evangelium ist nicht neutral. Gott ergreift Partei für die Armen, befreit aus allen Zwängen. Die Theologie der Befreiung, die auf dieser Grunderkenntnis aufbaut, ist kontextuelle Theologie, zutiefst der Wirklichkeit verpflichtet. Sie versteht sich als „Reflexion der Praxis im Lichte des Evangeliums“. Wesentlich ist ihre Entdeckung, daß der Arme im biblischen Zeugnis einen Vorrang besitzt, daß Armut und Ignoranz, Unterdrückung und Unterentwicklung strukturelle Ursachen haben, die darum auf politischer Ebene überwunden werden müssen.

Folglich kommt es darauf an, daß sich das Volk seiner Situation bewußt wird und seine Rechte fordert. Das Evangelium will Gerechtigkeit, das Ende der Tyrannei und Marginalisierung, es will den freien Menschen, Subjekt seiner eigenen Geschichte, es hat die Ausrichtung des Reiches Gottes zum Ziel. Aus diesem Grund betont die Befreiungstheologie die Praxis bzw. die Notwendigkeit, sich mit den Unterdrückten in ihrem Befreiungskampf zu solidarisieren. Das Evangelium verpflichtet zur „Option für die Armen“. Gleichzeitig werden die „Ideologien“ angeprangert, die die Wahrung von Klassenprivilegien verschleiern. Das Ergebnis sind jene tausende von Basisgemeinden, in denen sich tiefe Spiritualität mit sozial-politischem Engagement verbindet.

Die Theologie der Befreiung betrachtet sich als genuin lateinamerikanische und in ihrem Ursprung katholische Theologie. Zwar bestreitet sie weder Einflüsse von außen noch Verwandtschaft mit ähnlichen theologischen Konzeptionen in anderen Kontinenten, dennoch stellt sie etwas eigenständiges dar, von der lateinamerikanischen Wirklichkeit her auf sie hin entworfen. Die politische Dimension des Glaubens wird bewußt übernommen, ebenso wie soziologische und materialistische Methoden der Wirklichkeitsanalyse. Trotzdem besteht nicht der geringste Zweifel, daß die Befreiungstheologie mehr beabsichtigt als Soziologie und soziale Aktion. Das Evangelium befreit den Menschen ganz, also nicht nur von ungerechten Strukturen, sondern ebenso von der Macht der Sünde, menschlichem Egoismus und von der Herrschaft des Todes. Nicht zuletzt darum sind die Lektüre der Bibel, das Gebet, das Bekenntnis des Glaubens so wichtig. Mit anderen Worten: den Armen und Unterdrückten wird ein Evangelium geboten, das mehr ist als Vertröstung auf Seelenheil, aber auch als bloße soziale Verbesserung. Es ist die Verheißung einer realen Veränderung der Situation, einer neuen Befreiung aus Ägypten, eines neuen Exodus.

Es ist klar, daß die Befreiungstheologie nicht gerade auf Sympathien stößt bei den Verteidigern des Status Quo. In der katholischen Kirche selbst ist sie umstritten. Sie greift Interessen und Privilegien der herrschenden Klasse an und stellt auch innerkirchlich kritische Fragen. Darum wird sie für mehr oder weniger gefährlich gehalten. Sie ist eine Herausforderung nicht zuletzt für die evangelischen Kirchen, ihre Theologie und ihre Gemeinden, für das Predigen und Handeln und zwingt zur Stellungnahme.

Es wäre leicht, gegen die Befreiungstheologie mit theoretischen Argumenten zu polemisieren, Lücken, Einseitigkeiten, Inkonsequenzen und vielleicht Häresien aufzudecken. Aber das wäre billig. Die Befreiungstheologie verlangt eine Antwort auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Wirklichkeit und der kirchlichen Praxis. Eine Polemik, die über die Realität der Armut und Ungerechtigkeit hinweggeht und vom Leid der davon betroffenen Menschen schweigt, verfehlt ihr Ziel. Die Herausforderung lautet: Wie haben wir in Lateinamerika zu predigen, was ist zu tun? Was bedeutet Rechtfertigung aus Gnade und durch Glauben, Hauptartikel reformatorischer Kirchen, in unserer Situation?

Predigt der Rechtfertigung, das ist Bezeugung der Barmherzigkeit Gottes, die den Sünder annimmt, ihm die Schuld erläßt und die Würde des Gotteskindes zurückgibt. Eben dies meint der Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ (Röm. 1,17; 3,21; u. ö.), also nicht die strafende Gerechtigkeit, durch welche Gott die Sünde verfolgt und die Martin Luther so viel Furcht verursachte, sondern die Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen schenkt, indem er ihn rechtfertigt und ihn von neuem in seine Arme nimmt. Gott ist gerecht, indem er den Sünder rechtfertigt (Röm. 3,26), und zwar durch Jesus Christus, den Gekreuzigten, Zeichen und Beweis der Liebe Gottes zur gefallen Welt.

Es wäre verfehlt zu meinen, daß sich die Rechtfertigungsbotschaft allein auf das Zeugnis des Paulus stützt. Auch wenn die entsprechende Begrifflichkeit fehlt, stand Jesu Reden und Handeln ganz im Dienste der Rechtfertigung des Sünders. Er ist Vermittler der unverdienten Gnade Gottes, wie seine Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern beweist. Eine der eindruckvollsten Darstellungen der Rechtfertigung allein aus Gnade ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15,11 ff.). Das Reich Gottes selbst, dessen Nähe Jesus ankündigt (Mk. 1,15), ist nichts anderes als die Rechtfertigung des Sünders und die Rückführung der Menschheit unter die ausschließliche Herrschaft Gottes. Rechtfertigung ist also Geschehen der Liebe Gottes, die Hilfe schenkt, ohne nach Verdienst und Würdigkeit zu fragen. Sie macht das Recht geltend, gütig sein zu dürfen (Matth. 20,1 ff.) und sich auch dann zu erbarmen, wenn alle Welt verurteilt (Luk. 19,1 ff.). In Wahrheit gibt es vor Gott nichts zu erobern, weder Gefälligkeiten noch

Verdienst, weder Privilegien noch Ansehen. Gott ist nicht käuflich. Er gibt ausschließlich aus Gnade: Das Leben, seinen Segen, Vergebung, Hilfe. Als „Gegenleistung“ erwartet er nichts anderes, als daß seine Gaben mit Dank empfangen, seine Rechte als Schöpfer geachtet werden und der Mensch nicht auf seine eigenen Fähigkeiten vertraut, sondern auf die Kraft Gottes, die in den Schwachen mächtig wird.

Frucht der Rechtfertigung ist darum ein neuer Mensch, der danken und loben kann und ihm über alle Dinge vertraut. Frucht der Rechtfertigung ist die Gemeinde, die Versammlung der begnadeten Sünder, der Leib Christi. Frucht der Rechtfertigung ist schließlich die Verpflichtung zu einem neuen Leben im Kampf gegen das Böse, in der Liebe zum Nächsten und im ständigen Versuch, Gottesdienst in dieser Welt einzuüben — bis hin zu jenem Tage, an dem der Glaube schauen darf „von Angesicht zu Angesicht“ (1. Kor. 13,12) bei der Auferstehung der Toten und dem Kommen des Reiches Gottes in Macht und Herrlichkeit.

Aufgrund des oben Gesagten könnte man versucht sein zu schließen: Rechtfertigung aus Gnade und durch Glauben, das ist die frohe Nachricht für die Sünder, während die Botschaft der Befreiung das rechte Evangelium für die Armen ist. Tatsächlich entsprang Martin Luthers nachdrückliches Bestehen auf der Rechtfertigungslehre einem Gewissen, das sich von Sündenschuld gequält fühlte und fragte: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Die Theologie der Befreiung geht aus von der Realität des Elends in Lateinamerika und fragt: Wie bekommen wir eine gerechte Welt? Beide Theologien können sich auf das biblische Zeugnis berufen. Bei Jesus finden wir Seite an Seite die Seligpreisung der Armen und die Suche des Verlorenen. Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, das von der Errettung des Armen spricht, steht neben dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, das die Errettung des Sünders zum Thema hat (Luk. 16,19 ff.; 18,9 ff.).

Im übrigen ist es nicht richtig, daß Rechtfertigung aus Gnade ein durch Sündenbewußtsein bedrängtes Gewissen voraussetzt. Ein solches Gewissen ist zwar beim jungen Luther zu beobachten, nicht aber bei Paulus. Die Rechtfertigung hat ihren Ursprung nicht in seelischen Skrupeln. Sie muß verstanden werden als Ausdruck dafür, daß Gott sich nicht mit der Sünde in der Welt abfindet. Dann aber stellt sich desto dringender die Frage: Wie verhalten sich im Evangelium Sünde und Armut, Rechtfertigung und Befreiung, Gnade Gottes und menschliche Aufgabe zueinander?

Diesem Versuch, Rechtfertigung aus Gnade und Befreiungstheologie miteinander zu vergleichen, sind zwei Vorbemerkungen vorzuschicken:

1. Es ist mir unmöglich, von der Befreiungstheologie zu sprechen ohne gleichzeitig zu bedenken, was wir von ihr zu lernen haben. Schroffe Gegen-

überstellung von unflexiblen Positionen verspricht wenig Erfolg. Bevor ich deshalb kritische Anfragen an die Befreiungstheologie richte, soll erwo-gen werden, worin sie zu Korrekturen unserer eigenen Position nötig-t.

2. Theologie der Befreiung und Theologie der Rechtfertigung kritisch gegenüberzustellen, ist im Grunde eine unmögliche Aufgabe. Denn es handelt sich beide Male um sehr komplexe Phänomene, die in unterschiedlichen Varianten auftreten und die herkömmlichen konfessionellen Grenzen überschreiten. Was miteinander verglichen werden kann, sind deshalb nur einige Grundzüge und Tendenzen hier und da. Nuancen und Sonderaspekte müssen unberücksichtigt bleiben.

## II.

1. Wie verhalten sich Rechtfertigung aus Gnade und Gerechtigkeit in der Welt zueinander? Gewohnt, in der im Evangelium offenbar werdenden Gerechtigkeit Gottes ein Synonym für seine Barmherzigkeit zu erblicken, haben wir jene „verteilende“ Gerechtigkeit vernachlässigt, die dem Anderen gibt, worauf er Anspruch hat und was ihm zusteht. Von Rechtfertigung ist bei uns viel, vom Tun der Gerechtigkeit dagegen wenig die Rede gewesen.

Es ist das Verdienst der Befreiungstheologie, Gerechtigkeit als Gottes Forderung in Erinnerung zu rufen, und zwar in ihrem elementaren Sinn als An- und Zuerkennung von Rechten, als Anteilgabe, als angemessene Verteilung materieller und sonstiger Güter. In dieser Bedeutung ist Gerechtigkeit ein politischer und doch auch ein zutiefst biblischer Begriff. Die Propheten des Alten Testaments verlangten Gerechtigkeit als Eintreten und als Rechtsschutz für die Schwachen und Armen, die Witwen und Waisen. Nicht viel anders wird man zu verstehen haben, wenn Jesus jenen das Sattwerden verheißt, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten (Matth. 5,6). Gerechtigkeit endlich wird den neuen Himmel und die neue Erde auszeichnen, die der Christ von der zukünftigen Vollendung erwartet (2. Petr. 3,13). Was also haben Gerechtigkeit Gottes und der Einsatz für Gerechtigkeit in dieser Welt miteinander zu tun? Dazu zwei Anmerkungen:

a) Rechtfertigung nimmt dem Menschen nicht, was ihm zusteht. Im Gegenteil, sie schenkt ihm, was er nicht verdient (vgl. Matth. 20,1 ff.). Gottes Gnade gibt stets mehr, nie weniger als das, worauf Menschen Anspruch haben. Das heißt: bei der Rechtfertigung werden die legitimen Rechte der Person nicht übergangen. Vielmehr ergibt sich aus ihr die Notwendigkeit, diese Rechte zu schützen und zu achten.

b) Rechtfertigung verpflichtet. Sie will angenommen werden im Glauben und bewährt werden im Tun jener selben Barmherzigkeit, die der Gerech-

fertigte von Gott erfahren hat (vgl. Matth. 18,23 ff.). Barmherzigkeit und Liebe werden zwar stets mehr sein als bloße verteilende Gerechtigkeit, aber wie gesagt auch nicht weniger. Die Liebe freut sich nicht am Unrecht, sie freut sich an der Wahrheit (1. Kor. 13,6). Sie möchte als Recht respektiert sehen, was Gott allen umsonst gegeben hat.

2. Wie ist die Beziehung zwischen Rechtfertigung und Befreiung zu bestimmen? Nach biblischem Zeugnis ist Freiheit Ergebnis der Rechtfertigung und Wesenszug des Glaubens. Die Reformation des 16. Jahrhunderts war eine große Befreiungsbewegung, ausgelöst durch die Wiederentdeckung der Rechtfertigung aus Gnade und durch den Glauben. Ist dieser Aspekt des Evangeliums etwa unterdrückt worden, indem evangelische Freiheit auf den Innenraum des Herzens reduziert wurde?

Eben hierin besteht die Anfrage der Befreiungstheologie, wenn sie betont, daß der inneren Freiheit die äußere entsprechen muß. Kann Kirche, wenn sie von evangelischer Freiheit spricht, über Strukturen hinwegsehen, die den Menschen knechten und ihn politisch, wirtschaftlich und kulturell unterdrücken? Die Theologie der Befreiung sieht, daß Sünde nicht nur Sache des Einzelnen ist, sondern sich in Gesetzen und Strukturen niederschlägt, die mit dem Evangelium unvereinbar sind. Evangelische Freiheit, so die Befreiungstheologie, muß konkret sein, und das heißt nicht zuletzt politisch, so wie das Heil überhaupt konkret sein und die leiblichen Bedürfnisse des Menschen einschließen muß.

Evangelische Kirche ist herausgefordert, so meine ich, eine individualisierende Verengung des Rechtfertigungsverständnisses zu überwinden und die sozialen Dimensionen des Evangeliums wiederzuentdecken. Als Gott seinen Sohn sandte, war die Versöhnung der Welt sein Ziel, nicht nur die Errettung von Einzelnen (2. Kor. 5,18 ff.). Ebenso ist daran zu erinnern, daß für Paulus eine der großen durch die Rechtfertigung geschenkten Freiheiten diejenige vom Gesetz ist. Rechtfertigung aus Gnade gewinnt aufregende Relevanz, wenn entdeckt wird, daß das Gesetz, von dem sie befreit, nicht zu letzt die sozialen Strukturen umfaßt, die unser Leben bestimmen.

3. In welchem Verhältnis sind Rechtfertigung und politisches Handeln zu sehen? Diese Frage war bereits in den vorherigen enthalten, verdient jedoch besondere Beachtung. Lutherische Tradition hat niemals die politische Aufgabe des Christen gelehrt. Sie sah in politischen und sozialen Strukturen, sowie in staatlicher Autorität die gute Ordnung Gottes, dazu bestimmt, die Schöpfung zu erhalten, menschliches Zusammenleben zu regeln und der Gerechtigkeit zu dienen, ganz im Sinne der Ausführungen des Paulus in Römer 13. Obwohl der Staat nicht das Heil zu beschaffen vermag, kann und soll er für das Gemeinwohl sorgen. Er erfüllt damit ein göttliches



Mandat, und der Christ kann nicht anders, als darin eine Form der gnädigen Herrschaft Gottes zu erblicken. Luther sprach in dieser Hinsicht vom „Reich zur Linken“. Allerdings kann staatliche Macht korrupt sein und der Ungerechtigkeit dienen statt der Gerechtigkeit. In diesem Fall hat die lutherische Tradition in aller Deutlichkeit gesagt, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (Apg. 5,29; vgl. CA XVI).

In Wirklichkeit freilich ist unter den Protestanten Lateinamerikas, mit Einfluß der Lutheraner, eine seltsame Zurückhaltung in Sachen Politik festzustellen. Gewiß sollen Politik und Religion nicht miteinander verwechselt werden. Es handelt sich nicht um ein- und dasselbe. Aber man sollte auch beides nicht trennen. Vorbehaltlose Unterwerfung unter die jeweils etablierte Staatsgewalt steht im Widerspruch zu jener Priorität, die dem Gehorsam gegenüber Gott vor allem Gehorsam gegenüber Menschen zukommt. Verzicht auf politische Verantwortung beeinträchtigt ferner in erheblicher Weise die Erfüllung der Nächstenliebe und bedeutet schuldhaftes Desinteresse an der Erhaltung von Gottes Schöpfung. Nirgends kann mehr zum Nutzen, aber auch zum Schaden des Mitmenschen und der gesamten Schöpfung getan werden als auf dem Feld der Politik. Der Glaube, der sich politischer Verantwortung entzieht, verleugnet Gott den Schöpfer, bleibt dem Nächsten Liebe schuldig sowie dem Staat jene Mitarbeit, die er braucht, auch wenn er sie nicht wünscht. Der moderne Staat kann nicht funktionieren ohne die aktive Mitverantwortung seiner Bürger. Die Befreiungstheologie erinnert die Kirche an diese Aufgabe.

4. Wie steht Rechtfertigung aus Gnade zu den menschlichen guten Werken? Das Luthertum legt mit Recht Gewicht auf die Tatsache, daß das Heil Gnade ist. Der Mensch kann nichts tun, um das göttliche Wohlgefallen zu verdienen. Das Evangelium verlangt den Glauben, nicht das Bemühen, durch verdienstliche Werke in den Besitz des Heils zu gelangen. Aber bedeutet dies, daß der Christ die Hände in den Schoß legen und sich von jeglicher Tätigkeit entbunden wissen darf? In leichter Übertreibung könnte man sagen, daß sich in unseren Kirchen in Lateinamerika eine wahre Allergie entwickelt hat gegen alles, was auch nur von Ferne den Geruch von Werken haben könnte. Wie schon gezeigt handelt es sich um ein grobes Mißverständnis der Rechtfertigung, gegen das schon der Apostel Paulus im sechsten Kapitel des Römerbriefes polemisiert.

Durch die betonte Hervorhebung der Praxis legt die Befreiungstheologie ein traditionelles Defizit in unseren Kirchen bloß. Glaube beschränkt sich nicht auf Gefühl, Wissen oder Überzeugung. Glaube ist Leben. Er wird tätig in der Liebe (Gal. 5,6), oder er hört auf, Glaube zu sein. Der durch Gnade gerechtfertigte Mensch soll darum diese Gnade leben und weitergeben, was er von Gott erhalten hat. Das bedeutet unter anderem, daß er sich

genötigt sieht, gegen die Lieblosigkeit in unserer Gesellschaft, gegen die Verbrechen an Gottes Schöpfung und gegen das Unrecht an Wehrlosen und Armen Protest zu erheben. Er ist verpflichtet, Sünde beim Namen zu nennen und anzuprangern. Dies nicht aus Freude an der Kritik, sondern weil er sich durch die Liebe Christi gedrängt fühlt (2. Kor. 5,14), für das Wohl aller einzutreten und besondere Aufmerksamkeit den Bedürftigen zu widmen. Nicht die Werke des Gesetzes, wohl aber die Werke der Liebe sind von denen gefordert, die durch Gnade und Glauben gerechtfertigt sind. Durch eben diese Werke werden es Menschen lernen, Gott zu preisen (Matth. 5,16). Die Theologie der Befreiung verweist die Kirchen mit Nachdruck auf die Wirklichkeit Lateinamerikas und auf vergessene Dimensionen der Glaubenspraxis. Sie ist eine sehr ernst zu nehmende theologische Bewegung auch in jenen Aspekten, die uns unsererseits, vom lutherischen Erbe her, zu kritischen Fragen Anlaß geben.

### III.

1. Von hier aus noch einmal der Blick auf das Verhältnis von Evangelium und Politik. Während in den verfaßten Kirchen die politische Dimension des Glaubens unterentwickelt ist oder völlig ausgeklammert wird, gewinnt sie in der Theologie der Befreiung eine Priorität, die in einigen Fällen an Exklusivität heranreicht. Das Böse wird verstanden als Angelegenheit von Strukturen. Namentlich im kapitalistischen System habe es Gestalt gewonnen und dokumentiere sich in einer durch Interessenkonflikte und Klassenkampf gezeichneten Gesellschaft. Mit anderen Worten, das Böse wird als ein im wesentlichen politisches Problem empfunden, dem als solches auch politisch zu begegnen ist, also durch Strategie, Bewußtseinsbildung und Mobilisierung des Volkes. Befreiung wird darum zu einem Projekt, das von den unterdrückten Klassen zu verwirklichen ist und auf die Beseitigung jeglicher Fremdherrschaft sowie auf die Schaffung einer gerechten und humanen Welt abzielt.

Es soll weder die Gültigkeit der zugrunde liegenden Gesellschaftsanalyse noch die Notwendigkeit bestritten werden, daß unterprivilegierte Gruppen auf ihren legitimen Rechten bestehen. Dies gehört nicht zuletzt zum Wesen der Demokratie. Wir fragen jedoch, ob das Böse durch seine vorwiegend politische Definition nicht ungebührlich verharmlost wird. Wären die Übel der Gesellschaft wie etwa Ausbeutung und Unterdrückung lediglich struktureller und politischer Natur, wären sie in Wahrheit eine technische Angelegenheit und im Prinzip durch menschliche Anstrengung zu beheben. Denn Politik ist etws sehr menschliches. Sie ist der Versuch, genügend Macht zu gewinnen, um ein bestimmtes soziales Modell zu verwirklichen,

ohne freilich jemals den Bereich der rein menschlichen Möglichkeiten zu überschreiten. Sie ist ferner kein Monopol der Kirche, erfordert vielmehr von den Christen das Abstimmen der Ziele mit den Nicht-Christen. Der strukturelle Aspekt des Bösen ist nicht zu bestreiten, doch ist zu fragen, ob dem Machtcharakter desselben genügend Rechnung getragen wird. Wird nicht das Böse ausschließlich durch Gottes Geist überwunden?

Ist das Verleugnen der politischen Dimension des Glaubens gefährlich einerseits, so ist es auch andererseits die Überbewertung desselben. Denn wo alles vom politischen Handeln abhängt, wird Gott im Grunde überflüssig. Die Predigt wird sich in Imperativen, Anklagen und Aggressionen erschöpfen und es entsteht die Gefahr der Frustration als Folge der Erfahrung menschlicher Begrenztheit, die auch politischem Bemühen eigen ist.

Es sind extreme Formen von Befreiungstheologie, auf die hier Bezug genommen wurde. Aber sie sind gegenwärtig und erheben die Frage nach der Definition des rechten Verhältnisses von Politik und Evangelium. Wie sind die Prioritäten zu bestimmen? Dazu ein Beispiel: Besondere Relevanz besitzt in unseren Kontext jenes Wort aus Jesaja (32,17; vgl. Ps. 85,11), welches sagt, daß der Friede Frucht der Gerechtigkeit ist. Eine unleugbare Wahrheit! Wer Frieden will, muß für Gerechtigkeit sorgen, etwas, das den Regierungen nicht genug eingeschärft werden kann. Aber ist auch das umgekehrte wahr, nämlich daß Gerechtigkeit Frucht des Friedens ist? Von jenem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft (Phil. 4,7) und den man nicht erzeugen, sondern nur empfangen kann? Warum ist es so schwer, Gerechtigkeit zu schaffen? Doch vor allem deshalb, weil es an Frieden mit Gott fehlt, Frucht nicht der Gerechtigkeit, sondern der Rechtfertigung (vgl. Röm. 5,1).

Politisches Handeln, dies ist das Ergebnis, gehört in die christliche Ethik, nicht in die Soteriologie. Die politische Aktion, sowohl zugunsten der eigenen legitimen Rechte wie auch der von anderen, gehört zur Aufgabe der Christen. Dadurch kann die Welt verbessert, Menschenleben gerettet und Zerstörung verhindert werden. Und dennoch ist das Heil nicht auf diese Weise zu beschaffen, da menschliches Handeln niemals über den Versuch hinausgeht, sich das Heil anzueignen, *das in Christus bereits vorhanden ist*. Obwohl aufs engste miteinander verknüpft, sind darum Heil und Wohl des Menschen zu unterscheiden. Gewiß ist Heil ohne Wohl beeinträchtigt und überhaupt nur schwer vorzustellen. Dennoch bedeutet Wohlergehen noch lange nicht das Heil. Aus eben diesem Grund muß noch einmal gefragt werden:

2. Wie ist das Verhältnis von Evangelium und Befreiung zu sehen? Die Mehrheit der Befreiungstheologen bleibt keineswegs auf die politische Perspektive fixiert. Man hat, wie oben schon gesagt, die völlige Befreiung im

Blick, die die Überwindung von Egoismus und Lieblosigkeit, Unglauben und Tod einschließt. Doch wenn das so ist, setzt dann die Befreiung nicht die Rechtfertigung durch Gnade und Glaube voraus? Wie wird man frei von Egoismus, wenn nicht durch die Vergebung Gottes und durch die Gabe des heiligen Geistes, der die Menschen von Grund auf neu orientiert und sie lehrt zu trachten nach dem, was göttlich und nicht was menschlich ist (vgl. Mk. 8, 33; Matth. 6, 33)? Wer befreit vom Joch der eigenen und klassengebundenen Interessen, wenn nicht der Geist Gottes? Der aber kommt zu uns in der Person Jesu Christi, des Gekreuzigten, und im Wort und Sakrament, das von ihm Zeugnis ablegt.

Von daher ergibt sich die Notwendigkeit der Predigt. Das Evangelium läßt sich nicht in Praxis auflösen. Es ist Nachricht, die verbreitet werden muß. Andernfalls wird die Befreiung entarten und in der Rivalität der Interessen untergehen. Es ist das Merkmal evangelischer Freiheit, nicht nur die „Freiheit von“, also die Emanzipation und Unabhängigkeit, sondern wesentlich die „Freiheit zu“ zu meinen, das heißt die Bereitschaft, Verpflichtungen vor Gott und dem Nächsten zu übernehmen. Solche Freiheit resultiert jedoch einzig und allein aus der Predigt und der Annahme jener Liebe Gottes, die den Schuldigen annimmt, nicht nach Verdienst urteilt und stärker ist als der Tod. Darum, ohne Rechtfertigung aus Gnade, angenommen im Glauben, wird man den Armen wohl politische Projekte anbieten können (was keineswegs zu verachten ist), nicht aber die volle und ganze Befreiung.

3. Die dritte Anfrage endlich gilt dem Verhältnis von Evangelium und Kirche. Die Befreiungstheologie arbeitet intensiv mit dem Begriff „Volk“, den sie in zweifacher Weise definiert. Volk, das ist einmal die Masse der Marginalisierten, Ausgebeuteten, Armen. Es handelt sich also um eine soziologische Kategorie. Gleichzeitig jedoch ist Volk ein Synonym für Kirche. Es ist jener Teil der Gesellschaft, mit dem sich Gott solidarisiert hat und der darum den Schlüssel zur evangelischen Wahrheit besitzt. So gesehen ist „Volk“ eine theologische Kategorie. Wenngleich einige Befreiungstheologen sehr deutlich machen, daß auch von den Armen der Glaube gefordert ist, wird gemeinhin Kirche und Volk identifiziert, wenn auch eher implizit als explizit. Von daher kann die Befreiungstheologie praktisch alle Attribute der Kirche auf das Volk übertragen. Das Volk ist Kirche, und Zugehörigkeit zu ihr erweist sich als Solidarität mit den Armen.

Für eine protestantische Kirche ergeben sich hier Schwierigkeiten sowohl praktischer als auch theologischer Art. Beginnen wir mit den praktischen. Obwohl die soziale Herkunft unserer Mitglieder unterschiedlich ist, dominiert in ihr die Schicht der Mittelklasse. Das heißt, unsere Kirchen sind nicht Volk im dargelegten Sinn, jedenfalls nicht in ihrer Mehrheit. Im

Urteil der mit der Befreiungstheologie sympathisierenden Pastoren haben wir daher die falsche Mitgliedschaft. Man möchte mit dem Volk arbeiten, nicht mit dem traditionellen Gemeindeglied. Dafür allerdings fehlt die Struktur. Der verheiratete Pastor braucht die Parochie oder die Institution Kirche für seinen Unterhalt. Der Konflikt, der hier aufbricht, äußert sich in unserer Kirche in der angeblichen Alternative zwischen dem sogenannten „Bedienungspfarramt“ und dem „Solidaritätspfarramt“ (pastorado de convivencia), das heißt ein Pfarramt in unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit dem Volk. Eine Lösung des Problems ist noch nicht in Sicht.

Nicht weniger gravierend sind die theologischen Schwierigkeiten. Evangelische Kirche versteht sich eher von dem her, was sie empfängt, als von dem her, was sie hat oder ist. Sie lebt von der Gnade Gottes, jeden Tag neu. Darum betont sie nicht an erster Stelle den „Christus mit uns“, das heißt den Christus, der auf unserer Seite steht, sondern den „Christus für uns“, der sich um unseretwillen dahingegeben hat und für unsere Sünde starb. Kirche ist radikal abhängig vom Wort und Sakrament ihres Herrn. Sie bleibt abhängig von der Gnade, die nur dort recht empfangen wird, wo sich der Mensch dem Gericht Gottes unterwirft. Denn Christus, der Gekreuzigte, rettet nicht und solidarisiert sich mit niemandem, ohne gleichzeitig zu richten. Es besteht eine tiefe Solidarität aller in der Sünde. Diese Solidarität ist die Basis, auf der die unverdiente Gnade Gottes Gemeinde baut als Gemeinschaft der begnadigten Sünder. Alle Befreiung muß durch das Gericht des Kreuzes.

Daraus folgt unter anderem, daß die Unterteilung der Menschen in Unterdrücker und Unterdrückte nur relativen Wert haben kann. In gewisser Hinsicht hat sie ihr Recht. Denn Unterdrücker gibt es, sie sind eine Realität, sowohl in internationaler als auch in nationaler oder persönlicher Hinsicht. Und dennoch, auf keinen Fall darf dies die Klassifizierung der Menschen in Sünder und Gerechte bedeuten. In diesem Fall wäre alles verloren. Kirche würde sich als gesellschaftliche Klasse konstituieren, als politische Partei oder Interessengruppe. Es ist das Ärgernis des Evangeliums, daß Jesus Christus radikal die Partei der Sünder ergreift, und dann, unter diesen, die der Armen.

Mit anderen Worten: Gott schafft sich eine Gemeinde aus Sündern und Unwürdigen, nicht aus Angehörigen ein und derselben gesellschaftlichen Schicht. Alle aber werden sofort in den Dienst am schwachen und bedürftigen Menschen gestellt. Gemeinde wird konstituiert durch den Glauben, der die unentgeltliche Rechtfertigung des Sünders in Christus annimmt und auf dieser Wahrheit Position bezieht. Eine ihrer wesentlichen Ausdrucksformen aber wird die Liebe sein, die die erhaltene Gnade weitergibt und sie als kritisches Element in die Welt einbringt, der Gnade unbekannt

und die in erschreckender Weise dem „Gesetz der Werke“ verfallen ist, dem Gesetz des Verdienstes, der Produktivität und Rentabilität. Es ist Aufgabe der Kirche, neue Gemeinschaft einzuüben, Gemeinschaft der Ungleichen und doch Gleichen, stets in der Bemühung, die Antagonismen der Gesellschaft zu überwinden. Eine schwierige Aufgabe, gewiß. Und doch die einzige Möglichkeit, wahrhaft christliche Gemeinde zu sein.

#### IV.

Wie lautet das Evangelium für Lateinamerika? Es gibt nur eines: Die Botschaft von Gott, der die Welt geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab (Joh. 3,16). Retten und Hoffnung begründen, das kann nur die Liebe, auch in Lateinamerika.

1. In der Liebe Gottes, bzw. in seiner Gnade ist Heil für die Welt, und zwar aus folgendem doppelten Grund:

a) Gottes rechtfertigende Gnade verleiht dem Menschen Existenzrecht, auch wenn er überflüssig erscheint und keine Werke vorweisen kann. Alte Menschen, marginale und alle, für die die Gesellschaft keinen Platz hat, bleiben Gottes Geschöpfe, für die Jesus Christus am Kreuz gestorben ist. Gott kennt jeden, auch wenn er in der Anonymität der Großstädte verkommt, in der Einsamkeit der Masse versinkt oder in der Randexistenz der Elendsviertel dahingeworfen ist. Niemand ist von Gott vergessen. Für ihn ist der Mensch nicht wertlos, wenn er die Lebensmitte überschritten hat oder Kunde ohne Kaufkraft ist. Seine Kinder sind alle, das Waisenkind und der Kriminelle, der im Luxus Frustrierte und der im Elend Verhungernde. Möglicherweise wissen sie es nicht oder haben es „vergessen“. Jedenfalls hat es die Kirche in alle vier Himmelsrichtungen zu verbreiten als Trost, Bußruf und Gericht.

b) Gottes rechtfertigende Gnade setzt neue Verhaltensmaßstäbe. Vor Gott gilt nicht Größe, Ruhm oder Macht, sondern die Tat der Liebe an denen, die leiden. Dabei ist die Liebe nicht sentimental mißzuverstehen. Gottes Liebe hat den gekreuzigten Christus zum Zeichen. Christliche Liebe ist nicht so sehr Sache des Gefühls als des Willens. Was wir wollen, darauf kommt es an. Liebe ist diejenige Haltung, die das eigene Leben nur zusammen mit den anderen will. Deshalb stellt das Evangelium die Frage: Was muß die Liebe wollen in Lateinamerika? Kann es Zweifel daran geben, daß sie auf Gerechtigkeit, Strukturveränderung, auf Befreiung vom Joch der Abhängigkeit und auf Brot statt Waffen drängen muß? Liebe muß denken, und politische und wirtschaftliche Überlegung muß sich von der Liebe leiten lassen, andernfalls ist sie ein Nichts (vgl. 1. Kor. 13,1 ff.).

Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders macht frei zu solcher Liebe. Es erhebt sie nicht nur als Forderung, es macht sie möglich.

Folglich besteht die Aufgabe der Kirche nicht nur darin, Liebe als Gottes Gebot zu predigen. Durch Wort und Tat hat sie Menschen zur Liebe fähig gemacht, ohne die die Welt zu Grunde geht.

2. In der Liebe Gottes bzw. in seiner Gnade gründet ebenfalls die Hoffnung der Welt, denn

a) Die Liebe des Vaters im Himmel bleibt auch dann Wirklichkeit, wenn die Welt Opfer einer nuklearen oder ökologischen Katastrophe würde. Sie bleibt Wirklichkeit auch für die Millionen, die an Hunger oder furchtbaren Krankheiten sterben oder aber der Gewalt zum Opfer fallen. Denn der Tod kann nicht von der Liebe Gottes scheiden (Röm. 8, 38 ff.). Sie schenkt Leben über den Tod hinaus. Es gibt Hoffnung, auch wenn die Welt an ihren eigenen Verbrechen, ihrem Wahnsinn oder auch nur an ihrer natürlichen Begrenztheit zugrunde geht. Es ist die Hoffnung der Auferstehung. Sie eröffnet Zukunft selbst da, wo es Zukunft nach menschlichem Ermessen nicht gibt. Damit stellt der Glaube nicht zuletzt jenen seltsamen Immanentismus in Frage, der den Wirklichkeitsbereich auf das Beweisbare beschränkt, darum den Tod als letzte Instanz akzeptieren muß und die Erfüllung aller menschlichen Sehnsüchte in dieses Leben hinein verlegt. Die Folge ist der Kult der „Selbstverwirklichung“, die brutale Jagd nach Glück auf Kosten der anderen, eine fatale „Nach-uns-die-Sintflut“-Mentalität, und dies wiederum ist Ursache eines Konsumdenkens, das direkt für die Ausbeutung und das soziale Ungleichgewicht, für Güterkonzentration und beispiellosen Raubbau an der Natur verantwortlich ist. Unsere Welt stirbt, weil sie nicht an die Auferstehung glaubt und keine Hoffnung mehr hat. Sie braucht die Botschaft von Ostern.

b) Die Liebe Gottes in Jesus Christus bedeutet Hoffnung nicht zuletzt deswegen, weil sie stets von neuem Menschen weckt, ihnen Augen und Ohren öffnet für die Elenden, Bedürftigen und Leidenden. Wer wagt ein Wort zur Verteidigung der Ausgeplünderten? Wer hat die Freiheit und den Mut, öffentlich die Verbrechen anzuklagen, die an der Natur, an Völkern, Gesellschaftsgruppen und Minoritäten begangen werden? Nur die, die zur Liebe fähig sind. Das Evangelium aber vermittelt diese Fähigkeit. Eine Existenz ohne Liebe ist unchristlich. Darum verpflichtet uns das Evangelium, die Frage zu stellen (ich wiederhole sie): Was muß in Lateinamerika die Liebe wollen und tun?

## IDEOLOGIE UND THEOLOGIE IM 20. JAHRHUNDERT

### *Eine Bestandsaufnahme als Orientierungshilfe*

#### I.

Zunächst der Begriff „Ideologie“: Das Wort stammt aus dem Griechischen und heißt wörtlich „Ideenlehre“. Doch ist es ein Kunstwort, von den Philosophen erfunden. So war es zunächst wie ein unbeschriebenes Blatt, das aber bald ins Gedränge geriet und so verschieden gebraucht wurde, daß es kaum möglich ist, einen Überblick zu behalten. So soll versucht werden, ein wenig Ordnung in diesen Wirrwarr zu bringen. Noch die zweite Auflage der RGG (1929) kennt das Wort nicht, aber die Lexika der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg bieten eine breite Fülle an. Eine kleine Blütenlese aus zwölf Lexikon-Artikeln: Ideologie ist nach dem katholischen Soziallexikon: „Praktisches Bewußtsein, illegitimer Ersatz für wissenschaftliche Erkenntnis, Komplex von Ideen, innerweltliche Heilslehre.“ Auch die Soziologie als beherrschende Wissenschaft der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts hat sich dieses Begriffes angenommen, und im Wörterbuch der Soziologie heißt es: „Lehre von den Ideen im soziologischen Sinn, ein unterschiedlich interpretierter Begriff zur Charakterisierung der Zusammenhänge von menschlichem Geist und gesellschaftlichem Bewußtsein und politisch-sozialer Macht.“ Am eindeutigsten ist das „Kleine politische Wörterbuch“ aus Berlin-Ost: „System der gesellschaftlichen (politischen, ökonomischen, philosophischen, künstlerischen, religiösen usw.) Ideen, die durch die materiellen Verhältnisse der Gesellschaft, insbesondere die Produktionsverhältnisse, bedingte Klasseninteressen zum Ausdruck bringen und darauf gerichtet sind, das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen entsprechend zu beeinflussen ...“ Eine Aussage, die ihre politisch-philosophische Herkunft nicht verleugnet. Aber damit ist das Problem des verwirrenden Gebrauchs des Wortes nicht gelöst.

So soll versucht werden, in Stichworten nach dem „Handbuch geschichtlicher Grundbegriffe“ die *Geschichte des Wortes* wiederzugeben. Der Ausdruck wird erstmals in der französischen Aufklärung von Destutt de Tracy 1796 gebraucht. Er entwirft eine Wissenschaft von den Ideen. Idee ist für ihn das durch Wahrnehmung Aufgenommene. Alles, was wir wahrnehmen, existiert für uns in Ideen. Ideologie ist also die erste und grundlegende Wissenschaft. Um ihn sammeln sich weitere Philosophen. Ihnen schließt sich



Napoleon an, der jedoch nach seinem Staatsstreich sich von ihren areligiösen, antitheologischen und politisch liberalen Auffassungen trennt. Er bezeichnet seine früheren Freunde kühl als Metaphysiker und Fanatiker und nennt sie im gleichen Sinn „Ideologen“. So wird es ein Wort zur Herabsetzung des politischen Gegners. Der Begriff breitet sich dann aus. Er wird in Amerika und auch in Deutschland gebraucht. Seit 1830 ist er häufiger als politisches Schimpfwort zu belegen. Besonders politische Theoretiker werden so bezeichnet. Der König von Württemberg nennt die Versammlung in der Paulskirche „Ideologen und Prinzipienmenschen“. Doch gibt es auch andere Stimmen, die meinen, „daß Deutschlands gefährlichste Macht eben in der Ideologie“ liege. Dabei geht es um eine geistige Grundhaltung. Verwirrender wird es, als sich K. Marx und Fr. Engels des Wortes bemächtigen. Um 1845 entsteht ihre „Deutsche Ideologie“, die aber erst 1903/04 in Auszügen und erst 1932 vollständig veröffentlicht wird. Sie unternehmen hier eine breit angelegte Kritik der Philosophie der Junghegelianer, was eine Abrechnung mit ihrem eigenen ehemaligen philosophischen Gewissen bedeutet. Sie wollen das tatsächliche Verhältnis von Sein und Bewußtsein darlegen. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. Die vermeintliche Verselbständigung des Denkens, das entscheidende Kennzeichen der Ideologie, bedeutet, daß das Denken die Wirklichkeit nicht mehr trifft. Sie belegen also die verselbständigten Gedanken mit dem abwertenden Begriff „Ideologie“. Engels kann feststellen: „Der Ideologe denkt, und der Krämer lenkt.“ Das für die Ideologie konstitutive Moment ist, daß sich der geistige Überbau gegenüber seiner Basis verselbständigt. Bereiche wie Moral, Religion u. a. können sich losgelöst von einem bestimmten Klasseninteresse verstehen und sind deshalb per se ideologisch. Die positive Wissenschaft entlarvt ihre geschichtliche Bedingtheit und entlarvt alle Bemühungen, ihnen überzeitliche, normative Kraft zu verleihen, als Rechtfertigung des bereits Überholten. Eine sozialistische Ideologie wäre ein Widerspruch in sich. Einen positiven Ideologiebegriff kennen Marx und Engels also nicht. In ihren späteren Veröffentlichungen wenden sie sich gegen die politischen Ökonomen. In „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ wird die Loslösung des Denkens von den materiellen Verhältnissen als das entscheidende Kriterium der Ideologie herausgestellt. Für Marx ist die Religion die erste Form der Ideologie, für Engels der Staat.

Ebenso interessant ist die Auseinandersetzung um den Ideologiebegriff in der Sozialdemokratie und im Sozialismus des späten 19. Jahrhunderts und des frühen 20. Jahrhunderts. Es vollzieht sich eine Umdeutung, die es möglich macht, Ideologie fortan auch zur Bezeichnung jeder Form von Theorie zu gebrauchen. Neben Lenin sind hier die Namen Max Adler,

Bernstein und Kautsky zu nennen. Ideen und Ideale werden jetzt höher eingeschätzt. Ideologie kann politisch-soziale Kollektivvorstellung, die zur Orientierung dient, werden. Lenin kann davon reden, daß die Arbeiterbewegung der ideologischen Führer bedarf. Für das Proletariat ist Ideologie keine Flagge, unter der es kämpft, sondern die Zielsetzung und die Waffe selbst.

Auch der Nationalsozialismus gebrauchte dieses Wort. Durch die Soziologie kam es dazu, daß der verallgemeinerte Ideologiebegriff auch im nicht-marxistischen Denken übernommen wurde. So kann ein funktionalisierter, wertfreier Ideologiebegriff entstehen, der in den sechziger Jahren nochmals lebhaft diskutiert wird. Als Namen seien hier nur Mannheim, Horkheimer und Habermas genannt. Das Ergebnis ist, daß jede Weltanschauung als Ideologie bezeichnet werden kann. Ein Denken ist dann ideologisch, wenn es in seiner Funktion, das Handeln zu orientieren und zu rechtfertigen, ersetzbar ist. Soviel zur Geschichte des Begriffs.

Das sei noch ergänzt durch einen kurzen Hinweis auf ein kürzlich erschienenen Buch von W. Huth: Glaube, Ideologie und Wahn. Hier werden vonseiten der Psychologie neue und wichtige Aspekte eingebracht. Der Untertitel deute das an: Das Ich zwischen Realität und Illusion. Nachdem der Glaube als ein umfassendes menschliches Phänomen dargestellt ist, wird eine Phänomenologie des Glaubens entwickelt, sodann die Phänomenologie und Psychodynamik der Ideologie, um schließlich das gleiche für den Wahn zu unternehmen. In unserem Zusammenhang sei hervorgehoben, daß der Narzißmus ein gegenwärtig bestimmendes Prinzip ist. Das Wort „Narziß“ kommt von dem schönen Jüngling der griechischen Sage Narkissos. Er ist so in sich verliebt, daß er aus Verzweiflung stirbt. Die Psychologie gebrauchte dieses Wort in verschiedenen Variationen. Meistens ist es Ausdruck eines sehr starken Selbstwertgefühls des Menschen. Darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Ein weiterer Literaturhinweis möge die Aktualität unseres Themas belegen: Rolf Schörken, Luftwaffenhelder und Drittes Reich. Hier wird an einem geschichtlichen Beispiel die Auseinandersetzung einer jungen Generation mit der herrschenden Ideologie aufgezeigt.

Ich übergehe die moderne Philosophie. Hier wären auch Grundlinien zu erheben. Bei ihr taucht in der Ideologiefrage das uralte philosophische Problem der Idealia und den Realia auf. Wer bestimmt wen? Die Idee die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit die Idee? Lassen wir die Frage offen.

Damit soll die Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte der Ideologie beendet sein. Es wird dies deutlich: Im objektiven Sinn geht es um die Grundfragen des menschlichen Lebens, soweit sie Sinn und Inhalt des menschlichen Lebens bestimmen. Etwas ähnliches hat wohl vor einigen Jahren der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt gemeint, als er zu

einer „Grundwertediskussion“ aufforderte. Also können auch wir Christen der Frage der Ideologie nicht ausweichen. Doch muß uns auch die Gefahr bewußt sein, die sich hinter dem Problem verbirgt. Zwei weitere Stichworte sollen sie andeuten.

Es geht um die Stichworte *Religion* und *Zeitgeist*. Das Wort Religion hören die Theologen seit K. Barth nicht gern. Das hat gute Gründe. Doch kommen wir nicht um dieses Grundphänomen der Menschheit herum. Irgendeinen Glauben hat jeder Mensch. Sogar der Atheist glaubt. Im übrigen können wir dem Phänomen „Religion“ gar nicht ausweichen. Die Türken stehen nicht mehr vor Wien wie 1683, sondern sie wohnen im Nachbarhaus. Damit sind wir konkret nach unserem Verhältnis zu ihrem Glauben gefragt. Wir müssen uns hier mit der Feststellung begnügen und können keine Rezepte geben. Es geht bei diesem Stichwort Religion um die Frage der Mission überhaupt. Jeder Mensch glaubt etwas! Wie verhält sich das zum Glauben der Christen?

Aber zurück zur Ideologie. Es besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen Ideologie und Religion. Noch größer ist die Gefahr, daß eine Ideologie zur Ersatzreligion wird. Dieses Problem wird immer wieder auftauchen.

Dann geht es um den *Zeitgeist*. In Diskussionen mit jungen Menschen ist es kaum zu erklären, warum Hitler so großen Einfluß auf die Deutschen ausüben konnte. Mindestens ist ein Faktor dabei, den man Zeitgeist nennt. Es gibt geistige Bewegungen quer durch alle Religionen und Weltanschauungen, die plötzlich auftauchen, schlechthin unerklärlich sind und doch die Mehrzahl der Menschen ergreifen. Eine Beobachtung in Eisenach: Zunächst machten mich die Uniformen der Volksarmee stutzig, die aufs Haar denen der deutschen Wehrmacht gleichen; aber diese Soldaten führten ihre Kinder an der Hand. Das wäre in der deutschen Wehrmacht nicht möglich gewesen. Darin wird diese neue Bewegung des Annehmens der Väter um ihre Kinder über alle Ideologien hinweg deutlich. Ein Symptom des Zeitgeistes. Verhängnisvoll ist es, wenn eine Ideologie den Zeitgeist beherrscht. Etwas davon ist auch bei Hitler geschehen. Genug der Definition; doch sollten diese verwandten Begriffe noch gestreift werden.

Gehen wir einen Schritt weiter hinein in die *Geschichte unseres Jahrhunderts*. Der Historiker K. D. Bracher hat unser Jahrhundert als das *Zeitalter der Ideologien* charakterisiert, ein wichtiger Beitrag zum Verständnis unseres Jahrhunderts. In gebotener Kürze soll die Entwicklung der Ideologie in unserem zwanzigsten Jahrhundert dargestellt werden. Es geht nicht ohne das Nachdenken über die Politik und die politische Ordnung. Wonach soll der Mensch sich richten? Er braucht Orientierungshilfen. Im Mittelalter hatte diese Aufgabe der christliche Glaube übernommen. Seit der Aufklärung

hat ein Prozeß der Säkularisierung eingesetzt und damit den Raum für neue Ideologien geschaffen.

Die Gründe für solche Entwicklungen sind wichtig. Es geht um die Legitimitätsfrage. Ein politisches System muß sich rechtfertigen. Die Könige früherer Zeiten waren von Gottes Gnaden. Ferner spielt das Kommunikationswesen eine Rolle: Es gibt die Möglichkeit, die öffentliche Meinung zu manipulieren. Zugleich wird die Ohnmacht öffentlicher Meinung deutlich. Wie steht es mit der Wahrheit?

Auch unser Jahrhundert hat nicht mit dem Punkt Null begonnen, sondern als ideologische Erbschaft des 19. Jahrhunderts den Fortschrittsglauben und – damit verbunden – einen irrationalen Skeptizismus übernommen. Aus diesem Erbe entwickelt sich im Laufe des Jahrhunderts eine bunte Palette von politischen Ideen und Ersatzreligionen vom Rassismus über den Totalitarismus und die Diktatur bis zur Demokratie. Daneben gibt es die Grundideen, die eine Antwort auf die Probleme der Zeit geben wollen: Nationalismus, Sozialismus und Demokratismus. Sie mischen sich in kuriosen Formen miteinander und führen erbitterte „Konfessionskriege“ miteinander. Die einen sehen Heil und Lösung für die großen politischen Probleme im Nationalismus, die anderen im Sozialismus und wieder andere in der Demokratie.

Daraus ergeben sich auch klare Zeitabschnitte. Die Zeit bis zum Ersten Weltkrieg ist die Zeit des Nationalismus. Er ist wohl der letzte nationale Krieg gewesen. (Die Befreiungskämpfe in Afrika sind wohl als solche nicht zu bezeichnen, obwohl Parallelen bestehen.) Die Zeit zwischen den Weltkriegen bringt dann den Sozialismus in der großen Bandbreite des dialektischen Materialismus in Rußland und die national-sozialistisch sein wollenden Diktaturen in Deutschland und Italien und die Demokratien in England, Frankreich und Amerika zum Sieg. Es ist ein Triumph der Ideologie sondergleichen. Der Zweite Weltkrieg mit seinen furchtbaren Zerstörungen hat die Welt grundsätzlich gespalten, aber wohl doch nicht grundsätzlich geändert. Immerhin hat er zur Folge, daß eine Generation gegen Ideologien immunisiert worden ist. Nur so war es möglich, daß in Deutschland – im Gegensatz zu der Zeit zwischen den Weltkriegen – eine Demokratie entstehen konnte. Sicher finden sich in der Demokratie Spuren von Liberalismus und auch von Sozialismus. Die Wandlungen innerhalb des Sozialismus auf verschlungenen Wegen zu dem, was wir Sozialdemokratie nennen, sind historisch sehr reizvoll. Dabei spielt eine stark rationale Komponente eine Rolle.

Die Frage, ob die geistigen Bewegungen seit dem Ende der sechziger Jahre eine Reideologisierung eingeleitet haben oder nicht, ist nicht eindeutig zu entscheiden. Es geht aber im letzten Grund um den Fortbestand unserer Demokratie. Die neue Herrschaft einer Ideologie würde das Ende dieser

Staatsform bedeuten. Auf der anderen Seite kommt auch eine Demokratie ohne Grundsätze und Grundgemeinsamkeiten nicht aus. Es geht ganz entscheidend darum, daß hier nach der menschlichen Vernunft gehandelt wird und nicht blindgläubig nach irgendwelchen Ideologien. So ist die Lage offen und wir sollten uns hüten, das Problem leichtfertig auf die Seite zu schieben.

Ein Versuch, den *derzeitigen Stand* zu beschreiben: Weil das menschliche Zusammenleben *Grundsätze* und Grundentscheidungen verlangt, geht es nicht ohne solche Grundsätze. Ohne sie ist ein menschliches Zusammenleben nicht möglich. Deshalb wäre es nicht sachgemäß, nur negativ von Ideologie zu reden. Doch dürfen wir die große Gefahr nicht übersehen, die von jeder Ideologie ausgeht. Sie will die Seelen der Menschen, und damit kommt sie dem Glauben der Christen in die Quere, oder es gelingt ihr — das ist die andere Gefahr — den christlichen Glauben zur Ideologie umzufunktionieren.

Neben dem Grundsätzlichen nun die *praktische Seite*. Es gibt heute eine weit verbreitete Mischideologie. Wenn wir sie als sozial-liberal bezeichnen, dürfen wir dabei nicht an eine bestimmte politische Konstellation denken. Was ist gemeint? Der Mensch unserer Tage will ein bewußtes Individuum sein. Das ist ein liberaler Grundzug. Zugleich will er natürlich und ganz selbstverständlich sozial sein. Wenn ich ein wenig karriere, dann ist die politische Grundeinstellung der heutigen Menschen die des „Mini-Serenissimus“. Früher mußte sich alles nach dem Fürsten richten. Heute ist jeder sein eigener Fürst und erwartet, daß sich alles nach ihm richtet. Sein Wahlspruch lautet: „Ich habe ein Recht auf ...“. — An dieser Stelle möchte ich den öfter gehörten Satz „Die Kirche steht links“ erwähnen. Von den einen wird er mit Erbitterung vorgetragen, von den anderen mit Entrüstung abgelehnt. Er ist wohl zutreffend. Und es geschieht hier nichts anderes als immer in der Geschichte, wenn die Kirche von den Strömungen der Zeit ergriffen wird. Heißt es heute nicht statt „Thron und Altar“ einfach „Altar und Partei“? Wichtig ist nur, daß sie in diesen Strömungen nicht untergeht.

## II.

Zur *Theologie*: Das Wort bedeutet wörtlich: Lehre von Gott. Es geht um unser Wissen von Gott und um unser Nachdenken über Gott. Das ist die Kernfrage des christlichen Glaubens. Nun hat sich auch dieses Wort ausgeweitet. Üblicherweise umfaßt es heute alles, was mit dem Glauben zu tun hat. Der Pfarrer muß Theologie studieren, um sein Amt ausführen zu können. Der Begriff hat keine so aufregende Geschichte wie der der Ideologie. Von Theologie kann man getrost im umfassenden Sinn reden. Doch muß

man sich dann über die Mitte klar sein. An diesem Punkt sind sich die christlichen Konfessionen noch einig. Unser Glaube geht von Gott aus. Es muß also von Gott die Rede sein. Darum gehört auch zu reformatorischen Theologie unaufgebbar die Bibel als Wort Gottes. Von der Offenbarung Gottes her muß alles gesehen werden, was in der Theologie gesagt werden muß.

Doch wird das deutlich werden, wenn ich nun versuche, einen *kurzen Abriß der Theologie in unserem Jahrhundert* zu geben. Ich lehne mich dabei an ein Buch an, wie es heute Theologiestudenten zur Examensvorbereitung benutzen. Manches gleicht darin dem Ablauf der Ideologiegeschichte. Beginnen wir mit dem *Alten Testament*. Um die Jahrhundertwende sind die großen Forschungen über die Quellen des AT erschienen. Zur Literarkritik kommt die Formgeschichte mit der Frage nach dem Sitz im Leben hinzu. Dabei geht es besonders um die fünf Bücher Mose, die Weisheitsschriften und die prophetischen Bücher. Es ist an den Problemen fleißig weitergearbeitet worden. Die Widersprüche der Wissenschaftler sind weithin geblieben. Die Theologie des AT erreichte in den fünfziger Jahren mit dem Werk Gerhard von Rads einen Höhepunkt.

In der *neutestamentlichen Wissenschaft* sieht es ähnlich aus. Die Quellenforschung wird weitergetrieben. Die meisten Erfolge konnte die Redaktionsgeschichte der Evangelien erzielen. Neuerdings versucht man, in der Weiterentwicklung der Formgeschichte auch die soziale Umwelt in die Forschung einzubeziehen. Beherrscht wurde das Feld von den hermeneutischen Fragen. Hier hat der Entwurf Rudolf Bultmanns mit der Entmythologisierung des NT viel Staub aufgewirbelt. Das Für und Wider wurde heftig und lautstark erörtert. Das Problem, das gelöst werden sollte, ist nicht gelöst worden. Es kann hier nicht entfaltet werden. Allerdings bewegt mich eine Frage, die erforscht werden müßte: Was hat Bultmann eigentlich zu diesem hermeneutischen Versuch angeregt? War es der frühe K. Barth, der in seinem Römerbrief Jesus als Mythos bezeichnet? Oder war es Alfred Rosenberg? Der berühmte Vortrag ist ja 1941 gehalten worden, und damals war der „Mythos des 20. Jahrhunderts“ noch nicht zu den Akten gelegt. Wer ist der geheime Gegner Bultmanns gewesen? Im übrigen ist man dabei, die beiden biblischen Fächer immer mehr als Biblische Theologie zusammen zu sehen.

Die *Kirchengeschichte* hatte um die Jahrhundertwende im Historismus einen Höhepunkt erreicht und befindet sich seitdem auf dem Weg ins Tal. In der Geschichte der Alten und Mittelalterlichen Kirche fehlen neue zusammenfassende Werke, während die Profanhistorie hier fleißig gearbeitet hat. An Kirchenväterausgaben wird gearbeitet, doch wer liest sie? Die heute so bewegende Frage nach dem Menschen hat die Theologie der Alten Kirche umgetrieben. Wer hat davon Kenntnis genommen? Die Reformationsge-

schichte hat seit der Lutherrenaissance nach dem Reformationsjubiläum von 1917 fleißig weitergearbeitet. Unzählige Spezialschriften sind erschienen. Doch gibt es keine neue wissenschaftliche Lutherbiographie. Ähnlich ist es mit der Geschichte der Neuzeit. Das 19. Jahrhundert ist wenig erforscht und für das 20. Jahrhundert beginnt in einigem geschichtlichen Abstand die Erforschung des Kirchenkampfes. Aufregendes ist auch hier nicht zu vermelden.

Die *Systematische Theologie* ist geprägt worden von Männern, die noch aus dem letzten Jahrhundert stammen. Sie lösten nach dem Ersten Weltkrieg die liberalen Theologen wie A. v. Harnack in der dialektischen Theologie ab. Es waren K. Barth, E. Brunner und Fr. Gogarten. Zu den Systematikern gehört im letzten Grunde auch R. Bultmann, der stark von der Existentialphilosophie beeinflusst ist. Sie prägen die Zeit bis in die fünfziger Jahre. Weniger zum Einfluß kommen die lutherischen Theologen wie W. Elert und P. Althaus. Auch der wesentlich jüngere H. Thielicke ist nicht ganz einzuordnen. Entscheidend für sie ist die radikale Hinwendung zu Gott und seiner Offenbarung, mit der sie sich an die reformatorische Theologie anschließen. Nur so kann überhaupt der Kirchenkampf durchgestanden werden. Eine gewisse Sonderstellung nimmt D. Bonhoeffer ein, der von der dialektischen Theologie herkommt, aber eigene Wege geht. Mit dem Tode des beherrschenden K. Barth tritt die Systematische Theologie in den Hintergrund. Die Auseinandersetzung mit den anderen Wissenschaften wurde höchstens von K. Heim aufgenommen, und ein gewisses Bemühen um die modernen Ideologien ist bei P. Tillich zu finden.

Zuletzt ist die *Praktische Theologie* nicht ganz zu übersehen. Den Studenten wird unter diesem Titel die Frage der Kirche und die Frage des Amtes nahegebracht, und insoweit erweist sich die Praktische Theologie als ein Teilgebiet der Systematischen Theologie. Über die wirklich praktische Seite, Predigt, Gottesdienst und Unterricht wird wenig gesagt. Obwohl gerade hier ein ganz wesentlicher Einbruch der modernen, außertheologischen Wissenschaften, besonders in den Methodenfragen, erfolgt ist. Die Frage, ob diese Methoden theologisch zu verantworten sind, taucht nie auf.

Das Fazit: Der Name Theologie sagt, daß es um Gott geht. Dieses beherrschende Thema ist nach dem Zweiten Weltkrieg aus verschiedenen Gründen in den Hintergrund getreten. Es hat sich wiederholt, was sich bei der Ablösung der liberalen Theologie auch schon vollzogen hatte. Eine Theologie mit ihren Ergebnissen und berechtigten Anliegen verschwindet. Das ist nicht gut. Aus diesem Grunde ist auch weithin die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Ideologie unterblieben. Heute regen sich viele auf, daß Bücher der dreißiger Jahre so viel vom Volk reden. Das war die Ideologie des damals auslaufenden Nationalismus. Ob die Antworten richtig sind,

lasse ich offen. Die Auseinandersetzung wurde jedenfalls versucht. Mein persönlicher Eindruck ist, daß uns heute die Theologen fehlen, die Einfluß nehmen könnten. Von lutherischen Theologen ganz zu schweigen. K. Barth ist immerhin bewußt reformiert gewesen.

In diesem Zusammenhang will ich noch ein weiteres Problem nur andeuten. Die neutestamentliche Theologie spricht von *Gemeindetheologie* und meint abwertend die Stellen, die nicht nachweisbar von Jesus selbst stammen. Ich möchte diesen Begriff positiv wenden: Wir brauchen Gemeindetheologie. Theologie muß nicht nur auf der Universitätsebene getrieben werden. Sie muß Sache jedes Christen sein. Das ist der ursprüngliche Zweck des Kleinen Katechismus gewesen, daß jeder Christ ein Päckchen mit Grundaussagen über den Glauben hat. Mit der Auslegung des 1. Gebots wäre jede Ideologie zu widerlegen. „Gott über alle Dinge“! Darum sind wir den Sektenmitgliedern gegenüber so ängstlich, weil wir zu wenig wissen und ungeschult sind. Um mit diesem Problem zurechtzukommen, ist eine echte Gemeindetheologie bzw. deren Aufbau nötig.

Zusammenfassend: Nach einer Hoch-Zeit der Offenbarungs- und Worttheologie befinden wir uns in einer Phase mit stark liberalen und aufklärerischen Momenten. Die Theologen reden mehr vom Menschen als von Gott. Damit werden sie zu einem Widerspruch in sich selbst. Das wirkt sich nicht nur im geistigen Klima, sondern auch ganz praktisch im Leben der Gemeinde aus. Seit einigen Jahren macht sich ein Zug zu neuer Frömmigkeit bemerkbar, oft abseits der Gemeinde. Der Gottesdienstbesuch ist nicht so wichtig. Viele erwarten nur eine soziale Betreuung durch die Kirche. Andere erwarten mehr politische und sozialpolitische Aktivitäten. Das drückt sich in Gruppenbildungen und Initiativen aus, bestimmt die Themenwahl vieler Aktivitäten.

Also überall große Beeinflussung durch Zeitthemen, oder muß man nicht doch sagen: Durch Zeitgeist und unerkannte Ideologien? Ein frommer Narzißmus in Variationen ist weithin zu der Mode geworden, die man unter Christen trägt. Das Ideal der heutigen Theologen, wie ein Christ aussehen soll, heißt der „mündige Christ“. Dazu beruft man sich auf D. Bonhoeffer. Man sollte einmal genau nachlesen. Bonhoeffer spricht in seinen Gefangenschaftsbriefen nur von der „mündig gewordenen Welt“. Christ ist doch wohl etwas anderes als Welt. Hebt die Mündigkeit nicht den innersten Kern des Glaubensbekenntnisses mit dem „sei mein Herr“ (Luthers kleiner Katechismus, 2. Artikel) auf? Ich lasse die Frage stehen.



### III.

Es mag deutlich sein, wie notwendig die *Auseinandersetzung mit den Ideologien* unserer Zeit ist. Die Theologie und wir als Gemeinde müssen uns dem stellen.

Dazu ist es nötig, einmal den *Grundrahmen und die Grundprobleme* abzustecken. Es geht um die Frage: Wie verhält sich der *Glaube zur Wirklichkeit dieser Welt*? Wir können auf den Glauben nicht verzichten, können aber ebensowenig erwarten, daß er die ganze Welt schlagartig verändert. Vor dieser Auseinandersetzung dürfen wir nicht ausweichen, sondern müssen uns ihr stellen. In allen Ideologien geht es um diese Grundfrage. Wie können wir Christen uns dazu äußern? Uns wird immer entgegengehalten, daß Gott nicht sichtbar sei. Darum meinen viele, sich mit dem begnügen zu können, was sichtbar ist. Und sehr schnell werden auch am Glauben Abstriche gemacht, wenn man ihn nicht mit der Wirklichkeit zur Deckung bringen kann. Alle Ideologen wollen die Wirklichkeit mit ihrer Überzeugung zwingen. Wie das endet, haben wir 1945 erlebt. Das ist das Grundproblem, das mit dem Stichwort Ideologie signalisiert wird. Ein Grundproblem genauso für den christlichen Glauben. Diesem Problem müssen wir uns stellen.

Dieses Grundproblem birgt eine *Fülle von Einzelproblemen*. Dazu gehört das Problem *der Menschen und der Menschlichkeit*. Die Anthropologie spielt eine erhebliche Rolle. Manche meinen sogar, die Theologie durch die Anthropologie ersetzen zu müssen. Hier, in unserem Umgang mit Menschen, stoßen Glaube an Gott und Selbstvergötzung des Menschen und Wirklichkeit dieser Welt zusammen.

Dazu gehört die Frage des *Verhaltens des Einzelnen zur Gesellschaft*, also das Zusammenleben in und mit allen größeren oder kleineren menschlichen Gruppierungen. Läßt sich das Problem so einfach lösen, daß man sagen kann: „Du bist nichts, dein Volk ist alles“? Oder die andere Lösung: „Ich habe ein Recht, ganz gleich, wie es den anderen geht“? Die christliche Nächstenliebe geht darüber völlig zu Bruch. Man vergleiche einmal den Diakonissenspruch W. Löhes damit: „Was will ich? Dienen will ich. Wem will ich dienen? Dem Herrn in seinen Armen und Elenden...“. Die Unterschiede sind wohl überdeutlich.

Wie steht es mit der *Freiheit*? Sie ist lebensnotwendig. Doch jeder versteht etwas anderes darunter. Ist die Freiheit einen Krieg wert? Sehr kontrovers würden die Antworten sein.

Etwas nicht weniger Brisantes: Wie steht es mit der *Toleranz*? Sie ist sicher ein Ergebnis der Aufklärung. Müssen wir Christen uns nicht noch einmal damit beschäftigen? Toleranz meint nicht die Aufgabe der eigenen

Meinung. Wörtlich meint sie das Ertragen der anderen Meinung. Fällt uns das vielleicht zu schwer?

Wie steht es mit den *Menschenrechten*? Auch sie stammen aus der Aufklärung. Ost und West reden dauernd darüber, und jeder versteht etwas anderes darunter. Welche Stellung nehmen wir Christen dazu ein? Sie sind kein Glaubenssatz, aber sie haben mit der Wirklichkeit dieser Welt zu tun.

Ein letztes Problem: Wie steht es im öffentlichen Leben mit den *politischen Parteien*? Zwei böse Zitate: Das eine stammt von dem religiösen Sozialisten Kutter: „Gottes Verheißungen erfüllen sich in den Sozialdemokraten“, und das andere von Goebbels aus dem „Reich“: „Es ist unser nationales Unglück, daß wir noch niemals die Kraft aufbrachten, eine passende und deckungsgleiche Übereinstimmung zu finden zwischen dem, was wir Nationalbewußtsein, und dem, was wir Religion nennen.“ Spuken solche Wunschbilder nicht heute noch herum? Sie gehören zu dem Thema Glaube und Wirklichkeit.

Auch hier müssen wir noch einmal einen kurzen Blick auf auf *Worte und Begriffe* werfen. Wir müssen uns darüber klar werden, was *Glaube* meint. Das ist nicht nur ein wenig Fürwahrhalten. Es geht um unser Urvertrauen zu Gott, nicht um unsere Ideen, die dann unsere Wünsche projizieren und verbrämen.

Wie steht es mit der Realität oder *Wirklichkeit*? Geht es nur um das, was wir mit unseren fünf Sinnen und mit unserem Verstand erfassen können? Da hat Gott keinen Platz. Der Glaube aber nimmt diese Wirklichkeit Gottes wahr und vergißt darüber nicht die Wirklichkeit dieser Welt. Er weiß, daß zur Wirklichkeit dieser Welt die Sünde gehört. Ein Wort, das auch Theologen nicht mehr in den Mund zu nehmen wagen.

Wie steht es mit den *Ideen* der Menschen? In der Bibel wird nie das Denken verboten. Bloß darf der Mensch die Grenzen seines Erkennens nicht überschätzen.

Ein Letztes zu dieser Frage der Begriffe. Wie steht es mit der *Wahrheit*? Spielt das achte Gebot in unserem öffentlichen Leben noch eine Rolle? Man denke nur an die vielen Spionageaffären. Wahrheit ist nicht gefragt. Aber können Menschen ohne Wahrheit überhaupt zusammenleben? Auch das gehört in unser Grundproblem mit hinein: Wie steht es mit dem Glauben und der Wirklichkeit der Welt?

Eine Frage, die alle Menschen bewegt, ist die Frage nach der *Zukunft*. Wir sollten nicht unter die Propheten gehen und auch die Kassandrarufe nicht vermehren. Deswegen nur zwei Hinweise: Das *Atomzeitalter* hat erst begonnen. Manchmal muß man befürchten, daß die berechtigte Unruhe wegen der Bombe viele weitere Probleme dieses Zeitalters verschleiert. Und wie steht es mit der *Elektronik*? Auch hier stehen wir am Anfang einer

neuen Epoche der Technik. Wir können nicht absehen, was sich mit Computern alles machen läßt. Die Jugend spielt damit. Wir müssen sie erziehen, daß sie die Herrschaft darüber nicht verliert und der Glaube nicht verloren geht. Auch das gehört zum Fragen nach der Wirklichkeit.

Die Frage nach Glaube und Wirklichkeit schließt nun auch das Problem *Ideologie und Theologie* ein. Wie ist ihr Verhältnis zueinander? Die einen leben ihren Ideen, die anderen ihrem Glauben. Beides liegt hart nebeneinander. Darum – noch einmal die beiden Begriffe: Glaube kommt aus der Begegnung mit dem lebendigen Gott und sieht die Wirklichkeit dieser Welt. Das will die Theologie bedenken. Der Ideologie geht es um die Ideen der Menschen, die über diese Welt nachdenken. Von den Ideen her will sie die Welt begreifen und ergreifen. Es geht um zwei Grundhaltungen des Menschen. Beide kämpfen mit der Wirklichkeit, weil sie den Glaubensgrundlagen und den Ideengrundlagen nicht konform ist. Beide können daran zerbrechen. Der Unterschied ist, daß *Gott* für den Glauben die wichtigste Rolle spielt, bei der Ideologie hat er nur untergeordnete, in atheistischen Ideologien keine Bedeutung. Das ist der Streitpunkt, um den wir ringen. Die Gefahr dabei wird immer bleiben, daß beide Seiten umfunktioniert werden. Der Glaube kann zur Ideologie werden. Erkennbar ist das nur daran, welche Rolle Gott spielt. Gott ist das entscheidende Kennzeichen für echten Glauben. Die andere Gefahr ist, daß die Ideologie zum Ersatzglauben wird. Sie tritt dann als Glaubensüberzeugung ohne Gott auf. Und wieder ist Gott das entscheidende Kennzeichen. Es ist die Gefahr, die Bonhoeffer in seiner Ethik (S. 41) als „betont christliche Gottlosigkeit“ bezeichnet. „Sie wendet sich in der Gestalt aller möglichen Christentümer ... gegen den lebendigen Gott. Ihr Gott ist der neue Mensch, ob die Fabrik des neuen Menschen bolschewistisch oder christlich ist.“ Hier ist der Schnittpunkt zwischen Ideologie und Theologie.

Darum ist die Auseinandersetzung unausweichlich. Wird sie nicht geführt, wird das Christentum umfunktioniert. Aber wie kann sie geführt werden? *Wie* können und müssen wir *uns auseinandersetzen*? Nur zwei Hinweise zu der *Methode*. Die Auseinandersetzung muß anders geführt werden als im Kirchenkampf, wo der Feind der Christen nur von außen kam. Die Auseinandersetzung muß zwischen den Christen als eine *geistige* und geistliche geführt werden. Dekrete von oben sind in unseren Tagen fast völlig wirkungslos. Es bleibt nur wie im Neuen Testament das Gespräch. Dazu gehört ein scharfer Verstand. Theologie verlangt Denken. Theologisches Denken ist etwas anderes als Rationalismus. Es ist Denken aus Glaubensüberzeugung. Das Ziel der Auseinandersetzung kann nur sein, den anderen zu überzeugen. So verfährt Paulus in seinen Briefen.

Ein weiteres darf nicht vergessen werden. Es kann *keine Gewalt* angewendet werden. Gerade Luther und die fränkischen Lutheraner waren sehr

zurückhaltend. Sie verwiesen Ketzler des Landes. Gewalt löst keine Glaubensprobleme. Dazu ist Vollmacht erforderlich. Das ist so schwierig, weil diese Vollmacht der Theologie heute fehlt. Um sie können wir nur beten. Aufrüstung des Menschen hilft hier nicht weiter. Das ist die Bestandsaufnahme und Analyse unseres Themas. Das ist das Problem, dem wir uns stellen müssen. Hermann Dietzfelbinger ist wegen seiner Äußerungen über den neuen Kirchenkampf im Jahre 1971 gescholten worden. Er hatte recht. Keine Zeit ist ohne Auseinandersetzungen. Es ist die Analyse eine Frage an alle Christen, der wir uns stellen müssen: Ideologie oder Theologie.

#### IV.

Von dem Grundproblem aus ließe sich nun eine *Fülle von Problemen* und Problemfeldern aufzeigen. Wie steht es mit Umwelt, Pluralität, Feminismus, Seelenführung, Sekten, Jugendreligionen, Charismatikern, Ökumene, Anthropologie, Dogmatik oder Ethik, Werken und Glauben? Keines dieser Themen wäre unwichtig. Dann die Themen des Zusammenlebens der Menschen im Einzelbereich. Wie steht es mit Gleichberechtigung und Ehe, mit der Wahrheit zwischen den Menschen? Oder die Fragen des Zusammenlebens im großen: Gibt es eine christliche Politik oder nur Christen in der Politik? Darf die Kirche Politik betreiben? Wieweit darf man im Bereich einer Demokratie „führen“? Wie steht es mit der Manipulation durch Medien? Wie steht es mit dem Frieden? Kann man alle Konflikte friedlich lösen? Aus der Fülle seien zwei Themen des „engeren“ Bereiches herausgegriffen:

Zunächst die *Frage des Gottesdienstes*. Auf diesem Gebiet haben sich tiefgreifende Wandlungen vollzogen. Früher ging es dem Gottesdienst um Gott und Gottes Wort. Jeder Konfirmand erzählt einem heute, das sei zu langweilig. Auf die Frage, warum es langweilig sei, bekommt man keine klare Antwort. Da wird von der Musik geredet. Die Predigt sei nicht lebensnah. Und sehr schnell fällt das Stichwort des „Feierns“. Dabei wird ein Nachholbedarf und eine leichtsinnige Vermischung deutlich. Sicher hat die evangelische Kirche nicht zu den Feierkirchen gehört; der Prunk des „katholischen“ Barock war uns fremd. Doch nun übernimmt man wahllos die Formen der Welt. Die „ecclesia verbi“ ist zu einer „ecclesia repraesentativa“ geworden. Ob das immer auf die Welt wirkt?

Deutlich wird das in meiner Gemeinde in Ansbach bei der alle zwei Jahre erneuerten Debatte, ob man bei Bachwochenkonzerten in der Kirche klatschen dürfe. Es soll in der alten Kirche bei Predigten Beifall geklatscht worden sein. Aber dabei ging es um Dogmatik. Dem Geiste Bachs, der unter das Werk schreibt: „Soli Deo Gloria“, widerspricht es auf jeden Fall. Hier wird Menschen für eine echte künstlerische Leistung Beifall gezollt; eigent-

lich aber müßte Gott die Ehre gegeben werden. Es hat auch hier die Verschiebung zur Ideologie, die Verschiebung weg von Gott zum Menschen hin, stattgefunden.

Und das andere Problemfeld ist der *Gemeindegottesdienst*. Evangelischer Gottesdienst hat die Menschen nicht in Ruhe gesetzt, sondern sie zum gemeinsamen Lob und Bekenntnis zusammengefügt. Miteinander haben sie Gott gelobt. Das ist nach Luthers Gesangbuchvorreden Aufgabe des Gemeindeliedes. Viele der neuen Lieder machen uns Schwierigkeiten beim gemeinsamen Singen. Ich fürchte, es liegt in der Sache selbst begründet. Sie sind nur Lieder eines einzelnen, ohne Einbeziehung der Gemeinde. Die Gemeinde wird zum gottesdienstlichen Statisten „degradiert“. Achten wir darauf, daß wir das Gemeindelied nicht verlieren. Unsere katholischen Brüder sind dabei, es für sich zu erobern.

Von hier aus die andere Seite des Problems: Wir sind dabei, einen *Kult der Freizeit* zu schaffen. Für viele unserer Mitbürger ist ein Drittel des Jahres Urlaub geworden. Eine gewaltige Verschiebung der Lebensgewohnheiten, mit denen der Mensch nicht zurechtkommt, aber denen er sich stillschweigend anpaßt. Ein Gottesdienst, der zu lange dauert, wird heftig kritisiert. Der Streß, drei Stunden im Stau auf der Autobahn zwischen München und den Bergen zu stecken, wird stillschweigend als Opfer erbracht, weil es um Freizeit geht.

Eine gewichtige Variation unseres Themas stellt die *Theologie der Befreiung* dar. Den Anfang auf evangelischer Seite machte in den sechziger Jahren *Richard Shaull* mit seinem Artikel: Revolution in theologischer Sicht. Er geht von dem Sachverhalt aus, daß der Marxismus versucht, durch eine Revolution eine stabilere und gerechtere Gesellschaft zu erzielen. So müssen die Christen zu einer theologischen Sicht dieser Revolution kommen und dürfen sie nicht den Atheisten überlassen. Sie müssen als Gemeinschaft an den Fronten der Revolution präsent sein und sich für die Revolution einsetzen. Sie müssen Gottes humanisierende Aktivität in die Wirklichkeit umsetzen. Die Kirche als der christliche Stoßtrupp, der an der Spitze der Revolution um die Verbesserung der Welt kämpft.

Bezüglich des Schwerpunktes der Befreiungstheologien in Lateinamerika, die zudem meist *katholisch* sind, ist zu unterscheiden zwischen den Äußerungen der Bischofskonferenzen und den auf eigene Verantwortung vorgebrachten Anliegen einzelner Befreiungstheologen. Sie haben eine solche Bandbreite, daß es schwer ist, sie alle darzustellen. , es muß bei einigen systematischen Schwerpunkten bleiben.

Fast allen ist gemeinsam, daß sie ein Stück heimischer Theologiebildung sind. Nach der Mission kam der Kolonialismus, der besonders in der katholischen Kirche alles von der Weltkirche abhängig machte, natürlich auch die

Theologie. Ein ähnlicher Prozeß vollzog sich bei den Germanen etwa um das Jahr 800 n. Chr. Das Heliandslied ist ein Zeugnis für den Versuch, Christus den Germanen in ihrer Umwelt nahezubringen.

Ähnliches vollzieht sich heute auch in Afrika unter dem Stichwort einer „schwarzen Theologie“. Einst teilte man die Christen in Konfessionen. Heute besteht die Gefahr, daß man sie zusätzlich noch in Kontinente unterteilen muß.

Bei dem Bemühen, die Theologie heimisch zu machen, geht es den Theologen um die Not im Lande. Dafür wird dann sehr rasch der Kapitalismus verantwortlich gemacht und bei einigen Varianten dieser Theologie die Verbindung zum Marxismus hergestellt. Doch darf man nicht generalisieren. Mit dem Ansatzpunkt bei der Not der Menschen wird die Botschaft von der Erlösung zur Botschaft von der Befreiung. Die Not muß überwunden werden und so eine neue christliche Gesellschaft errichtet werden.

Ferner fordert der Denkansatz bei der Not der Menschen viel praktischen Einsatz. Es wird nicht mehr — wie in der Reformation — von rechtem Glauben, sondern von Orthopraxie, also rechtem Handeln geredet. Die „Praxeologie des Christseins“ ist eine wichtige Aufgabe pastoralen Handelns der Kirche. Eine große Rolle spielt auch, daß der Kirche der Dienst der Prophetie aufgetragen ist, die zu Taten auffordert. Natürlich bleibt das nicht unwidersprochen. Wer sich dagegen äußert, gerät leicht in den Verdacht der Freundschaft zu den Reichen und in den Verdacht eines neuen Klerikalismus.

Auch die Bedeutung des Werkes Christi wird in diesem Zusammenhang anders gesehen. Er ist der Befreier und die soziopolitische Befreiung gilt als geschichtliche Gegenwart der Erlösung. Auch erwarten diese Theologen, daß die Weltchristenheit ihre Anregungen aufnimmt, was z. T. geschehen ist. Auf der anderen Seite gibt es selbst in Südamerika auch kritische Stimmen, die befürchten, daß die Freiheit im Namen der Freiheit verlorengehen könnte.

Einer der südamerikanischen Befreiungstheologen sei besonders genannt: *Leonardo Boff*. Eine seiner Veröffentlichungen trägt den Titel: *Die Neuentdeckung der Kirche — Basisgemeinde in Lateinamerika*. Basisgemeinden seien eine neue Erscheinungsform der Kirche. Sie kommen aus der Not übergroßer Gemeinden und mangelnder Seelsorge. Für das Leben einer Gemeinde ist Wort und Sakrament wichtig. Und es gehört das gemeinsame Leben dazu. Dieses fehlt ihnen, weil die Kirche zu hierarchisch und statisch sei. Man erinnert sich unwillkürlich an die Problemstellungen der Reformationszeit, deren lutherische Lösung die katholische Kirche damals bewußt abgelehnt hat. Diese Erscheinungen verteidigt er gegen seine eigene Kirche und fordert — immer im Gehorsam gegen seine Kirche — auf, die entsprechenden Änderungen vorzunehmen. So ist diese Veröffentlichung

nicht ohne weiteres eine Aufforderung zur Revolution, sondern zu einer Kirchenreform, die verschüttete Quellen und Möglichkeiten wieder freilegt.

Man kann die Reisestrategie des jetzigen Papstes und ihre pastorale Absicht in diesem Sinne interpretieren. Er reist dorthin, wo es diese Probleme gibt und will eine Lösung im Sinn der römischen Weltkirche anbieten. Dieser Eindruck einer Reformtheologie wird durch das zweite Buch Boffs: *Kirche – Charisma und Macht*, unterstrichen. Auch hier geht er von der Not der Armen in seiner Gemeinde aus und proklamiert die „Kirche der Armen“ als ein neues Kirchenmodell. Er begründet dann, warum sich die Kirche für das Recht der Armen engagieren muß und tadelt, daß sie die Menschenrechte zu wenig anerkenne und berücksichtige. Es folgt eine harte Kritik am Papsttum und dem Zentralismus der katholischen Kirche. Die Kirche müsse in brüderlicher Zusammenarbeit der Bischöfe und Laien erneuert werden.

Die Geschichte des Katholizismus, ist für Boff der Erweis, daß der Katholizismus das Sakrament der Christenheit mit allen Folgerungen ist. Von hier aus kommt er zu einer Befürwortung des Synkretismus. Alle Religionen hätten Fremdgut aufgenommen und sind damit auf die jeweilige Geschichte eingegangen. Das muß in unserer Zeit der Katholizismus tun. Die Zukunft des Christentums in Brasilien sieht Boff davon abhängig, ob es gelinge, einen neuen Synkretismus zu entwickeln. Die Merkmale – die *notae ecclesiae* – der Kirche in einer Klassengesellschaft forderten, daß sie sich der Unterprivilegierten annehme. Dabei würde es durch die kirchlichen Basisgemeinden zu einer Neuwerdung der Kirche kommen. Um nur eines der Merkmale zu nennen: sie ist die Kirche der Ausgebeuteten (Entmenschlichten). Und weil sie eine befreiende Kirche ist, wird das Christentum die Religion des Volkes. So kommt es in dieser Gemeinde zu einem neuen Stil von Heiligkeit, der Heiligkeit des Kämpfers, nicht des Asketen. Damit werden die Basisgemeinden zu einem Beispiel lebendiger Kirche, entsteht in ihnen eine neue Kirche. In diesem Sinne wendet sich Boff gegen die Unterscheidung von lehrender und lernender Kirche, um eine brüderliche Gemeinde mit charismatischer Struktur als das heute erforderliche Kirchenmodell herauszustellen.

Diese eben grob skizzierten Theologien der Befreiung haben viele Verbindungslinien zum linken Flügel der Reformation und zur sogenannten modernen protestantischen Theologie. Die Anfragen richten sich an den Ansatz der Ekklesiologie beim Volk (nicht bei Gott) und die unkritische Hereinnahme humanwissenschaftlicher Ergebnisse. Doch Boffs Aussagen über die Macht in der Kirche erzeugen Betroffenheit; sie betreffen nämlich wie die römisch-katholische Kirche genauso die Lutheraner.

Es muß bei diesen Andeutungen bleiben. Eine noch unerledigte Aufgabe ist es, Verbindungslinien zur „afrikanischen“ Theologie zu suchen, z. B.

zur „ujamaa-Idee“ bei den tansanischen Lutheranern oder nach Papua-Neuguinea.

Zuletzt sei noch hingewiesen auf ein *Studiendokument*, das die ungarischen und slowakischen Brüder bei der Vollversammlung des LWB in Budapest vorgelegt haben. Dahinter steht die von Bischof Káldy, dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, in Schriften und Vorträgen entwickelte „Theologie der Diakonie“. Es unterscheidet sich von vorhergehenden Entwürfen durch eine klare lutherische Grundauffassung. Zuerst wird betont, daß hier eine Kirche spricht, die durch Gottes Gericht 1945 aus ihrer Sicherheit gerissen wurde. In diesem Gericht hat sie Gottes Gnade erfahren und ist zu einer *diakonischen Erneuerung* ihrer Theologie gekommen. Von diesem Standpunkt aus nimmt sie Stellung zu dem Thema der Weltbundtagung in Budapest: In Christus – Hoffnung für die Welt.

Im Grundsatzteil wird zuerst von den verschiedenen Hoffnungen und Ängsten unserer Zeit geredet. Ihnen wird entgegengesetzt, daß wir in Christus Hoffnung haben. Es wird der Inhalt dieser Hoffnung und das sich daraus ergebende menschliche Verhalten deutlich gezeigt. Im Anschluß daran wird dann erklärt, daß diese Hoffnung eine Hoffnung für die ganze Welt ist. Dabei wird besonders auf die notwendigen diakonische Dimension dieser Hoffnung eingegangen.

Im Folgenden wird dann dieses Thema in Anlehnung an die drei Glaubensartikel begründet. In Christus – Hoffnung für die Schöpfung; in Christus – Hoffnung für die Kirche. Den ideologisch-politischen Hintergrund spürt man nicht allzu deutlich. Vielleicht klingt er beim zweiten Unterthema – für die Menschheit – durch. Wo bleibt der einzelne? Wie sagt Luther in einer seiner berühmten Invokavit-Predigten: „Keiner wird für den anderen sterben.“ Über der Frage nach der Menschheit dürfen wir den einzelnen Menschen nicht vergessen: Gott liebt jeden einzelnen Sünder und sie alle zusammen.

In den vorgelegten Diskussionsfragen wird der ideologische Hintergrund stärker deutlich. Diesen Fragen sieht sich eine Kirche in Osteuropa stärker ausgeliefert. Tun wir das nicht vorschnell ab!

Was hier über Dienst und Diakonie gesagt wird, ist eine sehr ernste Anfrage an die westlichen lutherischen Kirchen. Haben wir uns nicht umgekehrt zu sehr an den Wohlstand angepaßt und die ganz schlechte Diakonie von Mensch zu Mensch weithin vergessen? Oder denken Sie nochmal an den Gottesdienst! Spürt man unserer Kirchenmusik ab, daß sie eine dienende Funktion hat?



Zusammenfassend: Es geht um das Problem „*Glaube und Wirklichkeit des Lebens*“. Manche Menschen, fromme und weniger fromme, haben damit keine Schwierigkeiten. Doch sobald der Mensch anfängt, darüber nachzudenken, muß er damit ins reine kommen. Die eine Möglichkeit ist die

a) *Ideologie*. Sie steht in unserem Jahrhundert in Blüte, obwohl sie in der idealistischen Philosophie Vorläufer hat. Was will sie? Sie geht von den Grundsätzen aus, die sich der Mensch selbst setzt und diese Grundsätze will sie mit missionarischem Eifer verwirklichen. Verwirklichen um einen oft unheimlichen Preis. Was hat allein der Rassismus aller Formen schon für Menschenleben gefordert. Sie ist geistig völlig hilflos, wenn die Wirklichkeit den Ideen sich nicht beugt. Genau das tut sie aber öfter.

b) Der Ideologie verwandt, aber an einem Punkt strikt von ihr geschieden, ist der *Glaube*. Er geht aus von der Offenbarung Gottes und seinem Willen. Was er aus dieser Gotteserfahrung gelernt hat, sucht er nun im Leben zu verwirklichen. Dabei rechnet er auch in der Wirklichkeit der Welt mit Gott, zumal er in Christus auch die Liebe Gottes erfahren hat. So schließt das Verhältnis von Glauben und Lebensvollzug die Frage nach Dogma und Leben ein. Manche Christen haben Angst vor Dogmen. Die Kirche kann nicht anders als die erfahrene Heilsoffenbarung Gottes in Worte fassen, sonst endet sie in einem frommen Aktivismus. Allerdings muß sie sich davor hüten, daß ihr Dogma zur Ideologie wird. Die Reformation hat dem durch die ständige Überprüfung an der Schrift und durch den Grundsatz, daß die Predigt *viva vox evangelii* sein muß, gewehrt.

c) Aber damit stoßen wir noch einmal auf die Frage, wie es mit der Politik steht. Sie ist gleichsam die öffentliche Bühne, auf der diese Probleme zum Austrag kommen. Die lutherischen Väter nannten sie ein *Bewährungsfeld des Glaubens* (CA XVI). Wie sollen wir nun den Glauben bewähren? Es bleibt uns nur eine schmale Gratwanderung, die sowohl Gott als auch die Wirklichkeit im Auge behält. Wir wollen den Glauben leben. Für uns ist das eindeutig. Wir begegnen aber Menschen, die nicht glauben. Können wir über sie bestimmen? Es wird immer wieder zu Konflikten kommen, daß sich ein Mensch aus Überzeugung nicht der politischen Wirklichkeit beugt. Das haben die Märtyrer aller Zeiten durchlitten.

Aber nun die andere Seite. Können wir uns einfach aus der Politik zurückziehen? Hier gibt es in der Geschichte der Kirche mehrere Modelle. Da ist einmal das Mönchtum, das sich in die Einsamkeit zurückzieht. Die Gegenposition bildet das Engagement einer christlichen Politik in verschiedenen Variationen. Da ist von der Aufklärung herkommend die bloße Ethik als Glaubenshaltung (Kant). Das wäre eine Kirche, die sich nur noch

nach der irdischen Wirklichkeit richtet. Als evangelischen Christen bleibt uns nur die Möglichkeit, diese Spannung auszuhalten. Auf dem Feld der Bewährung sind Glauben und Wirklichkeit der Welt nicht einfach zu trennen und auch nicht einfach in einen Topf zu werfen.

So ist denn von hier aus die Theologie der Befreiung zu fragen, ob sie nicht doch nur eine neue christliche Ideologie ist. Und die zweite Frage: Ist sie nicht doch eine neue Form des alten Klerikalismus? Steht am Ende der Befreiung eine Kirche, die doch wieder die Welt beherrscht?

d) *Martin Luther* findet sich in einer Welt vor, in der die Kirche die beherrschende Macht ist. Wer von der Kirche gebannt wird, kommt automatisch in die Reichsacht. Vom Evangelium her bricht er diese Verbindung auf. Das Evangelium erlöst den Menschen. Christus führt zur Freiheit, die Gott gehorsam ist. Wir finden wieder die Spannung, von der wir schon sprachen. Wir müssen sie aushalten. Sonst landen wir entweder in einer atheistischen Ideologie oder einem theokratischen Staat. Im vorderen Orient wird das Letztere zur Zeit vom Islam vorexerziert.

e) Wie kommt Luther dazu? Er findet das schon im *Neuen Testament*. Die grundsätzliche Unterscheidung – die nach seiner Meinung den Theologen ausmacht – ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Das ist nicht allein der Apostel Paulus, der den grundsätzlichen Römerbrief schreibt, sich mit den allzu Freien im 1. Korintherbrief und den zu Gesetzlichen im Galaterbrief auseinandersetzt. Das ist nicht nur der „Hauptevangelist“ Johannes mit seinem Gespräch zwischen Jesus und Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Das ist auch der „judaistische“ Evangelist Matthäus mit der Bergpredigt. Neben den Seligpreisungen steht der „Tüffel im Gesetz“, der bleibt, und die Aufforderung, sich nicht zu sorgen, sondern zuerst nach dem Reich Gottes zu trachten. Schon hier ist überall die Spannung vorhanden. Ist sie nicht letztlich in der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes, die zum Kreuz führt, begründet? Hier trifft die Wirklichkeit Gottes mit der Wirklichkeit der Welt zusammen. In dieser Spannung bleibt die Christenheit bis zum Jüngsten Tag.

f) Darum hält Luther die *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium* durch. Nicht die Trennung, sondern die Unterscheidung. Das geschieht auf mancherlei Gebieten der Theologie. Der Christ steht unter der unausweichlichen Forderung Gottes, aber er handelt als Befreiter aus Gnade und Kraft des Heiligen Geistes und will sich mit seinem Tun nicht den Himmel verdienen.

g) Diese Grunderkenntnis überträgt Luther mit seiner *Zwei-Regimenten-Lehre* auf die *Politik*. Alles in dieser Welt steht unter der Forderung Gottes. Wir können uns nicht einfach aus der Politik zurückziehen. Aber diese Unterscheidung erspart uns falsche Erwartungen, die aus den Ideologien

kommen. Gott regiert zur Linken mit dem Staat und der Politik, um diese Welt zu erhalten und den Menschen das Leben und Zusammenleben zu ermöglichen. Und er regiert zu seiner Rechten mit dem Evangelium, um den Menschen zum Heil zu helfen. Da ist der Platz der Kirche. Wo das vergessen wird, droht der Welt, den Menschen und der Kirche Gefahr. Politik kann nie Heil schaffen. Das wird durch die Grundstruktur „Sünde“ verhindert. Sie kann kein Mensch beseitigen.

Wir haben uns zu hüten vor einer christlichen Ideologie. Sie ist nur eine neue Form klerikaler Herrschaft. Sie ist genauso gefährlich und unmenschlich wie alle anderen Ideologien. Übersehen wir nicht die Gefahr eines nur auf die Ethik bezogenen Glaubens. Das geschieht da, wo politische Entscheidungen zu Bekenntnisfragen gemacht werden. Das ist nichts anderes als eine neue Form politischer Werkgerechtigkeit. Die Christenheit steht im Augenblick in Gefahr, in zwei neue Konfessionen, eine glaubende und eine nur ethisch und politisch handelnde, zu zerfallen. Führt das nicht zur Resignation? Sind wir nicht müde und wollen der Spannung entgehen? Der Christ hat seine Freiheit im eschatologischen Rahmen der Ewigkeit. Die Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes läßt ihn hier die Spannung aushalten, weil Gott sie einmal lösen wird.

Wilhelm Löhe hat die lutherische Kirche einmal „die einigende Mitte der Konfessionen“ genannt. Wir müssen die Mitte unseres Lebens in Christus finden und dann in der Mitte zwischen Gott und der Welt als Christen leben.

#### Literatur

- Paul Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1947.  
P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962.  
P. Althaus, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965.  
Gerhard Bassarek/Günter Wirth, Luther und Luthertum in Osteuropa, Berlin 1983.  
Leonardo Boff, Die Neuentdeckung der Kirche, Mainz <sup>3</sup>1983.  
L. Boff, Kirche – Charisma und Macht, Düsseldorf <sup>2</sup>1985.  
Dietrich Bonhoeffer, Ethik, München <sup>4</sup>1958.  
D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München <sup>7</sup>1956.  
Karl D. Bracher, Zeit der Ideologien, München 1985.  
Rudolf Bultmann, Das Problem der Entmythologisierung, in: Beiträge, Bd. 96, München <sup>2</sup>1985.  
R. Bultmann, Theologie des NT, Tübingen <sup>6</sup>1968.  
Werner Elert, Morphologie des Luthertums, München 1952.  
W. Elert, Der christliche Glaube, Hamburg <sup>3</sup>1956.  
W. Elert, Das christliche Ethos, Tübingen 1949.  
W. Elert, Die Kirche und ihre Dogmengeschichte, München 1950.  
W. Elert, Die helfende Gemeinde bei Luther, ELKZ 1950.  
Reinhard Frieling, Befreiungstheologien, in: Bensheimer Hefte 63, Göttingen 1984.  
Werner Huth, Glaube, Ideologie und Wahn, München 1984.  
Wilhelm Löhe, Drei Bücher von der Kirche, Stuttgart 1845.

- Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 5/6 1968.  
 Regim Prenter, Schöpfung und Erlösung, Dogmatik, Göttingen 1960.  
 Albrecht Peters, Gesetz und Evangelium, Gütersloh 1981.  
 Hans Eberhard Richter, Der Gotteskomplex, Reinbek 1979.  
 Hermann Sasse, Flucht vor dem Dogma, Bleckmar 1965.  
 Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen, Opladen 1975.  
 H. Schelsky, Die skeptische Generation, o. O. 1957.  
 Rolf Schörken, Luftwaffenhelfer und drittes Reich, Stuttgart 2 1985.  
 Richard Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: Rendtorff/Tödt, Theologie der Revolution, Frankfurt 1968.  
 Georg Strecker, Theologie im 20. Jahrhundert, Tübingen 1983.  
 Ungarisch-Slowakisches Studiendokument, In Christus – Hoffnung für die Welt, Budapest 1984.

### Lexika

- Sachwörterbuch der Politik, Stuttgart 1977.  
 Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1976.  
 Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1980.  
 Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1976.  
 Katholisches Soziallexikon, Innsbruck 1980.  
 Kleines politisches Wörterbuch, Berlin 1978.  
 Lexikon der Soziologie, Opladen 1978.  
 Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen 1 1958.  
 Wörterbuch zur Geschichte, Stuttgart 2 1985.  
 Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 17 1965.  
 Staatslexikon „Recht – Wirtschaft – Gesellschaft“ Freiburg 1970.  
 Deutsches Wörterbuch von Grimm, Leipzig 1956.

Gottes Gnade und sein Reich mit aller Tugend muß zu uns kommen, soll es uns überkommen; wir können nimmermehr zu ihm kommen, gleichwie Christus vom Himmel zu uns auf die Erde gekommen ist und nicht wir von der Erde zu ihm gestiegen in den Himmel sind. Martin Luther

## DIASPORA: ALTE HERAUSFORDERUNGEN – NEUE DYNAMIK?

### I.

Die Debatte um den Begriff Diaspora und ihre Realität ist in vollem Gange. Sie reicht weit zurück direkt in die nachexilische Periode des Volkes Israel, hat aber im Lauf der Zeit verschiedene und immer wieder andere Formen gefunden, die auch jetzt mit den tiefen Veränderungen unserer modernen Gesellschaft neu durchdacht werden müssen. Zu Beginn unseres Jahrhunderts wurde in Europa der Begriff Diaspora hauptsächlich im Rahmen kultureller und soziologischer Wirklichkeiten verstanden. In der Diaspora zu leben war schwer, nicht nur weil man eine konfessionelle Minderheit vertrat, sondern weil dieser Glaube sich kulturell, ethisch und soziologisch oft anders ausdrückte als derjenige der im Gastland lebenden Mehrheit. Heute entdeckt der Christ – sogar in sogenannten großen Volkskirchen in einer Mehrheitssituation – die Schwierigkeit, seinen Glauben im kulturellen Milieu, in dem er lebt, positiv und konkret zu gestalten. Das säkularisierte, oft kirchliche fremde Umfeld bedeutet jetzt eine Herausforderung für alle, die sich zu Christus bekennen, welches auch ihr konfessioneller Status sei. Daher wird die Diaspora heute viel stärker mit Mission verbunden und in einen ökumenischen Kontext gestellt.

1. Seit langem schon stellen wir fest, daß die Kirche in eine neue Epoche getreten ist, die grundsätzliche Fragen stellt. Und doch leben noch viel zu viele Christen unter dem Zeichen des alten konstantinischen Zeitalters, das die letzten zwei Jahrtausende geprägt hat. Wir hängen an alten Realitäten, die für die heutige Analyse schon lange nicht mehr ausschlaggebend sind. Dies ist auch in der Diaspora-Debatte festzustellen. Die sogenannten romanischen oder lateinischen Länder Europas befinden sich in einer besonderen Situation, die der neuen Lage vieler Christen ähnlicher ist, weil ihre Diaspora schon lange ein radikales Element enthält. Der Protestantismus konnte sich nach der Gegenreformation dort nur noch in wenigen abgelegenen Tälern aufrecht erhalten und mußte sich gegen feindliche Kräfte behaupten. Oder er ist im letzten Jahrhundert durch von außen kommende Missionstätigkeiten neu erstanden. Die Diaspora wird hier nicht mit einer starken Heimatkirche verglichen, und der Abstand zwischen dem kleinen Häuflein und der großen, gewöhnlich römisch-katholischen Kirche bleibt

schwer überbrückbar. Aber selbst da denkt man immer noch in Kategorien einer christlichen Kirche, die sich seit Konstantin stark ausgebildet hat, um sich im Mittelalter oft mit der weltlichen Gesellschaft zu identifizieren. Dies umso mehr, als die katholische Kirche an diesem Corpus Christianum heute noch festhält! Man spricht deshalb noch von der Christenheit und vom christlichen Abendland. Daß die Spaltung im 11. Jahrhundert zwischen Konstantinopel und Rom – so wie die Reformation im 16. Jahrhundert und die Gegenreformation – diese Einheit schon lange zerstört haben, ändert nichts an dieser Tatsache. Die Reformationsbewegung hat dem König und Fürsten die Wahl und Ordnung in religiösen Fragen überlassen. Kultur und Religion waren aufs engste miteinander verbunden. Hier hat sich nun Grundsätzliches verändert. Man versteht, daß das 6. Europäische Bischofssymposium (Rom, 7.–10. Oktober 1985) als Thema „Säkularisierung und Evangelisation in Europa heute“ wählte. Kardinal Basil Hume verlangte in seiner Schlußansprache eine „zweite Evangelisierung Europas“. Er erklärte: „Das Evangelium muß aber dazu beisteuern, daß die Kultur sich strukturiert und verfeinert, um eine Zivilisation der Liebe herzustellen, wo die Personen Vorrang haben vor den Dingen, die Ethik vor der Technik, das Sein vor dem Haben, und das Vergeben vor dem Recht.“ Es geht also weiterhin darum, seinen Glauben innerhalb der modernen Gesellschaft und ihrer Kultur zu leben, aber in einer ganz anderen Weise als früher, wo Thron und Altar zu eng miteinander verbunden waren oder sich nur bekriegt. In einer heutigen Diasporadebatte muß dies in Betracht gezogen werden, besonders wenn man mit westlichen Maßstäben diese konstantinische Vergangenheit, die noch sehr stark vorhanden ist, an einer osteuropäischen Lage beurteilt, die in einem sozialistischen Kontext ganz anders geworden ist.

2. Man betrachte die Entwicklung der theologischen Diskussion innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen seit Neu-Delhi 1961. Sie hat Wurzeln geschlagen in der Debatte über die Begriffe von Mission und Evangelisation in Bangkok, Melbourne und Vancouver. Von der Diaspora war nur sekundär die Rede – aber als die sich normalisierende Situation der Christen. Man erinnere sich daran, daß der Ökumenische Rat schon im Jahre 1956 eine Zeitschrift herausgab mit dem Titel „Die Gemeinschaft der Zerstreuten“, ein Ausdruck, der durch Melancthon als paradoxe Definition der Kirche gekennzeichnet worden war. In der Erklärung des Titels stand, daß die christliche Diaspora auf der ganzen Erde zerstreut sei, um die Welt auf das zweite Kommen Christi vorzubereiten. Hinzugefügt wurde, daß eine solche Gemeinschaft der Zerstreuten nur durch Laien wirklich vertreten werden könne. In den sechziger Jahren führte dann die Diskussion zu der Studie „Kirche für die Anderen“. Sie ging von der Wirklichkeit der

Säkularisierung Europas aus und forderte die Christen dazu auf, bewußt die moderne Gesellschaft mit dem „Salz des Evangeliums“ zu durchdringen. Als Folge dieser Diskussion kam die Studie über die „missionarische Struktur der Gemeinde“. Für die Diasporakirchen in Südeuropa führte dies zu lebhaften Diskussionen, weil es auch um das Überleben dieser kleinen Gemeinschaften ging. In der DDR wurde diese Debatte mit großem Interesse verfolgt und man nahm auch an ihr teil. In den traditionellen, sogenannten geographischen Diasporagebieten stieß man auf eine Mentalität, die mit den alten historischen Strukturen aufs engste verbunden war und die es schwer hatte, neue Begriffe anzunehmen und umzusetzen. Man betonte gewöhnlich, daß jede Diaspora ihre Eigentümlichkeiten besitze, daß eine Fallstudie nicht notwendigerweise hilfreich für andere sein müsse. Bei Schlußfolgerungen verallgemeinert man aber dennoch Überlegungen, die sich nur auf die eigene besondere Situation beziehen. Doch die eigentliche Schwierigkeit liegt nicht hier, sondern eher in der Notwendigkeit, die verschiedenen Probleme deutlich voneinander abzugrenzen.

Als Beispiel dieser noch nicht überwundenen Schwierigkeit, sich von der herkömmlichen konstantinischen Prägung zu trennen, kann man die besondere Identifizierung von Diaspora und Minderheit anführen. Natürlich sind beide miteinander verflochten. Dadurch aber werden Überlegungen bezüglich der Diaspora gleich in Zusammenhang mit Schrumpfung und Verminderung gesehen. Diaspora wird mit Schwäche, kleinen Zahlen, kleiner Schar, eventuell sogar mit Verfolgungen identifiziert. Sie wird also entweder mit einer Vergangenheit, die schöner und mächtiger war, verglichen oder mit einer Heimatkirche, die sich noch in einer bevorzugten Lage befindet. Die katholische Mentalität fördert ein solches Verhalten ebenfalls. Um ein französisches Beispiel zu nennen, sei an das explosive Buch von Godin und Daniel „La France, pays de mission?“ („Frankreich, Missionsland?“), das 1943 erschienen ist, erinnert. Nur wenige Franzosen wollten damals diese Realität akzeptieren. Frankreich war doch ein christliches Land, ein katholisches; die meisten Bürger sind getaufte Christen. Nun wurde behauptet, dies sei nur eine Fassade! Dreißig Jahre später veröffentlichten Michel de Certau und Jean-Marie Domenach eine neue, ähnliche Beschreibung unserer Situation mit dem Titel „Le Christianisme éclaté“ („Das gesprengte Christentum“), das die eigentliche Diasporasituation eines sogenannten katholischen Landes bestens trifft. Das geschieht immer mit einem negativen Unterton des Bedauerns. Die Kirche hat jahrhundertlang eine vorherrschende Rolle eingenommen. Ist es positiv zu bewerten, wenn sie jetzt einen bescheideneren Platz einnimmt, weniger mit den Mächtigen verbunden ist und nicht mehr für alle Christen sprechen kann? Michel de Certau beschreibt die neue Lage eher pessimistisch. „Die christliche Institution zer-

fällt wie ein verlassenes Haus: Gläubige fliehen durch die Fenster, neue Nutznießer kommen durch alle Türen herein. Der Ort selber wird Schauplatz der verschiedensten Bewegungen. Man benützt ihn zu den verschiedensten Zwecken. Er bezieht sich nicht mehr auf ein besonderes Ziel und deutet auch nicht mehr auf einen besonderen Glauben“ (S. 11 f.). Um eine fruchtbare Diskussion zu erreichen, muß die Diasporasituation tatsächlich konkret und realistisch in ihrer politischen, wirtschaftlichen und religiösen Entwicklung beschrieben werden – so objektiv wie möglich. Neu dabei ist, daß eine solche Diskussion heute immer eine missionarische Dimension enthält. Es geht nicht darum, die alten Diasporagebiete und -gruppen einfach zu verteidigen – es muß ihnen geholfen werden, im Hinblick auf eine lebensfähige Zukunft. Neu ist, daß auch die Diaspora heute nur da eine Berechtigung hat, wo sie eine missionarische Ausrichtung hat, die natürlich verschiedenen ausgeprägt sein kann. In der ökumenischen Debatte wird immer unterstrichen, daß das Bestehen und die Ausbreitung der Kirche nicht dazu dient, sich selbst fortzupflanzen, sondern das Shalom zu verwirklichen. Das eben, weil die Kirche nicht für sich selbst da ist, sondern das kommende Reich antizipieren und vorbereiten soll.

## II.

Es ist hilfreich, daran zu erinnern, daß die Diaspora historisch entstanden ist, als eine gewisse Anzahl von Juden freiwillig im Exil blieben, obwohl sie die Erlaubnis hatten, aus der Verbannung zurückzukehren. Die große Ausdehnung des Judentums im Römischen Reich (vier bis sechs Millionen Juden lebten damals im Ausland) unterstrich diesen freiwilligen Charakter, besonders in Zeiten des Friedens und der wirtschaftlichen Entwicklung. Als religiöse Minorität, die den römischen Mächten unterstellt war, genossen die Juden eine Reihe von Rechten und Privilegien, die nur ein kaiserliches Edikt ändern konnte. Es handelte sich also um eine privilegierte Minderheit und nicht um eine unterdrückte Gruppe. Natürlich konnten die Juden – wie auch andere – nur dann öffentliche Funktionen ausüben, die notwendigerweise mit dem Kaiserkult verbunden waren, indem sie ihre Religion aufgaben.

Wo im Neuen Testament von Diaspora die Rede ist, bezieht man sich gewöhnlich auf die jüdische Diaspora. Für den Begriff Diaspora gibt es aber zwei griechische Ausdrücke, die etwas verschieden sind: „Diasperioma“ betrifft die Zerstreuung der Gemeinden; „diaskorpizo“ wird für die Zerstreuung der Saat zum Säen gebraucht. In der französischen Übersetzung dieser beiden Ausdrücke wird der Unterschied beibehalten, und mit der Diaspora ist diese kreative Zerstreuung zur Saat meist unterstrichen. Der



erste Ausdruck wird in Markus 14,27 und Matthäus 26,31 gebraucht und bezieht sich auf die Zerstreuung in der Flucht der Jünger, die das Ereignis der Kreuzigung nicht verstehen. Die Zerstreuung als Saat hingegen wird von der ersten Gemeinde Jerusalems gebraucht, die von der Hauptstadt in die ganze Welt zerstreut wird, um Frucht zu bringen (Apostelgeschichte 8,1 und 4,11 und 19). Wenn Jesus von der „kleinen Herde“ in Lukas 12,32 spricht, so will er aufmunternd sein. Im 1. Petrusbrief ist die Rede von der christlichen Gemeinde, die in einer fremden Gesellschaft leben muß, wie dies heute wiederum der Fall ist. Kürzlich hat Professor Daniel Marguerat aus Lausanne auf Lukas 10 hingewiesen, wo die Diaspora eigentlich die rechte christliche Gemeinschaftsform bezeichnet. Jesus sendet seine Jünger aus, zerstreut sie und gibt ihnen den missionarischen Auftrag, wie die Lämmer unter den Wölfen zu sein, allein und ohne die nötige materielle Unterstützung. Jesus zersprengt die primitive Einheit seines Jüngerkreises. Die 72 Jünger konnten ein gewisses Machtgefühl empfinden, wenn sie mit dem Meister zusammen waren. Es ist aber nicht mehr der Fall, da wo sie jeweils zu zweit ausgesandt wurden. Diese kleine Gruppen bekommen von Jesus einen klaren Auftrag: Zu verkündigen, daß das Reich Gottes nahe ist (Vers 9 und 11). Hier wird die Diaspora als eine Notwendigkeit und als eine theologische Realität beschrieben. Das Reich Gottes entspringt aus dem Predigen, Handeln und Leben dieser kleinen Gruppen. Die Zahl 72 drückt dabei die Universalität aus (1. Mose 10). Man bemerke ebenfalls, daß in dem Lukastext dieser Bericht sich an einem Wendepunkt des Amtes Jesu anknüpft: der Herr geht nach Jerusalem und sendet seine Jünger aus (Lukas 9,51).

Daniel Marguerat hat bei der in Grenoble abgehaltenen Tagung der Konferenz der protestantischen Kirchen der lateinischen Länder Europas (22.–25. Mai 1986) eine biblische Gruppenarbeit über diesen Text geleitet, um diesen Diaspora-Auftrag der 72 näher zu definieren. Drei Fragen haben sich aus der Diskussion herausgeschält:

a) Die Diaspora in Lukas 10 ist mit der Krankenheilung verbunden und hat als Funktion, Menschen, die Verluste an ihrer Humanität erlitten haben, davon zu befreien. Daher die Frage: In welcher befreienden Perspektive kann man die Existenz der Diaspora heute betrachten?

b) Die Diaspora ist charakterisiert durch Schwäche (keine Macht und kein Besitz). Die 72 sind keine missionarischen Spezialisten, hängen von denen ab, die sie empfangen, und dennoch tun sie Wunder. Die Diaspora an und für sich ist meistens arm und schwach und dennoch reich durch die Armut Christi (1. Kor. 8). Daher die Frage: Wie helfen wir Kirchen, ihre Diasporasituation auf sich zu nehmen in der Perspektive einer Ohnmacht und eines Nichtbesitzens?

c) Die 72 verlassen den Ort und das Haus, in dem sie mit dem Meister zusammen wohnten und gehen in die Stadt. Dies bedeutet, daß die Diaspora sich nicht in sich selbst einschließen darf, sondern für neue Möglichkeiten offen sein muß und Wege annehmen, die ihr geboten werden. Natürlich ist damit das Risiko verbunden, die Identität zu verlieren. Daher die Frage: Wie drückt die Diaspora ihre christliche, wirkliche Identität aus?

Man versteht, daß Hans Rudy Weber schreiben konnte: „... die Diasporasituation der Kirche in der Welt ist keine Ausnahmesituation. Im Gegenteil, in der Zeit zwischen Himmelfahrt und der Wiederkunft Christi ist sie eher die normale Situation für die Kirche in der Welt. So lebt also die Kirche in zwei Phasen ihrer Existenz und Diakonie, die dem Rhythmus einer erwachsenen Gemeinschaft entspricht: „Ecclesia und Diaspora, Zusammenführung und Aussendung, Stadt auf dem Berg und Salz der Erde ...“

2. Biblisch gesehen müßte die Diasporasituation bewußt als eine Chance und nicht als die auferlegte Folge einer Verminderung in Zahlen, Einfluß und menschlicher Macht angenommen werden. Um der heutigen Situation gerecht zu werden, müssen wir es uns abgewöhnen, die Vergangenheit zu bedauern und uns mit der heutigen nur abzufinden. Resignation ist keine Lösung und kein Ansporn für die heutigen Diasporaherausforderungen. Die biblische Diaspora enthält eine Dynamik, die neue Möglichkeiten für die Kirche im Jahr 2000 enthält. Alte Denkschemen müssen neuen Raum schaffen, auch wenn es schwer ist.

Man bedenke die Entwicklung in der DDR, wo man als einzige protestantische Kirche in der sozialistischen Gesellschaft bis jetzt noch von einer „Mehrheitskirche“ sprechen konnte. „Diese Kirche aber, wir wünschen sie uns stark und gewaltig, wenn auch nicht ganz so gewaltig wie in Polen, ist nun deutlich in eine Minderheitssituation geraten ... Im ganzen meine ich die Chance, daß die kleine Schar, die Minderheit, ein deutlicheres Zeichen ihres Glaubens geben kann, als eine Kirche, die immer nur darauf bedacht sein muß, die Zustimmung der Mehrheit zu erhalten. Die Chance ist da. Eine Minderheitskirche kann von der abendländischen Vermischung von christlichem Glaubens- und Mammonkult leichter Abstand nehmen als eine Mehrheitskirche“ (Albrecht Schönherr, Lutherische Weltinformation 26/86).

### III.

Die meisten Diasporasituationen in Europa können auf wirtschaftliche oder religiöse Motivierungen zurückgeführt werden. Es ist dennoch wichtig, ihren Ursprung genau in Betracht zu ziehen, um keine Fehlschlüsse für die heutige Situation zuzulassen. Zentraleuropa gleicht jahrhundertlang einem Mosaik von völkischen Gruppen, die in ein fremdes Land eingewandert sind

und sich willentlich in eine Diaspora gestellt haben oder durch historische Umstände es geworden sind. Diaspora heißt dann, ein enges Verhältnis mit dem Mutterland, mit der herkömmlichen Provinz oder der mitgebrachten Religion und Konfession, die verschieden ist von der der Majorität des Landes, zu bewahren. Diese Gruppen sind aufgenommen worden, es ist ihnen gegeben worden und sie können ihre volle Identität behalten. Sie können sich frei nach ihren Wünschen kulturell und religiös betätigen. Protestantische Diasporagruppen waren zwar lange in Gebieten mit katholischer oder orthodoxer Mehrheit isoliert, sie wurden aber nicht gestört. Allerdings sind sie manchmal sogar willkommene Verbündete gegen den gemeinsamen Feind aller Christen, den „Türken“ gewesen.

1. Mit dem Aufwachen des Nationalismus im 19. Jahrhundert ändert sich jedoch die Lage und das Verhältnis innerhalb dieses europäischen Mosaiks. Das Zusammenleben von verschiedenen ethnischen Gruppen wird schwieriger, weil sich eine gegenüber der anderen politisch zu behaupten versucht. Die Folgen des Ersten Weltkriegs mit dem Zusammenbruch Österreich-Ungarns und die verschiedenen Verträge bezüglich Zentraleuropa und dem Balkan wirken noch zerstörender und schaffen neue Probleme für die Diaspora. (Man denke zum Beispiel an die ungarische Bevölkerung Transsilvaniens, die rumänisch wird.)

Der Zweite Weltkrieg schafft mit ungeheuren Völkerverschiebungen und Millionen von Flüchtlingen wiederum eine neue Situation. Vor dem Krieg hatte Stalin schon systematisch eine Reihe von Völkern in andere Regionen vertrieben oder vernichtet. Das Ribbentrop-Molotow-Abkommen von 1939 und die Heimkehr vieler „Volksdeutscher“ erleichtert die Situation derer kaum, die in dem alten Gastland blieben. Das Flüchtlingselend von 1944/45 bedeutet zumindest für die zentraleuropäische, traditionelle Diaspora ein gewisses Ende. Wenige jedoch waren in der Lage, einen neuen Begriff zu schmieden. Man denke zum Beispiel an einfache Bevölkerungswechsel wie in Hermannstadt/Sibiu, wo jahrhundertlang die Siebenbürger Sachsen die Mehrheit der Bevölkerung bildeten. Nach dem Zweiten Weltkrieg sind sie in der neuen urbanen, vergrößerten Stadt nur noch einer kleiner Prozentsatz. Wie sollen sie sich jetzt als Minderheit verhalten? Die durch den damaligen Bundeskanzler Helmut Schmidt getroffenen Absprachen haben die Schwierigkeiten nur noch vergrößert.

2. Um sich ein genaues Bild der protestantischen Diaspora zu machen, darf man sich natürlich nicht nur auf Zentraleuropa begrenzen. So ist die Situation der Hugenotten, die sich nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 in Preußen, Hessen, in den Niederlanden oder Großbritannien, aber auch in Nordamerika und Südamerika und Südafrika zerstreuten, ein besonderer Fall. Sie kamen nicht als geschlossene Gruppe und mußten

sich integrieren, weil sie sich keine Hilfe von der Mutterkirche oder vom Mutterland erhoffen konnten. Sie betrachteten sich kaum als eine Diaspora, da es bis zu den Toleranzgesetzen in Frankreich praktisch keine reformierte Kirche mehr gab. Zwar blieben sie eine zeitlang als Einwanderer im jeweiligen Land, manchmal kulturell wie auch religiös als abgesonderte Gruppe, obwohl ihre wirtschaftliche Integration sich rasch vollzog. Von einem Diasporabewußtsein kann aber kaum die Rede sein, nachdem die zweite Generation erkannt hatte, daß sie nicht mehr in die Heimat zurückkehren konnte. Auch war die erste ja nicht freiwillig ausgewandert.

In Südamerika entstanden eine Reihe von protestantischen Einwanderungsgruppen von deutschen Lutheranern in Brasilien und Schweizer Reformierten in Uruguay und anderswo. Auch hier waren es oft wirtschaftliche Motivationen, die die Menschen in eine für sie fremde kulturelle und religiöse Umgebung brachten. Sie haben vieles an Wissen und Können mitgebracht und zur Entwicklung eines Landes wie Brasilien beigetragen, genau wie es heute noch die Japaner tun. Genügt dies, um den Begriff „Diaspora“ weiter zu gebrauchen? Man messe das Problem an der Lage der Evangelischen in Portugal, die das missionarische Element miteinschließt, das oft in den alten Diasporasituationen fehlt. Hier bilden einige Ausländer und Missionare die Minorität. Es fügen sich dann Einheimische dazu. Man vergleiche auch die verschiedenen Einwanderungen in den Vereinigten Staaten Nordamerikas. Natürlich verhielten sich die Migranten zunächst wie Diasporaleute. Sie kamen als Deutsche, Skandinavier, Engländer oder Italiener, bildeten kleine Kolonien und versuchten ihr kulturelles und religiöses Erbe beizubehalten. Von der Heimat schickte man ihnen Missionare und Prediger, die das Evangelium lehrten. Nach einigen Generationen änderte sich aber die Situation völlig und der Integrationsprozeß fand statt. Vor dreißig Jahren gab es in den USA elf lutherische Kirchen, meist verschiedenen kulturellen Ursprungs. Eine einzige amerikanische lutherische Kirche ist noch nicht denkbar, da die Gründung der sogenannten „Missourikirche“ sich auf keine wirtschaftliche Auswanderung stützt, sondern auf den religiösen Protest gegen die preußische Union, die allerdings in das Jahr 1817 zurückgeht. In Brasilien ist der Integrationsprozeß lange an dem Widerstand gegen eine gewisse katholische Mentalität und Kultur gescheitert. Aber wie im Römischen Reich die jüdische Diaspora positiv auf die Mehrheit wirkte, so beeinflussen die nicht-katholischen Minderheiten in Südamerika die katholische Mehrheit. Mit der Entstehung eines israelischen Staates stehen heute viele Juden vor schwierigen Entscheidungen. Sollen sie sich am Aufbau dieses neuen Staates beteiligen oder als Diasporajuden weiterhin volle Bürger ihres Landes bleiben? Können sie beides?

#### IV.

An den aufgeführten Beispielen entdeckt man die Mannigfaltigkeit der Ausdrucksweise einer Diaspora in Europa und in der Welt. Versucht man sie in verschiedene Kategorien einzureihen, so spricht man zunächst von der klassischen Diaspora als einer geographischen Diaspora. Gewöhnlich handelt es sich hier um eine Zerstreuung kleiner protestantischer Minderheiten, die man in römisch-katholischer Umgebung gelegentlich sogar „Mikrominderheiten“ oder „atomisierte Minderheiten“ nennt. Heute spricht man aber auch von einer katholischen Diaspora italienischer oder spanischer Herkunft in traditionellen evangelischen Gebieten wie Schweden oder von griechisch-orthodoxen Minderheiten in der Bundesrepublik oder ebenfalls in Schweden.

1. Diese Diasporagruppen bestanden früher hauptsächlich aus Landbevölkerungen oder einigen konzentrierten Gruppen in Städten. Die industrielle Revolution hat die Situation stark verändert, indem sie neue Arbeitsplätze in den Städten schuf. Dadurch entstand einer neuer Typ von Diaspora in den neuen Vierteln, Vorstädten und neuen Städten, den man die „urbane Diaspora“ nennt. Die Zerstückelung der soziologischen und kulturellen Substanz, das neue Zusammenleben verschiedener menschlicher Gruppen in den großen Wohnblocks zwingt den einzelnen Christen jetzt, seine Identität selbst zu definieren und ungestützt, frei von der Gruppe zu leben. Es genügt nicht mehr, daß er anders redet, sich anders kleidet, anders betet als die Mehrheit, die ihn umgibt. Ein nicht aufzuhaltender Säkularisierungsprozeß umgibt ihn und bringt neue Herausforderungen mit sich, die er nicht ignorieren kann. In Westeuropa steigt seit dem Zweiten Weltkrieg die Zahl der Emigranten und Gastarbeiter. Sie sind von ihrer Heimat, manchmal auch von ihren Familien und sicherlich von ihrer Kultur getrennt. Heute werden viele dieser Emigranten nicht mehr als Arbeitskräfte gebraucht, und die Länder, die sie einst gerufen hatten, möchten sie wieder nach Hause schicken. Unter diesen vielen Menschen gibt es einige, die um ihre christliche Aufgabe im Gastland wissen. Sogar Muslims entdecken den Begriff einer dynamischen Diaspora.

Die traditionelle geographische Diaspora stellt neue Herausforderungen an ein klassisches kirchliches Modell, das sich bisher auf die Gruppierung der Gemeinde gestützt hat. Insofern sind die Erfahrungen und Deutungen der Diaspora heute von größter Wichtigkeit, weil sie nicht nur einige Ausnahmefälle betreffen, sondern für die zukünftigen Modelle unserer Kirchen entscheidend sind. Die Zerstreuung der Christenheit wird zu einer normalen Situation. Wir wissen aber nicht immer, wie wir die Strukturen in den Gemeinden und ihren kirchlichen Ämtern anpassen können. Die französische

Situation ist in dieser Hinsicht nicht uninteressant. In vielen Teilen des Landes ist die evangelische Bevölkerung zu einer schmalen Schicht geworden. Sie hat ihre soziale Stütze und ebenfalls ihre räumliche Einheit verloren. Dadurch vergrößert sich der Graben zwischen einer kleinen Kerngemeinde und den Gemeindegliedern am Rande, die mehr oder weniger passiv sind. Es entsteht die Gefahr, daß sich die kleine Gruppe in sich selber verschließt und der Versuchung der Sektenbildung nachgibt. Es stellt sich besonders die Frage der kirchlichen Ämter, die für eine solche Situation notwendig sind. Da wo es möglich ist, müssen neue Ämter, die von Laien ausgeübt werden, geschaffen werden; das Amt des Pfarrers ist neu zu definieren und die Ordination auf konkrete Aufgaben zu begrenzen. Interessant ist, daß die katholische Kirche mit ähnlichen Problemen konfrontiert ist, nicht nur wegen ihres Priestermangels. Sie erleidet den Säkularisierungsprozeß in derselben Weise wie wir. Kann uns die neue gemeinsame Situation zu einer Zusammenlegung einiger Ämter und zu einer gemeinsamen Überlegung der Probleme führen?

2. Professor Gérard Delteil von der reformierten Fakultät in Montpellier, der sich eingehend mit Diasporafragen befaßt hat, unterscheidet eine zweite Kategorie, die ideologische Diaspora. Sie ist die natürliche Folge der Säkularisierung unserer Gesellschaft und stellt uns Kirchen noch wichtigere Fragen als die geographische Diaspora. Für den modernen Menschen ist der Glaube an Gott keine Selbstverständlichkeit mehr. Er meint, die Kirche habe viel zu lange eine dominante Rolle gespielt. Wo sie sich heute politisch betätigt, nimmt sie oft einseitige Positionen ein und schafft eher Spaltung als Einheit. Sie sollte sich auf ihr eigentliches geistliches Gebiet begrenzen und sich eher am Rande der Gesellschaft als im Zentrum betätigen.

Man unterstreicht oft Spannungen und Spaltungen zwischen den beiden Teilen Europas, weil sie sich politisch und strategisch sichtbar äußern. Ideologisch aber triumphiert der Materialismus sowohl im Osten als im Westen, und ein genaues Hinhören auf die Bibel zeigt, wie ihre Botschaft in vielen Dingen den allgemeinen Überzeugungen entgegengesetzt ist. Die „ideologische Marginalisierung“ der Kirche ist normaler als man meint. Sie führt allgemein in eine neue Diasporasituation, die dem Kontext der ersten Christenheit ähnlich ist. Eine geographische Zerstreuung muß regional bewältigt werden und betrifft nur einen bestimmten, wenn auch wichtigen Sektor des kirchlichen Lebens. Hier entdeckt sich die Kirche in einer zersprengten Situation, grundsätzlich an den Rand der Gesellschaft geschoben und prinzipiell in Frage gestellt. Man ist also weit entfernt von einem volkkirchlichen Kontext, und die Diasporaprobleme müssen dementsprechend neu gesehen werden.

3. Pfarrer Jean Tartier, der leitende Geistliche in der Inspektion Montbéliard, spricht von einem dritten Typ von Diaspora. Er nennt ihn die theologische Diaspora. Es handelt sich um eine zunehmende Zerstreung und Zerstückelung der theologischen Ausdrucksweise und der Praxis des Glaubens. Die theologischen Sprachen sind zum Teil sehr verschieden, und es ist schwer, eine Kommunikation zwischen ihnen herzustellen. Hier stützt sich Tartier auf das Buch von Michel de Certau „Das zersprengte Christentum“. Es fällt tatsächlich auf, daß in den letzten Jahrzehnten die theologischen und religiösen Bewegungen sich sowohl vermehrt wie auch zersplittert haben. Man spricht von einer pluralistischen Gesellschaft, aber unter dem christlichen Volk und auch im Leben unserer Kirchen herrscht eine große Zerstreung des Glaubens und ein sehr verschiedenes Verhalten, das in Praktiken mündet, die manchmal weit entfernt voneinander sind, wenn nicht gar einander widersprechend.

In Frankreich sagt man, der Glaube schreibe sich und lebe heute im Plural. Ist dies nur eine Formsache und bleibt uns das Zentrals gemeinsam? Ist es nicht paradox, feststellen zu müssen, daß trotz aller Bemühungen innerhalb der ökumenischen Bewegung, trotz aller bilateralen und multilateralen theologischen Gespräche um eine größere christliche Einheit der christliche Glaube im modernen Zeitalter sich in einer immer größer werdenden Verschiedenheit ausdrückt. Man spricht ja auch von Einheitsmodellen, steht aber vor einem Rätsel, wenn es darum geht, heute unseren apostolischen Glauben gemeinsam zu bekennen. Das hängt zum Teil mit der neuen kontextualen Theologie zusammen. Die Theologie hat teilweise ihr Zentrum und ihre dogmatischen Verbindungen verloren, die, auch in Frankreich, vor vierzig Jahren den Erfolg von Karl Barth begründeten. Parallel zu den traditionellen Kirchen vermehren sich viele evangelikale Bewegungen und Kirchen und andere religiöse Bewegungen, die den neutralen Beobachter vor ein Puzzlerätsel stellen.

Es entstehen dann auch für die Diaspora interessante Fragen über das Verhältnis von Pluralität und Gemeinschaft: Inwieweit kann ein Bekenntnis zu demselben Herrn zu einer solchen Ausdruckspluralität führen? Wie kann eine Gemeinschaft aus verschiedenen Fäden gewebt werden, die ihr Verhältnis zum Evangelium so verschieden und zerstreut erfahren? Eine Diaspora-Überlegung kommt heute an dieser Frage nicht mehr vorbei. Um so weniger ist es einsichtig, daß die Kirche von der modernen Gesellschaft auf die Seite in eine unklare Späre geschoben worden ist und daß dieselbe Gesellschaft die Suche nach dem Sinn des Lebens verdrängt. Die dadurch entstandenen „Bangigkeiten“ und Ängste haben eigenartigerweise die Rückkehr von Propheten und Zauberern hervorgerufen! Professor Delteil meint, daß ein solche Lage und die damit verbundene allgemeine Diaspora eine ungeheure

Herausforderung bedeutet, nämlich die, eine messianische Diaspora neu zu entdecken. Wenn das nicht geschieht, werden wir zu einer Exil- oder Rückzugsdiaspora gezwungen. Die Kirche wird zu einem „Randsiedler“ gemacht. Eine Grauzone ist um sie entstanden, die leider immer weniger mit christlichem Inhalt gespeist wird (Albrecht Schönherr). Unser modernes, materialistisches, technologisches Zeitalter stützt sich auf keinen wirklichen Glauben mehr, auch nicht auf die Vision eines hilfreichen Fortschritts. Die jüdische, hellenistische und christliche Basis unserer Kultur wird kaum noch von der jungen Generation verstanden. Die biblischen Referenzen in Kunst und Literatur finden keinen Widerhall mehr, so daß der Christ sich in vieler Hinsicht völlig isoliert befindet und die Diaspora sein Normalzustand geworden ist.

## V.

In der Agrargesellschaft wußten sich die Menschen geborgen, und die Religion bildete einen natürlichen Teil des Lebens. Wir haben die Landwirtschaft aufgegeben und sind in die Stadt gezogen, haben dadurch unsere Wurzeln verloren und finden schwer neue. Im Westen wie im Osten muß die Kirche neue Formen des gemeinschaftlichen Lebens und Zeugnisses finden. Diese Formen beruhen nicht mehr notwendigerweise auf öffentlicher Anerkennung. Die Kritik, die man heute an der Kirche übt, kann hilfreich sein. Wir müssen überzeugend predigen und wirken und versuchen, unsere Diasporasituation kreativer und phantasievoller zu gestalten. Das bedeutet, daß eine Kirche, die sich auf das Jahr 2000 vorbereitet und diesen neuen Herausforderungen gerecht werden will, bereit sein muß, eine Reihe von herkömmlichen Methoden und Strukturen zu überprüfen, einen Mentalitätswechsel vorzunehmen, zu einer neuen Strategie und zu neuen pastoralen Prioritäten vorzustoßen. Es geht schließlich um den Auftrag der Kirche und ihre Mission. Hier liegen bestimmt auch neue Chancen.

Natürlich kann sich die Kirche heute in ihr Ghetto einschließen – aber kleine religiöse oder Volksgruppen, die früher wie Inseln in einem fremden Meer überleben konnten, werden im heutigen Kontext schnell lebensunfähig. Es geht schließlich darum, ob die Kirche in ihrer Diasporasituation ihr Missionsbewußtsein aufrecht erhalten kann. Gott hat uns anscheinend am Ende dieses zweiten Jahrtausends über die ganze Erde zerstreut, um seine Botschaft in einer Welt zu verkündigen, die kleiner geworden ist und in der die Menschen fast überall erreichbar sind. Wollen wir weiterhin Salz der Erde und Licht der Welt sein, dann kann – und das ist das Entscheidende – das Zentrum der Diaspora nicht mehr ein Ort, eine Sprache, eine Kultur oder eine Konfession sein, sondern es muß der lebendige Glaube sein. Eine



jüdische Diaspora war ohne ein Zentrum undenkbar. Dieses Zentrum war natürlich die Heilige Stadt Jerusalem. Die traditionellen geographischen Diasporagruppen der Vergangenheit lebten alle auch in Verbindung mit einem Zentrum, das heißt, sie hatten konkrete Referenzpunkte für ihr kulturelles und ihr Glaubensleben. Dies stimmt immer noch für die jüdische, aber immer weniger für die christliche Diaspora. Trotz der beschriebenen Pluralität führen die Herausforderungen der modernen Gesellschaft dazu, daß eine christliche Diaspora nur da lebensfähig ist, wo sie auf einem lebendigen Glauben ruht und von diesem aus wirkt. Ein solches Zentrum kann sehr verschieden beschrieben werden, muß aber vorhanden sein, sonst schrumpft die Gemeinschaft sehr rasch, weil die sozialen Stützen auf die Dauer nicht halten können. Man kann also sagen, daß die zukünftige Diaspora mehr denn je ein starkes, dynamisches Zentrum braucht, das nicht mehr außerhalb oder weit entfernt liegt, sondern am Ort selbst Wurzeln schlägt und Leben hervorruft.

In seinem Bericht an die Synode der Reformierten Kirche Frankreichs von 1986 stellt Pfarrer Jacques Steward zu dieser Frage fest, daß unsere Gemeindekirchenräte sehr schlecht vorbereitet sind auf diese neue Verantwortung, aus einer Gemeinde ein dynamisches Glaubenszentrum zu machen. In diesen Gremien wird verwaltet, sehr wenig theologisch und religiös gearbeitet, und es fehlt oft an Überlegungen über die Situation der einzelnen Gemeindeglieder. Dadurch bewirkt man oft einen gewissen institutionellen „Leerlauf“. Wir müssen neu lernen zu verstehen, was wir glauben, und versuchen, es für uns und die, die mit uns leben, zu formulieren. Auch müssen wir neu lernen, welche Perspektiven unser Glauben öffnet bezüglich der aktuellen Fragen, der Fatalitäten und Hoffnungen unserer Welt.

1. Die Tagung der „Konferenz der protestantischen Kirchen der lateinischen Länder Europas“ von 1986 hatte als Thema: „In Diaspora leben: vom sozialen Zwang zu einer evangelischen Dynamik“. Eine Reihe von Sonderthemen wurde behandelt, deren Auflistung interessant ist für das Verständnis dieser Minoritäten. Eine Arbeitsgruppe behandelte die Frage der Hausgemeinden an Hand von Erfahrungen in Italien und der Armut in den Abruzzen. Wie kann sich in einer solchen „atomisierten“ Situation mit nur wenigen Christen die Kirche bemerkbar machen, wenn nur wenige Gläubige da sind, die aktiv zeugen? Je kleiner die Schar, desto verschiedener die einzelnen aktiven Mitglieder! Diese Verschiedenheit bedeutet oft auch ein Hindernis. In einer solchen Situation müssen neue Ämter geschaffen werden, die jedoch die Universalkirche in der lokalen Situation widerspiegeln.

Ein weiteres Thema bezog sich auf neue Formen der Gemeinschaft. Die praktischen Überlegungen gründeten sich auf das Experiment der

Gospel-Gemeinschaft in Neuchâtel (Schweiz). Hier handelt es sich um eine Gemeinschaft, die keine „Pressure Group“ sein will, sondern ein Ort geistlicher Erneuerung und des Teilens. Diese Gemeinschaft hat keine Strukturen und will sich nicht institutionell entwickeln. Sie versucht, über die christliche Identität nachzudenken, indem sie sich selbst die Frage stellt, wie man heute in der Welt ein Christ sein kann, ohne von seiner Umgebung überfordert zu werden.

Eine andere Gruppe konzentrierte sich auf den diakonischen Dienst anhand einer Erfahrung aus Madrid, wo versucht wird, Menschen, die am Rand dieser Gesellschaft leben, zu rehabilitieren. Weiter wurde die Frage beweglicher, sogenannter Reiseämter behandelt, wie sie die reformierte Kirche Frankreichs ins Auge faßt. Es geht darum, zwei parallellaufende kirchliche Strategien zu entwickeln: die eine, traditionelle, aufgrund der Organisation einer Gemeinde um ihren Kirchturm; die andere in Richtung auf eine Bildung des Volkes Gottes und kleiner Mannschaften, die zerstreut und je nach Mitteln und Prioritäten eingesetzt werden.

Aufgrund der allgemein gewordenen Diasporasituation muß auch die Frage des Pfarramtes neu durchdacht werden. Oft besteht ein viel zu großer Unterschied zwischen der Botschaft der Kirche und der Realität der heutigen Welt. Pfarrern müßten mehr Gelegenheiten gegeben werden, sich auf verschiedenen Gebieten weiterzubilden; Laien müßte mehr Verantwortung anvertraut werden. Wie kann das allgemeine Priestertum in der heutigen Diasporasituation besser gelebt werden? Um diese Frage zu beantworten, muß man genauer feststellen, was für eine Kirche wir in der Zukunft benötigen: eine missionierende oder eine überlebende? Wollen wir uns wirklich an alle Menschen unserer Zeit wenden – oder hauptsächlich an die Christen, die wir in unseren Karteien haben?

## VI.

Versucht man die europäische Diasporadebatte in einem weltweiten Kontext zu sehen, entdeckt man zusätzliche Faktoren, die nicht unwichtig sind. Die „World Christian Encyclopedia“ von 1982 stellt fest, daß zu Beginn unseres Jahrhunderts 85 % aller Christen im Westen, d. h. in den industrialisierten Ländern wohnten, und 15 % anderswo. Heute sind es noch 36 % in der industrialisierten westlichen Welt und 64 % im Rest der Welt. Wenn der jetzige Trend weiter anhält, wird das Verhältnis am Ende dieses Jahrhunderts 29 % zu 71 % betragen. Soweit die Statistiken.

Wenn wir versuchten, dazu die geistliche Vitalität zu bewerten, wäre die Verschiebung noch bedeutender. Auf jeden Fall bedeutet das, daß die geographische und zahlenmäßige Verteilung der Weltreligionen, die christ-

liche mit einbegriffen, am Anfang dieses Jahrhunderts eine radikal andere war, als sie es an seinem Ende sein wird. Positiv würde ich dabei die Tatsache werten, daß in der heutigen Welt die Religion als ein immer wichtiger werdender Faktor im Leben erkannt wird und man nach Werten sucht, die über die materiellen Realitäten hinausgehen. Dies ist vielleicht auf dem europäischen Kontinent nicht so offensichtlich, wird aber dennoch von vielen bestätigt. Das Betrachten einer religiösen Weltkarte verdeutlicht also, daß das Christentum wirklich über den gesamten Globus zerstreut ist. Der Ausgangspunkt dieser großen Bewegung der Neuzeit lag hier in Europa, in großen, starken, motivierten Kirchen. Diese Kirchen durchlaufen heute den gleichen Zerstreungsprozeß und werden jetzt von jüngeren Kirchen aus der Dritten Welt zu Recht herausgefordert. Ich denke an die äthiopische evangelische Kirche Mekane Jesus und ihr Dokument „Zusammenhänge zwischen Verkündigung des Evangeliums und menschlicher Entwicklung“ von 1972. Darin wird deutlich unterstrichen, daß die physischen und geistlichen Bedürfnisse des Menschen immer zusammen gesehen werden müssen. In den früheren geographischen Diasporagruppen war diese Tatsache allgemein akzeptiert. Wie man aber heute gegenüber der aus der Säkularisierung der westlichen Welt entstandenen Diaspora diesem Problem gerecht wird, ist nicht so deutlich. Das äthiopische Dokument unterstreicht die Verflechtung zwischen der Welt und der kirchlichen Ökonomie. Beide sind durch ähnliche Systeme und Strukturen bestimmt. Die Kirche ist wirtschaftlich – wie die Welt – getrennt. Die Nord-Süd-Problematik ist ebensowenig gelöst wie die Ost-West-Frage. Es gibt reiche Kirchen und arme Kirchen, wie es reiche und arme Länder gibt, und die ökumenische Bewegung ist bei der Suche nach einer größeren Einheit auch auf diese Frage gestoßen. Hat sie mehr Fortschritte gemacht auf dem Gebiet der „Gerechtigkeit und Gleichheit“ als auf dem Gebiet der verschiedenen Einheitsmodelle? Die Debatte um den Ökumenischen Rat der Kirchen und seine Stellungnahmen läßt diese Frage noch offen. Vielleicht ist dies für uns in Europa ein Testfall. Wenn wir uns nicht einfach in unsere vier Wände zurückziehen und eine missionierende Kirche werden wollen, so müssen wir fähig sein, die Solidarität mit den Bedürftigen und Verfolgten zu leben. Zu diesem Schluß kamen auch die französischen Protestanten 1985, als sie der Aufhebung des Ediktes von Nantes gedachten. Von diesem schrecklichen Kapitel der französischen Geschichte können wir lernen, daß wir offener und mit mehr Verständnis all denen entgegentreten müssen, die sich in Schwierigkeiten und Nöten befinden. Man wird sich deshalb nicht wundern, daß das Thema der 1987 stattfindenden Generalversammlung des französischen Protestantismus „Überzeugung und Toleranz“ lautet. Wie verhalten sie sich zueinander? Ein Christ in der Diaspora, allein oder innerhalb seiner Gemeinschaft:

auf welchem Boden der Überzeugung muß er stehen, um tolerant zu sein und um seine Solidarität mit anderen zu beweisen? Man erinnere sich an die für viele überraschende Schlußfolgerung der Weltmissionstagung von Melbourne 1980, wo Evangelisation aufs engste mit Armut verbunden wurde. Die Kirche muß auf der Seite der Armen stehen, weil ihr Herr auf dieser Seite steht. Dies ist aber eine Botschaft voller Hoffnung für die, die sich schwach und verlassen fühlen. Das Leben in der Diaspora ist kein Rückstand, keine Strafe, sondern eine Sicherheit, Gottes Beistand zu haben.

Es geht schließlich darum zu wissen, ob wir bereit sind, neben den alten Konzepten geographischer Diaspora auch die neue ideologische und theologische Diaspora anzuerkennen, und gegenüber der tiefen gesellschaftlichen und religiösen Veränderung, die Gott in diesem Jahrhundert hervorgerufen hat, die entsprechenden neuen Aufgaben anzuerkennen und zu übernehmen.

Dies bedeutet, daß wir bereit sein müssen, mit der nötigen Hoffnung eine große Mentalitätsänderung vorzunehmen, damit die Diaspora neue kreative Kräfte auslösen und dynamisch werden kann. Daß man nicht einfach bei der Vergangenheit stehenbleiben kann, erkennen wir alle. Wie aber diese Entwicklung vor sich gehen soll, darüber streiten wir. Jesus sandte seine Jünger mit einem missionarischen Auftrag aus, weil das Reich Gottes kommt. In dieser Situation der Veränderung können wir nicht stehenbleiben. Die kleine Herde fürchtet sich nicht. Sie ist voller Hoffnung, denn Jesu Botschaft ist ein Wort des Trostes und der Verheißung.

Die Christenheit liegt in der Tiefe und ist ohne Ansehen in der Welt; darum sieht Gott sie an und hat seine Augen stets über ihr. Martin Luther

## DIE NICHTKONFESSIONELLEN FAKTOREN DER DIASPORASITUATION

Für Diasporakirchen – gleichgültig, wo wir ihrer ansichtig werden – wie für die ihnen in brüderlicher Hilfsbereitschaft zugewandten Liebeswerke ist es von großer Bedeutung, sich bewußt zu machen, daß neben spezifisch konfessionellen Merkmalen auch noch andere Faktoren die Diasporasituation einer Gruppe mitprägen und damit erschweren, belasten oder unter Umständen, wenn auch selten, erleichtern können (z. B. staatliche Gesetze). Diasporawerke, die – um mit Gal. 6,10 zu sprechen – „Gutes allermeist an den Glaubensgenossen“ zu tun sich immer wieder anschicken, müssen sich Rechenschaft darüber geben, inwiefern ihr Engagement als Hilfe für die um ihres Glaubens willen Angefochtenen, Gefährdeten oder sogar Verzagenden nötig ist und gerechtfertigt erscheint oder aber nichtgemeinten und nichtgewollten Interessen dient bzw. mitdient, also auch nichtkonfessionellen Faktoren förderlich ist, wobei jeweils zu erheben wäre, ob dies vom Evangelium her verantwortet und bejaht werden kann. Gibt es überhaupt eine konfessionelle Diaspora, bei der nichtkonfessionelle Faktoren keine Rolle spielen? Wie weit aber sind diese nichtkonfessionellen Faktoren als stets gegebene Begleiterscheinung zu tolerieren bzw. wo werden Grenzwerte erreicht, die evangelischen Diasporawerken eine unbefangene Unterstützung erschweren oder sogar verwehren, den betroffenen Diasporagruppen aber nicht oder kaum bewußt sind, und wo lassen diese Grenzwerte das Problem gegenseitiger Verständigung aufbrechen und als zu bewältigende Aufgabe im Raum stehen? Allfällige Konsequenzen, die aufgrund theologischer Reflexion dann notwendigerweise zu ziehen wären, beträfen ja nicht nur die Arbeit der Diasporawerke, sondern müßten von betroffenen Diasporagruppen ebenfalls übernommen, verstanden, bejaht werden und schließlich zu einer Läuterung und Klärung des Selbstverständnisses der eigenen Diasporasexistenz führen. Das setzt unter Umständen einen ebenso gediegenen wie fortdauernden theologischen Dialog voraus, der möglicherweise aus politischen oder anderen Gegebenheiten in der wünschenswerten Weise aber gar nicht verwirklicht werden kann. Man erinnere sich nur an die Situation vor fünfzig Jahren hier in Deutschland, wo von staatlicher Seite der Versuch unternommen wurde, die Arbeit des Gustav-Adolf-Werkes gleichzuschalten, d. h. dessen Hilfe unordnungsgemäß ausschließlich deutschen Diasporagruppen im Ausland zukommen zu lassen, um dadurch vor allem das deutsch-

nationale Volksbewußtsein zu stärken. Es gereicht vielen damals Verantwortlichen zur Ehre, sich gegen solche Tendenzen grundsätzlich und unter Inkaufnahme persönlicher Risiken zur Wehr gesetzt und an der von den Vätern des Werkes vorgenommenen Weichenstellung festgehalten zu haben, evangelischen Minderheiten helfen zu wollen, gleichgültig, welcher Volks- oder Sprachzugehörigkeit sie auch seien. Daß dieser Gesichtspunkt gelegentlich auch von Diasporagruppen deutscher Sprache und deutschen Volkstums im Ausland einstmals nicht verstanden und ungerne akzeptiert wurde, macht zumindest die Bandbreite möglicher Spannungen und notwendiger Auseinandersetzungen bewußt. Dabei ist nicht von vornherein schon eindeutig geklärt, daß die theologisch bessere und darum zu vertretende Erkenntnis stets bei Mehrheitskirchen und ihren Aktivitäten für die Diaspora zu suchen oder zu finden, geschweige denn automatisch vorhanden wäre. Im evangelischen Raum besteht auch nicht die Möglichkeit, angesichts von Kontroversen ein „päpstliches“ Lehramt entscheiden zu lassen, vielmehr liegt die einzige Chance darin, im Miteinander theologischen Ringens nach jener Wahrheit zu suchen, die dem Evangelium die Ehre gibt, und das heißt: die der Stimme des guten Hirten als dem *Herrn* der Kirche folgt. Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum Diasporawerke wie der Martin-Luther-Bund und das Gustav-Adolf-Werk nicht einfach von sich aus, sondern im Gespräch mit den „rite“ berufenen Vertretern aus der Diaspora Probleme bedenken wollen, die sich aus dem Vorhandensein nichtkonfessioneller Faktoren in jeder Diasporasituation für alle ergeben.

Der kürzlich\* unternommene Versuch einer Bestandsaufnahme über die nichtkonfessionellen Faktoren, die die Diasporasituation beispielsweise in Lateinamerika, Ungarn, Italien, aber ebenso in römisch-katholischen Diasporabefindlichkeiten mitbestimmen und auch auf die Arbeit in der EKD einwirken, hat deutlich werden lassen, wie umfangreich und komplex die Phänomene werden, wenn man ihnen ein wenig nachspürt, um zu einer einigermaßen verantwortbaren wie zutreffenden Einschätzung zu gelangen. Dabei ist im Auge zu behalten, daß diese Einschätzung weder festgeschrie-

---

\* Der Autor bezieht sich auf eine gemeinsame Tagung von Gustav-Adolf-Werk und Martin-Luther-Bund, die vom 25.–28. Februar 1986 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar gehalten wurde. Außer dem hier abgedruckten Grundsatzreferat über das Tagungsthema ist in diesem Band auch das Referat von Tibor Fabiny enthalten („Die Lutherische Kirche Ungarns – Stadien auf dem Wege in die Diasporasituation“). Weitere in Hofgeismar gehaltene Vorträge sind im Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes für 1987 abgedruckt (Gottfried Künzlen, Die nichtkonfessionellen Faktoren, die die Arbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland bestimmen; Paolo Ricca, Die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation am Beispiel der Waldenserkirche in Italien).

ben, noch einseitig festgelegt werden kann, vielmehr als Ergebnis eines fortgesetzten gemeinsamen Gespräches immer neu errungen werden muß.

Schon der Lutherische Weltbund hat vor Jahren die gleiche Thematik behandelt, und in jüngster Vergangenheit formulierte die dritte von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) im Sommer vorigen Jahres (25. bis 28. Juni 1985) in Görlitz organisierte Konsultation über die sogenannten Limapapiere (Konvergenztexte über Taufe, Eucharistie und Amt) das Thema: „Der Einfluß der historischen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren auf die Rezeption des BEM-Dokumentes“. Die dort gewonnenen Einsichten können in mancher Hinsicht auch für unsere Überlegungen fruchtbar gemacht werden.

Nichtkonfessionelle Faktoren beeinflussen jede Diasporasituation. Man wird also nicht nur von herkömmlicher konfessioneller Diaspora evangelischer Minderheiten in überwiegend römisch-katholischer, orthodoxer oder anderer Umgebung sprechen können, nicht nur von urbaner, säkularer, ideologischer und unter Berücksichtigung völkischer, sprachlicher oder anderer Gesichtspunkte auch von doppelter bzw. dreifacher Diaspora, sondern versuchen müssen, viel differenzierter die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation evangelischer Kirchen an ihrem jeweiligen Ort in der gegenwärtigen Stunde zu erheben, um einerseits begreifen zu können, welche Herausforderungen derzeit für das Leben und für das Zeugnis dieser Kirche relevant sind, und andererseits welche Art von Hilfe durch Diasporawerke derzeit sinnvoll, ja geboten erscheinen muß. Mit dem bewußt so formulierten „derzeit“ berücksichtigen wir, daß Veränderungen einer Diasporasituation nicht nur möglich sind, sondern immer wieder vor sich gehen und gehen, insbesondere bedingt durch die nichtkonfessionellen Faktoren, die auf das äußere wie innere Leben jeglicher konfessioneller Diaspora von großem Einfluß sein können und sind. Man denke nur an die Veränderungen, die durch den politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und ideologischen Wandel der Verhältnisse im osteuropäischen Raum während des letzten halben Jahrhunderts eingetreten sind. Man denke an die Folgen kriegerischer Auseinandersetzungen, in deren Gefolge Flüchtlinge die Diasporasituation ihres Herkunfts- wie ihres Aufnahmelandes total verändern können. Man denke in diesem Zusammenhang nur an die ganz beachtlichen Asylantenzahlen. Nicht weniger revolutionäre Wandlungen wie im Osten Europas gab es freilich ebenso in anderen Regionen der Welt, einschließlich Westeuropas, denn die explosive technische und wissenschaftliche Fortentwicklung auf allen Gebieten hat auch im Gesellschaftsgefüge kapitalistischer Staaten ihre tiefen Spuren hinterlassen und erhebliche Wandlungen in der Kirche wie im Verhältnis und Verhalten zu ihr bewirkt. Das hat zur Feststellung geführt, daß sich alle Christen und Kirchen heute

schon in der „Diaspora“ befinden oder einer Diasporasituation unaufhaltsam entgegengehen. So richtig diese Beobachtung auf der einen Seite ist, so gefährlich wirkt sie sich auf der anderen Seite aus, wenn im Zuge einer falschen Nivellierung der Blick für die erheblichen Unterschiede von Diasporasituationen getrübt und im Zusammenhang damit etwa die Existenzberechtigung spezieller Diasporahilfswerke infrage gestellt wird und das Engagement sowohl für sie als auch durch sie erlahmen ließe. Das Gegenteil müßte der Fall sein, wenn nach gewissenhafter Bestandsaufnahme zum Vorschein kommt, mit welchen ihrer Gaben sich Kirchen in bestimmten Situationen gegenseitig zu helfen haben, um dem ihnen gemeinsam aufgetragenen Christuszeugnis in der Gegenwart gerecht werden zu können. Diasporasituationen werden darum ständig und genau zu prüfen sein, um dann im Hören auf das Wort des Evangeliums jeweils zu einer richtigen Entscheidung angesichts notwendiger Maßnahmen durchzustoßen.

Ein Blick in das Neue Testament zeigt, daß die entstehenden Christengemeinden sich in der Diaspora vorfinden und daß die Diasporaexistenz demgemäß zur Urfahrung der Gemeinde Jesu gehört, die als solche freilich den Missionsbefehl empfängt, der den Vorstoß in die jeweilige Umwelt gebietet und damit implizit den Auftrag zur Überwindung der Diasporasituation durch die heilbringende Eingliederung von Menschen in den Leib Christi enthält ... bis „alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes, des Vaters“ (Phil. 2,11). Es geht also um die augenblickliche Standortbestimmung angesichts des Weges, auf dem wir uns alle befinden und miteinander befinden sollen. Darum denken wir nicht *allein* darüber nach, sondern als die zueinander und aneinander Gewiesenen.

Selbstverständlich war die neutestamentliche Diasporasituation der ersten Christen auch schon von nichtkonfessionellen Faktoren mitbestimmt. Ihrem Meister ähnlich, bekamen sie es alsbald mit dem Machtphänomen zu tun. In der Apostelgeschichte heißt es (8,1): „Am selben Tag brach eine große Verfolgung über die Gemeinde in Jerusalem herein; da zerstreuten sich alle in die Länder Judäa und Samarien, außer den Aposteln“. Ein relativ frühes Zeugnis von Christenverfolgung in Rom unter Kaiser Claudius findet sich bei Sucton: „Iudaeos impulsore Christo assidue tumultuantes, Roma expulit“ (49/50), vgl. Apg. 18,2. Mir will scheinen, daß „*Bedrückung*“ im weitesten Sinn des Wortes, also die Ablehnung des Christlichen als des Andersartigen, Fremden, zu den häufigen nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation gehört. Das griechische Wort „*θλίψις*“ bringt den Tatbestand umfassend zum Ausdruck als Drangsal, Pression, Bedrängnis, Leid. Freilich neigte schon Luther dazu und mit ihm andere, das im Kreuz begründete und um des Evangeliums willen zu tragende Leid neben Wort und Sakrament zu den „*notae ecclesiae*“, zu den Merkmalen der Kirche zu zählen. Unter diesem



Blickwinkel wird es dann jedenfalls schwieriger, jede Form von  $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$  unter die nichtkonfessionellen Faktoren christlicher Existenz – auch in der Diaspora – zu rechnen. Man denke etwa an neutestamentliche Stellen wie Apg. 14,22: „Wir müssen durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes kommen“ (...  $\delta\epsilon\tilde{\iota}$  ...) oder 1. Thess. 3,3: „... damit nicht jemand durch diese Bedrängnis ins Wanken kommt. Denn ihr wißt selbst, daß wir zum Leiden bestimmt sind.“ Vor allem Paulus im Römerbrief (5,3): „Aber nicht nur das, sondern wir rühmen uns auch der Bedrängnisse, weil wir wissen, daß die Bedrängnis Geduld bewirkt, Geduld Erfahrung, Erfahrung Hoffnung, Hoffnung aber läßt nicht zu Schanden werden, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Heiligen Geist, welcher uns gegeben ist.“ Dies sei zumindest am Rande vermerkt.

Abgesehen davon besteht für mich kein Zweifel darüber, daß *Politik, politische Strategie und Machtausübung* zu den nichtkonfessionellen Faktoren gehören, die evangelische (d. h. dem Evangelium verpflichtete) Diasporasituation in der Vergangenheit und bis in die Gegenwart hinein folgens schwer, d. h. mit Gewaltanwendung, betroffen hat. Waldenser, Hugenotten, vertriebene Salzburger und transmigrierte Österreicher markieren nur die Spitze eines historischen Eisberges, der immer noch nicht abgetaut ist, wenn man die Christenverfolgungen des 20. Jahrhunderts vor Augen hat, von denen auch evangelische Diasporaexistenz nicht verschont blieb.

Zu den die Diaspora tangierenden nichtkonfessionellen Faktoren politischer Provenienz gehört auch *staatliche Gesetzgebung*, z. B. auch das Toleranzpatent Kaiser Josefs II. oder das Edikt von Nantes und vieles andere. Ich nenne zur Verdeutlichung dessen, was gemeint sein kann, als Beispiel ebenso das Stich- und Reizwort „Apartheid“, dem sich ein ganzer Komplex von Problemen zuordnen läßt. Er hat durch die von der VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest 1984 vorgenommene Suspendierung zweier weißer Diasporakirchen in Süd- bzw. Südwestafrika eine zusätzliche, ebenso komplizierte wie kontrovers beurteilte Komponente erhalten.

Zu den nichtkonfessionellen Faktoren einer Diasporasituation können natürlich auch Realitäten der *Rassen-, Volks- und Sprachzugehörigkeit* treten, ebenso der *Sozialschichtung*, mehr oder weniger elitäres *Kultur-, Gesellschafts- oder Nationalbewußtsein*, Faktoren, die etwa bei evangelischen Gemeinden deutscher Sprache im Ausland und bei anderen Gemeinden oder Kirchen mit „Ausländerstatus“ eine Rolle spielen, bei Einwanderungskirchen zumindest über gewisse Zeiträume hinweg, immer auch abhängig von der vorfindlichen Situation im Gastland und der eigenen Bereitschaft, sich für Neues zu öffnen. In solchen Zusammenhängen können Mischehen eine Brückenfunktion darstellen und wahrnehmen, doch besteht diese Chance in

gleicher Weise nicht immer und überall. Die Mischehe kann in der Diasporasituation einer Gruppe aus konfessionellen – vgl. die Beschlüsse der römisch-katholischen Bischofskonferenzen in der BRD und in Österreich, wonach Mitarbeiter im kirchlichen Dienst keine Mischehe, nicht einmal mit einem evangelischen Partner, eingehen dürfen – oder noch mehr aus nichtkonfessionellen Gründen, ausgesprochen oder unausgesprochen, einem Verdikt unterliegen, demzufolge sie als Untreue gegenüber der eigenen Identität empfunden und im Gruppenbewußtsein negativ eingeordnet wird. Ich nenne als Beispiel zwei Verse, die in Siebenbürgen schon im Volksschulalter wie eine heilige Verpflichtung des Sachsen gelernt wurden.

„Deiner Sprache, deiner Sitte,  
Deinen Toten bleibe treu!  
Steh in deines Volkes Mitte,  
was dein Schicksal immer sei!

Wie die Not auch dräng' und zwinge,  
hier ist Kraft, sie zu bestehn;  
trittst du aus dem heiligen Ringe,  
wirst du ehrlos untergehn.“

(Michael Albert)

Es bedarf großer Einfühlsamkeit, um Gewicht und Tiefe nachzuempfinden, die für existentiell Betroffene, d. h. in ihrer Seele Angerührte aus solchen Versen spricht, ja durch sie Schwingungen auslöst, die den Charakter des Religiösen annehmen können. Wer das nicht begreift oder gering achtet, kann nicht nur tiefe Verletzungen verursachen, sondern auch die Verständigung auf der Basis des Vertrauens gefährden. Mischehenverbote sind uns aus der Geschichte und bis in unsere Gegenwart nicht unbekannt. Sie stellen, wie die Erfahrung lehrt, allerdings kein geeignetes Mittel für ihre Verhinderung dar. Die Entwicklung unserer Tage geht unaufhaltsam in Richtung auf eine immer mobilere Gesellschaft zu, der Tourismus über Grenzen von Ländern und Kontinenten expandiert, und Mischehen aller Art werden aufs Ganze gesehen weltweit als eine Tatsache mit absolut steigender Tendenz registriert. Interessant und bedenkenswert erscheint mir im Zusammenhang mit Überlegungen zu den nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation die Erwähnung und der besondere Hinweis auf die *Frau*, wenn sie, wie etwa in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Italiens, als *besonderes Proprium* einer Kirche transparent wird. Man kann die *Mischehe* auch in ihrer volkstumsübergreifenden Erscheinungsweise nicht ausklammern, wenn die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation bedacht werden.

Schließlich sei ausdrücklich auf die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation in vielen, vielleicht sogar allen Ländern unserer Erde hingewiesen, in denen sich Christen mit der Realität verschiedenster *Ideologien* oder der *Gleichgültigkeit*, des *Säkularismus* oder des *Atheismus*, welcher Spielart auch immer, konfrontiert sehen. Man bedenke bei allen genannten Faktoren aber auch, welche Rolle die jede Diasporasituation prägende *Geschichte* gespielt hat und weiterwirkend immer noch spielt. Sie stellt selbst ein wesentliches Bündel nichtkonfessioneller Faktoren jeder Diasporasituation dar. In ihrem Schlepptau lassen sich Umweltphänomene auch in der Diasporasituation erhellen, die angesichts ihrer hartnäckigen Virulenz ansonsten nicht begreifbar wären, wie etwa das Vorhandensein von *Feindbildern*, *Ängsten*, *Verweigerungen*, automatischen *Abwehrreaktionen* bis hin zu individuellen oder kollektiven *Egoismen* bzw. unreflektierter Ausbeutung, z. B. in Südafrika. Unter den nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation dürfen auch die ökonomischen nicht unerwähnt bleiben, die natürlich auch ihr durch die geschichtlichen wie politischen Konstellationen jeweils geprägtes Gesicht aufweisen wie beispielsweise Kirchen, die im Bunde mit den Großgrundbesitzern stehen (Brasilien, Ungarn vor dem Krieg usw.).

Zusammenfassend: Überblickt man die trotz unvollständiger Aufzählung vorhandene Fülle nichtkonfessioneller Faktoren in der Diasporasituation, wird man nicht nur deren nahezu unentwirrbare Verflochtenheit feststellen, sondern ebenso deren örtlich sehr unterschiedlich wirkende Intensität wie Qualität entdecken. „Örtlich“ bedeutet, daß keineswegs überall dieselben nichtkonfessionellen Faktoren eine unbedingt vergleichbare Ausstrahlungskraft oder eine unbedingt vergleichbare Qualität haben oder behalten müssen. Phänomene der Muttersprache, des Volks- und Brauchtums bzw. eines gewissen Kultur- oder Nationalbewußtseins unterliegen der Wandelbarkeit, je nach Art gegebener oder entstehender Voraussetzungen, denen ebenso friedliche wie gewaltsame historisch-politische Entwicklungen zugrunde liegen können. Die Sache wird dadurch nicht einfacher, daß Bewertungen derselben nichtkonfessionellen Faktoren aus der existentiellen Betroffenheit einer Diasporagruppe anders ausfallen können, vielleicht sogar müssen, als das unter Umständen durch grundsätzlich negative oder auch wohlgesonnene Kritik von außen her geschieht.

Welche Folgerungen ergeben sich aus einer solchen Erkenntnis? Können Diasporawerke darüber hinwegsehen und ihrer eigenen Einsicht folgen, oder ist in jedem Fall Rücksichtnahme auf das jeweilige Diasporaselbstverständnis einer Kirche oder Gruppe geboten? Auch angesichts der nichtkonfessionellen Faktoren sind wie bei den anderen Faktoren Pauschalurteile und verallgemeinernde Äußerungen weder möglich noch statthaft. Vielmehr sind auch

die nichtkonfessionellen Faktoren der Diasporasituation in dialogischem Bemühen hinsichtlich ihrer Qualität zu identifizieren, d. h. man muß miteinander herausarbeiten, wie weit es sich um bejahte und zu bejahende, entstandene oder entstehende, aufgezwungene und abgelehnte, vorgefundene oder notwendige, zur Identität gehörige oder nur so empfundene nichtkonfessionelle Faktoren handelt und welcher Art demgemäß die Herausforderung sowohl für Diasporahilfswerke als auch für diejenigen ist, denen die beabsichtigte Hilfe gilt.

Als ein Ertrag dieser Überlegungen sei zumindest andeutend noch etwas zur Aufgabe gesagt, die im Blick auf die nichtkonfessionellen Faktoren in der Diaspora einerseits und die gegenwärtigen Herausforderungen der Kirche Jesu Christi andererseits vor uns liegen. Niemand stellt in Frage, daß konfessionelle Diaspora sich als Teil der Kirche versteht und verstanden wissen möchte, also selbst Kirche ist, die Gott teilhaben läßt an seinem Handeln in der Welt. Er selbst stellt seine „Minderheitskirchen“ mit und trotz ihrer nichtkonfessionellen Faktoren in der Diasporasituation nicht weniger als seine „Mehrheitskirchen“ mit und trotz ihrer nichtkonfessionellen Faktoren in ihrer volksgemeinschaftlichen Situation vor die großen Menschheits- und Weltfragen, die nach Antwort heischen, will sagen: nach dem Zeugnis der Kirche in den gesellschaftlichen Verflechtungen der gegenwärtigen Stunde. Kann konfessionelle Diaspora bzw. wie kann sie den globalen Herausforderungen begegnen und einen ihr entsprechenden Beitrag zu deren Bewältigung leisten? Es geht um Fragen des Friedens und der Gerechtigkeit, der Achtung des Menschen wie seiner Würde und ebenso der uns anvertrauten Schöpfung Gottes.

Der Lutherische Weltbund hat für die kommenden Jahre bis zur nächsten Vollversammlung fünf Programmprioritäten als Schwerpunktausrichtung seiner Arbeit genannt:

1. Gemeinsame Verantwortung für die Bezeugung des Evangeliums (neben Evangelisation auch *Ræ*evangelisation).
2. Ökumenische Verantwortung der lutherischen Kirchen (Dialoge mit anderen christlichen Kirchen und Zusammenarbeit mit dem ÖRK).
3. Förderung der Einheit und Stärkung der Gemeinschaft zwischen lutherischen Kirchen.
4. Reaktion auf menschliche Bedürfnisse und die Suche nach Gerechtigkeit und Frieden.
5. Mitwirkung des ganzen Volkes Gottes am Leben von Kirche und Gesellschaft.

Man wird angesichts dieser Aufgabenstellung, die der ÖRK übrigens ähnlich formuliert hat, nicht umhin können zu überlegen, welche Hilfestellung Mehrheitskirchen und ihre Diasporawerke ihren Partnern in der Diaspora

sinnvollerweise geben können, sollen oder sogar müssen, um ihnen trotz mannigfacher hemmender nichtkonfessioneller Faktoren in der Diasporasituation die Teilnahme am Leben und an der Aufgabenbewältigung der Weltchristenheit zu ermöglichen. Manchmal geht es schon um die Frage der Bezahlung einer Fahrkarte zu einer Konferenz oder der Gewährung eines Stipendiums. Darüber hinaus sei angemerkt, daß die christlichen Weltorganisationen über kein geeignetes Instrument verfügen, um ihre Anliegen bis an die Basis ihrer Mitgliedskirchen, d. h. bis in die einzelnen Gemeinden vermitteln zu können. Welche Funktion könnten Diasporawerken von der Art des Martin-Luther-Bundes und des Gustav-Adolf-Werkes zuwachsen, die aufgrund ihrer kontinuierlichen Arbeit seit dem vorigen Jahrhundert in vielen Diasporakirchen und Gemeinden ganz anders als der Ökumenische Rat der Kirchen und der Lutherische Weltbund verankert sind? Müßten nicht alle verfügbaren Kräfte dahingehend mobilisiert werden, sektiererischen Tendenzen zu wehren, die für alle Kirchen eine Lebensgefahr darstellen, nämlich ihre Mitte in sich selbst zu finden, anstatt sich durch Christus zur missionarischen Lebensweise sensibilisieren, d. h. ermutigen und gebrauchen zu lassen. Nichts anderes als geistliche Profilierung vermag dem negativen Sog der nichtkonfessionellen Faktoren, denen sich alle unsere Kirchen ausgesetzt sehen, zu widerstehen. Jedenfalls hat Jesus seine Gemeinde inmitten der nichtkonfessionellen Faktoren entstehen lassen und verheißen, sie darin zu erhalten. Diese Tatsache ist ebenso realistisch wie zuversichtlich zu begreifen. Unabhängig von ihrer zahlenmäßigen Vorfindlichkeit ist Kirche an jedem Ort und zu jeder Zeit den nichtkonfessionellen Faktoren ihrer jeweiligen Situation nicht nur ausgesetzt, sondern in sie hineingesetzt. Einem Leibe vergleichbar, wie Paulus sagt, gebraucht Christus, das Haupt des Leibes, die Seinen in Gestalt unterschiedlicher Glieder, die einander in ihrer Zuordnung respektieren, aber auch beistehen sollen. Hier sind Ort und Existenzberechtigung von Diasporawerken in ihrer theologischen Begründung anzusiedeln. Ihre Arbeit wie die der ganzen Kirche vollzieht sich nicht nur unter den Bedingungen nichtkonfessioneller Faktoren, sondern unter dem Gebot und der Verheißung, jedenfalls aber auch unter der Fürbitte Jesu: „Vater, ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nimmest, sondern daß du sie bewahrst vor dem Übel ... Gleichwie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt. Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit.“ (Joh. 17, 15 ff.).

## BEMERKUNGEN ZUR HISTORIE UND PRAXIS DES KIRCHLICHEN OST-WEST-DIALOGS

Wenn wir heute über die Problematik des kirchlichen Ost-West-Dialogs reden, stehen wir vor einem Teil des Konfliktfeldes, das nicht nur im europäischen Raum, aber hier doch besonders, als eines der bedeutendsten unserer Tage erscheint. Nicht nur verschiedene nationale Erfahrungen begegnen einander, sondern auch die unterschiedlichen Erfahrungen der heute Sechzigjährigen und der nachgewachsenen Generation. Inzwischen wächst die dritte Generation in die Konfrontation des derzeitigen Ost-West-Verhältnisses hinein, gewiß auch in die zunehmenden Versuche eines Dialogs; jene sind ein Faktum, diese ein Beginnen, dessen Fortgang noch nicht abzusehen ist. Von den Versuchen eines Dialogs, hier seien die auf westlicher Seite charakterisiert, ist zu sagen, daß sie mit Vehemenz oft unternommen werden, jedoch teilweise des geschichtlichen Blicks und Verständnisses entbehren. Bei allem Temperament, das ihnen zueigen ist, binden sie sich an die Geschehnisse vom Zweiten Weltkrieg an beginnend. Begriffe der Schuld, der Bitte um Vergebung, der Versöhnung und Ausöhnung geben manchen dieser Versuche neuerlich eine bisher so nicht gekannte theologische Dimension. Die Einbeziehung dieser Größen in die politische Ethik und Forderungen der Tagespolitik hebt die geistesgeschichtliche und politisch-historische Bemühung nicht auf. Europa ist älter als ein halbes Jahrhundert derzeitiger Spannungen.

Ein theologisches Gespräch ist, wie jedes andere auch, von vielen Faktoren bedingt. Dies zu betonen ist wichtig. Theologie sollte exakt von der Sache her betrieben werden, sie kann aber nicht abstrakt getrieben werden. Theologische Überlegungen sind in ein dichtes und verzweigtes Geflecht dessen eingeordnet, was als politische und kulturelle Gegebenheiten wirksam wird. Es sind Faktoren, die ihren Einfluß auf die Arbeit des Theologen und das Wirken der Kirchen ausüben. Zeiten, das Herkommen und die Geschichte in ihren Lebensräumen, auch der Standpunkt, auf welcher Seite man diese Geschichte erlebt, bestimmen kirchliches Fragen mit. Es erscheint angebracht, diese Einflüsse zu respektieren, nicht um sie an die Stelle theologischer Bemühungen zu setzen, sie fälschlich übermächtig werden zu lassen und theologisch-kirchliche Arbeit gleichsam in ein Derivat historischer Abhängigkeit, politischer Willensbildung und regionalisierenden Kulturempfindens zu verwandeln. Diese Größen zu nennen, auf ihre Bedeutung

hinzuweisen, vermag dazu zu helfen, daß ein kirchliches Gespräch solcher, die aus verschiedenen Räumen kommen, zu einem fruchtbaren Gespräch wird. Dies erscheint wichtiger, als sich nur der Übereinstimmung in Zielen zu versichern oder des beiderseitigen Willens zur Übereinstimmung, ohne daß Bedingungen und Bedingtheiten offen genannt werden.

Dem Ost-West-Konflikt in seiner derzeitigen Ausprägung wird, so erscheint es, eine allzu große Rolle beigemessen, wo es doch auch um die Erhellung historisch bedingter Faktoren geht. Diese Faktoren reichen im europäischen Raum viel weiter zurück, als daß sie durch Daten dieses Jahrhunderts allein erfaßt werden könnten. Unser Geschichtsverständnis ist in allen Bereichen, sei es in denen der politischen Geschichte, der Kultur, des Kirchentums, älter, als daß vordergründig aktualisierende Angaben es erhellen könnten. Das West-Ost-Verhältnis ist eben nicht nur durch politische und gesellschaftliche Kriterien heutiger Spannungen geprägt. Das Begriffspaar West-Ost ist im Anfang unseres Jahrhunderts, im 19. Jahrhundert schon so bekannt, wie es für Einsichtige bereits zu Zeiten des Patriarchen Photios im neunten Jahrhundert und in größerer Breite vom elften Jahrhundert an der Fall war.

Es sollte festgehalten werden, auch nicht vorschnell den Begriff Westen oder Osten mit dem einer akuten politischen Lage zu verbinden. Nach den gegebenen Machtverhältnissen heißt Osten die Sowjetunion und die Räume ihres unmittelbaren Einflusses außerhalb ihrer staatlichen Grenzen. „Osten“ hat im europäischen Geschichtsverständnis und dem des Mittelmeerraums das erste Perserreich bedeutet, später das Sassaniden-Reich, Hunnen und Awaren, Araber, Mongolen und Türken. Für die Erörterung unserer Fragen sollte das großartige Wort aus Shakespeares „Sturm“ gelten: „The past is prologue.“ Die Vergangenheit ist der Prolog dessen, was wir erleben und wofür wir uns bemühen.

Das Griechentum hatte in der Begegnung mit dem Perserreich seine Ostbegegnung erfahren. Auch das Römische Reich erkannte innerhalb seiner sich ausweitenden Grenzen einen Ost-West-Gegensatz. Rom hatte die bedeutenden Einflüsse erfahren, die die unterworfenen Völker, vor allem die Griechen, auf seine Kultur ausübten. Später führten die mannigfaltigen Bemühungen, die Einheit des Reiches zu bewahren, zu den Verwaltungsordnungen unter Diokletian. Er berief zwei nachgeordnete Augusti und zwei Caesares, um in der Dezentralisierung die Mobilität immer notwendiger werdender Verteidigungsmaßnahmen zu gewährleisten. Dies war auch die Konsequenz aus den Erfahrungen, daß Rom der Sprengkraft von außen gegen die östlichen Reichsteile andrängender Völker angesichts des hohen ökonomischen und kulturellen Gewichts dieser Reichsteile zu erliegen drohte. Die Gründung Konstantinopels als neuer Reichshauptstadt durch Konstantin trug dem Rechnung.

Nach außen hin hatten vor allem die Kriege mit dem persischen Sassaniden-Reich die Problematik zwischen Ost und West vertieft. Die fortgesetzten Auseinandersetzungen mit dem Perserreich haben die römische Militärgeschichte im dritten und vierten Jahrhundert bestimmt. Ein eindrückliches Datum dieser Geschichte sei genannt — der Tod des Kaisers Valerian in persischer Gefangenschaft 260, nachdem sein 257 begonnener Feldzug unglücklich geendet hatte. Noch heute zeugen in Chusistan, der iranischen Erdölprovinz, Brückenbauten und Staudämme von der Zwangsarbeit kriegsgefangener römischer Ingenieure und Legionäre. Es ist wichtig, solcher Entwicklungen und der mit ihnen einhergehenden Gefühle eingedenk zu sein, um die endliche Aufteilung des römischen Reiches in einen Ostteil und einen zunächst geordnet erscheinenden, aber schließlich heftig umkämpften Westteil zu verstehen. Das Begriffspaar Rom—Byzanz, als das klassische noch in unserem Geschichtsbild lebendig, hat in jenen frühen Vorgängen eine ebensolche längere Vorgeschichte, als es im allgemeinen bewußt wird.

Die Fakten west-östlicher Spannungen sind nicht ohne die sie begleitenden, vorbereitenden, rechtfertigenden ideologischen Untermauerungen zu erfassen. Erst sie erschließen das Gesamtbild politischer Geschehnisse, die in ihm zum Ausdruck kommende Unerbittlichkeit. Politisches Selbstbewußtsein und geschichtlicher Anspruch fordern Zielsetzungen und Programme heraus. Der Gegensatz zwischen Rom und Byzanz, soweit er das kirchliche Gegenüber kennzeichnet, verstärkte sich in Jahrhunderten. Aus dem Nebeneinander verschiedener Patriarchen wurde, historisch, machtpolitisch, theologisch bedingt und abgestützt, das spannungsreiche Gegenüber des Papstes und des ökumenischen Patriarchen. Aus Einflußräumen wuchs in Europa eine Grenzlinie heran, die sich von Karelien über den Peipussee, Weißrußland, die Ukraine, den Balkan bis in die Gebiete erstreckte, die schon die römische Antike den Osten des Reiches genannt hatte.

Grenzen sind nicht mit einem Mal unveränderlich da, sie unterliegen dem Wandel. Sie können sich verfestigen, wie sie ebenso erneut aufbrechen können. Im Gedenkjahr des Slawenapostels Methodios ist es angebracht, auf die Abgrenzungen zwischen den großen Kirchentümern zu schauen, die sich in seiner Zeit anbahnten. Das großmährische Reich wäre beinahe ein Teil des kirchlichen Ostens geworden; dies wurde durch kirchliche Einflüsse aus dem deutschen Raum vereitelt. Nur im slawischen Süden des Balkans war das Werk der Schüler des Slawenapostels kräftig genug, um dessen Völker in das östliche Kirchentum und seine Kultur zu führen. Ein anderes Faktum der Verfestigung der großen europäischen Trennlinie waren die Auseinandersetzungen Groß-Nowgorods mit den Schweden und Deutschen. Die Eisschlacht auf dem Peipussee 1242 legte durch ihren Ausgang zugunsten der Nowgoroder unter Alexander Newski auf Jahrhunderte den Grenzverlauf fest. Auch



wenn diese Grenze seit Peter dem Großen überholt ist, hat sie doch bis heute nichts von ihrer kulturellen und religiösen Nachwirkung eingebüßt.

Der vierte Kreuzzug, der zur Zerstörung des Reiches von Byzanz und zur Errichtung eines lateinischen Kaiserreiches an dessen Stelle von 1204 bis 1270 führte, blieb im Ringen um den Grenzverlauf eine Episode. Das Reich von Nicäa, der dem westlichen Zugriff nicht zugängliche Teil des Byzantinischen Reiches, konnte sich schließlich wieder mit den von den Lateinern genommenen Reichsteilen vereinigen. Aber die Geschichte zwischen Griechen und Lateinern blieb von jenen Tagen an von der Bitterkeit aufgeladen, mit der die Griechen auf das blickten, was ihnen vom lateinischen Westen angetan worden war. Die Vorbehalte und Erschütterungen im Gefolge dieser Geschehnisse haben die Geschichte aller späteren Unionsversuche maßgeblich beeinflußt. Mochten auch leitende Persönlichkeiten gewillt sein, gewöhnlich aus der politischen Not geboren, unter Vergangenes einen Schlußstrich zu ziehen, die 1439 geschlossene Union von Florenz zwischen der Kirche des Westens und der von Byzanz zerbrach bald. Daran trug nicht nur der Fall Konstantinopels 1453 Schuld. So schmerzlich dessen Folgen auch waren, konnte damals ein Grieche unwidersprochen sagen, daß ihm die Herrschaft des Türken über Konstantinopel lieber als die des Papstes über seine Stadt sei. Wenn nicht nur die Stimmen von Kirchenführern in ökumenischem Geist die Meinung ihrer Kirchen heute wiedergeben, sondern auch die Stimmen der großen Masse der Gläubigen gehört werden müssen, herrschen im griechischen Volk noch immer Momente, die aus der Bitterkeit früherer Jahrhunderte und Erfahrungen herrühren. Sie sind von einem Mißtrauen und Emotionen gegen die Vormacht des europäischen Westens, die USA, bestimmt, dies auch angesichts der ebenso auf Jahrhunderte zurückweisenden griechisch-türkischen Spannungen.

Als der Deutsche Orden im baltischen Raum zu wirken begann, gab die Gewinnung von Nicht-Christen für den christlichen Glauben seinem Handeln die Kraft — eine Zielsetzung, mit der der Orden in seiner Zeit nicht allein stand. Das Besondere war sein Geschichtsverständnis. Es war am Richterbuch des Alten Testaments ausgerichtet und betonte dessen Vorstellungen vom Gehorsam der kleinen Schar gegenüber dem Herrn Israels, der Richter im Volk gegen schuldhaften Abfall, gegen die Neigung, sich mit der kanaanäischen Umwelt unter Preisgabe des eigenen religiösen Guts zu arrangieren. Solche Vorstellungen ermöglichen es dem Orden noch über die Zeit hinaus, als er nicht mehr dem Heidentum gegenüberstand, christlichen Ländern Kräfte zu geben. Gegenüber dem Osten blieb sein Bewußtsein, an der Vormauer der Christenheit zu stehen. Dies gab seinem Verständnis militante Züge und bestimmte noch viel später nach dem Untergang des Ordens Stimmen des baltischen Deutschtums. Die deutsch-baltischen Spannungen

mit den Kräften der Russifizierung und der Zentralisierung im Russischen Reich des 19. Jahrhunderts konnten in dem Wort des baltischen Historikers Carl Schirren Ausdruck finden, daß man so bliebe, wie man einst angetreten sei, die Stirn nach Osten gewandt.

Nicht nur die politischen Kräfte im baltischen Raum hatten in ihrer Geschichte ein Vormauerbewußtsein entwickelt. Auch das polnisch-litauische Christentum pflegte diese Vorstellung. Die Vormauer bestand an der Ostgrenze Polen-Litauens gegenüber dem Moskauer Staat. Auch in den nach Süden anschließenden Gebieten Europas hat es das Vormauerbewußtsein gegeben. Kroaten, Ungarn, Serben, Venezianer haben sich an der Kampflinie gegen die islamischen Türken gefühlt. Das besondere dieser Deutung war, daß man nicht zur Kenntnis nahm, daß sich im feindlichen Raum vor der Mauer andere Vormauern nach dem Verständnis der dort Lebenden aufgebaut hatten. In den russischen Teilfürstentümern war dies die innere Zurüstung gegen die 250jährige Mongolenherrschaft, schließlich die Grenzziehung zwischen der durch Moskau gesammelten orthodoxen russischen Erde und den Chanaten der Tataren, ferner die Gewinnung des Landes über den Ural hinaus.

Diese Geschehnisse im Norden und Süden Europas sind von einer Ausdeutung des Westens und des Ostens geprägt worden: Der Anbruch des Tages ist immer auch als der Anbruch geistlicher und geistiger Helligkeit und Klarheit verstanden worden. Der Tag brach im Osten an — *ex oriente lux*. Das Licht des neuen Tages zog seinen Weg über den leuchtenden Mittag zum erfüllten Tag im Westen. In Aufnahme des siebten Kapitels beim Propheten Daniel von der Ablösung aufeinanderfolgender Reiche hatte man im Mittelalter die politische Entwicklung von Osten nach Westen in der Geschichtsdeutung verlaufen sehen. Es ergab sich die Frage, was mit dem Osten geschähe, wenn die Entwicklung nach Westen zutriebe. Entfernt von den Räumen der christlichen Anfänge hat man diesen Osten vielfach abgeschrieben. Mit dem Weiterrücken des christlichen Welttages, der Entwicklung der Kirche nach Westen enthielt der Osten nach der Vorstellung vieler nur noch Überreste. Reliquien, Hülsen eines Kirchentums ohne rechte Inhalte. Zum Schisma gesellte sich der Vorwurf der Häresie. Für das Kirchentum des Westens konnte der Osten zu einem Steinbruch werden, aus dem man sich zur eigenen Darstellung bediente. So gelangten nicht erst mit dem lateinischen Kaiserreich des 13. Jahrhunderts, sondern zuvor schon und anhaltend später Reliquien nach Westen in die Länder kräftig emporblühenden Kirchentums, schlachteten Italiener, Franzosen, Deutsche den christlichen Osten aus. San Marco in Venedig ist nur eines der besonders hervortretenden Beispiele.

Der Klageruf kirchlicher Reisender im östlichen Europa und im Nahen Osten, Äußerungen der Forschung noch im vorigen Jahrhundert im Blick

auf das kirchliche Leben eines recht weitgegriffenen und summarisch verstandenen Ostens: „Oh, was ist das für ein Christentum“, bezogen auch weitere Räume der Tageswanderung des christlichen Geistes ein. Dazu gehören Ägypten, Griechenland, der Balkan, sogar Italien, bis man hochgemut bei sich selbst im Westen angekommen war. Dann stritten nur noch deutsches, französisches, spanisches und englisches Christentum um den Siegespreis, wo der helle Tag zu seinem Ziel gelangt sei. Zu seinem Ziel? — Aber war dieses Ziel nicht auch Abschluß? Wurde der Westen, das Abendland, die Region des Sonnenuntergangs, dessen äußerster Punkt Cap Finisterre — Ende der Erde — hieß, nicht auch Bereich des eschatologischen Endes? Große Deuter der christlichen Geschichte im Mittelalter wie Otto von Freising haben es so verstanden. Die *translatio imperii*, die Überführung von einer Weltmacht zur anderen, war zum Abschluß gelangt, die Kirche, synonym für die Ausbreitung des Reiches Gottes, hatte das Ende der Welt erreicht. Die eschatologische Stunde der Erfüllung aller Verheißungen war gekommen. Dies führte bei Otto von Freising und seinen Zeitgenossen nicht zu müder Resignation, zu einer achselzuckenden „fin du monde“-Stimmung. Ihre Bindung an die biblischen Worte nahender Erfüllung ließ sie vielmehr ihre Häupter erheben, führte ihnen neue Kräfte zu. Die Vertiefung der abendländischen Frömmigkeit, der Aufbruch der Mystik erschienen wie eine Bewegung zur Bewahrung gegen die Nöte des Endes.

Im gesamten europäischen Raum gab und gibt es noch ein vielfach betontes Empfinden eines Ost-West-Gefälles. Es hatte Momente griechischen Selbstverständnisses von der Überlegenheit über die Barbaren aufgenommen und sich mit der Vorstellung der Wanderung des Lichts verbunden. Zivilisatorische Entwicklungen, aber auch das einfache Verständnis, je weiter man im Westen lebe, um so höher sei der eigene Status anzusetzen, korrespondierten mit der abschätzigen Einstufung ostwärts Wohnender. Französische Urteile vom 17. Jahrhundert an über die östlich Frankreichs wohnenden Nachahmer französischen Wesens, die Nutzung der französischen Sprache durch die Gebildeten und Mächtigen in anderen Völkern bestätigten solche Einschätzung. In einem Aufbegehren gegen die Nachwirkungen solchen Verständnisses noch im Anfang des 19. Jahrhunderts hat Ernst Moritz Arndt kritisch vermerkt, daß den Franzosen der Raum östlich des Rheins wie eine „Bärenheide“ erscheine, das heißt als ein Raum befremdlicher Wildheit der Landschaft und ihrer Bewohner.

Nicht nur ganze Völker sind in ihrem Lebensraum solchen Urteilen unterworfen gewesen. Im Verständnis vieler Völker in West- und Mitteleuropa herrscht die Vorstellung eines West-Ost-Gefälles innerhalb der Grenzen ihres Landes. Im westlichen Deutschland — dies war lange vor 1945 der Fall — wußte man sich an der Spitze der Entwicklung stehend. Vom Rhein-

land nach Mittel- und Ostdeutschland schauend schien der Blick manch eines sich senken zu müssen, um Wesen und Kultur dort zu erfassen. Das Wort eines Rheinländers zu Anfang des vorigen Jahrhunderts angesichts der Vereinigung mittelrheinischer Gebiete mit Preußen, daß man zwangsweise in eine arg arme Familie einheirate, gibt treffend solche Empfindungen wieder. Dies hat auch für den rheinischen Protestantismus gegolten. Mit großer Herablassung blickte man auf die Kirchenprovinzen im östlichen Preußen, die wie Rheinland und Westfalen zur Kirche der Altpreußischen Union gehörten, aber weniger als das eigene Kirchentum galten. In das darin zum Ausdruck kommende theologische und kirchenpolitische Urteil hatten sich vielfach unbewußt kräftige Regungen älterer West-Ost-Wertungen gemischt. Katholische Empfindungen in den westlichen Schwerpunkträumen der katholischen Kirche gegenüber dem protestantisch bestimmten Mittel- und Ostdeutschland stellten in früherer Zeit eine Parallele zu dieser Wertung dar. In Deutschland konnte „Ostelbien“ zu einem Synonym für das Beharrungsvermögen feudalistischer Strukturen, in der Zeit der Weimarer Republik für antidemokratisches Verhalten, für eine insgesamt dem Fortschritt entgegenstehende Bevölkerung werden.

Nach bloßen zivilisatorisch-technischen Maßstäben mochte es ein solches Gefälle in Teilbereichen tatsächlich geben. Aber entscheidend für die Urteilsbildung wurde die Verwechslung von zivilisatorisch-technischer Entwicklung mit der Kultur. Aus einem Behältnis für Rasierzeug und Zahnbürste wurde vor noch gar nicht so langer Zeit der „Kulturbeutel“. Wer hatte wohl mehr Kultur, der fremde Soldat, der während des letzten Krieges in einer russischen Bauernhütte gut gedruckte Bilder zweifelhafter Frauengestalten an die Wand heftete, oder die Bäuerin, die beim Quartierwechsel die Wand von den Bildern befreite und die Stelle, wo sie gegangen hatten, so putzte, als müsse sie noch das Holz der Wand reinigen?

Jedes Volk und Land in Europa hatte und hat seinen eigenen „Osten“, die Region, der man nachsagte, daß dort die Menschen in schlechteren Verhältnissen lebten und Fortschritte noch nicht zum Durchbruch gekommen seien. Das Überlegenheitsbewußtsein der einen, die Einordnung der anderen als Zurückgebliebene endete ebensowenig an den Grenzen des östlichen Deutschlands wie sie an den Grenzen zum westlichen Deutschland geendet hatten. Auch im Osten konnte man auf weiter östlich wohnende hoheitsvoll und bedauernd zugleich blicken. Der preußische Masure fühlte sich dem stammesverwandten Polen wie der preußische Litauer den Litauern jenseits der Grenze überlegen. In Polen war es nicht anders, auch hier gab es eine entsprechende West-Ost-Wertung. Sie bestimmte in Überlegenheit den Blick auf den Osten Polens, den Raum östlich des Bug, nach der Vorstellung vieler das Gebiet, in dem sich Herrschaftsstrukturen früherer Jahr-

hunderte auf riesigen Gütern und in zahllosen armen Dörfern erhalten hatten. Auch Lettland hatte seinen Osten, die Provinz Lettgallen, auf die man von Riga wie auf eine ferne unterentwickelte Provinz blickte. Diese Beispiele mögen genügen. Es wäre einer besonderen Untersuchung wert, in allen europäischen Ländern den jeweiligen „Osten“ auszumachen und die säkularen sowie die kirchlich-religiösen Urteile darüber zusammen-zutragen. Manche dieser Urteile werden oft nur Empfindungen ohne konkreten Realitätsbezug ausdrücken. Auf Jahrhunderte zurückweisend zeugen sie von der Beständigkeit einmal geäußelter Urteile, die sich zu Vorurteilen verwandelt haben.

Die wandernde Trennlinie und die wandernden Landesgrenzen von den Zeiten des römischen Reiches an bestimmten bis heute das Bewußtsein vor allem der unmittelbar Betroffenen. Bis 200 nach Christus rückte die große Trennlinie von Rom nach Osten vor. Sie wurde lange eine umkämpfte Grenze zwischen Kleinasien und Mesopotamien. Unter dem Islam wurde die Grenze weit nach Westen zurückgedrängt. Algharb, der Westen, die heutige portugiesische Algarve, war mit dem größten Teil der iberischen Halbinsel arabisches Herrschaftsgebiet geworden. Der Erfolg des 700jährigen Kampfes um die Lösung von arabischer Herrschaft hat auch das politische und religiöse Bewußtsein der iberischen Völker auf das stärkste bestimmt.

Im donauropäischen Raum war die Grenze zwischen West und Ost Jahrhunderte lang eine blutende Grenze. Ungarn, Kroatien, Kärnten, die Steiermark sind noch voll der Erinnerungen an diese Zeit, das Schlagwort von den „Türken vor Wien“ gemahnte lange das westliche Europa an seine gebrechliche Gestalt. Die Völker und Volksstämme im Grenzbereich sind von jenen Geschehnissen besonders geprägt worden. Eine bemerkenswerte Empfindlichkeit bei der Bewahrung nationalen und kulturellen Erbes hat unter den österreichischen Bundesländern den Bewohnern Kärntens bestimmte Konturen bis zur Gegenwart gegeben. Als sich in diesem Grenzbereich gegen die Türken die Lage zu klären begann, übernahm Rußland die Auseinandersetzung mit dem türkischen Reich. Die Hilfeleistung bei der Befreiung Bulgariens vor etwas mehr als 100 Jahren im russisch-türkischen Krieg war von starken Emotionen christlicher Gesamtverantwortung, der Erfüllung eines gesamteuropäischen Auftrages Rußlands erfüllt. Äußerungen entsprechender Art wurden in Polen während des sowjetisch-polnischen Krieges 1920 laut. Als im Zuge der militärischen Auseinandersetzungen das „Wunder an der Weichsel“ dem russischen Vormarsch ein Ende setzte, erfolgte bald eine Deutung dieses Geschehens. Es gab polnische Ansichtskarten zu kaufen: Über der polnischen Erde thronte die Himmelskönigin, Maria, Regina Poloniae und seine Beschützerin. Die Linie dieses Verständnisses von den polnisch-schwedischen Kriegen bis in die

heutige Zeit ist wiederholt nachgezeichnet worden. Jedes Volk und Land kennt in seiner Geschichte, in der Deutung seines Erlebens, jene Ereignisse, in denen es gleichsam zum Mittelpunkt der Welt, zur Verteidigerin höchster Güter, zum Schnittpunkt himmlischer und weltlicher Mächte wird.

Zuweilen werden die Bezeichnungen von West und Ost bloßer Ausdruck der Machtkonstellation. Die im Ersten Weltkrieg von den deutschen Truppen eroberten Gebiete hießen postalisch „Ober-Ost“, eine Kurzform der Bezeichnung des zuständigen Armeeoberkommandos. Im zweiten Weltkrieg hieß das gleiche Gebiet während der deutschen Besatzungszeit „Ostland“. Nach 1945 sprach man in Polen von den wiedergewonnenen Westgebieten, damit Vorstellungen des expansiven polnischen Westmarken-Vereins aus der Zeit zwischen den Weltkriegen aufgreifend. Galizien wurde nach 1944 für die Sowjetunion zur wiedergewonnenen Westukraine.

Vom Wandern der Grenzen und damit verbundener Bewußtseinsänderungen sprechen heißt nicht nur vom Vergangenen reden. „Osteuropa“ ist die Bezeichnung des sowjetischen Herrschafts- und Einflusses geworden. Eine vor einigen Jahren in der DDR erschienene kirchenhistorische Arbeit „Luther und Luthertum in Osteuropa“<sup>1</sup> enthält Beiträge über polnisches, baltisches, ungarisches, tschechoslowakisches Luthertum, über das Luthertum in Rumänien, nichts dagegen über das Luthertum Jugoslawiens. Der Bayerische Wald und das Erzgebirge sind zum Grenzbereich zu Osteuropa geworden, wenn, wie geschehen, die Tschechoslowakei zu Osteuropa gerechnet wird. Eine solche Zuordnung könnte dem Mißverständnis und Sprachgebrauch einiger weniger zuzurechnen sein. Tatsächlich aber ist die Bezeichnung „Östliches Europa“, „Osteuropa“ in der anglo-amerikanischen Terminologie für die gleichen Länder, einschließlich der DDR bereits üblich geworden. Sie beschränkt sich nicht auf anglo-amerikanischen Sprachgebrauch, sondern wird auch im westlichen Europa in Gesamtdarstellungen religiöser, juristischer, politischer Phänomene im sowjetischen Einflußbereich verwandt. Der Sprachgebrauch weist den Grad der Anerkennung politisch-historischer Anerkennung aus. Das Verschwinden eines Begriffs wie Ostpolen, der östlichen Slowakei wie die in Brauch kommende Bezeichnung mitteleuropäischer Gebiete als „Eastern Germany“ zeugen davon.

Kein Tscheche, Slowake, Ungar oder Pole, kein Este, Lette oder Litauer mit historischem Sinn und kulturellem Bewußtsein wird sich freiwillig als Osteuropäer und sein Land als ein Land Osteuropas einordnen. Geschieht es dennoch, sei es durch politische Lenkung der einen, ungenauen Sprachgebrauch der anderen, so treten Veränderungen ein, die auch das weitere Denken beeinflussen. Dies kann zu einer gefährlichen Verengung der Sicht, zur Verabsolutierung sogenannter realer Tatsachen, zum Aufbau neuer Vorurteile führen. Die gegenwärtige Generation lebt offensichtlich nicht in

einer Zeit, in der nach Vorurteilen und Fehlern der Väter nun in großer Klarheit das Aufräumen beginnen könnte. Die Zeitgenossen, wohin sie auch gehören mögen, tragen wieder durch Gewöhnung, durch gedanklich-sprachlichen Mißbrauch kräftig zu neuen Falschorientierungen bei. Spätere Generationen werden darüber ebenso die Köpfe schütteln, wie es die heutige über Fehlentscheidungen und Fehlerurteile ihrer Väter tut.

Die Geschichtsdeutung, die auf das Geschehen einwirkenden Ideen sind auch immer ein Teil lebendiger Geschichte. Sie entzieht sich der Planung und Festlegung. Deshalb ist es verständlich, daß es entgegen den Schemata, den Vorstellungen des Gefalles von West nach Ost oder des Vorschreitens von Ost nach West auch widersprechende Äußerungen und Geschehnisse gegeben hat. Seien sie im osteuropäischen Lebensbereich oder im Westen erfolgt, so bestätigen sie durch die Erklärungen und Deutungen der Handelnden in der Auseinandersetzung mit den herkömmlichen Schemata, wie sehr diese bestimmend waren und sind.

Der europäische Osten ist in Jahrhunderten zum Siedlungs- und Wanderraum von Menschen des westlichen Europa geworden. Viele von ihnen waren aus einer Enge ausgebrochen, die ihnen keine Existenzmöglichkeit bot. Religiöse Minderheiten hatten Sicherheit vor den Verfolgungen im Westen gesucht. Die Wanderung mennonitischer Gemeinden über das nordwestliche Deutschland und Polen nach Rußland ist dafür ein Beispiel. Antitrinitarische Gruppen wie die Sozianer sind ebenso zu nennen wie Einzelgestalten religiöser Unruhe, Melchior Hofmann oder Quirinus Kuhlmann. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts gehörte der europäische Osten noch zum Wandergebiet deutscher Handwerksgesellen.

Ein Lied deutscher Einwanderer des 18. Jahrhunderts nach Polen führt in das Geflecht wirtschaftlicher Interessen, des Strebens nach Selbständigkeit und religiöser Heilserwartung, die zumindestens einen Teil dieser Einwanderer bestimmte:

Jetzo ist es ausgemacht,  
daß der Marsch geht nacher Polen.  
Gott hat es dahingebracht,  
man kann nicht zurück uns holen;  
tretet eure Reise an  
nach dem polnisch Kanaan.<sup>2</sup>

Die Initiativen protestantischer Kreise von den Zeiten der Reformorthodoxie und des Pietismus an sind noch nicht sehr in das historische Bewußtsein gerückt. Sie vermitteln den Eindruck einer starken Bewegung und der Überwindung bisheriger Vorbehalte und Grenzen. Der Hallenser Pietismus, aber dieser auch nicht ausschließlich, hat durch seine Feststellungen, seine

missionarischen Aktionen dazu beigetragen, daß die deutsche Rußlandkunde wesentlich erweitert worden ist.

Im apokalyptisch gedeuteten Geschehen der napoleonischen Kriege konnten die Vorstellungen Heinrich Jung-Stillings viele religiös Bewegte nach Rußland führen. Jung-Stilling hatte visionär die Sammlung eines heiligen Restes in einem Utopia, Solyma, lokalisiert, das im Gebiet von Samarkand lag. Er schildert, daß aus allen Richtungen der Welt die Gläubigen zusammentreffen. Ihre Stimmen vereinigen sich zum Lobhymnus „Lobet den Herren, den mächtigen König der Ehren“. In Jung-Stillings Vision vermischt sich Apokalyptisch-Befremdliches mit Vertrautem, das Unfaßbare mit dem auch schlichten Menschen zugänglichen Faßbaren. Gerade diese Verknüpfung war imstande, in einer zutiefst bewegten Zeit der Kriege und der Veränderungen konkrete Bewegungen auszulösen. Diese Bewegungen, die sich in Schüben vollzogen, haben nicht in Neu-Rußland, der Bezeichnung des Schwarzmeergebietes nach den russisch-türkischen Kriegen, haltgemacht. Teilströme führten weiter bis in den Kaukasus, wo südlich von Tiflis die grusinischen Kolonien schwäbischer Erweckter entstanden. Beim Durchgang durch Tiflis führte der Planwagen des Leiters ein Transparent mit den Worten: „Hier kommt die Herde der Gläubigen“. Sie suchten die Nähe des Ararats, den rettenden Bergungsort der Arche in den Schrecken der Sintflut, auch des kommenden Endes.

Die Unruhe, die damals viele Menschen in Westeuropa erfaßt hatte, war mit dem Geschehen der großen französischen Revolution und der Veränderung der Länder und Machthaber verbunden. Die Wanderungen waren eine Auseinandersetzung mit der Revolution und ihren Folgen. Andere haben diese Auseinandersetzung in ihren Schriften geführt. Joseph de Maistre sprach von der „fürchterlichen Literatur des 18. Jahrhunderts“ — er meinte damit die politische und schöngeistige Literatur der Aufklärung und formulierte im Blick auf das russische Volk: „Das erste, was dieses Volk in französischer Sprache lernte, waren Gotteslästerungen.“<sup>3</sup> In Deutschland erwartete Franz von Baader weitere Vorstöße eines westlichen Nihilismus und suchte dagegen Hilfe von Rußland. Seine Vorstellungen sind ein eindruckliches Zeugnis aufgebrochener Unsicherheit im früher so selbstbewußten westlichen Europa, sie führten jedoch nur eine Linie weiter, die sich im Westen zuvor bereits abgezeichnet hatte: Luthers Feststellung, daß es im Osten ein souveränes und legitimes Kirchentum ohne päpstliche Suprematie gegeben habe, unterstützte seine Auseinandersetzung mit dem Papsttum. Leibnizens Überlegungen zur Bedeutung Rußlands in den Erörterungen mit Peter dem Grossen wie die Hallenser Bemühungen, das missionarische Feld nach Osten auszuweiten, gehören in diese Linie.



Äußerungen wie die Baaders waren einer eindrucklichen Anschauung vieler und einer Neubegegnung mit dem europäischen Osten gefolgt. Das Kennenlernen russischer Soldaten während der napoleonischen Kriege hatte weite Bevölkerungskreise in Deutschland zu Vergleichen geführt. Der französische Soldat, ein Kind der Aufklärung und der bedrohlichen Kräfte der Revolution, kam in der Volksmeinung gegenüber dem Frommen, sich bekreuzigenden russischen Soldaten schlecht weg. Diese Feststellung ist in der Zeit nationaler Erregungen und anhebender Romantik häufig getroffen worden.

Diese veränderte Einstellung betraf nicht nur Russen, sondern auch andere Völker, die gemeinhin zum Osten gerechnet wurden. Die Griechenbegeisterung im westlichen Europa während des griechischen Freiheitskampfes, die humanistische Idealisten zum Eingreifen nach Griechenland eilen ließ, gehört dazu. Dies galt auch für die Begeisterung, die sich im Vormärz und in den Revolutionen des Jahres 1848 breiter liberaler und demokratischer Kreise von Paris bis Berlin für das Polentum bemächtigte. Solche politisch inspirierten Wogen eines neuen Verständnisses für das Leben und die Freiheitsregungen in den von östlichen Mächten beherrschten Räumen vererbten mit der Zeit. Aber neben ihnen gab es viele religiös motivierte Interessenahmen für den europäischen Osten. Dies betraf sonderlich unter rechtlichem und religiösem Druck stehende Minderheiten. In katholischen Kreisen verfolgte man seit der Regierungszeit des Zaren Nikolaj I. mit erhöhter Aufmerksamkeit Pressionen gegen den Katholizismus und die Unionsbistümer im ukrainisch-weißrussischen Raum. Ein bis zur Gegenwart anhaltendes Bewußtsein katholischer Zusammengehörigkeit wie der Sammlung der östlichen Christenheit zu einer Herde unter dem Vicarius Christi wurde dadurch verstärkt. Auch in evangelischen Kreisen war, zumal seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eine erhöhte Aufmerksamkeit für religiöse Entwicklungen im Osten anzutreffen. Sie beschränkte sich nicht nur auf Stundisten in Rußland, auf die Mission unter Angehörigen des Islam, sondern faßte auch vermehrt Eigenarten und Besonderheiten religiösen und kulturellen Lebens im östlichen Europa in den Blick. Eine Losung wie die „Licht dem Osten“, noch von dem Bewußtsein der Überlegenheit geprägt, konnte sich nach dem Ersten Weltkrieg zu der Losung „Licht im Osten“ wandeln. Die Erforschung der Einflüsse solcher Bestrebungen auf das Leben religiöser Gemeinschaften außerhalb der Orthodoxie steht erst in ihren Anfängen.

Eine Krisis im geistigen und politischen Leben des westlichen Europa, wie sie im Gefolge der französischen Revolution eingetreten war, war auch nach dem Ersten Weltkrieg in Erscheinung getreten. In ihrem Zusammenhang steht die drängende Erwartung der Besiegten des Krieges, Antworten

aus dem Osten auf ihre Fragen zu erhalten. Das große Experiment der Formierung einer Gesellschaft übte in der Zeit der Räterepublik und der jungen Sowjetunion zugleich mit einem neuen Verständnis für russische Beiträge zum Geistesleben eine Faszination auf die unruhig Fragenden aus, deren Ausmaß kaum noch nachempfunden werden kann. Wenn sie auch verging, so blieb doch im deutschen Bereich eine verschärfte Kritik am Westen, der sich als der Sieger im Krieg erwiesen hatte, zurück. Ein Propagandawort wie das häufig verwandte vom „morschen, verfaulenden Westen“ kennzeichnet diese Reaktion. Zu den Konkreta der zwanziger Jahre gehörte in nicht unbedeutenden Kreisen der deutschen extremen Rechten eine Aufgeschlossenheit für die Fragen einer neuen Gesellschaft. Die Verbindungen der Reichswehr zur Roten Armee in der Zeit zwischen den Weltkriegen müssen ebenfalls in den größeren Rahmen des Umdenkens und der Versuche zu Neuansätzen gesehen werden.

Die Vision Jung-Stillings hatte Bewegungen ausgelöst, ihnen entsprachen über ein Jahrhundert später im deutschen Raum in manchen politischen Lagern Züge einer neuen Ausrichtung nach Osten. Die deutsche Arbeiterbewegung hatte seit ihrer Entstehungszeit in einem konträren Verhältnis zum Russischen Reich gestanden, bestimmt durch Autokratie, feudalistische Strukturen und Rechtlosigkeit der Arbeiter. Im Gefolge der revolutionären Ereignisse seit 1917 änderte sich diese Einstellung unter der wachsenden Zahl deutscher Kommunisten. Nach 1930 begannen Kommunisten einander auf den Straßen mit dem Gruß „Heil Moskau“ zu grüßen. Ein solcher ungewöhnlicher Gruß setzte dem personalistischen Heilverständnis des Nationalsozialismus heilsgeographisches Verständnis entgegen. Dieses aus säkularen Quellen gespeiste, aber doch an religiöse Momente gemahnende Verständnis hatte im christlichen Denken schon früher Entsprechungen gehabt. Wie im Islam und im Judentum gibt es auch im Christentum die Zuordnung von Räumen und Richtungen in einem unterscheidenden Wertsystem. Konstanten sind vertraut – die Ausrichtung der Kirchen mit den Altären nach Osten, die Erwartung des wiederkehrenden Christus von Osten. In der Zeit naher Parousiehoffnung zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde es unter einer Reihe württembergischer Erwecker Brauch, die Überkleider bei der Feldarbeit nicht westlich des Arbeitsplatzes abzulegen. Würde Christus unversehens kommen, so müsse man ihm entgehen und dürfe sich deshalb nicht erst von ihm abkehren.

Im 19. Jahrhundert trat im östlichen Europa eine Neubestimmung der Ost-West-Beziehung ein. Mit einer Abwehr bisherigen westlichen Überlegenheitsanspruches verband sich ein erhöhtes Selbstbewußtsein unter Aufgreifen historisch-politischer Geschehnisse. Rußland, die immer stärker werdende Vormacht des europäischen Ostens, war auf der Suche nach

einer neuen Position im europäischen Gesamtgefüge. Westlern, die für die Lebensweise des Westens als den für Rußland gültigen Weg optierten, traten diejenigen gegenüber, welche das Heil ihres Landes, in einem messianischen Anspruch, auch das Heil der slawischen Völker und der Welt, von einer Betonung der historischen Wege Rußlands erwarteten.

Dafür ist eine Aussage des religiös motivierten Ivan Kirejewskij (1806–1856) bezeichnend. Sie stellte hergebrachten westlichen Überlegenheitsvorstellungen ein auf orthodoxen Traditionen fußendes, erneuertes Kulturbewußtsein russischer Prägung entgegen. „Die westeuropäischen Länder wurden durch das Christentum im Gewand der Lehre der römischen Kirche durchdrungen – die Russen durch das Licht der gesamten orthodoxen Kirche. Die Theologie im Westen wurde abstrakt und rationalistisch – in der rechtgläubigen Welt bewahrte sie die innere geistige Ganzheit. Dort finden wir die Spaltung der Vernunftvermögen – hier das Streben nach ihrer lebendigen Zusammenfassung; dort versucht man zur Wahrheit über die logische Verknüpfung der Begriffe zu gelangen – hier mittels Vertiefung der Selbsterkenntnis zur seelischen Einheit und zum Zentrum der Vernunft, dort sucht man eine äußerliche und tote Einheit – hier eine innere, lebendige ... Während es dort Universitäten gab, an denen scholastische Philosophie und Rechtswissenschaft gelehrt wurden, gab es im alten Rußland Klöster zum Gebet, die in sich das höhere Wissen zusammenfaßten ... In Europa entstand die Staatsform aus gewaltsamer Eroberung, in Rußland ging sie aus der natürlichen Entwicklung des völkischen Lebens hervor ... Der feindseligen Abgrenzung der Stände in Europa steht im alten Rußland ihre einhellige Solidarität ... gegenüber ...“<sup>4</sup>

Es braucht nicht betont zu werden, daß Kirejewskijs Äußerungen nur einen Bruchteil dessen widerspiegeln, was in Rußland während des vergangenen Jahrhunderts neu bedacht wurde. Bemerkenswert erscheint, wie hier westlichem Überlegenheitsverständnis ein hochgespanntes russisches Überlegenheitsbewußtsein entgegentritt. Es wird den Hörer im westlichen Europa zum Widerspruch leiten, wenn er verspürt, wie in jedem dieser Sätze seine eigene, bisher unangefochten erscheinende Selbsteinschätzung abgelehnt wird. Aber zugleich vermögen Kirejewskijs Aussagen zu verdeutlichen, mit welchem Anspruch des Westens sich ein Russe seiner Zeit ständig auseinandersetzen hatte. Dem pauschalen westlichen Urteil über den Westen tritt ein ebenso pauschales Urteil des Ostens über den Westen entgegen. Auch diese Sicht hat unter vielen Veränderungen Geschichte gemacht. Die pauschalen Äußerungen Kirejewskijs lassen an heute gültige Formulierungen denken: Der Zerfahrenheit, der Dekadenz westlicher Erscheinungs- und Lebensformen wird die Ganzheit des Humanismus sowjetischer Prägung entgegengesetzt.

Was bedeutet diese verwirrende und zunächst unvereinbar erscheinende Fülle geschichtlicher Reminiszenzen und in die Gegenwart hineinreichender Spannungen für das Verständnis und die Arbeit der Kirchen? Zunächst einmal haben sie bei ihren Überlegungen und den Bemühungen eines Zusammenführens das ernstzunehmen, was ihnen mit den historischen Folgen der Ost-West-Problematik aufgegeben ist. Ernstnehmen bedeutet nicht, jedes schroffe Wort, jedes zeitgenössische Stirnrunzeln auf dieser oder jener Seite verabsolutierend in eigene Befürchtungen und Hoffnungen einzu beziehen. Der Blick in die Historie des Ost-West-Verhältnisses, auch wenn es nun auf der eigenen Seite bis zum Fernen Osten und auf der anderen Seite bis zur amerikanischen Pazifikküste ausgeweitet ist, befreit von verfälschender Aktualisierung. Der Blick läßt Relationen sichtbar werden.

Manche aktuell erscheinenden Feststellungen zum Ost-West-Problem, gleichgültig, welche Lösung in ihnen gesucht wird, sind vor dem Hintergrund der aufgezeigten historischen Bezüge ebenso in ein Netz von Reminiszenzen, Irrationalismen, Mythen und formalen Wiederholungen einzuordnen. Dies mag für all die enttäuschend sein, welche meinen, mit ihnen erst beginne nach vorausgegangenen Fehlern die Aufarbeitung der Fragen. Solche Selbsteinschätzung ist häufig anzutreffen; sie ändert nichts an der Tatsache, daß derzeitige ökonomisch, kulturell und politisch bestimmte Urteile in der „ersten“ und „zweiten“ Welt von mächtigen Traditionsströmen genährt sind, die vieles andere mitführen, das manchen um einen Dialog Bemühten nicht bewußt ist.

Für den Dialog der Kirchen ist ein neues und erweitertes geschichtliches Verständnis vonnöten. Eine Theologie, die sich von der Last der Geschichte — als solche erscheinen die genannten historischen Bezüge — freimachen möchte, um neue Wege zu gehen, wird allzu leicht im Mißverstehen des aus Vergangenen Erwachsenen in der Ahistorie landen, im Nichternstnehmen der Geschichte, die doch Prolog ist. Eine solche Theologie wird bei allem aktivistischen Impetus und aktualisierender Gestik erfolglos bleiben. Wo Geschichte als Last verstanden wird, die Christen heute im Handeln behindert, wird man nicht bindungsfrei, sondern bindet sich an die sogenannten Realitäten des Tages, die auch auf dem Gestern beruhen. Der aus der Geschichte flüchtende Mensch erliegt den daraus folgenden Mißverständnissen. Der aus der Geschichte nicht fliehende, sondern sie — in gewiß kritischem Verständnis — respektierende Mensch wird dagegen den notwendigen und befreienden Abstand von den verabsolutierten Realitäten des Tages finden und ihnen nicht mehr resignierend ausgeliefert sein.

Für den Dialog der Kirchen wird weiterhin ein Abbau von verabsolutierten Sachbezeichnungen notwendig werden. Der Sprachgebrauch in den Kirchen und der theologischen Wissenschaft im europäischen Westen ist

enthüllend, daß es eine akademische Disziplin „Kirchengeschichte“ gibt, daneben ein Sondergebiet „Ostkirchengeschichte“ und entsprechend eine Ostkirchenkunde. Dafür gilt, daß das Sondergebiet nur in beträchtlich minderem Umfang gelehrt wird, wenn dies in einer Fakultät überhaupt der Fall ist. Bezeichnungen verdeutlichen das zugrundeliegende Verständnis: Die Geschichte westlichen Kirchentums ist der Inhalt der Kirchengeschichte, Kirchenkunde ist zumeist auch Selbsterfassung des Kirchentums im Westen. Die Folge ist eine Zurückstufung, eine Minderbewertung der Kirchen im östlichen Europa wie im Nahen Osten, ebenso ihres geschichtlichen Weges. Im vergangenen halben Jahrhundert ist zwar vieles geschehen, um im evangelischen wie katholischen Bereich – in diesem weitaus mehr – solches Ungleichgewicht, wenn schon nicht zu beheben, so doch zu verdeutlichen. Die Gründung von Instituten und die Einrichtung von Lehrstühlen zeugen davon. Angesichts der der theologischen Wissenschaft in diesem Zeitraum zugewachsenen neuen Aufgaben kann von einer Minderung des Ungleichgewichts noch keine Rede sein.

In diesem Zusammenhang erscheint die besondere Rolle evangelischen Kirchentums und seiner theologischen Arbeit wichtig. Historisch gesehen hat sich die Vorstellung des Ost-West-Gefälles im evangelischen Kirchentum, seinen Interessen und Urteilen ebenso ausgewirkt, wie es im vorreformatorischen Christentum, im westlich kulturellen und politischen Gesamtverständnis gegolten hat. Ein Überblick über das deutsche evangelische Kirchentum, das durch Größe der Kirchen und Gemeinden und die geleistete wissenschaftliche Arbeit hervortrat, läßt nur ein kritisches Urteil zu. Man nahm wenig Interesse an dem, was sich in den christlichen Kirchen, zumal in den evangelischen Kirchen jenseits der östlichen Reichsgrenzen zutrug. Dortige Fragestellungen waren nach überwiegend herrschender Meinung kaum zu übernehmen, Anregungen nicht zu erwarten, weil das Gewicht deutscher theologischer Arbeit auch den Blick auf Beiträge im östlichen Kirchentum verstellte. Die Geschehnisse und Anlässe, bei denen sich der Blick einzelner oder kleiner Kreise, kaum der ganzer Kirchen und der theologischen Arbeit allgemein, auf das Kirchentum im Osten richtete, sind gering an Zahl, in ihrer Breite unbedeutend, in der Nachwirkung flüchtig.

Eine größere Aufmerksamkeit des mittel- und nordeuropäischen Protestantismus gegenüber dem evangelischen Kirchentum in Ostmittel-, Südost- und Osteuropa wird ein notwendiger Beitrag zu den mit dem Ost-West-Dialog gestellten Aufgaben sein. Dieser Beitrag ist gewiß nicht nur mit diakonischen Mitteln in engem Sinne zu bewältigen. Er hat die theologische Bemühung, wissenschaftliche Forschung einzuschließen. Sie sind ebenso ein Instrument einer weitgefaßten Diakonie. Dies gilt zumal im Blick auf

solche Kirchen, die durch äußere Umstände, den geringen Umfang ihrer Gemeinden und die nicht ausreichende Zahl ihrer Theologen an solcher Arbeit gehindert sind. Es braucht nicht unterstrichen zu werden, daß diese Aufgaben über gelegentliche Interessenahme hinausreichen und den Werken und Kreisen, die sich um den Kontakt zur Diaspora bemühen, erweiterte Pflichten auferlegen.

Diesen Aufgaben stehen vermehrt Schwierigkeiten gegenüber. Sie beruhen auf der Entwicklung, die die theologischen Interessen und Schwerpunktbildungen in den großen Kirchen des westlichen und nördlichen Europas genommen haben. Hier werden Fragen gesellschaftlicher Aktivitäten, politischer und ökonomischer Befreiung gestellt, die das Interesse weiter Kreise anziehen. Die europäischen, zumeist lutherischen Diasporakirchen im ostmittel- und osteuropäischen Raum erscheinen für eine solche Interessenlage nicht bedeutsam. Sie verkörpern für viele den Status konservativer, mehr bewahrender als vorwärts gerichteter Kirchen. Zudem sind sie vielfach eng mit einer Nationalität in ethnisch gemischten Regionen verbunden. Das macht sie für manchen westlichen Beobachter, dem solche Sachlage überholt erscheint, suspekt.

Es erhebt sich in der Durchführung eines verbesserten Dialogs die Forderung veränderter Wertsetzungen. Ein westlicher protestantischer Dünkel gegenüber den „kleinen“ Brüdern sollte abgebaut werden. Die Brüder in der Diaspora waren in der Theologiegeschichte zwar die Nehmenden, in der Kirchengeschichte sind sie noch lange nicht in dem erkannt worden, was sie unter den besonderen Bewährungen ihrer Existenz zu sagen haben. Sie sind Träger von Erkenntnissen, die dem westlichen Kirchentum in seiner Zerrissenheit Hilfe für künftige Auseinandersetzungen sein können, ein Ruf zum Wesentlichen gegenüber so vielem, das zu Unrecht darauf Anspruch erhebt, wesentlich zu sein. Treue, Beharrung, die Konzentration auf den Grund des Glaubens und der Kraft kirchlicher Existenz sind in diesen Kirchen nicht nur Spruchgut und Gut des Gesangbuchs, sondern gültige Wirklichkeit. Sie haben ihre ureigenen Erfahrungen und ein in Jahrhunderten gewachsenes Wissen in diesen Dialog mit einzubringen. Ihr Beitrag wird das konkretisieren, was oftmals unter Absehen von der häßlichen Wirklichkeit des Tages allzu abstrakt erscheint. Die Bestimmung der Hierarchie der Werte, die Justierung der Urteile gehören zu den Aufgaben der evangelischen Kirchen im Westen, die sie ohne den Dienst der kleinen Diasporakirchen im östlichen Europa nicht bewerkstelligen können, ihre geistliche Verarmung würde dann nur weiter fortschreiten.

Dies ist nicht eine einseitige Schuldklärung für das Kirchentum und die Fragestellungen im deutschen Protestantismus. Die Überlegungen führen ebenso zu Fragen an das polnische, baltische, kroatische und ungarische

sche Luthertum, um diese herauszugreifen, wo denn jeweils im eigenen Bereich Verständigungsarbeit zu leisten ist. Es könnte sein, daß slowakische und kroatische Lutheraner noch auf Antworten aus Ungarn warten. Das Gespräch zwischen dem deutschen und dem baltischen Luthertum bedürfte ebenso einer Intensivierung. Auch der Dialog zwischen dem deutschen und polnischen Protestantismus hat noch längst nicht die Zonen erreicht, in denen sowohl ein deutsch-protestantisches wie ein polnisch-evangelizistisches Geschichtsverständnis zur Erörterung anstehen. Hierbei sei nur an die Geschehnisse zwischen den Weltkriegen gedacht.

Aus der Fülle der anzugehenden Aufgaben sei schließlich eine weitere herausgegriffen, die Bestimmung der Identität. Die derzeit so häufig gestellte Frage nach evangelischer Identität wird im deutschen Protestantismus keine hinreichende Antwort finden, wenn nicht auch der Beitrag aller derer Berücksichtigung findet, die in der großen Ost-West-Bewegung evangelischer Christen nach dem zweiten Weltkrieg in die evangelischen Kirchen West- und Mitteldeutschlands eingeströmt sind. Dies bezieht sich nicht nur auf die in den ersten Nachkriegsjahren Gekommenen, sondern auch auf die Bewegungen evangelischer Christen aus dem Balkanraum, aus Polen und der Sowjetunion in den jüngsten Jahrzehnten. Ihre so ganz anderen Erfahrungen und Voraussetzungen lassen Klärungen im Zusammenhang sowohl der Identität als auch des Ost-West-Dialoges erwarten.

Der quantitative Substanzverlust des Protestantismus in Ostmittel- und Osteuropa im Gefolge des Zweiten Weltkrieges ist offensichtlich in den Kirchen des westlichen Europas in seiner Bedeutung noch nicht erfaßt worden. Dies steht in Zusammenhang mit der hier angedeuteten unzulänglichen Wahrnehmung all dessen, was evangelisches Kirchentum im östlichen Europa einst bedeutet hat. Es sei hinzugefügt: Noch jetzt bedeuten kann, auch in den geringeren Ausmaßen. Aber dazu bedarf es, dies sei unterstrichen, erhöhter Aufmerksamkeit, eines weite Kreise in den Kirchen umfassenden Mitbedenkens und des ständigen Willens, aus den Gehäusen kirchlicher Einsiedelei herauszukommen. Dies gilt auch für das ökumenische Miteinander konfessionsverschiedener Kirchen. Das starke Interesse, das das politische Ost-West-Problem im deutschen Bereich erweckt, läßt verstärkt auf die blicken, die als gewichtige Mitwirkende, etwa als Majoritätskirchen in ihren Völkern Bedeutung haben. Allzu schnell können dabei Majoritätskirchen wie die katholische in Polen oder die orthodoxe in der Sowjetunion für das ganze gesetzt werden. Für die deutschen evangelischen Kirchen muß gelten, daß sie ihre Ansprechpartner in den lutherischen Kirchen suchen. Dies gibt ökumenischen Kontakten die rechte Bestimmtheit und wird kleine lutherische Diasporakirchen davor bewahren, als tributär und nachrangig gegenüber den großen Kirchen betrachtet zu werden.

## Anmerkungen

- 1 Gerhard Bassarak und Günter Wirth (Hg.), Berlin 1983.
- 2 Zitiert nach Arthur Rhode, Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande, Würzburg 1956, S. 113.
- 3 Zitiert nach Dmitrij Tschizewskij und Dieter Groh, Europa und Rußland, Darmstadt 1959, S. 66.
- 4 Ivan Kirejewskij, Über das Wesen der europäischen Kultur und ihr Verhältnis zur russischen, — zitiert nach Dmitrij Tschizewskij und Dieter Groh, a. a. O. S. 293.

Lieben Deutschen, kauft, solange der Markt vor der Türe ist. Sammelt ein, solange die Sonne scheint und gut Wetter ist. Braucht Gottes Gnade und Wort, solange sie da sind.

Martin Luther



## DIE LUTHERISCHE KIRCHE UNGARNS — STADIEN AUF DEM WEGE ZUR DIASPORASITUATION

### I.

Die lutherische Reformation fand in Ungarn im 16. Jahrhundert eine rasche und überwältigende Aufnahme. Das Zusammenschumpfen der lutherischen Kirchen auf die heutige Minderheit von 4 % der Gesamtbevölkerung war das Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses. Unsere Untersuchungen fußen auf statistischen und soziologischen Forschungsergebnissen.

Vor 500 Jahren, zur Zeit des Matthias Corvinus, wohnten im Karpatenbecken vier Millionen Menschen. Diese Zahl wurde durch Kriegsverluste, insbesondere durch die Türkenzüge, bis Ende des 16. Jahrhunderts um die Hälfte verringert. Das königliche Ungarn, vornehmlich Bergland, hatte kaum eineinhalb Millionen Einwohner, im südlichen Teil des Landes war die Bevölkerung zu fast 90 % ausgerottet.

Für das Karpatenbecken war die Vielfalt der Nationalitäten bezeichnend. Die bedeutendste Völkergruppe waren die Deutschen, und zwar hauptsächlich in drei Gebieten. An der österreichischen Grenze wohnten die Heinzen, bayerischer Abstammung, Nachkommen der fränkischen Siedler, noch vor der ungarischen Landnahme. Diesen schlossen sich die Neusiedler an, die mit der Königin Gisela von Bayern, der Frau Stephans des Heiligen, ins Land kamen, sodann, am Anfang des 16. Jahrhunderts, wegen ihres Glaubens verfolgte schwäbische Heidebauern. — Die zweite Gruppe bildeten mitteldeutsche und schlesische Zipser, die im 13. Jahrhundert nach Oberungarn gekommen waren. — Endlich war die dritte Gruppe die der Siebenbürger Sachsen. Diese kamen aus der Gegend von Rhein und Mosel, ebenfalls im 13. Jahrhundert aufgrund der Einladung Gézas II., in die Gegend der Ost- und Südkarpaten mit einer Kulturaufgabe und als Grenzschrützer. Alle drei Gruppen, insbesondere aber die Zipser und die Universitas Saxorum, nahmen die Reformation rasch auf.

Eine weitere wichtige Gruppe in Bezug auf die lutherische Reformation waren die Slowaken. Den slawischen Ureinwohnern der Nordkarpaten schlossen sich später tschechische, ruthenische und kroatische Gruppen an, so daß sie sich zu Lasten der magyarischen und deutschen Bevölkerung vermehrten. So war die Bevölkerung Oberungarns im 16. Jahrhundert schon mehrheitlich slowakisch.

Eine besondere Tragödie war, daß die Türken vornehmlich die ungarische Bevölkerung ausgerottet hatten. Das Verhältnis der Nationalitäten betrug zur Zeit des Königs Matthias noch 80:20, es hatte sich danach wie folgt verändert: Nur noch 61% der Bevölkerung waren Ungarn, 17 % waren Slowaken, 10 % Deutsche, 6 % Rumänen, 4 % Serben und 1 % gehörten anderen Völkern an.

Nicht nur Archivaldokumente und kirchliche Aufzeichnungen sondern auch eine rege Korrespondenz mit Luther und Melanchthon bezeugen die schnelle Verbreitung der Reformation in diesem Vielvölkerstaat. Theologische Voraussetzungen dazu liefern latente, jedoch verbreitete und populäre waldensische und hussitische Lehren, vornehmlich im Kreis des unteren Klerus und der Unterschicht. Weiterhin spielte die Offenheit des mehrheitlich deutschsprachigen städtischen Bürgertums, aber auch die Habsburg-Feindschaft des Großteils der Adligen und die Habsucht des Hochadels eine Rolle. In den Jahren nach Luthers Tod waren 62% der Landbevölkerung Anhänger der Confessio Augustana. Etwa 18–20% blieben Anhänger Roms, 10–12% waren orthodox und – zu dieser Zeit – nur 5–6% Anhänger der Schweizer Reformation. Ein Schreiben an die Kurie aus dem Jahre 1606 klagt darüber, daß in Ungarn nur ein Katholik auf 1000 Protestanten kam.

## II.

1. Es ist eine traurige Wirklichkeit der ungarischen Kirchengeschichte, daß unter den protestantischen Ländern Europas im Verlauf von vier Jahrhunderten Ungarn die größten Einbußen erlitten hat. Im Jahre 1817, dreihundert Jahre nach der Reformation, bildeten die Lutheraner nur noch 7% der Bevölkerung, heute sind es nur noch 4%.

Was war geschehen? Man könnte freilich innerkirchliche Ursachen wie die Erstarrung der lutherischen Orthodoxie, das bloß defensive Verhalten dem römischen Katholizismus gegenüber oder den negativen Einfluß der Aufklärung anführen. Unsere Überlegungen gelten zunächst aber den sogenannten „nichttheologischen Faktoren“. Diese Faktoren wertend und einordnend wollen wir die Stadien auf dem Weg zur Diasporasituation aufzeigen.

Fast gleichzeitig mit der Verbreitung der Reformation wurde Ungarn in drei Teile zerrissen. Nach der verlorenen Schlacht von Mohács, 1526, wurde bald auch die Hauptstadt Buda besetzt (1541), und so kam für fast 150 Jahre der mittlere, größte Teil des Landes unter *türkische Herrschaft*. Im Westen und Norden des Landes, als schmaler Streifen, behauptete sich das königliche Ungarn, im Osten das relativ selbständige Fürstentum Siebenbürgen.

Nach dem Bericht eines Zeitgenossen „fand man in den türkisch besetzten Gebieten kaum Leute, die sich zum Luthertum bekannten“. Wie kam es dazu?

Auf dem Gebiet des königlichen Ungarn galt das Prinzip „cuius regio – eius religio“, praktiziert durch die Stadträte bzw. durch die Landesherren. Die Türken vertrieben bzw. töteten die Landesherren, so daß in den besetzten Gebieten dieses Prinzip nicht zur Geltung kommen konnte.

Die türkische Religionspolitik bestand in der Verkoppelung der osmanischen Reichsinteressen mit der islamischen Religion. Eine islamische Mission zur Bekehrung der „Ungläubigen“ (Rajas) gab es nicht. Die Christen durften „ihre albernern Zeremonien und Gewohnheiten“ weiterhin praktizieren, obwohl ihre Kirchengebäude von den Türken oft als „verdammte Versammlungsstätten von Teufeln und als Satanstempel“ bezeichnet wurden. Dementsprechend war dann die Religionsfreiheit beschränkt. Dies bedeutete zunächst, daß die Türken die von den Habsburgern unterstützte katholische Kirche für gefährlicher hielten als die damals noch nicht hierarchisch verfaßten protestantischen Kirchen. So war z. B. das Glockenläuten und die Verwendung von Turmuhren – mit Ausnahme von Buda und Esztergom – verboten. Es ist wohl richtig, wenn wir feststellen: Die Türken bevorzugten die in ihrer äußeren Erscheinungsform puritanische reformierte Kirche der lutherischen gegenüber, für die Bilder, Altar, Kerzen und eine reichere Liturgie bezeichnend waren. Wohl waren diese ersten großen Verluste nicht allein auf diese Umstände zurückzuführen, Tatsache ist jedoch, daß die Superintendentur des streng lutherischen Sztírai in den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts schon calvinisch bzw. zwinglianisch wird.

Einige Soziologen erklären den Vormarsch des Calvinismus – abgesehen von der Popularität der philippistischen Abendmahlslehre – mit psychologischen Faktoren. Nach dieser Ansicht fand die zum Teil vom orientalischen Fatalismus geprägte ungarische Seele in diesen schicksalsschweren Zeiten in der Prädestinationslehre einen Halt und Trost. Eine gewisse Rolle könnte auch die mehr rationale Art der calvinischen Reformation und der Umstände spielen, daß die ungarischen Prediger sich zu den lateinischen Schriften der Reformatoren der politisch neutralen Schweiz mehr hingezogen fühlten als zu den deutschsprachigen der lutherischen Reformatoren. So wurde das anfänglich dominierende Luthertum zurückgedrängt, und im mittleren Teil des Landes bildete sich eine calvinisch geprägte sozusagen spezifisch „ungarische Religion“ aus, deren Anhänger tatsächlich fast ausnahmslos ungarischer Nationalität waren – bis heute! Das – vorwiegend deutsche – Luthertum in Oberungarn und die Siebenbürger Sachsen dagegen blieben streng lutherisch im Sinne der *Confessio Augustana Invariata*.

2. Viel größere Verluste erlitt allerdings die evangelische Kirche in Ungarn durch die *katholische Gegenreformation* bzw. *Restauration*. Die sonst

sehr bedeutsamen theologischen, dogmatisch-ekklesiologischen Faktoren wollen wir auch hier unausgesprochen lassen, weil politische Interessen eine keineswegs geringere Rolle spielten in der Vernichtung der anfänglichen Erfolge der Reformation. Zur Illustration möchte ich zwei Beispiele anführen.

Gleich am Anfang der Verbreitung der Reformation stand der erbitterte Kampf einer sogenannten ungarischen „nationalen Partei“ gegen das Eindringen der lutherischen Lehren. Der Landtag von 1523 drohte den „Lutherischen und ihren Helfershelfern“ mit der Todesstrafe und der Konfiszierung ihrer Güter. Zwei Jahre später gar wurde ein Gesetz verabschiedet, das forderte: „Lutherani omnes comburantur“.

Diese rigorosen Maßnahmen hatten sehr „weltliche“ Gründe. Man betrachtete die lutherische Reformation als eine deutsche Sache bzw. Gefahr. Ihr höchster Patron war Markgraf Georg von Brandenburg (Georg der Fromme), der Luther in Deutschland kräftig unterstützt hatte. Durch Heirat erwarb er bedeutende Güter in Ungarn, die den Neid seiner Feinde erweckten. Die rigorosen Religionsgesetze waren vor allem gegen ihn und seine Freunde am königlichen Hof, die mit Luther und Erasmus sympathisierten, gerichtet. Dabei machten seine Gegner kein Hehl daraus, daß sie überzeugt waren, für ein „ketzerisches Land“ weder vom Papst noch vom Kaiser gegen die Türken Hilfe erhalten zu können.

Ähnliche vornehmlich politische Gründe hatte die am Ende des 17. Jahrhunderts erfolgte Verfolgung der Protestanten. Als die seit mehr als einem Jahrhundert leidenden Ungarn vermuteten, daß sie – trotz ihrer oft siegreichen Kämpfe – zwischen Sultan und Kaiser aufgegeben würden, entschieden sie sich in letzter Verzweiflung für eine Verschwörung gegen das Haus Habsburg. Die darin verstrickten katholischen Bischöfe und Erzbischöfe konnten sich nur so aus der Affäre ziehen, daß sie die Verantwortung dafür den Protestanten anlasteten. Den Anstoß für die blutige Verfolgung zwischen 1671–1681 gab also weniger die Religion als die Rebellion. Aus politischen Überlegungen kam es so zum Schauprozeß von Preßburg, damals Hauptstadt von Ungarn, im Jahre 1674, wo sämtliche protestantische Pfarrer und Lehrer aus 27 Komitaten des Landes vor Gericht gestellt wurden. Die evangelischen Prediger wurden des Landes verwiesen oder eingekerkert, die standhaftesten kamen auf spanische Galeeren. Die ohne Pastoren gebliebene Herde wurde wohl in ihrem Glauben fester und in der Liebe stärker, ihre Zahl schrumpfte aber beträchtlich.

3. Der dritte Faktor, der die Evangelischen in Ungarn dezimiert hat, war die *Nationalitätenfrage*. Die Lutheraner im Karpatenbecken gehörten zu drei Volksgruppen. Im 19. Jahrhundert waren 35 % Slowaken, 33 % Deutsche und 31 % Ungarn. Für die Ungarn war es eine Frage der nationalen

Existenz, als — noch zu Anfang des Jahrhunderts — radikale Anführer der etwa 500 000 evangelischen Slowaken eine panslawistische Bewegung anregten. Die Pfarrer, Dichter und Schriftsteller, die am evangelischen Lyzeum in Preßburg studiert hatten, verherrlichten in ihren Zeitschriften die Idee eines einstigen „großmährischen Reiches“ und führten gegen die angebliche ungarische Unterdrückung eine Hetzkampagne. Sie wollten zunächst mit literarischen Mitteln das slowakische Selbstbewußtsein erwecken. Dahinter stand aber das Wunschbild eines slawischen Großreiches.

Die kirchengeschichtliche Bedeutung dieser Bewegung war es, daß sie ihre politische Zielsetzung kirchlich verbräme, indem sie Autonomie und den Gebrauch der slowakischen Sprache verlangte. Die Reaktion darauf war in den vierziger Jahren des Jahrhunderts eine energische Magyarisierungswelle und das Verbot von slowakischen Vereinen. Die Situation verschärfte sich während der Zeit nach der Revolution von 1848, also in der Zeit der habsburgischen Unterdrückung, als die slowakischen Kirchenführer, die das kaiserliche Patent befürworteten, nach rumänischem und serbischem Muster eine selbständige slowakische Diözese verlangten. Die Synode endete mit einem Sieg der ungarischen Richtung und vereitelte diese Pläne, der Nationalitätenstreit war aber damit nicht beendet.

Für die Ereignisse waren ungarische wie auch slowakische Kirchenführer verantwortlich, weil auf beiden Seiten für politische und andere Ziele unter kirchlichem Deckmantel gekämpft wurde. Einen weisen Standpunkt vertrat Bischof József Székács, dem man den Ehrennamen „Pastor des Landes“ gegeben hatte; in einer hervorragenden Analyse verurteilte er diejenigen, die die Kirche zur „magyarisierenden Institution“ degradieren wollten, und ebenso diejenigen, die unter literarischem Deckmantel eine nationalistische Hetze starteten.

Die Nationalitätenfrage wurde letztlich durch den Friedensvertrag in Trianon 1921 gelöst. Er erwies sich als ein tödliches Siegel auf die Diasporasituation der lutherischen Kirche.

4. Wir müssen aber noch ein Ereignis, das in die Zeit der Habsburger Monarchie fällt, erwähnen: die *Auswanderung*.

Das tausendjährige Bestehen Ungarns wurde 1896 mit großem Pomp gefeiert. Der äußere Glanz konnte aber das große Elend der unteren Volksschichten nicht verbergen.

Licht und Schatten, grelle Gegensätze von Reichtum und Armut waren für diese Epoche bezeichnend. Die rasante Industrialisierung der Städte konnte der oft arbeitslos gewordenen Landbevölkerung nicht genügend Arbeitsplätze schaffen. Sie verdienten ihren kärglichen Lebensunterhalt oft nur mit Gelegenheitsarbeiten.

So kam es zu der Massenauswanderung, die das ungarische Volk wie die Kirche gleichermaßen schwer traf. Laut neuesten historischen Forschungen können wir drei Abschnitte feststellen. Der erste dauerte von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis etwa 1880. Diese erste Welle stand z. T. mit der Erbitterung über den verlorenen Freiheitskrieg und der nachfolgenden Unterdrückung in Zusammenhang. So wanderten von der vorwiegend evangelischen Bevölkerung von Eperies und Umgebung in den Jahren 1870–1880 etwa 5 000 Menschen nach Amerika aus.

Die zweite Periode der Emigration dauerte von den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bis zur Jahrhundertwende. Sie erfaßte nicht nur Oberungarn, sondern auch Westungarn und Siebenbürgen. „Es gibt kaum ein Komitat, das dem Zug der Auswanderung widerstehen konnte“, lesen wir in der zeitgenössischen Presse.

Die dritte Welle dauerte von der Jahrhundertwende bis 1914. Die Massenauswanderung erfaßte nun das ganze Land, auch die Tiefebene in der Landesmitte. In den Jahren 1906/07 verließen 312 000 Menschen das Land.

Stellenweise wurden ganze Dörfer entvölkert. In manchen Ortschaften waren die Fenster fast jedes zweiten Hauses vernagelt, weil die Bewohner nach Amerika ausgewandert waren. Ein Landtagsabgeordneter berichtete im Jahr 1907 darüber, daß im Komitat Sopron (Ödenburg) in kurzer Zeit ganze Dörfer entleert sein würden. Die Zahl der Auswanderer bis zum 1. Weltkrieg wird von der zeitgenössischen Statistik auf zwei Millionen geschätzt. Und weil die Bevölkerung in den mehrheitlich slowakischen Komitaten im Nordosten des Landes vorwiegend evangelisch war, traf ihre Auswanderung das ganze ungarische Luthertum empfindlich.

Während unserer 450-jährigen Vergangenheit war für uns evangelische Ungarn das ungerechte *Friedensdiktat von Trianon* die größte Heimsuchung. Zwei Drittel des Vaterlandes kamen zu den Nachfolgestaaten. In der Zeit der Monarchie war die Bevölkerung in Ungarn zu 48,7% katholisch, 13% orthodox, 7,5% lutherisch, 14,4% reformiert und 4,9% jüdisch. Laut Statistik sind im Jahr 1930 noch 6% lutherisch und 20% reformiert.

Von diesem Verlust an Seelenzahl einmal abgesehen war für die lutherische Kirche der Verlust in Bezug auf ihr Schulwesen noch schwerwiegender. Sie verlor zwei theologische Hochschulen (Preßburg, Eperies), fünf Lehrerseminare, eine Kindergärtnerinnenschule und 14 Gymnasien.

Trotz alledem gab es in dieser in die Diaspora gedrängten Kirche ein intensives kirchliches Leben. Sie gründete zahlreiche Mutter- und Pfarrgemeinden und baute Kirchen und Pfarrhäuser. Sie unterhielt 395 Grundschulen, elf Gymnasien, drei Lehrerseminare, eine Akademie für Rechtswissenschaften und eine theologische Fakultät.

Es schien, als ob das verstümmelte Luthertum in dem verstümmelten Land zu neuem Leben erwachen würde.

5. Nach dem 2. Weltkrieg erfolgte ein weiterer Aderlaß: die *Vertreibung*. Zwischen 1946 und 1948 waren 200 000 Menschen von den tschechoslowakischen Umsiedlungsmaßnahmen betroffen. 73 000 Menschen wurden „reslowakisiert“, d. h. in die Slowakei umgesiedelt. Ein großer Teil dieser Menschen kam aus dem Komitat Békés, das zumeist lutherisch war.

Noch schwerwiegender war die Aussiedlung der deutschsprachigen Einwohner im Jahr 1946. In die amerikanische Zone Deutschlands kamen 135 000 Menschen, in die sowjetische im Jahr 1947 50 000.

Unlängst konnte ich die Protokolle der Gemeinde von Sopron, dieser alten evangelischen Grenzstadt, studieren. Diese berichteten, daß anlässlich der Bekanntmachung der Aussiedlung die Vertreter sämtlicher Konfessionen ein gemeinsames Ersuchen an den damaligen Ministerpräsidenten gerichtet hatten. Im Mai 1946 seien mehrere Angestellte, Küster, Totengräber, Rendanten, Glöckner der Gemeinde ausgewiesen worden. Die Kindergottesdienste in deutscher Sprache fielen aus, weil es keine Kinder mehr in den Gemeinden gab. Von 780 Schülern blieben nur 200.

Zur Illustration der tragischen Ereignisse möchte ich aus den Memoiren des damaligen Seniors zitieren:

„Wir waren fünfmal am Bahnhof und hatten dabei Gelegenheit, uns ein Bild von der seelischen Verfassung der Ausgesiedelten zu machen. Die Eisenbahnwagen waren voll von Inschriften. Viele davon waren aus der Bibel oder aus dem Gesangbuch. Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. — Ist Gott mit uns, wer mag wider uns sein? — Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt. — Eine feste Burg ist unser Gott. — Gott segne Ungarn — Halte zu deinem Vaterland treu, oh Ungar! — Wenn Menschen auseinandergehen, so sagen sie auf Wiedersehen — Es ist bestimmt in Gottes Rat, daß man vom Liebsten, was man hat, muß scheiden — Aus dem Vaterland ins Mutterland.

Eines Tages sangen die Mitglieder der Familie Göschl ein deutsches Abschiedslied für uns. Die meisten weinten, einige lächelten bitter. Manche beteten und baten, mit ihnen fahren zu können. Andere begleiteten uns von Waggon zu Waggon. Manche baten uns, daß wir ihre Rückkehr erwirken möchten; es gab auch Betrunkene. Oft wurde gefragt: Sind wir wirklich so schuldig, daß wir des Landes verwiesen werden müssen? Männer zeigten uns ihre schwierigen Hände oder ihre Wundmale aus den beiden Weltkriegen. Hunderte stellten die Frage: Was wird aus unserer schönen Kirche, die unsere Vorfahren erbaut haben? Denken Sie an uns! Beten Sie für uns! Vergessen Sie uns nicht! Eine Frau fand den Tod beim Sturz aus einem Waggon, ein Mann wurde schwer verletzt, eine Frau erlitt einen Herzinfarkt. Wir

trösteten sie: Gott behüte euch, sein Engel führe euch. Manchmal konnten wir gar nicht reden, sondern weinten mit den Weinenden und verabschiedeten uns mit einem Händedruck. Als der Abschied auf dem Bahnhof unmöglich wurde, gingen wir in die Häuser und auf die Straßen. Viele besuchten uns im Pfarramt, um mit einem Gesuch zu versuchen, ihr Schicksal zu verändern oder um Papiere zu bitten. Je länger dies dauerte, desto mehr entvölkerten sich die Straßen.“

Die Bischöfe der Lutherischen Kirche wandten sich mit einem Gesuch in dieser Sache an die Regierung. Darin hieß es: „Wir müssen erklären, daß wir die Weise und das Maß der Durchführung des Aussiedlungsgesetzes der Deutschen mit dem menschlichen Recht, mit der Gerechtigkeit und mit dem Gesetz Gottes nicht in Einklang bringen können, auch nicht mit dem Existenzkampf unserer Nation und ihren geschichtlichen Interessen. Als amtierende Bischöfe unserer evangelischen Kirche sind wir von unserem Gewissen dazu gezwungen, uns erneut an den Herrn Ministerpräsidenten und an die Regierung zu wenden und in letzter Stunde zu bitten, von einer Sicht der Kollektivschuld Abstand zu nehmen und nur die Schuldigen zu bestrafen, solche aber, die zwar deutschsprachig sind, aber sich zur ungarischen Nationalität bekennen, von der Aussiedlung zu befreien, die Durchführungsmaßnahmen zu lindern, und bitten darum, daß anstelle der ausgesiedelten Menschen evangelische Familien angesiedelt werden, um dadurch das Bestehen unserer Gemeinden und ihr Wirken weiterhin sichern zu können, damit unsere Nation von einer drohenden geistigen und materiellen Krise verschont bleibe, und nicht solche Entscheidungen zu treffen, welche vor Gott, der Nation und der Menschheit nicht verantwortbar wären.“

Bischof Béla Kapi erinnert sich in seinen Aufzeichnungen an diese Ereignisse: „Die Aussiedlung der Deutschen nahm erschreckende Dimensionen an. Zunächst war nur davon die Rede, daß solche, die in leitenden Funktionen des Volksbundes untreu ihrem Staat und ihrer Nation gegenüber gewesen waren und demzufolge sich anlässlich der statistischen Erfassung als „deutsche Volksangehörige“ bekannt gehabt hatten, bestraft werden sollten. Später aber kamen auf die Liste der Auszuweisenden auch solche, die mit dem Volksbund nichts zu tun gehabt hatten, nur ihre Muttersprache war deutsch und sie hatten einen deutschen Namen. Sie wurden des Landes verwiesen, enteignet, in ihre Häuser kamen fremde Leute, sie selbst wurden abtransportiert und ghettoisiert. Die Kirche protestierte, verlangte Rechtssicherheit und unparteiische Rechtspflege. Ihre Stimme war aber kraftlos, wie ein Hilferuf im Donner des Sturms.“

Das letzte Protokoll des evangelischen Konvents in Sopron vom 26. Juli 1946 berichtet, daß die Aussiedlung durchgeführt sei. Im letzten Satz des



Protokolls wird festgestellt: Wir müssen mit einem Verlust von 5–6 000 Seelen rechnen. Dies waren etwa zwei Drittel der ursprünglichen Gemeinde.)

7. Nach dem Überblick über die jahrhundertelange Entwicklung bis zu unserer Diasporasituation kommen wir zu unseren heutigen Problemen. Die kirchliche Problematik im ungarischen Raum hat weltweites Interesse hervorgerufen. Es ging ja um die erste historische Begegnung der ungarischen Kirchen mit der Ideologie der marxistisch-leninistischen Revolution. Diese Konfrontation veranlaßte die Kirchenleitungen und die Gläubigen zum Widerstand, auf der anderen Seite zur ersten Selbstprüfung. Eine Analyse darüber würde zu weit führen. Wir müssen uns auf die Tatsachen beschränken, welche für die Diasporasituation besonders wirksam waren. Dabei konzentriere ich mich auf zwei Gebiete, auf denen die negativen Auswirkungen für unsere Kirche besonders schwerwiegend waren: das *Schulwesen* und die *Innere Mission*.

Im „Entscheidungsjahr 1948“ kam es zur Verstaatlichung der Großbetriebe, Fabriken und Banken und gleichzeitig auch der kirchlichen Schulen, von einigen Ausnahmen abgesehen. Die Widerstand leistenden oder protestierenden Kirchenführer wurden durch gesetzwidrige Maßnahmen abgesetzt; Ende 1948 kam es dann mit der neuen Kirchenleitung zu einem Abkommen zwischen Staat und Kirche.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn besaß zwischen den beiden Weltkriegen eine Theologische Fakultät, eine Akademie für Rechtswissenschaft, drei Lehrerseminare, elf Gymnasien und 395 Grundschulen. Das Abkommen vom 14. Dezember 1948 beließ der Kirche zwei Gymnasien. Anfang der fünfziger Jahre, zur Zeit des sogenannten Personenkultes, wurden diese von der Kirchenleitung selbst dem Staat übergeben. Der Verlust unserer Schulen war besonders schmerzlich, und seine negative Auswirkung läßt sich erst heute ermessen. Die Intelligenz, die ihre klassische Bildung als jahrhundertalte Erbschaft hütete und den Nachkommen weitergab, kann nun dies bei ihren Kindern und Kindeskindern nicht mehr fortsetzen, nicht nur zum Schaden der Kirche, sondern auch der gesamten Gesellschaft. Dies ist umso bedauerlicher, weil zur Zeit die katholische Kirche acht, die reformierte und die jüdische Glaubensgemeinschaft je eine Mittelschule in Ungarn besitzen. Nur die lutherische Kirche hat seit 35 Jahren keine eigene Mittelschule.

Die Intelligenz zog sich dann auch tatsächlich allmählich vom kirchlichen Leben zurück, und die Jugend entfremdete sich dem religiösen Leben durch die Einwirkung bewußt marxistischer Erziehung. Im Jahre 1949 wurde der Religionsunterricht als Pflichtfach in den Schulen abgeschafft. Es gab keine Kirchensteuern mehr, die Kirchen waren auf die freiwilligen Beiträge ihrer Mitglieder angewiesen. Auch der kirchliche Grundbesitz

wurde enteignet, nur die Ortsgemeinden durften ein wenig Land behalten. (Dazu muß man bemerken, daß die lutherische Kirche auch während der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen nicht mehr als 21 000 Hektar Land besaß, die reformierte etwa 100 000 Hektar, während die katholische Kirche etwas mehr als 850 000 Hektar Grundbesitz hatte.)

Auch die weitere Entwicklung war für einen Zuwachs der Kirchenmitgliedschaft nicht günstig. Laut Gesetzartikel 1 aus dem Jahr 1951 übt der Staat durch das Staatssekretariat für Kirchenfragen über die Kirchen die Oberaufsicht aus. Seit 1952 gibt es in den staatlichen Registern und sonstigen Dokumenten keine Rubrik mehr über die Religionszugehörigkeit – Religion ist Privatsache geworden. Auch die Ereignisse von 1956 hatten für die Kirchen schwerwiegende Auswirkungen: Laut gesetzlicher Verordnung 22/1957 ist zur Wahl und Abdankung höherer kirchlicher Amtsträger die vorherige Zustimmung des Staates einzuholen.

Der alte Spruch „Sub pondere crescit palma“ schien sich in der stark atheistischen Atmosphäre der fünfziger und sechziger Jahre nicht zu behaupten. Heutzutage aber, da das Unterrichtswesen immer aufgeschlossener und humanistischer wird und auch die ungarische Gesellschaft sich dem Dienst der Kirchen zunehmend öffnet, machen wir neue erfreuliche Erfahrungen. Die akademische Jugend wie auch die Oberschüler interessieren sich zunehmend für religiöse Fragen. In der katholischen Kirche bilden sich Basisgruppen, in den protestantischen Gemeinden Jugendbibelkreise, zumeist unter Leitung der Pfarrer, es gibt Jugendrüstzeiten auch für größere Kirchenkreise. Für die achtziger Jahre ist eine gewisse Erweckung und zunehmende ökumenische Gesinnung bezeichnend.

In diesem Zusammenhang sei auch über das – früher als „Innere Mission“ bezeichnete – Gebiet berichtet, über ihren zeitweiligen Verfall und über ihr Wiederaufleben. Diese Erscheinung beeinflusste nämlich, wenn auch nicht entscheidend, jedoch in gewissem Maße, die Entwicklung unserer Diasporasituation.

Zwischen den beiden Weltkriegen entwickelte sich dieser Arbeitszweig in der ungarischen evangelischen Kirche sehr reich und vielfältig. Als Werkzeuge können erwähnt werden: Der Ungarische Luther-Verband, drei Diakonissenhäuser, der Ungarische Evangelische Arbeiterverband, der Missionsverein, der Pfarrerverband, der Christliche Verein Junger Männer, der Christliche Studentenverband, der Bethanienverein, der Phöbe-Verein, die Evangelische Evangelisation u. a. Es gab in der Zeit von 1936–1944 fünf Volkshochschulen.

Diese Arbeitszweige bleiben auch nach 1945 noch für einige Jahre funktionsfähig. Die schweren Heimsuchungen der Kriegsjahre begünstigen die geistliche Erweckung. Man veranstaltet Tagungen und Rüstzeiten mit

großen Teilnehmerzahlen für Gemeindeglieder, für die Jugend und auch für Pfarrer und Lehrer. Nach 1948 erlosch dies alles. Die Möglichkeiten von Versammlungen und die kirchlichen Pressearbeit wurden eingeschränkt. Die sich ohnehin in der Diasporasituation befindende lutherische Christenheit schien dem Zerfall preisgegeben zu werden.

Der damals rangälteste lutherische Bischof D. Béla Kapi hatte die Situation nicht nur erkannt, sondern schilderte sie auch in prophetischen Worten: „Die Kirche klagt sich selbst an, weil sie ihrer von Gott verliehenen Berufung untreu geworden ist. Sie verkündigte das Wort Gottes zur Zeit und zur Unzeit nicht rein und wahrhaftig. Sie verwaltete die Sakramente nicht mit ganzem Herzen. Sie war nicht immer eine Werkstatt des Heiligen Geistes. Sie baute auf menschliche Kräfte und Gedanken, anstatt sich allein im Glauben und Gehorsam der Gnade Gottes anzuvertrauen. Ihr Blick war nicht allein auf Christus, den Anfänger und Vollender unseres Glaubens gerichtet.“

Aus der Distanz von vierzig Jahren hört sich der Ruf zur Buße, in dem auch das Schuldbekenntnis der Pfarrerschaft miteingeflochten war, besonders erschütternd an: „Die Pastoren bekennen sich mit dem Prophetenwort schuldig, daß sie sich nicht um die Herde, sondern um sich selber kümmerten, daß sie das zerstreute Volk nicht betreuten, die Schwachen nicht stärkten, die Kranken nicht heilten, die Verlorenen nicht suchten, sondern *die Herde der Zerstreuung preisgaben*. Nun müssen wir das richtende Wort des Herrn hören: „Wehe euch Hirten, die ihr die Herde umbringt!“

Es ist vielleicht gerade diesem Schuldbekenntnis zu verdanken, daß nach einigen Jahren der Stille und des Schweigens die Stimme der Evangelisation und der Mission in unserer Kirche wieder hörbar geworden ist. Die frühere Erweckungsbewegung hatte ja die Gemeinden nicht unberührt gelassen, denn die Erweckten waren nicht zu den Sekten gegangen, sondern ihr Missionsbewußtsein war wachgeblieben. Zahlreiche Pfarrer, Pfarrfrauen, Kantoren und andere Gemeindemitarbeiter verdanken ihren Glauben und ihre Dienstbereitschaft dieser Erweckungswelle der dreißiger und vierziger Jahre. Sie gelten noch heute als Sauerteig für die Gemeinden und wirken in diesen als eine missionarische Kraft.

Es ist wohl eine ungarische Spezialität, daß auch diejenigen, die Atheisten und kommunistische Parteimitglieder geworden waren, zwar vom kirchlichen Leben fernblieben, aus der Kirche jedoch offiziell nicht austraten. So war es auch für sie nicht nötig, später wieder einzutreten. Mangels statistischer Angaben können wir nur vermuten, daß die Mitgliederzahl der Lutheraner etwa 450 000 Seelen betragen könnte, also vier Prozent der Gesamtbevölkerung Ungarns.

8. Schließlich ein Blick auf die *tägliche Diasporaarbeit unserer Kirche heute*: Die geschichtliche Entwicklung ist die Ursache, daß die Mitglieder

unserer Kirche in zweitausend Ortschaften zerstreut leben. Darunter gibt es auch eine Gemeinde von 20 000 Seelen, die meisten haben aber nicht mehr als sieben- bis achthundert. Jeden Sonntag wird das Evangelium in sieben- bis achthundert Gottesdiensten gepredigt. Manche Pfarrer halten an einem Sonntag fünf bis sechs Gottesdienste und haben große Entfernungen mit dem Auto oder mit öffentlichen Verkehrsmitteln zu bewältigen.

Die Gemeinden sind zumeist lebendig. Der Gottesdienstbesuch ist verhältnismäßig gut, auf dem Lande kommen fünfzehn bis dreißig Prozent der Gemeindemitglieder, in den Groß- und Industriestädten erheblich weniger. In einigen Landgemeinden kommen mehr Kinder zum – fakultativen – schulischen Religionsunterricht, der von den Pfarrern erteilt wird. In den größeren Städten ersetzen Kinderbibelkreise den ausfallenden Religionsunterricht. Am Konfirmandenunterricht nehmen etwa siebzig bis achtzig Prozent der Kinder teil.

Finanziell leben die Ortsgemeinden von den freiwilligen Beiträgen der Gemeindemitglieder. Zur Zeit gibt es 1 400 Gebäude in kirchlichem Besitz, zumeist Kirchengebäude, Pfarrhäuser und Gemeindehäuser. Die Unterhaltung dieser Gemeindebauten kostet viel Geld, die Gläubigen sind aber sehr spendefreudig.

In unserer Kirche gibt es 18 diakonische Heime. In diesen betreuen 200 Angestellte 650 alte Leute und behinderte Kinder.

Es gibt in unserer Diasporakirche einen spürbaren Pfarrermangel; der Pfarrernachwuchs ist nicht ausreichend. Zur Zeit stehen 260 Pastoren in etwa 300 Muttergemeinden, von welchen mehrere von nur einem Pfarrer betreut werden müssen, im aktiven Dienst. Die Ausbildung von Laien durch theologische Fernkurse soll Abhilfe schaffen. Zur Zeit haben wir in diesem dreijährigen Fernkurs dreißig Teilnehmer, sechzig haben diese Ausbildung schon abgeschlossen. Die Kurse werden von der Theologischen Akademie durchgeführt, in der zur Zeit sechzig Theologiestudenten ausgebildet werden.

Nach der Verstaatlichung der kirchlichen Schulen mußte man für mehrere hundert Kantoren sorgen. Die Kantorenausbildung geschieht in einem kirchlichen Institut im Dorf Fót, unweit von Budapest. In den letzten drei Jahrzehnten wurden hier fast zweihundert Gemeindeglieder zu Hilfskantoren ausgebildet, achtzig erhielten ein „Kantorendiplom“ und neunzig ein zur vollamtlichen Berufsausübung berechtigendes Diplom.

Besonders lebendig ist in den letzten Jahren die Jugendarbeit geworden. In den Sommerferien werden fünf Jugendrüstzeiten in einem kirchlichem Heim in Gyenesdiás am Balaton (Plattensee) veranstaltet. Diese sechstägigen Rüstzeiten haben Evangelisationscharakter, und manche junge Men-

schen sind durch sie zum Theologiestudium angeregt worden. Es gibt Rüstzeiten auch für Presbyter und Kirchenchöre.

Schließlich soll die kirchliche Pressearbeit erwähnt werden. Die Presseabteilung der Kirche sorgt für die Publikation von Bibeln, Gesang- und Gebetbüchern, wissenschaftlichen Veröffentlichungen, Kommentaren zu einzelnen Büchern des Alten und Neuen Testaments, Handbüchern für Kirchengeschichte, Zeitschriften und Erbauungsliteratur und auch literarischen Werken, Belletristik. Ein Kirchenblatt für das Kirchenvolk, „Evangelikus Élet“, erscheint wöchentlich und ist auch an Zeitungskiosken auf der Straße erhältlich.

Zuletzt möchte ich die fruchtbare Wirkung der VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes auf die Arbeit der Gemeinden und speziell auch auf die Jugendarbeit erwähnen. Es war für die Teilnehmer und Teilnehmerinnen vieler Gemeinden ein großes Erlebnis zu erfahren, daß wir nicht allein sind. Sie konnten Glaubensbrüder und -schwestern aus fernen Ländern persönlich kennenlernen. Außerdem hat die frohe Glaubensgewißheit und echte Liebe der in weiter Ferne und in ähnlicher Diasporasituation lebenden farbigen Glaubensgenossen auf uns großen Eindruck gemacht.

Schließlich möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen und betonen, welche große moralische und finanzielle Hilfe uns der Martin-Luther-Bund und das Gustav-Adolf-Werk in unserer Diasporasituation in den letzten Jahrzehnten erwiesen haben. Ich möchte dafür im Namen meiner Kirche herzlichen Dank sagen.

Die während der Jahrhunderte vielgeprüfte Lutherische Kirche in Ungarn blickt heute, zwar zahlenmäßig geschrumpft, jedoch mit ungebrochener Hoffnung in die Zukunft, denn sie weiß, daß der Herr, der auferstandene Christus, gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist!

Er, Christus, muß doch alles sein, der Anfang, die Mitte und das Ende unserer Seligkeit, damit man ihn als ersten Stein legt und die anderen und mittleren daraufsetzt und auch das Gewölbe oder Dach darauf abschließt.

Martin Luther

## DIASPORA UND KONFESSION

### I.

Dem Werk, in dessen Raum dieses Jahrbuch entsteht, ist das Thema „Diaspora und Konfession“ seit seinen Gründungstagen vor 130 Jahren aufgegeben. Es war kontrovers zwischen den Vätern des Gustav-Adolf-Werkes und des Martin-Luther-Bundes von Anfang an, und diese Kontroverse, aufgebrochen aus strikt kirchlich-theologischen Gründen und doch bald überdeckt durch Polemik und mangelnde Gesprächsfähigkeit, hat die beiden Werke auch da am gemeinsamen Handeln gehindert, da wo es eigentlich nötig gewesen wäre und hätte möglich sein müssen. Sie hat, zumindest läßt sich das für die Geschichte der Gotteskastenarbeit und des daraus hervorgegangenen Martin-Luther-Bundes sagen, Kräfte gebunden, die an anderer Stelle fruchtbarer hätten wirken können. Die Kontroverse war unvermeidlich, war sie doch die Variante einer Auseinandersetzung, die den ganzen deutschen Protestantismus im letzten Jahrhundert und mindestens noch die ersten sechzig Jahre dieses Jahrhunderts beschäftigt hat; aber auch auf dieser Ebene haben sich die Fronten inzwischen verändert, hat es Verständigungen gegeben.

Die wachsende, neu beschriebene und teilweise neu erfahrene kirchliche Gemeinschaft im Raum der Ökumene und im Raum des deutschen Protestantismus, von uns wohl wahrgenommen, aber noch kaum realisiert, hat auch in dem Miteinander der beiden deutschen Diasporawerke, in der Beschreibung ihres kirchlichen Ortes, ihrer Aufgaben und wohl auch in der Sicht des hier zu behandelnden Themas ihre Auswirkungen gehabt. Welche Auswirkungen, das mag wohl vorläufig mehr, wie auf anderen Gebieten auch, eine Sache unserer Erfahrung sein, und die Aufgabe, sie — kritisch! — zu definieren, liegt noch vor uns.

In diesem Zusammenhang seien einmal — gewissermaßen als Meßinstrument für den Stand des Gesprächs um das Thema „Diaspora und Konfession“ und als Beleg dafür, daß die Definitionen für die neueren Entwicklungen noch ausstehen — die beiden ersten Lieferungen der eben erscheinenden 2. Auflage des Evangelischen Kirchenlexikons herangezogen. In dem Artikel „Bekenntnisse und Bekenntnisschriften“ steht als letzter Satz: „Es wird nicht nur wichtig sein, sie (die Bekenntnisschriften) am Zeugnis der Bibel zu messen, sondern auch festzustellen, welchen Platz sie

wirklich in Theologie und Kirche einnehmen“ (Gerhard Müller).<sup>1</sup> Und der Artikel „Diaspora“, der hinsichtlich der Wandlungen des Diasporabegriffs im letzten Jahrzehnt die jüngste Entwicklung aufnimmt (etwa im Gegenüber zu dem inzwischen klassisch gewordenen Synodenvortrag von Werner Krusche<sup>2</sup> durchaus kritisch aufnimmt), bleibt in Bezug auf das Thema Konfession, Kirchengemeinschaft mehr bei der Beschreibung des Status Quo von 1948 (der ja möglicherweise wirklich auch der Status Quo von 1986 geblieben ist!): „In der Diasporahilfe spielt die Konfession eine besondere Rolle (seit Zinzendorf und A. H. Francke)“.<sup>3</sup> – „Bei den Diasporawerken wird die Konfession der Partnerkirche verschieden gewertet. Während vom Martin-Luther-Bund nur lutherischen Gemeinden geholfen wird, achtet das Gustav-Adolf-Werk wohl auf die Konfession der Gemeinde, hilft aber ‚Evangelischen‘ im weiteren Sinn.“<sup>4</sup> Die besondere Rolle der Konfession wird in dem gleichen Artikel so beschrieben: „Es gilt, kleine Gruppen und Kerne diasporafest zu machen, standhaft vor allem gegen jede Gleichschaltung (H. J. C. Hoekendijk)“.<sup>5</sup>

Es steht also noch aus zu beschreiben, in welcher Weise die neue kirchliche Situation im deutschen Protestantismus (wenn es sie denn gibt) und die neue ökumenische Situation mit einem veränderten Verständnis von Kirchengemeinschaft und den nötigen Einigungen, um sie herzustellen, sich auswirken auf das Verständnis von Diaspora und Diasporahilfe. Welche Auswirkungen hat die Tatsache, daß die bilateralen konfessionellen theologischen Gespräche z. T. sehr weit fortgeschritten sind, auf unser Diasporaverständnis? Oder um es mit Fragen zu beschreiben, die auch am Ende unserer Überlegung noch als Fragen dastehen werden: Müßte nicht, wenn die Lage so ist, inzwischen, d. h. nach Leuenberg und im Prozeß der Kirchwerdung der EKD, auch der Martin-Luther-Bund schon die Grenzen zu den anderen evangelischen Partnern hin, und müßte nicht das Gustav-Adolf-Werk die Grenzen zu allen, denen wir als Partner im Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden sind, überschritten haben?

## II.

Auch im Bereich der Diaspora selbst stellt sich die Frage der Konfession mit neuer Aktualität. Es ist für jeden, der die Geschichte der evangelischen Mitchristen und ihrer Kirchen in den Niederlanden kennt, ein aufsehenerregender Vorgang, daß die Synode der holländischen Lutheraner Ende 1985 beschlossen hat, die beiden reformierten Kirchen des Landes zu bitten, in ihren seit Anfang der siebziger Jahre laufenden Einigungsprozeß „Samen op Weg“ – zusammen auf dem Weg, Weggemeinschaft –, ein Prozeß, der sich in viele Etappen gliedert und auf Jahrzehnte angelegt ist, nun auch die

lutherische Kirche mit einzubeziehen. Der Auftrag der Verkündigung sei, so heißt es in dem Beschluß, unter den in den Niederlanden gegebenen Verhältnissen anders als in einem Zusammengehen nicht mehr zu verwirklichen, und man beruft sich dabei auf die langjährige Praxis der Zusammenarbeit in der Seelsorge an den Gemeindegliedern in der Diaspora, wie denn überhaupt solches Zusammengehen im Alltag der Gemeinde, z. B. die gegenseitige Vertretung zumindest auf der Kanzel, oft aber auch am Altar, seit einem Jahrhundert zwischen Lutheranern und Reformierten in den Niederlanden und übrigens auch in Frankreich gängige Praxis ist, längst vor der Leuenberger Konkordie durch kirchenoffizielle Vereinbarung geregelt, wobei dann gleich hinzuzufügen ist, was Albert Greiner über die französischen Verhältnisse schreibt<sup>6</sup>, daß nämlich „die Interkommunion zwischen lutherischen und reformierten Christen in Frankreich seit der Reformation immer ziemlich problemlos und unreflektiert bestanden hat, was trotz einer heute sehr verbreiteten Ansicht die institutionelle Einheit nicht begünstigte.“

Eines der wesentlichen Motive der großen äußeren und inneren Nähe dieser Partnerkirchen in Frankreich und in den Niederlanden, die wir als Beispiel heranziehen, liegt, sieht man von den allgemeinen ökumenischen Entwicklungen ab, gewiß in dem in den beiden Ländern weit fortgeschrittenen Prozeß der Säkularisierung und der damit verbundenen Erosion allen verfaßten Kirchentums, welche natürlich die zahlenmäßig kleinen Kirchen und Gemeinden zuerst und am nachhaltigsten in Mitleidenschaft zieht. So hat denn auch der Europareferent des Lutherischen Weltbundes, Sam Dahlgren, in einem ersten Kommentar zu dem niederländischen Synodenbeschluß die Formel von der „Ökumene aus Zwang“ geprägt (besser wäre wohl zu formulieren: aus Notwendigkeit) und gleich die Zahlen dazu genannt: In den letzten beiden Jahren habe die niederländische lutherische Kirche je zweitausend ihrer Glieder, jeweils sieben Prozent ihrer Mitgliederzahl verloren.<sup>7</sup>

Wohl ist die Synode weit entfernt von dem Gedanken der Selbstaufgabe – bezeichnend übrigens, daß eine vorherige Befragung der Gemeinden ein starkes Votum für das selbständige Weiterbestehen ihrer Kirche ergeben hatte. In dem Beschluß steht der Satz, die Synode gehe von der Erwartung aus, daß durch die Teilnahme am Einigungsprozeß „bestehende lebendige Kernpunkte des Luthertums in den Niederlanden ... nicht ‚verdunsten‘ werden“<sup>8</sup>. Der Präsident der Kirche hat nach der Verabschiedung des Beschlusses von einer „aus großer Not“ heraus getroffenen Entscheidung gesprochen. Dahlgrens Schlußfolgerung: „Man kann gut verstehen, daß die schrumpfende lutherische Kirche in Holland mit wachsenden finanziellen Schwierigkeiten diesen Weg gehen möchte. Die offene Tür zwischen den Kirchen macht es natürlich leichter, die konfessionellen Unterschiede bzw.



Verschiedenheiten zu übersehen und zu überbrücken. Es ist für die Kirche mehr eine Frage der kirchlichen Präsenz in der holländischen Gesellschaft als eine konfessionelle. Kann es sein, daß Holland ein Spiegelbild für die Zukunft in den Kirchen in einem säkularisierten Europa ist? Ob diese Entwicklung den Erwartungen entspricht, die die ökumenischen Väter einmal hatten, ist eine andere Frage: ‚Ökumene mehr aus Zwang, als aus Überzeugung.‘<sup>9</sup>

Wir stehen hier vor der einen möglichen Schlußfolgerung aus einer sich verschärfenden Diasporasituation. Auf unser Thema bezogen hieße das: Es gibt eine zumindest äußere Korrespondenz zwischen den beiden Wirklichkeiten. Wo Diaspora in Gefahr gerät, ist auch die Klarheit der konfessionellen Position mitbetroffen. Dafür gibt es in der evangelischen Diaspora eindrucksvolle Beispiele auch außerhalb der Niederlande, die auch auf anderen Gründen als dem zahlenmäßigen Rückgang beruhen. Eines sei genannt: In der Sowjetunion war es die Not der Verfolgung, welche die reformierten Gemeinden, die immer schon in rechtlicher Verbindung zu den lutherischen Konsistorien gestanden hatten, auf der letzten Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Rußlands 1928 unter das Dach der lutherischen Kirche trieb. Es gab in jenem Stadium auch nur noch lutherische Pfarrer, die die reformierten Gemeinden betreuen konnten.

Die andere – offenbar auch mögliche und belegbare – Schlußfolgerung aus einer sich verschärfenden Diasporaerfahrung deutet ebenfalls darauf, daß eine enge Korrespondenz zwischen den beiden Polen Diaspora und Konfession besteht, deutet aber in die entgegengesetzte Richtung. Je enger der Raum, so ließe sich sagen, in welchen die Diasporanot die Gemeinde zwingt, umso intensiver der Versuch der Profilierung. Natürlich kann solche Profilierung die verschiedensten Gesichter haben. Wir alle wüßten aus unserer eigenen kirchlichen Umgebung ein ganzes Panoptikum von experimentieller Exotik zusammenzustellen, entstanden aus dem Motiv, sich in der Vielzahl der Weltanschauungen und Lebensmöglichkeiten als christliche Gemeinde Gehör verschaffen und profilieren zu müssen.

Es kann auch die Profilierung zur Konfession hin sein. Je stärker der Aufwand, der in das Überleben als Gemeinde zu investieren ist, je größer der Finanzanteil, der für die Erhaltung der Gebäude und für den Unterhalt des Pfarrers auf den einzelnen entfällt, je länger die Wegstrecke, um den Gottesdienst mitfeiern und die Kinder konfirmieren lassen zu können, je stärker das notwendige Engagement in den Ämtern der Gemeinde, umso dringlicher die Frage nach dem inneren Motiv für das alles und umso gründlicher die Frage nach der eigenen christlichen Identität. In diesem Sinne beschreibt Albert Greiner in dem schon herangezogenen Aufsatz die Pariser Situation: „Minoritäten wie unsere Kirche bleiben erfahrungsgemäß wegen ihres

natürlich-konservativen Charakters (unter dem Druck der sich verändernden Welt) wohl länger unangetastet; wenn die Probe dann aber aufs Exempel kommt, verspüren sie den Sturm umso ärger, weil sie weniger flexibel sind. Die einzige Möglichkeit des Fortbestehens ist dann, aus der notwendigen Treue zur Tradition und zum Überlieferten eine schöpferische Aggressivität zu entwickeln.“<sup>10</sup>

Greiners Nachfolger Bischof René Blanc hat Jahre später für die Pariser Kirche dann das Programm der sogenannten „Expansion“ formuliert – wohlgemerkt: in einer Periode scharf zurückgehender Zahlen, und wenn es unter zehn Millionen nur noch zwanzigtausend oder gar die Hälfte davon sind, zählt jeder einzelne. Natürlich war mit der Expansion nicht einfach eine volksmissionarische Aktivität zur Gewinnung von neuen oder zur Motivierung von vorhandenen Gemeindegliedern gemeint, sondern die Tatsache, daß christlicher Glaube von seiner Natur her nicht anders als offensiv, also missionarisch sein kann, und dies im Wissen um das Fundament, auf dem er steht, die Schrift, und im Wissen um die Kirche, in der er lebt und genährt wird. Aus dem Bericht einer nach Paris entsandten deutschen Stipendiatin sei in diesem Zusammenhang folgende Erfahrung wiedergegeben: „Mit besonderem Interesse besuchte ich als zukünftige Pastorin natürlich die Gemeindeveranstaltungen der (französischen) lutherischen Nachbargemeinden. Dabei beeindruckte mich vor allem die dortige Jugendarbeit. Auf den ersten Blick erscheint vieles konservativer als bei uns. Im Religionsunterricht werden noch Lieder und Bibelstellen auswendig gelernt. In einem Bibelkreis für junge Erwachsene von 20 bis 35 Jahren arbeitete man sehr streng und diszipliniert an biblischen Themen. Aktuelle gesellschaftliche Probleme wie die der Gentechnik oder der Vollmacht der Kirche zu politischen Stellungnahmen wurden durch Befragen biblischer Stellen besprochen.“<sup>11</sup>

Es gibt wohl in der ganzen evangelischen Diaspora nur wenig Beispiele, an denen sich so eindrucksvoll wie hier zeigen läßt, wie das Kleiner- und Schwächerwerden einer Diasporakirche nicht notwendig zu Resignation und Verbitterung führt, sondern daß unter dieser Erfahrung dennoch, im Namen Jesu Christi, Phantasie für den Auftrag, fröhlicher Trotz gegen die Widrigkeiten, Stärkung der Konfession, des missionarischen Zeugnisses wirksam werden können.

### III.

Wir haben bisher von der Diaspora im Sinne einer sozialen Vorfindlichkeit, also einer zahlenmäßigen Minderheit, und von der Konfession in dem doppelten Sinne der Donomination und der Martyria, des christlichen

Zeugnisses, gesprochen. Dabei ist es eine bewußte Vereinfachung, wenn man zwischen diesen beiden Wirklichkeiten eine Beziehung herstellt, ohne das ganze Geflecht von Einflüssen und Abhängigkeiten zu beachten, in dem sie stehen. Es ist ja, wie wir gesehen haben, in den Niederlanden nicht nur der Säkularisierungsdruck, der zum Wandel des Verständnisses von „Konfession“ führt. Es gibt in Paris viele andere Folgerungen aus der Diaspora-situation, nicht nur diejenige der fröhlich-trotzigen Expansion. Es gibt zudem die nahezu unübersehbare Zahl der „nichttheologischen Faktoren“, die eigentlich zu den beiden Wirklichkeiten von Diaspora und Konfession ihrerseits in Beziehung gesetzt werden müßten. Wir belassen es bei der Erwähnung dieses Sachverhalts, um unsererseits gewissermaßen in einem zweiten Anlauf die beiden Größen Diaspora und Konfession in theologischem, nicht nur kirchenkundlichen Sinne zueinander in Beziehung zu setzen.

Nun sind wir spätestens nach dem schon erwähnten Vortrag Werner Krusches in eine intensive Diskussion um den Diasporabegriff geraten. Die Diasporaerfahrung sei nicht nur durch die – quantitative – Minderheitssituation bestimmt, sondern sie sei die für jeden Christen und die ganze Kirche grundsätzlich charakteristische Erfahrung. Sie gebe es als die Erfahrung der konfessionellen Diaspora – sozusagen die traditionelle Erfahrung –, als die Erfahrung der säkularen Diaspora, in der die Kirche unter dem Angriff säkularer Größen ihre selbständige Vorrangstellung in der Gesellschaft eingebüßt habe, und als weltanschauliche Diaspora, in welcher die Kirche sich dem Marxismus-Leninismus als der einzig anerkannten und autorisierten Weltanschauung gegenübersehe.<sup>12</sup>

Demgegenüber haben andere aus teils pragmatischen Gründen, um einer Verwirrung der Begriffe zu entgehen, und teils um den biblischen Bezug für die Situation der von ihnen betreuten Partner deutlich zu erhalten, zum sogenannten „klassischen“ Diasporabegriff zurückkehren wollen, der die Situation der konfessionellen Minderheit inmitten einer anderskonfessionellen, gegebenenfalls auch andersreligiösen Mehrheit beschreibt. Wohin sollten die „klassischen“ Diasporaarbeiter auch ausweichen? Wie sollten sie auch anders das biblisch begründete Existenzrecht der ihnen anbefohlenen Gemeinden in der Diaspora beschreiben, und war die Veränderung des Begriffs nicht dazu angetan, jene zu bestätigen, die schon immer der Meinung gewesen waren, daß es in einem „ökumenischen Zeitalter“ eine konfessionelle Diaspora nicht mehr geben dürfe – und schon gar nicht die kirchlichen Werke, die ihre Unterstützung und Pflege als ihren kirchlich und biblisch begründeten Dienst erkannt haben? Wäre nicht mit dem Begriff auch die Sache aus dem Blick geraten?

Möglicherweise liegen die Standpunkte gar nicht so weit auseinander. Es ist ja, aus dem Blickwinkel des in die Vereinzelung geratenen Christen, von

sekundärer Bedeutung, welchem Gegenüber er sich in der Glaubensfremde ausgeliefert sieht. Zunächst ist es doch — und das gilt nun für all die Gestalten von Diasporasituation in gleicher Weise — die Trennung von der Gemeinde, die ihm und seinen Mitchristen Schutz und Geborgenheit bedeutet; die geographisch, politisch, soziologisch, konfessionell begründete Trennung von dem Ort, an dem er durch Gottes Wort und Sakrament persönlich begnadet und gestärkt und als ein Glied am Leib Christi in die Gemeinschaft der Kirche hineingenommen wird.

Der Diasporabegriff ist mithin zunächst und zuerst ein ekklesiologischer Begriff, und er bezieht sich auf die Einheit der Kirche. Zerstreut werden, in die Diaspora geraten kann ja nur etwas, was entweder vorher schon als Einheit vorhanden war oder wenigstens prinzipiell auf eine in Zukunft gegebene Einheit hin angelegt ist. So wie alle Ekklesiologie es mit der Eschatologie zu tun hat, so eben auch der Diasporabegriff. Noch für die kleinste Diasporagemeinde gilt, was für die ganze Kirche gilt: sie ist das Werk des Gottesgeistes in dieser Welt, sie ist Teil der großen Schar vor dem Thron Gottes, und das macht die Würde auch der kleinsten Hausgemeinde aus.

Wenn wir so unseren Begriff von Diaspora hineinbetten in die Ekklesiologie, sind wir umso freier dazu, uns den einzelnen Phänomenen zu widmen und sie ernstzunehmen. Wir sind übrigens bei dieser Sicht der Dinge auch nicht mehr abhängig davon, wie weit das „Diasporabewußtsein“ einer Gemeinde entwickelt ist. Und wir wären in der Lage, allen Faktoren, welche die Diasporasituation bestimmen, die gleiche Aufmerksamkeit zu widmen.

#### IV.

Die Beziehung von Diaspora und Konfession stellt sich also als ein Unterthema des großen Themas „Kirche und Konfession“ dar. Beides gehört, wenn wir zunächst den Begriff der Konfession umfassender verstehen, von vornherein und untrennbar zusammen. Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde ist ohne das öffentlich gesprochene Zeugnis ihres Glaubens nicht denkbar, ebensowenig wie es nicht denkbar ist, daß der Einzelne dem Herrn begegnet, von ihm ergriffen wird, und sein Zeugnis an die anderen — „Kommt und seht, wir haben den Messias gefunden“ — würde ausbleiben.

Nun ist es in diesem Zusammenhang der kritischere Schritt, sich zu vergegenwärtigen, daß dem Bekenntnis schon nach dem biblischen Befund die Richtung zum Dogma, zur bindenden Lehraussage hin innewohnt. Es ist ja gar nicht zu übersehen, daß insofern, als verbindliche Lehre auch immer Scheidung bedeutet, dem Bekenntnis nicht nur bindende, vergewissernde, sondern auch kirchentrennende Wirkung eignet. Unsere reformatorischen

Väter haben das schmerzlich erfahren, die doch den Gegnern gegenüber nichts anderes als die Kontinuität zur einen heiligen katholischen Kirche bezeugen wollten und für welche die Einheit der Kirche etwas unbezweifelbar Vorgegebenes war, das es zu bewahren galt. Und wir haben diese schmerzliche Erfahrung, in getrennten Kirchen die Glieder des einen Leibes Christi zu sein, auszuhalten, zumindest so lange auszuhalten, als wir in dem uns überkommenen Bekenntnis das Zeugnis der Heiligen Schrift erhellt und bezeugt sehen. In der Situation der Diaspora kann das doppelt schmerzlich sein. Es wird auch stets zu differenzieren sein, ob Konfessionalität verankert ist in der Treue gegenüber dem als wahr erkannten, biblisch begründeten Bekenntnis der Kirche, oder ob sie sich herleitet aus dem Selbstbehauptungswillen des alten Menschen, der nicht sterben will.

Im übrigen gibt mit dem Artikel VII von der Kirche das Augsburgische Bekenntnis selber den Maßstab für die Konfessionsbestimmtheit der Kirche und ihrer Diaspora. Das „Satis Est“ von CA VII, das die Existenz und die Einheit der Kirche an das Evangelium im recht verkündigten Wort Gottes und im recht verwalteten Sakrament bindet, begründet und begrenzt zugleich die Konfession. Auf nichts anderes als auf diese beiden Weisen der Präsenz des Herrn in seiner Gemeinde kann sie sich gründen, nicht auf Tradition oder Kirchenverfassung oder Struktur.

Wir haben wohl erst wieder in den letzten Jahrzehnten zu ahnen begonnen, in welchem Maße lutherische Kirche und lutherische Diaspora ökumenefähig ist. Darin gibt sie sich nicht selber auf, sondern darin bleibt sie sich selber treu.

In diesem Zusammenhang wären die theologischen Entwicklungen im Ökumenischen Rat und im Lutherischen Weltbund zu verfolgen und vor allem die bilateralen theologischen Dialoge und die Rolle des Luthertums dabei. Die Formel von der Gemeinschaft in der „versöhnten Verschiedenheit“ scheint sich als tragfähig zu erweisen, und sie taugt wohl dazu, um sich nun auch in der Situation der Diaspora noch einmal mit der Frage der eigenen Identität, also der Konfession, und mit der Frage nach dem Verhältnis zu den anderen, denen man gegenübersteht als der bestimmenden Mehrheit, oder – dieser Mehrheit zusammen mit ihnen gegenüber – zu den Diasporachristen anderer Konfession neu zu beschäftigen.

Die Formel von der „versöhnten Verschiedenheit“ taugt – dies sei hervorgehoben – nicht nur zur Begründung der Bewegung zur Einheit, sondern ebensosehr dazu, einer Diasporakirche zu verdeutlichen, daß sie frei dazu ist, als eigene Größe bestehenzubleiben, wenn sie nur, in ihrer bewahrten eigenen Gestalt, dem Herrn und seinen anderen Jüngern treu bleibt. Konfession muß nach diesem Konzept fortan nicht mehr der Einheit hinderlich im Wege stehen; sie wird es nur dann tun, und dann mit Recht, wenn es

um die beiden zentralen Pole des Kircheseins nach CA VII geht, d. h. wenn auch in den Kernpunkten keine Einheit da ist.

## V.

Es gibt Modelle in der Diaspora für eine solchermaßen bewußt konfessionelle neue Offenheit. Edmund Ratz hat mit der Rolle der Lutheraner in Großbritannien im Rahmen ihrer Mitarbeit im Britischen Rat der Kirchen ein solches Modell beschrieben,<sup>13</sup> beispielhaft übrigens auch dafür, daß Arbeitsformen möglich sind, die der Tatsache der zahlenmäßigen Unterschiede im Mitgliederbestand zwischen der Großkirche und den Minderheitskirchen Rechnung tragen. Bezeichnend wohl, daß die Fähigkeit zur ökumenischen Offenheit bei denen am geringsten entwickelt ist, die in diesem Lande als von außen (aus dem Raum des deutschen Protestantismus) bestimmte Diaspora leben, als sogenannte „Auslandsdiaspora“, und die theologisch gesehen die besten Voraussetzungen dazu mitbringen müßten.

Auch den Diasporawerken ist übrigens die Freiheit gegeben, den Partnern in dieser Arbeit je an seinem Ort und in seiner speziellen konfessionellen Bindung und Aufgabe stehenzulassen und trotzdem miteinander Gemeinschaft zu erfahren. CA VII betrifft auch Diasporawerke und deren jeweiligen kirchlichen Ort. Wir werden die Verschiedenheiten nicht übersehen und uns fragen, wo sie uns trennen. Wir werden aber vor allem nach dem uns Gemeinsamen fragen und danach, ob es uns und unsere kirchlichen Partner in der Diaspora zur Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi befähigt. Wir werden skeptisch sein denjenigen gegenüber, die den, wie sich allmählich herausstellt, sachfremden Ruf nach Auflösung in die Uniformität hinein laut werden lassen. Konfession muß kein negativer Begriff sein. Die Sache, die er meint, bereichert und vergewissert das christliche Zeugnis, gerade in der Diaspora.

### Anmerkungen

- 1 Evangelisches Kirchenlexikon (EKL), hrsg. von Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti und Lukas Vischer, Bd. 1, Göttingen 1985, Sp. 418.
- 2 Werner Krusche, Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora, in: Evangelische Diaspora, Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes, 45. Jg., Kassel 1975, S. 56 ff.
- 3 EKL, a. a. O., Sp. 874–876 (Hermann Rieß). Überraschend, daß gerade im Zusammenhang mit der Konfessionsbestimmtheit der Diaspora der Name Franckes und Zinzendorfs, nicht aber z. B. derjenige Wilhelm Löhes genannt wird.
- 4 a. a. O.
- 5 a. a. O.

- 6 Albert Greiner, Kirche in exemplarischer Situation: Die Lutheraner in Paris, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 20, Erlangen 1973, S. 114.
- 7 Lutherische Weltinformation, Nr. 47/1985, S. 13.
- 8 Diaspora-Informationen des Martin-Luther-Bundes, Nr. 1/86, S. 2.
- 9 a. a. O.
- 10 Greiner, a. a. O., S. 108.
- 11 Lutherischer Dienst, Nr. 1/1986, S. 6.
- 12 Krusche, a. a. O., S. 60.
- 13 Lutherische Kirche in der Welt, Folge 23, 1976, S. 134 ff.; Folge 28, 1984, S. 133 ff.

Wo willst du nun die suchen, die Gott fürchten? Zu Rom? Oder zu Jerusalem? Wahrlich, du darfst sie an keinem bestimmten Ort suchen, sondern im Glauben und im Geist, an allen Orten, wo du nur willst, findest du sie.

Martin Luther

## VOM KIRCHENBUND ZUR BUNDESKIRCHE

### *Die Bedeutung der Leuenberger Konkordie für die evangelischen Kirchen in der DDR*

Als die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa 1972 fertiggestellt war, befanden sich die evangelischen Kirchen in der DDR bereits inmitten weitreichender Überlegungen für ihre zukünftige Gemeinschaft. Sie hatten sich 1968/69 aus dem ursprünglich gesamtdeutschen Verband der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) wie auch der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) institutionell herausgelöst. Diese Lösung geschah unter dem Einfluß der politischen Entwicklung in den beiden deutschen Staaten. Sie hatte jedoch darin keineswegs ihre alleinige Ursache. Vor allem in den Gemeinden und unter den kirchlichen Mitarbeitern verband sich für viele damit die Hoffnung auf eine evangelische Kirche in der DDR, die die Erfahrungen einer zu Ende gehenden Volkskirche aufarbeiten und sich zugleich entschlossen den Aufgaben einer Kirche unter den Bedingungen einer sozialistischen Gesellschaft zuwenden würde.

Zu der erhofften Gesamtkirche ist es jedoch nicht gekommen, am Ende der sechziger Jahre nicht und bis heute auch nicht. Nach wie vor gibt es in der DDR die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche (VELKD) und die Evangelische Kirche der Union (EKU) und dazu den Bund der evangelischen Kirchen. Er ist 1969 gemeinsam von den lutherischen und unierten Landeskirchen gegründet worden, um einen Ersatz für die im DDR-Bereich nicht mehr funktionsfähige EKD zu schaffen. Dabei lag es seinerzeit nicht in der Absicht der Gründerkirchen, mit dem Kirchenbund die Kirche zu schaffen, die viele erwarteten. Es dürfte kaum Zufall sein, daß im deutlichen Unterschied etwa zur EKD darauf verzichtet worden ist, diesen Bund als „Kirche“ zu bezeichnen. Daß dafür seinerzeit weniger ein ekklesiologisch sensibilisiertes Problembewußtsein als vielmehr das neu erstarkte Selbstbewußtsein der Landeskirchen den Ausschlag gegeben hat, wird sich kaum bestreiten lassen.

Den Landeskirchen kommt innerhalb des Kirchenbundes auch nach seiner Ordnung (Verfassung) in der Tat eine entscheidende Rolle zu. Die Ordnung macht jedoch auch deutlich, daß sie mit ihm mehr als ein beliebig benutzbares Arbeitsinstrument oder als eine nach Gutdünken zu



handhabende Interessenvertretung gewollt haben. Obwohl sie ihren rechtlichen Bestand nicht aufgegeben haben<sup>1</sup>, haben sich die Landeskirchen mit ihrem Zusammenschluß zum Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR zugleich selber in ihn hineingegeben; sie sind dadurch „Gliedkirchen“ geworden<sup>2</sup>. Sie bekennen sich zu einer ihnen „vorgegebenen Gemeinschaft“<sup>3</sup>. Auch wenn er ein Zusammenschluß von bekenntnisbestimmten und rechtlich selbstständigen Gliedkirchen ist, wird der Bund durchaus als eigenes ekklesiales Subjekt verstanden: Er „strebt an, in der Einheit und Gemeinsamkeit des christlichen Zeugnisses und Dienstes gemäß dem Auftrag des Herrn Christus zusammenzuwachsen“<sup>4</sup>. Die Frage nach seinem ekklesiologischen Verständnis ist damit allenfalls gestellt, aber nicht beantwortet. In den Diskussionen der vergangenen Jahre ist das immer wieder deutlich geworden. Ebenso deutlich war aber auch: Der Bund ist ein Zusammenschluß von Kirchen, die ihn nicht als Abschluß, sondern als Etappe auf dem Wege zu einer verbindlicheren Gemeinschaft begründet haben. Diese Zielangabe haben sie gleich in seiner Ordnung zu Protokoll gegeben. Daher hat sich allerdings auch die Frage nach dem Verständnis dieser Gemeinschaft, nach ihrem weiteren Weg, ihren Aufgaben und ihrer Struktur nahezu zwangsläufig immer wieder zu Wort gemeldet.

### 1. Kirchengemeinschaft durch Übereinstimmung in den Grundlagen der Verkündigung

Anders als der Kirchenbund sind VELKD und EKU seinerzeit nicht neu konstituiert, sondern im Bereich der DDR rechtlich und organisatorisch verselbständigt worden. Übereinstimmend haben die drei Zusammenschlüsse schon ziemlich bald betont, daß sie nicht beziehungslos nebeneinander her oder in Konkurrenz und Alleinvertretungsanspruch gar gegeneinander arbeiten wollten. Vielmehr wollten sie stärker aufeinander zugehen und sich selber dabei nicht als endgültig oder unüberholbar ansehen. Das erste Signal kam noch 1969 von der VELKD, indem ihre Generalsynode erklärte, daß sie die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in der DDR „nicht als eine ein für allemal gültige Form des kirchlichen Zusammenschlusses verstehen“ kann. Sie strebe statt dessen „eine Kirchengemeinschaft aller evangelischen Kirchen in der DDR“ an. In den vorfindlichen kirchlichen Zusammenschlüssen sah sie jedoch „kein Modell, das dieser Intention gerecht werden könnte“. Denn der Generalsynode ging es um eine Kirchengemeinschaft, „die über den bisher unter den Kirchen in der DDR erzielten Grad der Gemeinschaft hinausgeht“. Eine solche Kirchengemeinschaft war für sie „nur bei Übereinstimmung in den Grundlagen der Verkündigung

möglich“. Durch „verbindliche Lehrgespräche“ mit der Evangelischen Kirche der Union wollte die Generalsynode prüfen, ob diese Voraussetzung gegeben ist.<sup>5</sup>

Ein entsprechender Vorschlag wurde noch im gleichen Jahr von der EKU angenommen. Beide Zusammenschlüsse bildeten eine Lehrgesprächskommission. Schwerpunkt ihrer Arbeit wurde die von der VELKD vorschlagsweise formulierte Frage „Wie verkündigen wir heute die Rechtfertigung?“<sup>6</sup> Die Rechtfertigung war damit als der zentrale Inhalt der Gespräche vorausgesetzt, ihre Ausrichtung „auf die gegenwärtige Situation der Verkündigung“<sup>7</sup> ausdrücklich aufgegeben worden. Von der Lehrgesprächskommission wurde erwartet, daß sie die Relevanz der Rechtfertigungsbotschaft für Zeugnis und Dienst der Kirche im Bezugshorizont einer sozialistischen Gesellschaft verdeutlicht.

Ungewöhnlich war an dieser Aufgabe, daß sie von vornherein einer darüber hinausgehenden Zielstellung zugeordnet war. Sie sollte Kirchengemeinschaft herbeiführen; oder präziser: in gemeinsamer theologischer Arbeit sollte geprüft werden, ob im Verständnis des Evangeliums als dem Evangelium der Rechtfertigung ein ausreichendes Maß an Gemeinsamkeit besteht, das den beteiligten Kirchen die Feststellung erlaubt, daß sie sich miteinander in Kirchengemeinschaft befinden. Es waren also nicht Lehrgespräche in dem Sinn, daß sie allein um der Lehre willen geführt wurden. Es war nicht daran gedacht, einen vermeintlichen feststehenden Lehrbestand mit einem anderen zu vergleichen oder so etwas wie ein vereinigt lutherisch-reformiertes Lehrsystem zu schaffen. Die Gespräche sollten vielmehr theologische Hilfen für das Reden und Handeln der Kirche unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen bereitstellen. Würde dabei eine Übereinkunft in den Grundlagen der Verkündigung erreicht, so wären damit – dies war die Auffassung der Kommission wie auch ihrer Auftraggeber – zugleich die notwendigen theologischen Voraussetzungen für die angestrebte Kirchengemeinschaft erfüllt.

Die Lehrgesprächskommission hat das ihr auftragene Thema unter mehreren Aspekten entfaltet. Sie hat bis zum Abschluß ihrer Arbeit Ende 1974 dazu sogenannte Werkstattberichte vorgelegt, in denen nach Vorüberlegungen über das Verhältnis von Verkündigung, Lehre, Bekenntnis und Kirchengemeinschaft der Bezug der Rechtfertigung zur heutigen Rede von Gott, zu Kirche und Gesellschaft, zu Glaube und Bewußtsein sowie zu den Vorstellungen von Zukunft hergestellt wird. Die Werkstattberichte waren eigentlich als Mitteilungen aus der laufenden Arbeit gedacht. Sie sollten Rechenschaft über den Gesprächsstand und Gelegenheit zur Stellungnahme geben. Nach dem ursprünglichen Plan der Kommission sollten die Werkstattberichte unter Berücksichtigung der eingegangenen Meinungs-

äußerungen noch einmal überarbeitet werden, um dann als Material für eine „Basiserklärung“ zu dienen. Diese sollte die theologische Grundlage der angestrebten Kirchengemeinschaft darstellen und den Synoden zur Beschlußfassung vorgelegt werden. Inzwischen hatten jedoch die Vorarbeiten zur Leuenburger Konkordie begonnen. Die Lehrgesprächskommission wurde durch ihre Auftraggeber, die Leitungsgremien von EKU und VELKD, in diese Arbeit einbezogen. Sie hat für die Gliedkirchen die Stellungnahme zu dem auf europäischer Ebene entstandenen Bericht über „Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung“ vorbereitet. Sie hat auch die Stellungnahme zu dem Konkordienentwurf erarbeitet, die als gemeinsame Erklärung von den Synoden der acht Landeskirchen beschlossen wurde. In den Bemühungen um eine Kirchengemeinschaft der reformatorischen Kirchen zeichnete sich mit der Leuenburger Konkordie eine Lösung ab, die dem eigenen Ansatz des Lehrgespräches in der DDR im Blick auf die zu erreichende Übereinstimmung in den Grundlagen der Verkündigung verblüffend nahekam. Die Kommission sah deshalb davon ab, ihren ursprünglichen Gedanken einer Basiserklärung weiter zu verfolgen. Die Konkordie erschien ihr als vorerst ausreichende Verwirklichung dieser Idee.

Wie ist das zu verstehen? Schon der Generalsynode der VELKD ging es in ihrer Entschließung von 1969 ausdrücklich um eine „Übereinstimmung in den Grundlagen der Verkündigung“ als der für die Herstellung von Kirchengemeinschaft erforderlichen Voraussetzung. Die Bekenntnisproblematik wird in diesem Zusammenhang bemerkenswerterweise gar nicht erwähnt. Die VELKD hat damit eine neue und im Grunde traditionskritische Position bezogen. Noch bis in die späten fünfziger Jahre hinein war – zumindest von deutscher lutherischer Theologie und Kirche – an Kirchengemeinschaft ohne vorausgehendes gemeinsames Bekenntnis nicht zu denken.<sup>8</sup> Kirchengemeinschaft ist bis dahin durchgängig als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verstanden worden, die aufgrund eines Lehrkonsens hergestellt wird. Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zu gewähren bedeutet, den anderen Partner als Kirche Jesu Christi anzuerkennen. Ekklesiologisch wurde Kirchengemeinschaft dadurch mit Kircheneinheit nahezu identisch. Denn wenn auf der Grundlage eines Lehrkonsens Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft erklärt wird, kann die Qualität des Kircheseins nicht mehr überboten werden.

Die Leuenberger Konkordie ist dieser Auffassung ebensowenig gefolgt, wie VELKD und EKU in der DDR dies in ihren theologischen Gesprächen getan haben. Sie hat eine Form von Kirchengemeinschaft zum Ziel, bei der die beteiligten Kirchen aufgrund eines in einer Lehrübereinkunft formulierten gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums festgestellt haben, daß die in ihren Bekenntnisschriften ausgesprochenen Lehrverurteilungen

den gegenwärtigen Stand der Lehre dieser Kirchen nicht mehr betreffen. Sie gewähren sich aufgrund eben dieser Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Sie bleiben dabei an ihre jeweiligen Bekenntnisse gebunden. Sie bekunden zugleich die Absicht, Kirchengemeinschaft nicht nur durch Praktizierung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, sondern auch durch die Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu verwirklichen.

Nach dem Urteil der Fachleute ist dieses Modell von Kirchengemeinschaft in der Ökumene bisher ohne Beispiel. Die Grundlage dafür sieht die Leuenberger Konkordie in Artikel VII der Confessio Augustana. Sie übernimmt die dort genannten Kriterien über die Einheit der Kirche.<sup>9</sup> Die Konkordie setzt sie jedoch bewußt nicht für die Einheit, sondern für die Gemeinschaft unterschiedlicher Kirchen ein. Gerade indem sie diese den Einheitskriterien unterwirft, bringt sie zum Ausdruck, daß die Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen nicht mit der Einheit der universalen Kirche Christi gleichzusetzen ist, ihr aber gleichwohl zugeordnet ist und ihr zu dienen hat.

Was bedeutet diese Unterscheidung? Mir scheint, daß es der Konkordie dadurch gelingt, bei der Kirche in ihren empirischen Erscheinungsformen als konfessionell geprägte Partikularkirchen anzusetzen. Ihrer Bekenntnisbestimmtheit wird ausdrücklich Rechnung getragen.<sup>10</sup> Auch die Bedeutung impliziter Konfessionalität, wie sie in Frömmigkeit, Gottesdienstgestaltung und kirchlichen Ordnungen zum Ausdruck kommt, sowie die Relevanz nichtdogmatischer Faktoren finden Berücksichtigung.<sup>11</sup> Insofern unterscheidet sich die Konkordie zugleich von Artikel VII des Augsburger Bekenntnisses, der stärker auf die „ecclesia universalis“ abhebt, das eigentlich konfessionelle Moment dagegen noch nicht berücksichtigt und aufgrund der historischen Differenz auch noch gar nicht berücksichtigen konnte, weil es als Strukturelement kirchlichen Lebensvollzuges erst als Folgewirkung der Confessio Augustana in Erscheinung trat.

Ebensowenig macht sich die Konkordie freilich die traditionelle lutherische Auffassung zu eigen, daß Kircheneinheit Bekenntniseinheit voraussetzt und deshalb ein neues, gemeinsames Bekenntnis erfordert. Der Konkordie geht es sehr wohl um Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Aber sie ist für sie nicht der Ausdruck kirchlicher Einheit, sondern die Ausprägung einer Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen. Die Unterscheidung zwischen Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft führt zu einem weiteren Ergebnis: Die Bedeutung der Bekenntnisse, die diese für das Selbstverständnis der Kirchen jeweils haben, wird respektiert. Die Konkordie kann darauf verzichten, selber als ein neues Bekenntnis zu gelten. Sie läßt auch „die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen

bestehen“.<sup>12</sup> Die Konkordie will ja Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit begründen. Sie unterwirft sich dabei jedoch dem unbestechlichsten aller denkbaren Maßstäbe: dem Evangelium von Jesus Christus. Nach CA VII begründet dies nicht nur die Einheit der Kirche, sondern das Evangelium konstituiert Kirche überhaupt. Mit anderen Worten: Was zur Einheit der Kirche notwendig ist, ist identisch mit dem, was Kirche zur Kirche macht. Kann im Verständnis dieses Evangeliums und der ihm entsprechenden Verwaltung der Sakramente Übereinstimmung festgestellt werden, so sind nach der Leuenberger Konkordie auch für eine Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen ausreichende Voraussetzungen gegeben, um im Sinne der Augustana sagen zu können: „satis est“.

Gerade weil die Konkordie CA VII als für sich verbindlich anerkennt, gewinnt sie daraus die Überzeugung, daß Kirchengemeinschaft notwendigerweise nicht durch ein neues Bekenntnis, sondern durch ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums begründet wird. Deshalb kann die Konkordie mit guten Gründen selber unterhalb der Bekenntnisschwelle bleiben. Sie rechnet damit, daß die beteiligten Kirchen nach wie vor den für sie geltenden Bekenntnissen verpflichtet bleiben und der Bekenntnisstand dadurch weiterhin verschieden ist. Aufgrund des gemeinsam beschriebenen Evangeliumsverständnisses ist dies jedoch für Kirchengemeinschaft kein Hinderungsgrund mehr. Bekenntnisunterschiede verlieren ihre kirchentrennende Bedeutung. Das ist neu. Neu ist auch, daß die früher ausgesprochenen Verwerfungen den gegenwärtigen Stand der Lehre der konkordierenden Kirchen nicht mehr betreffen. Und neu ist schließlich, daß die Konkordie „eine im Zentralen gewonnene Übereinstimmung“ darstellt, die „Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes ermöglicht“.<sup>13</sup> Diese Übereinstimmung ist nicht nur für die Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft maßgebend; sie soll für die gemeinsame Ausrichtung von Zeugnis und Dienst, die nach dem Verständnis der Konkordie Bestandteile der Kirchengemeinschaft ist, eine Art Leitlinie oder Führungsgröße sein.<sup>14</sup>

Damit sind natürlich Aussagen gemacht, die in ihrem Charakter zumindest bekenntnisrelevant sind. Sie berühren nicht die Bekenntnisse selber, wohl aber unser Verständnis von ihnen. Die Frage nach dem Verhältnis von Bekenntnis und Konkordie ist darum zu Recht immer wieder erörtert worden. Gerade weil die Konkordie betont bekenntnisneutral sein wollte und deshalb von dem in den Kirchen gegebenen Bekenntnisverständnis ausging, hat sie selber zu dieser Diskussion Anlaß gegeben. Was dieser Umstand bedeutet gerade auch als Anfrage an unser Verhältnis zu den Bekenntnissen der Reformation, hat weiterführende Überlegungen erforderlich gemacht. Sie haben auch für die evangelischen Kirchen in der DDR eine

nicht unerhebliche Rolle gespielt. Mehr als der Hinweis darauf ist an dieser Stelle nicht möglich.<sup>15</sup> Im Endergebnis ist die Konkordie durchaus darin bestätigt worden, daß sie das bis dahin als lutherisch geltende Verständnis von Kirchengemeinschaft in gewisser Weise korrigiert hat.

Dies gilt vor allem für die Übereinkunft im Fundamentalen, die an die Stelle eines Maximalkonsens in der Lehre getreten ist. Und es gilt für ein Verständnis von Kirchengemeinschaft, das sich nicht in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft erschöpft, sondern die Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst mit einbezieht. Struktur- und Organisationsfragen für irrelevant zu erklären, ist dann nicht mehr so einfach, wenn sie der Prüfung durch den missionarischen Auftrag der Kirche standhalten müssen. Auch der Faktizität gelebter Gemeinschaft kann besser Rechnung getragen werden. Sie entwickelt sich ja nicht erst aufgrund oder nur nach dem Maß vorher getroffener Lehrvereinbarungen. Für gelehrte und gelebte Gemeinschaft gibt es kein Entweder-Oder und auch kein Früher oder Später. Wie sehr sie ineinandergreifen, voneinander abhängen und darum auch aufeinander bezogen sein müssen, weiß man inzwischen aus nahezu allen interkonnessionellen Dialogen. Bei den Gesprächen, an denen der Lutherische Weltbund beteiligt gewesen ist, ist das besonders deutlich geworden.

## 2. Verständigung über die Frage der Zielvorstellung

Je mehr die Konturen der künftigen Konkordie erkennbar wurden, um so deutlicher wurde den evangelischen Kirchen in der DDR, daß damit eigentlich die Voraussetzungen für die von ihnen angestrebte verbindliche Gemeinschaft geschaffen waren. Um so unausweichlicher kam auf sie jetzt aber auch die Frage zu, welche Form von Kirchengemeinschaft das Ziel ihrer Bemühungen sein sollte, die sie 1969 begonnen hatten.

Die Überlegungen dazu setzten merkwürdigerweise erst relativ spät ein. Die erwähnte Entschließung der VELKD-Generalsynode hatte sich zu den Voraussetzungen einer Kirchengemeinschaft zwar beinahe programmatisch geäußert, das Ziel selber jedoch kaum definiert. Diese Zurückhaltung ist zunächst gar nicht als Manko empfunden worden. Die Bedeutsamkeit der Synodalerklärung von 1969 liegt vermutlich gerade darin, daß die VELK damit einen für alle gangbaren Weg eröffnet hat, ohne die weitere Entwicklung von vornherein festzuschreiben. Die von ihr vorgeschlagene Kirchengemeinschaft schien für sich einleuchtend genug zu sein, um mit den angeregten Lehrgesprächen daraufhin die nächsten Schritte wagen zu können.

Wie aber würde sich diese Zielangabe zu der Kirchengemeinschaft verhalten, die mit der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa hergestellt

werden sollte? Diese Frage war je länger, je mehr unabweisbar geworden. Es war deutlich, daß sich die evangelischen Kirchen in der DDR dann mit den der Konkordie zustimmenden lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa in gegenseitiger Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft befinden. Sie besteht ebenso auch zwischen den lutherischen und den unierten Kirchen und zwischen den lutherischen Kirchen und den reformierten Gemeinden in der DDR. Zwischen ihnen hatte es bis dahin zwar einseitige Einladungen, aber keine wechselseitigen Erklärungen zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und schon gar keine Interzelebration gegeben. In dieser Hinsicht ist ihr Verhältnis durch die Konkordie anders geworden, als es vorher bei der Gründung des Bundes war.

Diese Konsequenzen haben die Kirchen in der DDR von vornherein gesehen und bejaht. Sie haben damit für sich freilich zugleich die Frage verbunden, was es bedeutet, daß die von ihnen im Rahmen des Bundes bereits vor der Konkordie praktizierte Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst über das auf der europäischen Ebene mögliche Maß erheblich hinausgeht und damit möglicherweise auch in seiner ekklesialen Bedeutung mit der Kirchengemeinschaft nach dem Leuenberger Modell allein nicht zu begreifen ist. Wieder war es die Generalsynode der VELK, die noch 1972 die weitere Diskussion in der DDR über diese Frage voranbrachte. Sie unterstrich die Bedeutung der Leuenberger Konkordie auch für die evangelischen Kirchen in der DDR und stellte zugleich fest, daß sie seit der Gründung des Kirchenbundes in gemeinsamem Zeugnis und Dienst erfahrene Gemeinschaft inzwischen so dicht geworden ist, daß die Konkordie dafür nur partiell ein angemessener Ausdruck sein könne. Die weitere Entwicklung in der DDR würde an der Konkordie nicht vorbeigehen dürfen; sie würde aber auch nicht notwendigerweise mit ihr enden müssen, sondern bei ihr ansetzen können. Die Generalsynode war der Auffassung, daß mit der aufgrund der Leuenberger Konkordie erklärten Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft „die Endphase kirchlicher Gemeinschaft in der DDR noch nicht erreicht ist. Sie hält es für wünschenswert, auf dem Wege einer durch Intensität und Konkretion geprägten größeren Gemeinschaft noch weiter voranzukommen.“<sup>16</sup>

Damit war ein nochmaliger Klärungsprozeß eingeleitet, an dem sich sowohl die VELK als auch die EKU und der Bund beteiligten. Am Ende zeichnete sich der Gedanke einer zur Kirche verdichteten Gemeinschaft ab. Mit dieser Zielbeschreibung war die Vorstellung verbunden, daß die Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in der DDR an Intensität und Verbindlichkeit weiter zunehmen und sich dadurch allmählich über eine Kirchengemeinschaft hinaus zur Kirche hin entwickeln würde. Dementsprechend hat die Konferenz der Kirchenleitungen 1973 erklärt: „Was sich innerhalb des Bundes und zwischen den gesamtkirchlichen Zusammenschlüssen

sen an praktizierter Gemeinschaft entwickelt hat, geht schon jetzt in seiner ekklesialen Bedeutung über das Leuenberger Modell erheblich hinaus. Das Ziel kann nur eine Gemeinschaft sein, die ihrem theologischen Verständnis nach als Kirche im vollen Sinne zu beschreiben ist, während sie sich in ihrer geschichtlichen Gestalt als Gemeinschaft gewachsener Kirchengebilde darstellen dürfte.“<sup>17</sup>

Mit dieser weitreichenden Feststellung war eine Entwicklung ins Auge gefaßt, die vom Kirchenbund zur Bundeskirche führen sollte. Welche Bedeutung würde dabei der Leuenberger Konkordie zufallen? Was könnte sie bewirken über die Begründung von Kirchengemeinschaft hinaus, die inzwischen auch von und für die Kirchen in der DDR erklärt worden war? Die Konkordie hält innerhalb der Verwirklichung der von ihr intendierten Kirchengemeinschaft ja auch die organisatorischen Folgerungen nicht nur für möglich, sondern unter Umständen auch für geboten. Sie denkt dabei an „rechtliche Zusammenschlüsse“, die sich „um des Sachzusammenhangs von Zeugnis und Ordnung willen“ nahelegen.<sup>18</sup> Über die ekklesiale Qualität solcher Zusammenschlüsse äußert sich die Konkordie jedoch nicht und ebensowenig über den Stellenwert, den sie selber dadurch bekommen würde. Daß sie z. B. den Charakter eines Basisdokumentes erhalten könnte, wenn reformatorische Kirchen über die auf europäischer Ebene erklärte Kirchengemeinschaft hinaus ihre Gemeinschaft weiter verdichten wollen, wird von der Konkordie nicht ausdrücklich verneint, aber offenbar auch nicht erwartet.

Auch für die Kirchen in der DDR gingen die Überlegungen nicht in diese Richtung. Das hatte mehrere Gründe. Man wollte den Partnerkirchen in Europa gegenüber die Konkordie nicht überfordern. Man wollte sie auch deswegen nicht zum ekklesiologisch konstitutiven Dokument einer evangelischen Kirche in der DDR machen, weil das verbreitete Mißverständnis von der kirchengründenden Funktion des Bekenntnisses dadurch vermutlich neuen Auftrieb erhalten hätte. Und es wäre ein weiteres hinzugekommen: daß nämlich nun der Konkordie selber die Rolle eines Bekenntnisses zugewiesen werden sollte. Eine Verständigung über die Bedeutung des Bekenntnisstandes und der Bekenntnisbindung hat die Konkordie selbst ja nicht herbeigeführt. Sie würde jedoch unvermeidlich sein, wenn die Landeskirchen in der DDR sich gemeinsam als Kirche verstehen wollen.

Vor allen organisatorischen Konsequenzen bemühten sie sich deshalb um weitere theologische Klärungen. Es ging ihnen dabei auch jetzt nicht um einen Maximalkonsens in der Lehre, sondern um eine Übereinstimmung in den Fragen, die für die Tragfähigkeit ihrer Gemeinschaft klärungsbedürftig erschienen: das Kirchenverständnis, das Verhältnis von Amt und Ämtern, das Verhältnis von Zweireichelehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi. Damit wurden bewußt die Fragen aufgegriffen, von denen in Anbe-



tracht der damit verbundenen Kontroversen zu vermuten war, daß sie einer Intensivierung der Gemeinschaft am ehesten im Wege stehen könnten. Dabei konnte es nicht darum gehen, Kirchengemeinschaft erneut zu begründen. Es konnte nur darum gehen, sie weiter zu entwickeln. Man würde nicht vor, sondern mit der Konkordie einzusetzen und sie so zu rezipieren haben, daß das gemeinsame Verständnis des Evangeliums im Bezugshorizont der sozialistischen Gesellschaft weiter entfaltet wird. Diese Aufgabe ist gelegentlich auch als „Verifizierung“ der mit der Leuenberger Konkordie auch für die Kirchen in der DDR erklärten Kirchengemeinschaft beschrieben worden.<sup>19</sup>

Die Konkordie selber hat das Problem von „Zweireichelehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi“ sowie das Verhältnis von Amt, Ämtern, Diensten und Ordination als Aufgaben für die Weiterarbeit benannt. Bei den theologischen Gesprächen in der DDR ging es darum, beide Themenbereiche so zu behandeln, daß dabei bewußt die spezielle Situation der evangelischen Kirche in der DDR zur Sprache kommt. EKU und VELKD haben für diese Aufgaben eine zweite Lehrgesprächskommission gebildet, die die ihr zugewiesenen Fragen in zwei parallel arbeitenden Arbeitsgruppen zwischen 1976 und 1978 behandelt hat.

Die Kommission hat festgestellt, daß die Unterschiede in der Amtsauffassung zwischen Lutheranern und Reformierten in der Vergangenheit nicht kirchentrennend gewesen sind und auch in der Gegenwart kein Hindernis für eine intensivere Gemeinschaft darstellen. Nach ihrer Auffassung nehmen beide Traditionen jeweils wesentliche Aspekte des neutestamentlichen Zeugnisses auf. Sie sollten deswegen in ein Ergänzungsverhältnis gebracht werden, um Engführungen zu vermeiden und den Reichtum des Schriftzeugnisses fruchtbar werden zu lassen. Für das Verhältnis von Zweireichelehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi hat die Lehrgesprächskommission festgestellt, daß sie als wechselseitig sich ergänzende und einander korrigierende Interpretationsmodelle für das Handeln der Kirche und der Christen im politisch-gesellschaftlichen Bereich verstanden werden können. Darum sollten die Anliegen und Anregungen beider Denkmodelle Berücksichtigung finden, um die Unterschiede von Welt und Heil nicht zu verwischen, aber auch den Gehorsam der Nachfolge nicht schuldig zu bleiben. Die im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR bestehende Kirchengemeinschaft wird durch das Nebeneinander beider Denkmodelle nicht in Frage gestellt. Sie wechselseitig aufeinander zu beziehen, trägt vielmehr zu ihrer Vertiefung bei.

Die Kommission hat die Ergebnisse ihrer Arbeit dem Rat der EKU und der Kirchenleitung der VELKD vorgelegt. Beide Leitungsgremien haben sie Ende 1979 in einer gemeinsamen Sitzung eingehend erörtert und sie sich weitgehend zu eigen gemacht. 1980 bzw. 1982 sind die Arbeitsergebnisse in der DDR auch im Druck erschienen.<sup>20</sup>

Auf der Ebene des Kirchenbundes war man zugleich um eine Klärung der ekklesiologischen Fragen bemüht. Zwischen Konkordie und Kirche – das bezeichnete zu jener Zeit in etwa die Situation des Weges, die die Gemeinschaft der Kirchen des Bundes erreicht hatte. „Zwischen Konkordie und Kirche“ – so lautet deshalb auch der Titel einer Ausarbeitung von 1974, die die ekklesiale Qualität dieser Gemeinschaft zu bestimmen versuchte.<sup>21</sup> Die leitende Frage dabei war, ob angesichts der mit der Leuenburger Konkordie eröffneten Kirchengemeinschaft und unter Berücksichtigung der nach wie vor verpflichtenden Geltung der Bekenntnisse in theologisch verantwortbarer Weise von der „Kirchwerdung“ des Bundes gesprochen werden kann. Diese Frage ließ sich nur mit Ja und Nein zugleich beantworten.

Sie war zu bejahen, weil die Konkordie Kirchengemeinschaft im gemeinsamen Verständnis des Evangeliums begründet. Sie orientiert sich dabei an CA VII. Da es nach CA VII das Evangelium selber ist, das Kirche zur Kirche macht, kann es auch für die Kirchwerdung des Bundes darüber hinaus keine andere Maßstäbe geben. Das bedeutet: da die Kirchen in der DDR auf Grund der Konkordie in dem übereinstimmen, was Kirche begründet und auch der Grund ihrer Einheit ist, so sind sie auch zusammen Kirche. In diesem (!) Sinne muß der Bund also nicht mehr Kirche werden; er ist es schon.

Diese These erfordert jedoch eine zweite, scheinbar kontradiktorische Aussage: Der Bund ist noch nicht Kirche; er muß es erst noch werden. Zumindest kann man von ihm noch nicht in dem Sinne von einer Kirche sprechen, wie seine Gliedkirchen sich selber als Kirche verstehen. Sie haben eine Art „ekklesialen Vorsprung“ vor dem Kirchesein des Bundes, der ausgeglichen werden muß, wenn der Bund selber als Kirche „im vollen Sinne“ anerkannt werden soll. Dieser Vorsprung wurde ausdrücklich nicht darin gesehen, daß der Bund im Unterschied zu seinen Gliedkirchen kein Bekenntnis hat. Sie sind ihm jedoch darin voraus, daß sie durch ihre besonderen theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen, nicht zuletzt auch durch nichtdogmatische Faktoren wie bestimmte politische Entwicklungen, gesellschaftliche oder strukturelle Bedingungen, sich bei aller Unterschiedlichkeit und trotz mancher innerer Spannungen nicht nur anspruchswise als Kirche verstehen, sondern sich auch wirklich als Kirche erfahren. Der Bund muß deshalb die Art, wie Landeskirchen Kirche sind, nicht kopieren. Sein Kirchesein wird anders sein müssen, so wie sich die Landeskirchen vom Kirchesein der Ortsgemeinden unterscheiden. Auch das Kirchesein des Bundes muß jedoch geistlich erfahrbar sein. Das läßt sich nicht programmieren; es bedarf des Wachstums. Insofern hatte auch die andere These ihr Recht, daß der Bund erst noch Kirche werden

muß im Sinne einer faktischen Zeugnis- und Dienstgemeinschaft, die Gemeinschaft zu leben und auch zu bekennen vermag, weil sie sich in den theologischen Grundfragen der Übereinstimmung gewiß geworden ist.

Über die Ausarbeitung „Zwischen Konkordie und Kirche“ hat es in den Gliedkirchen eine eingehende Diskussion gegeben. Sie machte erneut den spannungsvollen Prozeß des Zusammenwachsens deutlich. Deutlich wurde jedoch auch, daß die Gliedkirchen die Gemeinschaft im Bund ihrem theologischen Verständnis nach durchaus als Kirche bejahten. So konnte die Bundessynode am Ende das Ergebnis einer zweijährigen Debatte in der Feststellung zusammenfassen, daß die im Bund zusammengeschlossenen Kirchen gemeinsam Kirche sind. Sie erklärte 1976 in einer Entschließung, daß „die Kirchengemeinschaft im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR eine heute für unseren Raum angemessene Form des Kircheseins“ ist, die eine „notwendige Ergänzung zum Kirchesein der Landeskirchen“ darstellt.<sup>22</sup> Den Landeskirchen wie der Gemeinschaft im Bund wird damit die gleiche ekklesiale Qualität zuerkannt.

### 3. Umfang und Grenzen gewachsener Gemeinschaft

Vor nunmehr zehn Jahren schien der Klärungsprozeß also so weit gediehen, daß nun eine stärkere Zusammenfassung und sinnvolle Umgestaltung der gesamtkirchlichen Institutionen ins Auge gefaßt werden konnte. Dies war nun theologisch möglich, und es war kräftemäßig nötig. Die erfahrene und erklärte Gemeinschaft sollte dadurch an Intensität und Verbindlichkeit zunehmen. Sie sollte sich zugleich aber auch auf den unbedingt notwendigen Umfang gesamtkirchlicher Arbeit konzentrieren, um Gliedkirchen, Gemeinden und Mitarbeitern in ihrem Dienst besser und effektiver zur Seite stehen zu können. Gesamtkirchliche Aktivitäten wurden zunehmend und zu Recht daraufhin befragt, ob sie Ausdruck dieser gewachsenen Gemeinschaft sind, ob sie zu Zeugnis und Dienst der Gemeinden vor Ort befähigen und ob ihre Strukturen einleuchtend sind. Damit brachten die Gemeinden ihre Vorstellungen von einer zukünftigen Gesamtkirche zum Ausdruck. In einer Situation fortschreitender Minorisierung erwarten sie eine einfache Kirche, die einmütig ist in ihrem Zeugnis, glaubwürdig in ihrem Dienst und durchschaubar in ihrer Gestalt.

Die nächsten Schritte in dieser Richtung sollten durch eine sogenannte Delegiertenversammlung von bevollmächtigten Vertretern von EKU, VELKD und Bund vorbereitet werden. Sie empfahl Anfang 1979, die bestehenden drei kirchlichen Zusammenschlüsse schrittweise zu einem neuen Zusammenschluß zu vereinigen, in dem die bisherigen Zusammenschlüsse aufgehen.

Der neue Zusammenschluß sollte den Namen „Vereinigte Evangelische Kirche in der DDR“ tragen. Die Delegiertenversammlung legte dazu eine Reihe zum Teil sehr detaillierter Vorstellungen vor, die die Ausarbeitung einer Verfassung, die Beschreibung des Selbstverständnisses und die Aufgaben des neuen Zusammenschlusses in Grundartikeln und Grundbestimmungen sowie Empfehlungen zum weiteren Verfahren vorsahen.<sup>23</sup>

Bund, EKU und VELKD hatten schon vorher wiederholt ihre Bereitschaft zu einem solchen Schritt erklärt. Bisherige Bereitschaftsbekundungen sollten nunmehr in eine verpflichtende Willenserklärung aller beteiligten Partner, also auch der Gliedkirchen, umgesetzt werden. Aus den Empfehlungen der Delegiertenversammlung wurde so eine „Gemeinsame Entschließung zur schrittweisen Verwirklichung einer verbindlichen föderativen Gemeinschaft“, die Ziel und Weg des Einigungsprozesses festlegte. Dazu kam der Entwurf einer veränderten Bundesordnung.<sup>24</sup> Für das Zusammenwachsen waren von vornherein mehrere Etappen innerhalb eines Zeitraums von sechs Jahren und eine jeweilige Überprüfung der erreichten Ergebnisse vorgesehen.

Mit Beginn des Jahres 1982 hätte ursprünglich der erste Schritt zur institutionellen Ausgestaltung einer Bundeskirche als einer verbindlichen und zugleich föderativen Gemeinschaft der evangelischen Landeskirchen in der DDR getan werden sollen. Dieses Vorhaben ist gescheitert. Nachdem neun der beteiligten elf Partner bereits zugestimmt hatten, hat die Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg trotz wiederholter Beratung 1984 endgültig die erforderliche Zweidrittel-Mehrheit verfehlt. Weiterführende Bemühungen, die danach von der VELKD unternommen wurden, um zu einer bilateralen Regelung mit dem Bund zu kommen, sind ebenfalls ohne Erfolg geblieben. Mit Sachsen hat diesmal eine lutherische Landeskirche eine entsprechende Vereinbarung zu Fall gebracht. Für die letzte Initiative der Generalsynode vom Sommer dieses Jahres ist gegenwärtig noch nicht abzusehen, ob sie zum Ziel führen wird.

Eine Ausnahme bildet die Arbeit an den Grundartikeln. Sie ist trotz aller Fehlschläge in den Strukturfragen auf ausdrücklichen Wunsch der kirchlichen Zusammenschlüsse und der Gliedkirchen weitergeführt worden. Daß man sich darin einig war, kann als Ausdruck der Ratlosigkeit oder aber als Zeichen der Entschlossenheit gedeutet werden, wenigstens die über Jahre hinweg erreichte Übereinstimmung in zentralen theologischen Fragen festzuhalten. Nachdem die beteiligten Kirchen – zum Teil mehrfach – zu dem Entwurf der Grundartikel Stellung genommen hatten und dieser wiederholt überarbeitet worden ist, konnte die Arbeit daran im Mai 1985 abgeschlossen werden.

Aus den „Grundartikeln“ ist nun eine „Gemeinsame Erklärung“ geworden. Die ursprüngliche Bezeichnung ist zu sehr im Zusammenhang mit der

Verfassung einer Vereinigten Evangelischen Kirche in der DDR im Gespräch gewesen. Zur Vermeidung von Mißverständnissen hat man auf sie verzichtet. Der neue Name lautet genau: „Gemeinsame Erklärung zu den theologischen Grundlagen der Kirche und ihrem Auftrag in Zeugnis und Dienst“.<sup>25</sup> Diese um Eindeutigkeit bemühte und darum zugegebenermaßen etwas umständliche Formulierung besagt, worum es in der Erklärung geht. Sie gibt mit einem gewissen Grad von Verbindlichkeit darüber Auskunft, daß und warum sich die Gemeinschaft der im Bund zusammengeschlossenen Gliedkirchen als Kirche versteht.

Damit wird die 1976 von der Bundessynode getroffene Feststellung erhärtet, daß die acht Landeskirchen ungeachtet ihrer unverändert geltenden Bekenntnisbindung in ihrer nach wie vor bestehenden rechtlichen Selbstständigkeit gemeinsam Kirche sind. Diese Feststellung wird auf die vorfindliche Gemeinschaft innerhalb des Bundes, der EKU und der VELKD bezogen. Sie ist Kirche als Gemeinschaft von Kirchen. Dabei wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sie sich im „theologischen Sinne des Wortes“ als Kirche versteht. Wenn in der gemeinsamen Erklärung diese Gemeinschaft als „Evangelische Kirche in der DDR“ bezeichnet wird, dann ist das ebenfalls in diesem Sinn gemeint. Auch das wird in der Erklärung ausdrücklich festgestellt, um mögliche Mißverständnisse zu vermeiden. Damit wird zugleich die gegenwärtige Situation dieser Gemeinschaft beschrieben. Sie ist ekklesiale Realität, ohne dies institutionell angemessen zum Ausdruck bringen zu können.

In drei Abschnitten begründet die Erklärung, warum die Gemeinschaft der Gliedkirchen und ihrer Zusammenschlüsse nach CA VII und entsprechend der Leuenberger Konkordie theologisch als Kirche zu verstehen ist. Sie bindet diese Kirche in die weltweite Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi ein und hält zugleich ihre Bestimmung durch die reformatorischen Grundeinsichten fest, indem sie das vierfache „allein“ entfaltet. Zum ersten Mal machen lutherische und unierte Kirchen auch gemeinsam Aussagen über ihre Bindung an die Bekenntnisse.

Es wird nicht verschwiegen, daß es hier Unterschiede gibt. Gemeinsam ist in der „Evangelischen Kirche in der DDR“ die Bindung an die altkirchlichen Bekenntnisse. Die unierten Gliedkirchen verstehen sich mit einer Ausnahme ebenfalls als Kirchen der lutherischen Reformation, in denen überwiegend die lutherischen Bekenntnisschriften in Geltung stehen. Sie, die unierten Kirchen, haben dies in ihren Grundordnungen festgeschrieben. Einige von ihnen sehen zugleich ihren besonderen Charakter bestimmt durch die Gemeinschaft kirchlichen Lebens mit den zu ihnen gehörenden reformierten Gemeinden. Unterschiede bestehen ferner nicht nur im Bestand der rezipierten Bekenntnisse, sondern auch im Verständnis ihrer Geltung. Diese Unter-

schiede werden, wie gesagt, nicht verschwiegen. Dennoch haben lutherische und unierte Kirchen Übereinstimmungen darin festgestellt, was die überlieferten Bekenntnisse für Zeugnis und Dienst der Kirche heute bedeuten: Sie sind „Wegweiser zum Verständnis der Schrift. Sie wollen der Abwehr von Irrlehre und dem aktuellen Bekennen dienen. In ihrer Konzentration auf das Evangelium vom Heil in Jesus Christus bleiben die Bekenntnisse eine unerläßliche Orientierungshilfe für den Auftrag, den die Evangelische Kirche auszurichten hat.“

Daß die Gliedkirchen sich als bekenntnisbestimmte Kirchen verstehen, kann nicht ohne Rückwirkung auf die „Evangelische Kirche“ selber bleiben. Sie kann in Zeugnis und Dienst, Lehre und Ordnung nicht bekenntnis-indifferent sein. Als Ausdruck „versöhnter Verschiedenheit“ ist es ihre Aufgabe, die gewonnene Gemeinschaft zu vertiefen, „indem sie das Hören auf das Zeugnis der Brüder, die gemeinsame Abwehr von Irrlehre und das aktuelle Bekennen fördert“. Damit ist die Erwartung verbunden, daß sich auch „das Hören auf die jeweils anderen Bekenntnisse ... als Hilfe zur Auslegung der Heiligen Schrift“ erweist. Nach wie vor bestehende Bekenntnisunterschiede werden damit nicht geleugnet, aber sie haben ihre kirchentrennende Wirkung verloren. Man kann mit ihnen in einer Kirche leben, weil es ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums gibt, wie es in der Leuenberger Konkordie seinen Ausdruck gefunden hat.

Sie ist damit Bestandteil der Gemeinsamen Erklärung geworden. Auch daß sie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft begründet und zur Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst befähigt, ist als für die „Evangelische Kirche in der DDR“ wesentliche Aussage verankert worden. Von Bedeutung ist die Konkordie zweifellos auch im Blick auf die Theologische Erklärung von Barmen gewesen, zu der von lutherischen und unierten Kirchen ebenfalls zum ersten Mal gemeinsam eine verbindliche Aussage gemacht wird. In einem gesonderten Abschnitt beschreibt die Gemeinsame Erklärung dann die grundlegenden Aufgaben der „Evangelischen Kirche in der DDR“. Sie entfaltet den Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums und zur Verwaltung von Taufe und Abendmahl. Auch die ökumenische Verpflichtung für das Leben in der Gesellschaft kommen als für eine Kirche unverzichtbare Aufgaben zur Sprache.

Noch ist die Gemeinsame Erklärung ein Entwurf. Das Beschlußverfahren ist gegenwärtig noch nicht abgeschlossen. Bisher liegt von neun der beteiligten elf Kirchen und kirchlichen Zusammenschlüsse die Zustimmung vor. Die noch ausstehenden Entscheidungen sind noch vor Jahresende zu erwarten. Wenn alle Partner der Gemeinsamen Erklärung zugestimmt haben, dann kann sie als das wirksam werden, was sie betontermaßen sein will: eine Basiserklärung, die die Kirchen in ihrem gemeinsamen Handeln in Zeugnis und

Dienst zugrundelegen. Nach Ansicht der im Bund zusammengeschlossenen Kirchen gibt es also keine theologischen Gründe mehr, die es ausschließen würden, ihre Gemeinschaft als Kirche zu verstehen. So gesehen ist es auch nichts Ungewöhnliches, daß diese Gemeinschaft nicht nur nach ihrem Selbstverständnis, sondern auch in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben und in ihren Arbeitsvollzügen zunehmend die Merkmale einer vereinigten Kirche an sich trägt. Es ist ja nicht zuletzt auch die praktizierte Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, die neben der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie und der Übereinstimmung in den theologischen Grundfragen die Kirchen in der DDR veranlaßt hat, sich als Kirche zu begreifen. Die Generalsynode der VELK hat dies unterstrichen, wenn sie 1984 erklärt hat, „daß wesentliche Aufgaben einer vereinigten Kirche bereits heute im Bund der Evangelischen Kirche in der DDR wahrgenommen werden“.

Ihre Schwäche besteht darin, daß diese Kirche bisher „nur“ theologisch beschrieben und als geistlicher Tatbestand erfahren werden kann. Es gibt sie nicht als Institution. Zugespitzt gesagt: Sie hat keine Anschrift und keinen Briefkasten. Diese Kirche existiert in, mit und unter den vorhandenen, von vielen als erneuerungsbedürftig angesehenen Strukturen. „Wir müssen auf der gesamtkirchlichen Ebene mit Strukturen weiterarbeiten“, so hat die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen nach der Entscheidung der Berlin-Brandenburger Synode festgestellt, „deren Notwendigkeit nicht mehr einleuchtend zu machen ist und die Zeit, Kräfte und Mittel binden, die um des missionarischen Auftrags unserer Kirche willen wirksamer eingesetzt werden müßten.“ Daraus ergibt sich: „Die Gründe, die zu den Empfehlungen der Eisenacher Delegiertenversammlung geführt haben, bestehen nach wie vor und sind noch dringlicher geworden.“

Es fehlt also nicht an theologischer Übereinstimmung, sondern an der Bereitschaft, die nötigen Konsequenzen aus der Übereinstimmung zu ziehen, daß wir gemeinsam Kirche sind. Darauf hat auch die Kirchenleitung der VELK hingewiesen. „Die Gemeinschaft der Kirchen innerhalb des Bundes ist Kirche, ohne dies organisatorisch zum Ausdruck bringen zu können. Diese Feststellung ist beunruhigend. Die Gestaltung einer Kirche ist keine Frage der Beliebigkeit. Sie muß gegenüber ihrem Auftrag verantwortbar sein. Wir sehen nicht, wie dies bei den derzeitigen Überstrukturen noch möglich ist.“

Daß der derzeitige Aufwand an gesamtkirchlichen Strukturen nicht mehr vertretbar ist, wird also deutlich gesehen. Offenbar findet jedoch die babylonische Gefangenschaft der Kirche ihren DDR-spezifischen Ausdruck darin, daß sie dem Gestrüpp dieser Strukturen und der kirchlichen Überorganisation nicht entinnen kann. Im Unterschied zu 1969 sind wir für die nötige institutionelle Umgestaltung frei von jeder äußeren Nötigung, und dabei in klarer Erkenntnis der Situation, der wir entgegengehen: Einer

Minderheitskirche, jedenfalls mit noch kleiner werdenden Zahlen, geringer werdenden Finanzen und fehlenden Mitarbeitern. Die Kirchen in der DDR machen sich ihren Weg zueinander also nicht gerade übermäßig leicht. Sie sind auch weit davon entfernt, ihren Erfahrungen und Überlegungen Modellcharakter zuzumessen. Sie wissen, in welchem hohem Maße diese ihrer eigenen Situation existentiell verhaftet sind und darum nicht den Anspruch erheben können, auch anderswo gültig zu sein.

Bei uns vollzieht sich eine Veränderung, die so tiefgreifend ist, wie es dies seit der Reformationszeit nicht mehr gegeben hat. Vor allem die Gemeinden und die Mitarbeiter haben diese Veränderung zu bewältigen. Sie erwarten nach wie vor eine einfache Kirche, die durchschaubar ist in ihrer Gestalt, glaubwürdig in ihrem Dienst, einmütig in ihrem Zeugnis. Vor allem dies erwarten sie, weil ja die Kirche für sich selbst zwar ein notwendiges, aber nicht das wichtigste Thema ist.

#### Anmerkungen

- 1 Vgl. Ordnung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 10. Juni 1969, Präambel; MBl 1/1971, S. 2.
- 2 Art. 1 (2).
- 3 Art. 1 (1).
- 4 Art. 1 (2), vgl. Art. 1 (3).
- 5 Entschließung der Generalsynode vom 6. Juli 1969, Mitteilungsblatt des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1/1971, S. 11 f.
- 6 Entschließung der Generalsynode vom 6. Juli 1969.
- 7 Ebd.
- 8 Vgl. im Einzelnen Helmut Zeddies, Bekenntnis als Einigungsprinzip. Der Einfluß des Bekenntnisbegriffes auf die theologischen Voraussetzungen kirchlicher Zusammenschlüsse, Berlin 1980, S. 159.
- 9 Vgl. Ziffer 2.
- 10 Vgl. Ziffer 1, 29, 30, 37.
- 11 Vgl. Ziffer 5, 28.
- 12 Ziffer 37.
- 13 Ziffer 37.
- 14 Vgl. ebd.
- 15 Vgl. dazu H. Zeddies, a. a. O., S. 162 ff.
- 16 Entschließung vom 30. 9. 1972, MBl 6/1972, S. 93.
- 17 Bericht an die Bundessynode 1973, Zi. 3.3 (Mschr. Vf.).
- 18 Ziffer 45, vgl. auch Ziffer 44.
- 19 Vgl. Entschließung der VELK-Generalsynode vom 30. 9. 1972, a. a. O.
- 20 Vgl. Joachim Rogge/Helmut Zeddies (Hg.), Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zweireiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin 1980; Joachim Rogge/Helmut Zeddies (Hg.), Amt – Ämter – Dienste – Ordination. Ergebnis eines theologischen Gespräches, Berlin 1982.



- 21 Arbeitsergebnis des Ausschusses Kirchengemeinschaft zur Frage der Kirchenordnung des Bundes, 1974; veröffentlicht in MBl 5–6/1975, S. 62 ff.
- 22 Grundsatzbeschluß der Synode zum Hauptthema „Kirchengemeinschaft – Einheit und Vielfalt“ vom 28. 9. 1976, MBl 5–6/1976, S. 74.
- 23 Vgl. MBl 1–2/1979, S. 21 ff.
- 24 Vgl. MBl 3–4/1981, S. 53 ff.
- 25 Die gemeinsame Erklärung wird demnächst im Mitteilungsblatt veröffentlicht.

So oft Gottes Wort gepredigt wird, macht es fröhliche, ruhige und sichere Gewissen; denn es ist ein Wort der Gnade, der Vergebung, dazu ein gutes und süßes Wort. Martin Luther

## EVANGELISCH UND LUTHERISCH 1986

*Das Miteinander der Konfessionen  
im deutschen Protestantismus*

Wer den Versuch<sup>1</sup> unternimmt, im Hinblick auf die Leuenberger Konkordie (LK)<sup>2</sup> das Miteinander der Konfessionen im deutschen Protestantismus (gemeint ist: im Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland) zu beschreiben, der muß sich dessen bewußt sein, daß sich solche Beschreibung in zwei voneinander zu unterscheidenden – wenn auch nicht voneinander zu trennenden – Perspektiven bewegt. Die *eine* Perspektive läßt sich mit der Frage charakterisieren, wie sich das Miteinander von Reformierten, Unierten und Lutheranern in der Bundesrepublik 13 Jahre nach Leuenberg tatsächlich in der kirchlichen Alltagswirklichkeit vollzieht. Hat sich in diesen Jahren etwas aufgrund der LK bewegt, und wenn ja, in welche Richtung? Die *andere* Perspektive, die von der Themenstellung nicht minder umfaßt wird, fragt nach den Gründen, Motiven und Gesichtspunkten, die hinter den faktischen Verhältnissen stehen, in ihnen zur Auswirkung kommen oder aber im Gegensatz zu ihnen virulent sind und die Beurteilung der faktischen Verhältnisse leiten. Dabei leuchtet es ein, daß schon bei der Beschreibung der tatsächlichen Verhältnisse sich Gesichtspunkte nicht ausblenden lassen, die sich einer ganz bestimmten Deutung verdanken und immer schon untrennbar mit der Darstellung der faktischen Situation verbunden sind. So kann es nur darum gehen, diese Deutungsgesichtspunkte nicht zu verschweigen, sondern sie mit großer Deutlichkeit zum Bewußtsein zu bringen.

**I. Das tatsächliche Verhältnis der protestantischen Konfessionen zueinander**

1. Wenn man die tatsächlichen Verhältnisse im Protestantismus in den Blick nimmt, ist der Umstand nicht zu übersehen, daß die Plausibilität der konfessionellen Unterscheidung bis in die Pfarrerschaft hinein stark abgenommen hat. Es wird immer schwieriger, die Unterschiede inhaltlich einleuchtend zu benennen. Die nicht wenige Gemeindeglieder und manchmal auch Pfarrer betreffende sogenannte „Möbelwagenkonversion“ scheint das theologische Gewicht der konfessionellen Unterscheidung ad absurdum zu führen. Schon die Spaltung der Christenheit in evangelisch und katholisch

wird von vielen Zeitgenossen und gerade auch von ernsthaften Christen in zunehmendem Maße als gänzlich unerträgliche und allein im Theologenstreit begründete Unterscheidung angesehen. Um so weniger kann die innerprotestantische Unterscheidung mit Verständnis rechnen. Zudem, so wird argumentiert, erzwingt die allgemeine Säkularisierung geradezu eine Zusammenfassung der Kräfte und lasse jeden Kräfteverschleiß durch innerprotestantische Querelen als Fehler erscheinen. Das faktische Gewicht dieser Argumentation ist kaum zu überschätzen.

Die Annahme mangelnder Plausibilität der innerprotestantischen Konfessionsunterscheidung kann sich durch folgende Überlegung noch bestätigt fühlen: Träger des konfessionell geprägten Kirchentums sind herkömmlicherweise die Landeskirchen. Ihr Beharren auf der konfessionellen Prägung geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern verbindet sich mit dem Beharren auf ihrer landeskirchlichen Gestalt. Diese Beobachtung legt die These nahe, die eigentliche Triebkraft konfessionellen Selbsterhaltungsstrebens sei der Selbsterhaltungstrieb der Landeskirchen, während das konfessionelle Moment nur eine nachträgliche Rationalisierung darstelle.

2. Die beiden eben skizzierten Argumentationsreihen (Plausibilitätsverlust, landeskirchliches Beharrungsvermögen) könnten zu der Auffassung verführen, es lohne sich überhaupt nicht mehr, der Frage nach dem Verhältnis von Lutheranern, Reformierten und Unierten in der Bundesrepublik 1986 nachzugehen. Die innerprotestantischen Konfessionsunterschiede seien ohnehin in jenes Dämmerlicht eingetreten, in dem „alle Katzen grau sind“. Ist man sich aber dessen bewußt, daß der auf der Ebene des Faktischen sicherlich eingetretene Plausibilitätsverlust nicht ohne weiteres auch Normativität in Anspruch nehmen kann, und schließt man die Möglichkeit nicht von vornherein aus, daß das gegenwärtig vorherrschende Bewußtsein auch korrekturbedürftig sein könnte, so erscheint es doch sinnvoll, die mit dem Thema gestellte Frage differenzierter anzugehen. Tut man das, so ergibt sich ein buntes und zu durchaus unterschiedlicher Auslegung einladendes Bild.

Auf der *einen Seite* lassen sich eine Reihe von Phänomenen beispielhaft benennen, die in der Tat konkret darauf hindeuten, daß die traditionellen Konfessionsunterschiede ihre trennende Kraft zunehmend verlieren. Dabei kommt der LK eine nicht unerhebliche Bedeutung zu:

a) Seit der Unterzeichnung der LK im Jahre 1973 befinden sich die protestantischen Kirchen in der Bundesrepublik – gemeinsam mit den meisten anderen protestantischen Kirchen Europas und aufgeteilt auf mehrere Regionalgruppen – miteinander in kontinuierlichen Lehrgesprächen, die durchaus erste Ergebnisse gezeitigt haben.<sup>3</sup> Auch wenn an diesen Gesprächen naturgemäß nur eine relativ kleine Zahl von Theologen teilnehmen

kann, sollte die Tatsache solcher Gespräche miteinander nicht gering geschätzt werden. Nachdem die Konfessionskirchen durch Jahrhunderte hindurch im wesentlichen nebeneinander hergelebt haben und häufig in einer Weise übereinander geredet haben, die eher von Vorurteilen als von Verständnis geprägt war, ist es von erheblicher Bedeutung, daß die unterschiedlichen theologischen und kirchlichen Traditionen nun miteinander ins Gespräch gekommen sind und im Gespräch bleiben.

b) Nach mancherlei unterschiedlichen Anläufen und Vorarbeiten ist in die Grundordnung der EKD 1983 bzw. 1984 folgender Satz eingefügt worden: „Zwischen den Gliedkirchen besteht Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie). Die Evangelische Kirche in Deutschland weiß sich mit ihren Gliedkirchen verpflichtet, die in ihr bestehende Gemeinschaft auch im Sinne dieser Konkordie zu stärken und die Gemeinsamkeit im Verständnis des Evangeliums zu vertiefen“<sup>4</sup>. Und Artikel 4 der Grundordnung stellt in der gleichzeitig geänderten Fassung fest, daß die in einer Gliedkirche ordnungsgemäß vollzogene Taufe in allen Gliedkirchen anerkannt wird, daß Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft besteht, daß die in einer Gliedkirche ordnungsgemäß vollzogene Ordination in allen Gliedkirchen anerkannt wird und daß Ordinierte in allen Gliedkirchen zum Dienst der Verkündigung sowie zur Vornahme von Taufen und Amtshandlungen zugelassen sind und schließlich, daß ordnungsgemäß vollzogene Amtshandlungen in allen Gliedkirchen anerkannt werden. Die rechtlichen Voraussetzungen für die Festigung und Vertiefung der Gemeinschaft zwischen den Konfessionen sind damit vollzogen. Jeder, der um die Entstehungsgeschichte der EKD nach 1945, um die damals nicht mögliche Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen allen evangelischen Kirchen und um die gescheiterten Versuche, solche Gemeinschaft zu erreichen, weiß, wird ermessen können, daß der jetzt erreichte Zustand einen erheblichen Schritt über die 1948 in der Grundordnung beschriebene Situation hinaus bedeutet.

c) In bezug auf die Lehrgespräche, die zwischen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) über sechs Jahre hinweg geführt worden und im Oktober 1986 durch die Verabschiedung der Gesprächsergebnisse durch die Generalsynode der VELKD zu einem vorläufigen Abschluß gekommen sind, hat die LK gleich in zweierlei Hinsicht eine bedeutende Rolle gespielt. Zum einen hat die LK unübersehbar für die Gespräche selbst eine orientierende Wirkung gehabt.<sup>5</sup> Zum anderen hat die in der LK bereits bestehende Gemeinschaft mit den Kirchen der Arnoldshainer Konferenz (AKf) dazu geführt, daß die zwischen EmK und VELKD erarbeiteten Gesprächsergebnisse relativ schnell auch von der AKf rezipiert werden konnten.<sup>6</sup>

3. Gegenüber solchen Phänomenen, die auf eine wachsende Gemeinschaft unter den protestantischen Konfessionskirchen hindeuten, gibt es nun aber auf der *anderen Seite* auch Beobachtungen und Beurteilungen, die eher gegenläufig sind und den Stand des Aufeinanderzugehens der Konfessionen als unzureichend erscheinen lassen.

a) Das Memorandum der fünf ökumenischen Institute<sup>7</sup> hat einer wohl auch in den Gemeinden weit verbreiteten Auffassung Ausdruck gegeben, wenn es formuliert: „Die Zustimmung zur Konkordie hat aufs Ganze gesehen die Beziehungen der Kirchen zueinander kaum verändert.“ Sie ist vielmehr weithin „als die längst fällige Formulierung eines ohnehin feststehenden Sachverhaltes empfunden worden“. Dementsprechend wird bedauert, daß die Konkordie darauf verzichtet habe, „den Kirchen bestimmte organisatorische Konsequenzen vorzuschlagen“<sup>8</sup>. Die Zeugnis- und Dienstgemeinschaft bleibe „weitgehend ein Gedanke auf dem Papier“. Es wird auf kirchenrechtliche und organisatorische Weiterentwicklung gedrängt und nach den dafür notwendigen „organisatorischen Instrumenten“ gefragt.<sup>9</sup>

b) Die Kritik an dem von der LK faktisch Erreichten wird auch noch von einem anderen Gesichtswinkel her und grundsätzlicher vorgetragen: Die LK versuche Gemeinschaft auf dem Felde der alten Kontroversen zu stiften, das sei ein untauglicher Versuch. Es komme vielmehr darauf an, die gegenwärtigen Herausforderungen in den Blick zu nehmen und angesichts der aktuellen Nöte und Probleme Kirchengemeinschaft zu praktizieren.<sup>10</sup>

c) Umgekehrt ist aber auch die Frage noch nicht verstummt, ob die LK nicht vorschnell nach wie vor bestehende Lehrunterschiede zu harmonisieren versuche.<sup>11</sup>

4. Die Möglichkeit, das tatsächliche Verhältnis der protestantischen Konfessionen zueinander und die Bedeutung der LK für dieses Verhältnis so unterschiedlich anzulegen, entspringt nicht bloßer Willkür des Betrachters, sondern findet in einer dem Wortlaut der Konkordie inhärenten Schwierigkeit ihren Anhalt. Es lassen sich nämlich in der LK selbst zwei unterschiedliche Tendenzen namhaft machen. In Art. 37 wird „die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen“ ausdrücklich anerkannt. Die Konkordie nimmt für sich nicht den Rang eines Bekenntnisses in Anspruch, sondern läßt den unterschiedlichen Bekenntnisstand unangestastet fortbestehen. Dementsprechend wird in Art. 45 unter der Überschrift „Organisatorische Folgen“ auch notiert, daß eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt beeinträchtigt, dem Wesen der mit dieser Erklärung eingegangenen Kirchengemeinschaft widerspräche. Kirchengemeinschaft im Sinne der LK ist also offensichtlich eine Gemeinschaft von Kirchen, die je für sich als eigenständige und autonome Kirchen bestehen bleiben. Gleich-

wohl aber wird in dem eben zitierten Art. 45 auch von der Möglichkeit gesprochen, daß der Dienst der Kirche in bestimmten Situationen „um des Sachzusammenhanges von Zeugnis und Ordnung willen rechtliche Zusammenschlüsse nahelege“. Organisatorische Konsequenzen aus der Leuenberger Konkordie werden also ausdrücklich für möglich gehalten. Sie scheinen allerdings noch nicht allein in sich sinnvoll zu sein, sondern einer besonderen, in den Umständen liegenden Begründung zu bedürfen.

In dieser der Leuenberger Konkordie eigenen Spannung ist eine doch recht unterschiedliche Deutung der Leuenberger Konkordie angelegt, die sich bis heute sowohl in den tatsächlichen Verhältnissen der Konfessionen zueinander als auch vor allem in der unterschiedlichen Bewertung dieser Verhältnisse auswirkt. In einer gemeinsamen Entschließung von Generalsynode und Bischofskonferenz der VELKD aus dem Jahre 1973 heißt es:

*„Besonders wichtig erscheint uns ..., daß die Konkordie als zwischenkirchliche Vereinbarung die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den einzelnen Kirchen unangetastet läßt und sich selbst nicht als ein neues Bekenntnis versteht, sondern als eine Feststellung von Gemeinsamkeiten, die sich aus den geltenden Bekenntnissen unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes in den beteiligten Kirchen ergeben. Damit ist eindeutig erklärt, daß die Konkordie weder als übergeordnetes Bekenntnis noch als „hermeneutischer Schlüssel“ der Bekenntnisse verstanden werden kann. Sie erkennt vielmehr an, daß die beteiligten Kirchen wie bisher ihren Bekenntnissen oder Traditionen verpflichtet bleiben (Ziff. 30), daß diese Verpflichtung ihnen aber den Weg in die Kirchengemeinschaft nicht versperrt.“<sup>12</sup>*

Auf diesem Standpunkt geht man offensichtlich davon aus, daß Verschiedenheiten und verschiedene Kirchen als Handlungssubjekte bleibenden Bestand haben. Die Bekenntnisse bleiben in ihrer Funktion „wie bisher“ in Kraft. Die entscheidende Leistung der LK besteht darin, daß die beteiligten Kirchen es aufgeben, einander das wahre Kirchesein abzusprechen und sich vielmehr „gegenseitig wieder als Kirchen, als Glieder des einen Leibes Jesu Christi“<sup>13</sup> anerkennen.

Obgleich die Konferenz von Sigtuna 1976 ausdrücklich bestätigt hat, daß die Konkordie „kein Bekenntnis im Sinne eines aktuellen Bekennens ist und auch nicht neben die nach wie vor die Konfessionskirchen verpflichtenden Bekenntnisse tritt“<sup>14</sup>, hat Helmut Zeddies diese Interpretation von Art. 37 für problematisch gehalten und die Vermutung geäußert, sie treffe die eigentliche Intention der LK nicht.<sup>15</sup> Zeddies vertritt die These, daß der Begriff und das Faktum der Konkordie die Auffassung von Wesen und Funktion der Bekenntnisse tiefgreifend verändere. Nach der LK

sei es faktisch nicht mehr möglich, „den Bekenntnissen kirchengründenden Charakter zuzuschreiben oder in ihnen ein für die Kirche verpflichtendes Lehrsystem zu sehen“<sup>16</sup>. Damit widerspricht Zeddies ausdrücklich dem Standpunkt, die Bekenntnisse gelten „wie bisher“. Zeddies geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er von dieser Veränderung aussagt, mit ihr werde die eigentliche Intention der reformatorischen Bekenntnisse getroffen.<sup>17</sup> Diese Deutung der LK ist nicht nur theoretisch-folgenlos geblieben, sondern hat die Entwicklung in den evangelischen Kirchen in der DDR spürbar mitbestimmt.<sup>18</sup>

## II. Theologische Zusammenhänge und Begründungen

Wir wie wir gesehen haben, sind die Leuenberger Konkordie selbst und die von ihr und ihrer Wirkung mitbestimmte Situation im Miteinander der Konfessionen durchaus unterschiedlicher Deutung fähig. Die tatsächliche Situation und ihre differenten Deutungen rufen geradezu danach, in einem theologischen Begründungszusammenhang reflektiert zu werden. Ich will das im folgenden so zu tun versuchen, daß ich zwar in eigener Verantwortung rede, aber mich bemühe, zugleich jene theologischen Überzeugungen zur Darstellung zu bringen, in denen – wenn ich es richtig sehe – die VELKD sich begründet weiß.

1. Die divergierenden Deutungen der LK und ihre unterschiedliche kirchenpolitische Inanspruchnahme<sup>19</sup> gewinnen ihr klares Profil, wenn man sie als Fortsetzung des historischen Streites zwischen dem Konzept einer sich auf übereinstimmendem Bekenntnis gründenden Kirche und einem überkonfessionellen Unionskonzept begreift.<sup>20</sup> Es hat eine durchaus erhellende Wirkung, die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Deutung der Leuenberger Konkordie auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert zu verstehen.

In dem Drängen auf eine „innerprotestantische Flurbereinigung“<sup>21</sup> sowohl im 19. wie auch im 20. Jahrhundert verschränken sich mehrere Motive.

a) Auf die Frage, aus welchen Wurzeln das innerprotestantische Einheitsstreben im 19. Jahrhundert entsprang, führt Joachim Cochlovius in seiner Arbeit „Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850“<sup>22</sup> als erstes „das seit den Befreiungskriegen zunehmend verstärkte Nationalbewußtsein besonders des liberal geprägten Bürgertums“<sup>23</sup> an. Der Heidelberger Theologieprofessor Karl Ullmann hat diesen nationalen Gesichtspunkt in seinem 1843 anonym erschienenen Aufsatz „Die Bedeutung des Nationalen im religiösen Leben, mit besonderer Beziehung

auf die Gegenwart“ ausgearbeitet. Wie problematisch dieses Motiv ist, erhellt schon aus folgendem durchaus ernst gemeinten Satz Ullmanns: „Wir haben einen deutschen Zollverein: könnten und sollten wir nicht auch eine deutsche Kirche haben?“<sup>24</sup> Daß sich hier kirchliches Einigungsstreben eines Motivs bedient, das dem Wesen der Kirche widerspricht, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Doch begleitet eben dieses Motiv der nationalen Einheit die innerprotestantischen Unionsbemühungen im 19. wie im 20. Jahrhundert ganz wesentlich. Es war neben anderen z. B. auch rein persönlichen Motiven bereits im September 1817 von Bedeutung, als der preußische König Friedrich Wilhelm III. seinen Aufruf zur Bildung der Union verfaßte.<sup>25</sup> Und als Bismarck den Kulturkampf entfesselte, wurde mutatis mutandis auch die katholische Kirche mit der Zumutung konfrontiert, die Gestalt der Kirche den Bedürfnissen eines Nationalstaates zu unterwerfen, der nach innen einheitlich sein und sich nach außen abschotten wollte. Es überrascht nicht, daß sich im 20. Jahrhundert die Deutschen Christen genau dieses, die Bedeutung der Konfessionen vergleichgültigenden Motivzusammenhanges bedienten, um eine einheitliche Kirche ihren von außen herangetragenen politischen Zwecken dienstbar zu machen. Das Drängen auf Vereinheitlichung ist in der Regel — das zeigt die geschichtliche Erfahrung auf den verschiedensten Feldern — mit dem Interesse an zentralistischen, also für die Inhaber von Macht leichter handhabbaren Machtstrukturen verbunden. Aus diesen historischen Beobachtungen ergibt sich m. E. zwingend die Folgerung, daß alle Bestrebungen, überkommene „Bekennnisschranken“ auf größere Einheitlichkeit hin zu überwinden, immer auch sehr kritisch daraufhin geprüft werden müssen, ob in ihnen offen oder verdeckt nationalkirchliche und politische Einheitsvorstellungen und christlich verbrämte Machtgelüste unsachgemäßerweise die Oberhand gewinnen.

b) Der zweite Beweggrund der innerprotestantischen Einigungsbestrebungen, wie sie etwa in der Berliner Kirchenkonferenz von 1846 ihren Ausdruck fanden, lag in dem Plan „eines antikatholischen Schutz- und Trutzbündnisses“<sup>26</sup>. So trägt eine Denkschrift, die für die Vorgeschichte der Berliner Kirchenkonferenz eine große Bedeutung erlangt hat, den bezeichnenden Titel „Über die von den protestantischen Fürsten Deutschlands gegen die Übergriffe der römischen Curie und die Umtriebe der Ultramontanen zu ergreifenden Maßregeln“. Bis heute verbindet sich mit dem prononcierten innerprotestantischen Einigungsstreben häufig eine im Grund unökumenische, antikatholische Haltung, zumindest jedenfalls eine an der Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche relativ uninteressierte Haltung. So macht es nachdenklich, daß in dem erwähnten Buch von H. Zeddies die Frage der Beziehung zum Katholizismus völlig ausgeblendet wird. Dieser Sachverhalt ist deshalb bedeutsam, weil jede Konzeption der Ein-



heit, die im Hinblick auf die innerprotestantischen Konfessionsunterschiede entwickelt wurde, ihre Fruchtbarkeit darin unter Beweis stellen muß, daß sie auch auf das Gespräch mit anderen Konfessionen anwendbar ist. Eben das aber ist bei einem Modell nur schwer vorstellbar, das die innerprotestantische Einheit – verdeckt oder offen – vom Gegensatz zum Katholizismus her definiert oder durch die Vergleichsgültigung von Lehre und Bekenntnis zu erreichen sucht. Der Gedanke, einen protestantischen Block gegenüber der katholischen Kirche zu bilden, ist gesamtökumenisch äußerst problematisch.

c) Auch die dritte Wurzel des die Konfessionen überspringenden innerprotestantischen Einigungsstrebens ist durchaus problematisch. In der Zeit der Aufklärung und der Romantik fehlte es bekanntlich weithin an Verständnis für Bekenntnis- und Lehrunterschiede. Da die Beschäftigung mit der Bibel stark zurückgegangen war, wurden die reformatorischen Lehrunterschiede, die ja direkt aus einer unterschiedlichen Bibelauslegung entsprungen sind, nicht mehr in ihrer Begründung erkannt.<sup>27</sup> Karl-Hermann Kandler hat den Verzicht auf konfessionelle Bestimmtheit als „Ausdruck eines Indifferentismus“<sup>28</sup> bezeichnet. Mit solchem Desinteresse an den Bekenntnis- und Lehrunterschieden geht nicht selten eine geringere Verbindlichkeit des christlichen Glaubens überhaupt einher. So ergibt sich die Frage, ob es wirklich die richtige Antwort auf die überall zu beobachtende Säkularisierungstendenz (Relevanzverlust des christlichen Glaubens) darstellt, den verbindlichen Charakter der Bekenntnisse nun auch kirchlicherseits deutlich zurückzunehmen.<sup>29</sup>

d) Inwieweit die drei einer Analyse des 19. Jahrhunderts entnommenen bisher genannten Motive auch in gegenwärtigen innerprotestantischen Einigungsbestrebungen tatsächlich virulent sind, kann ich hier nicht im Einzelnen untersuchen. Aber es gibt gute Gründe dafür anzunehmen, daß diese drei Motive auch heute noch, wenn auch weithin verdeckt, lebendig sind. Doch schieben sich gegenwärtig zweifellos andere Begründungen in den Vordergrund.

Helmut Zeddies und Ulrich Duchrow halten die Überzeugung, Bekenntnis habe einen kirchengründenden Charakter, für einen Irrtum des Neuluthertums.<sup>30</sup> Ein solches Bekenntnisverständnis werde weder den historischen Tatsachen<sup>31</sup> noch der theologisch legitimen Intention der Bekenntnisse gerecht. Denn spreche man ihnen kirchengründenden Charakter zu, so schoben sie sich faktisch vor das Wort Gottes.<sup>32</sup> Ich werde im Folgenden noch darlegen, inwiefern ich die Bestreitung des kirchengründenden Charakters der Bekenntnisse zumindest für eine mißverständliche Aussage halte. Zuvor aber sei auf das sich schon bei einer rein formalen Betrachtung einstellende Problem verwiesen, daß hier die kirchenkonstituierende Kraft

der Bekenntnisse im Blick auf die lutherischen Bekenntnisse verworfen wird, gleichzeitig aber der Barmer Erklärung und der Leuenberger Konkordie so etwas wie kirchengründende Kraft zugesprochen wird, wenn etwa die Leuenberger Konkordie als Basisdokument eines künftigen Kirchenbundes in der DDR in Anspruch genommen wird.<sup>33</sup> Es wäre präzise zu klären, welche Funktion denn überhaupt der Berufung auf die altkirchlichen Bekenntnisse, auf das vierfache solus der Reformation sowie auf Barmen und Leuenberg zukommt, wenn gleichzeitig die kirchenkonstituierende Kraft der lutherischen Bekenntnisse bestritten wird. Und wie ist die Unterscheidung von protestantischen Kirchen und römisch-katholischer Kirche aussagbar, wenn nicht durch Formeln bekennnishafter Lehre?

e) Duchrow und Zeddies entfalten die Bestreitung der kirchengründenden Kraft der Bekenntnisse aber nicht nur im Blick auf die möglicherweise durch die Bekenntnisse verstellte Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung im Wort der Schrift, sondern vor allem auch mit dem Hinweis auf die Bedeutung des aktuellen Bekennens, demgegenüber das traditionelle Bekenntnis als Lehre zurückzutreten habe.<sup>34</sup> Das aktuelle Bekennen, wie es etwa in Barmen Gestalt gewonnen habe und durch gegenwärtige Herausforderungen provoziert werde, sei in der Lage, konfessionalistische Verengungen zu überwinden. Zeddies führt die Notwendigkeit aktuellen Bekennens und die damit indizierte Unabgeschlossenheit der alten Bekenntnisse als Argument gegen ihren kirchengründenden Charakter ins Feld.<sup>35</sup> Daß Duchrow und Zeddies mit diesem aktualistisch akzentuierten Bekenntnisverständnis faktisch stärker einer reformierten Auffassung von der Bedeutung der Bekenntnisse zuneigen,<sup>36</sup> ist kaum zu bestreiten.

f) Zu den Motiven, die gegenwärtig unionistische Tendenzen befördern und vielleicht die stärkste Plausibilität genießen, gehört eine ganz pragmatische Argumentation. Die „Überforderung der Verantwortlichen auf allen Ebenen, die finanzielle Mehrbelastung durch die Pluriformität, die Undurchschaubarkeit bestehender Kirchenstrukturen, die Kompetenzüberschneidungen und die Nötigung der Stellungnahme in Fragen des öffentlichen Lebens“<sup>37</sup> und vor allem auch der zahlenmäßige Rückgang der Kirchenmitglieder verlangen, so heißt es, eine größere, die Konfessionskirchen überschreitende organisatorische Gemeinsamkeit. Gerade in einer lutherischen Kirche wird man in Anknüpfung an CA VII und die Lehre von den zwei Regimenten Fragen der kirchlichen Ordnung und Organisationsstrukturen sehr nüchtern bedenken können. Allerdings wird es problematisch, wenn solche pragmatischen Erwägungen faktisch die offene Diskussion theologischer Argumente verdecken und in einer solchen Weise „eigengesetzlich“ werden, daß den theologischen Einsichten in das Wesen der Kirche jede praktische Relevanz verwehrt wird.

g) Angesichts der bisher vorzugsweise kritischen Reflexion auf jene Motive, deren innerprotestantisches Einigungsstreben sich zu bedienen pflegt, gilt es nun aber, ganz deutlich an dem Motiv der Einheit selbst entschieden festzuhalten. Daß Christen, die doch an einen Herrn glauben, nebeneinanderher leben, einander fremd sind und einander sogar die Wahrheit ihres jeweiligen Glaubens absprechen, daß christliche Kirchen sich untereinander ihr volles Kirchesein bestreiten, ist und bleibt ein Ärgernis, zerteilt den einen Leib Jesu Christi und beeinträchtigt das Zeugnis vor der Welt. Das Gebet Jesu „auf daß sie alle eins seien“ (Joh. 17) formuliert den bleibenden Auftrag zur Einheit. Die kritische Kommentierung konkreten Einheitsstrebens in der Gegenwart entbindet nicht von der Pflicht, nun seinerseits positiv auszusagen, wie die Begriffe Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft inhaltlich konkret gefüllt werden können.

2. Alles Bemühen um größere Einheit der Kirche muß notwendigerweise den Sachverhalt in Rechnung stellen, daß es faktisch eine Vielzahl recht unterschiedlich geprägter Kirchentümer gibt. Wie ist dieser Sachverhalt zu deuten? Ist das nur Ausdruck menschlichen Eigensinns oder gibt es eine wie auch immer näher zu bestimmende Legitimität der Vielfalt der verschiedenen Kirchen, die es sogar zu bewahren gilt?

Kirche Jesu Christi existiert auf Erden und deshalb nicht abstrakt und im luftleeren Raum. So wie Gott sich in einem bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort, an dem eine bestimmte Sprache und Denkart herrschte, inkarniert hat, so steht jede Kirche und jeder einzelne Christ immer schon an einem bestimmten geschichtlichen Ort. „Es gibt Glaube und es gibt Kirche immer nur unter den Bedingungen von Geschichte.“<sup>38</sup> Gegenwärtiger Glaube ist immer schon geschichtlich vermittelt. Damit ist nicht gesagt, daß unsere geschichtliche Herkunft uns vollständig determiniert. Wir können und sollen uns zu ihr verhalten: bejahend, verneinend oder modifizierend. Aber aus ihr verabschieden können wir uns nicht. Sie ist ein bleibender Bezugspunkt. Zur geschichtlichen Verfaßtheit des Glaubens gehört es unabdingbar hinzu, daß der eine Glaube in individuellen, geschichtlich bedingten unterschiedlichen Ausprägungen und Gemeinschaftsformen Gestalt gewinnt. Die uns von Gott anvertraute relative Freiheit findet hierin ihren Ausdruck. Dementsprechend brauchen wir ein ökumenisches Verständnis von Einheit, das geschichtliche Vielfalt und konfessionelle Individualität nicht aus-, sondern einschließt.

Der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Visser't Hooft, hat das im Blick auf den ÖRK einmal so formuliert: „Der Ökumenische Rat kann nur lebensfähig sein, wenn er tatsächlich geistlichen Wirklichkeiten Ausdruck verleiht, und diese sind einerseits in der Treue zu den verschiedenen Konfessionen und andererseits in der Treue gegen-

über der Geschichte, Sprache oder Aufgabe der Kirchen in einer einzelnen Nation oder auch auf einem Kontinent zu finden.“<sup>39</sup> Harding Meyer hat diese Einsicht und die in ihr enthaltene Unterscheidung begrifflich noch zugespitzt, wenn er von „kontextuellen Appropriationen des Evangeliums und dementsprechenden Gemeinschaften einerseits und typischen Appropriationen des Evangeliums und den entsprechenden Gemeinschaften andererseits“<sup>40</sup> spricht. Keine von beiden ist für sich allein legitim. Beide Prinzipien der Gestaltwerdung von Kirche überlagern sich. Während die Unionskirchen und die reformierten Kirchen stärker einer „kontextualkirchlichen Orientierung“<sup>41</sup> zuneigen, liegt bei den lutherischen Kirchen der Akzent eher auf dem Merkmal „typische Appropriation des Evangeliums“. Sowohl die das Landeskirchentum übergreifende Vereinigte Kirche als auch der Lutherische Weltbund sind Gestalten von Kirche, die durch Berufung auf die Bekenntnisse bewußt „transkontextuelle Reichweite“<sup>42</sup> gewinnen. Der Verzicht auf die Bekenntnisse würde eben den Verlust dieser Dimension bedeuten. Entsprechend verstehen sich die lutherischen Bekenntniskirchen als Kirchen, die um der größeren, nämlich der weltweiten Gemeinschaft willen an ihrem Bekenntnis festhalten. Die so verstandene „größere Gemeinschaft“ muß den Vorzug vor der „kleineren“, nämlich nationalkirchlichen Gemeinschaft haben. Die bekenntnisgebundene Kirche besitzt damit ein erhebliches, nationale Grenzen überschreitendes Potential. Das findet seinen sichtbaren Ausdruck auch in dem bedeutsamen Sachverhalt, daß seit Mitte der sechziger Jahre die konfessionellen Weltbünde nicht durch die Vergleichgültigung der Konfessionen, sondern durch deren Revitalisierung „zu Trägern des ökumenischen Gedankens, zu Initiatoren ökumenischer Verständigung und zu Förderern ökumenischer Gemeinschaft geworden sind“<sup>43</sup>.

3. Die lutherischen Kirchen wissen sich als „typische Appropriation des Evangeliums“ ganz wesentlich durch ihre Bekenntnisse bestimmt. Welchen Sinn hat diese Berufung auf das Bekenntnis? Welche Auffassung von der Funktion des Bekenntnisses und vom Wesen der Kirche steht dahinter? Und was bedeutet in diesem Zusammenhang die Frage, ob sich bei den lutherischen Kirchen nicht das Bekenntnis faktisch vor das Evangelium selbst stelle?<sup>44</sup>

a) Das Bekenntnis, die feste Bekenntnisformulierung ist nicht etwas dem unmittelbaren Glauben Fremdes, sondern der Glaube, der lebendige Verkehr des von der Wahrheit des Evangeliums betroffenen Gewissens mit der Heiligen Schrift treibt aus sich heraus zu Lehre und Bekenntnis im weitesten Sinne.<sup>45</sup> Dabei umschließt das Bekenntnis bekanntlich sehr vielfältige Momente: Lobpreis, Sündenbekenntnis, katechetische „Vereinfachung“, systematisierende Zusammenfassung, Bezeugung gegenüber Bestreitern und

Abwehr von Irrlehre, Tatvollzug des Glaubens z. B. in Taten der Nächsten- und Feindesliebe etc.<sup>46</sup>

b) Eine geprägte Bekenntnisformulierung ermöglicht es, das je individuelle Betroffensein durch das Evangelium gemeinsam auszusprechen. Bekenntnis begründet so Gemeinschaft<sup>47</sup>, es stiftet Einheit durch Übereinstimmung (Konsens). Diese Funktion kann das Bekenntnis nur erfüllen, wenn es über die augenblickhafte Spontaneität aktuellen Bekennens hinaus (z. B. durch schriftliche Fixierung) auf Dauer gestellt wird. Bekenntnis ist deshalb mehr als ein nur punktuelles Geschehen, es ist „synchronisch“ (in Hinsicht auf die jeweiligen Zeitgenossen) und „diachronisch“<sup>48</sup> (im Hinblick auf frühere und kommende Generationen) eine Gestalt von Identität und Intersubjektivität.

c) Die konsensstiftende Funktion der Bekenntnisse ist auch hinsichtlich des für Christen und Gemeinde ja konstitutiven Verständnisses des biblischen Zeugnisses von großer Bedeutung. Die Vielstimmigkeit der Schrift und die Tatsache, daß auch Irrlehrer sich formal zu Recht auf sie berufen können, macht es notwendig, das biblische Zeugnis nicht biblizistisch, gewissermaßen gleichmäßig-, „flächig“, sondern „perspektivisch“, von einer „Mitte der Schrift“ her auszulegen. Das Bekenntnis erfüllt diese bedeutsame hermeneutische Funktion, „die rechte Weise ..., auf das Zeugnis der Heiligen Schrift zu hören gegen die Irrlehrer, die sich ja auf die gleiche Quelle berufen“<sup>49</sup>, herauszustellen.

d) Die sich in der Begegnung mit der Schrift aufdrängenden vielfältigen und in ihrer Unmittelbarkeit durchaus disparaten frommen Ahnungen, Gefühle, Erfahrungen und Einsichten bedürfen der inhaltlichen Bestimmung und der Zuordnung zueinander. Sie müssen, um in die alltägliche Lebenswirklichkeit „eingreifen“ zu können, in menschlicher Sprache und in einer auf Einsicht und Zustimmung zielenden Darstellungsform aussagbar sein. Es gilt, den Glauben auch „in der personhaft-geistigen Mitte des Menschen, im Denken und Erkennen“<sup>50</sup> zu bewahren. Indem das Bekenntnis den Glauben in einer klaren, vielfältige Aussagen zusammenfassenden und prägnanten Form artikuliert, ist es immer auch eine Gestalt von Bewußtheit,<sup>51</sup> von inhaltlicher Bestimmtheit des Glaubens.

e) In alledem beansprucht das Bekenntnis keinen von der Schrift losgelösten oder ihr übergeordneten Selbstwert. Es verweist vielmehr immer, auch noch in seiner das Schriftzeugnis erschließenden Funktion, ausdrücklich über sich selbst hinaus auf die Schrift. Das Bekenntnis ist nur „norma normata“. So heißt es in der Konkordienformel:

*„Auf diese Weise bleibt der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und allen anderen Schriften erhalten. Und es bleibt allein die Heilige Schrift der einzige Richter und die einzige Regel*

*und Richtschnur, nach der als dem einzigen Prüfstein alle Lehren gemessen und beurteilt werden sollen und müssen, ob sie gut oder böse, richtig oder unrichtig sind.*

*Die anderen Symbole aber und herangezogenen Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift und allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie in der jeweiligen Zeit die Heilige Schrift in strittigen Artikeln in der Kirche Gottes von damals Lebenden verstanden und ausgelegt wurde und die der Heiligen Schrift widersprechende Lehre verworfen und verdammt wurde.“<sup>52</sup>*

Das Bekenntnis ordnet sich also seinem eigenen Selbstverständnis nach keinesfalls der Schrift vor, sondern will ihr dienen. Sollte sich das Bekenntnis faktisch doch vor die Schrift stellen, so wäre dieses als abusus mit dem Hinweis auf die Bekenntnisschriften selbst zu kritisieren. Die Notwendigkeit, die legitime Funktion des Bekenntnisses grundsätzlich zu bestreiten, ergäbe sich daraus aber nicht.

4. Nachdem die bedeutsame, aber stets dienende Funktion der Bekenntnisse skizziert worden ist, läßt sich nun auch klären, was es mit der Rede von der kirchengründenden Kraft der Bekenntnisse auf sich hat, die von Duchrow und Zeddies als „neulutherischer Irrtum“<sup>30</sup> kritisiert wird.

Tatsächlich ist diese Formel mißverständlich. Sie enthält aber für das Problem der Konstituierung von Kirche einen grundlegenden Hinweis, während die Bestreitung dieser Formel im Sinne von Duchrow und Zeddies die Konstitutionsprobleme von Kirche eher verdunkelt als erhellt. Insofern mit der Wendung von dem kirchenkonstituierenden Charakter der Bekenntnisse die fundamentale Bedeutung des Evangeliums selbst für das Kirchesein beeinträchtigt sein sollte, stimmen auch z. B. Althaus und Kandler der Kritik zu.<sup>53</sup> Natürlich ist die Kirche *creatura verbi divini* und nicht *creatura confessionis humanae*. Die Bekenntnisse haben keinen von der Schrift losgelösten Selbstwert, was die Bekenntnisse aber auch – wie wir gesehen haben – gar nicht behaupten. Gleichwohl ist die Funktion der Bekenntnisse für die Konstitution und Gestaltwerdung von Kirche keinesfalls eine beliebige, sondern im Gegenteil eine herausragende.

Der einzelne Glaubensakt als solcher ist individuell. Gewinnt christlicher Glaube intersubjektiven Charakter und soziale Geltung,<sup>54</sup> so sind diese immer schon durch Bekenntnis vermittelt. Es ist gar nicht denkbar, wie der Glaube ohne Bekenntnis intersubjektiven Charakter und soziale Geltung sollte erlangen können. Deshalb gehört Bekenntnis zur Gestaltwerdung des Glaubens, zur Kirchwerdung unauflöslich dazu. Würde das Bekenntnis bei der Gestaltwerdung von Kirche fehlen, und würde die Kirchwerdung stattdessen im wesentlichen von Zweckmäßigkeitserwägungen, menschlichen Interessen, politisch-nationalen Kriterien etc. geleitet werden,

so müßte die Kirche eben jener Bestimmung entbehren, die sie unablässig auf das Evangelium selbst in der Schrift zurückverweist. Begreift man das „Bekenntnis als Kriterium der Gestalt von Kirche“,<sup>55</sup> so ist mit dem Bekenntnis jene Größe namhaft gemacht, die sowohl die Konstruktion als auch die Kritik von Kirche im Geist des Evangeliums möglich macht. Denn am Maßstab des Bekenntnisses wird Kirche erkennbar: „Ex confessione cognoscitur ecclesia. Propter confessionem coetus ecclesiae est visibilis.“<sup>56</sup>

Die Kritik an der kirchenkonstituierenden Kraft der Bekenntnisse bedient sich auch immer des Arguments, die Bekenntnisschriften stellten ein überkommenes, in sich abgeschlossenes, starres und unüberholbares Lehrsystem dar, das dem aktuellen Bekenntnis und der Herausforderung der Zeit überhaupt keinen Raum lasse. Solche Kritik geht von einem Zerrbild des Bekenntnisses aus. Wenn es in der Konkordienformel heißt, die Bekenntnisschriften seien Zeugen des Glaubens, „wie in der jeweiligen Zeit die Heilige Schrift in strittigen Artikeln in der Kirche Gottes von damals Lebenden verstanden und ausgelegt wurde“,<sup>57</sup> so ist damit der geschichtliche und d. h. eben auch der „offene“ Charakter der Bekenntnisse deutlich ausgesagt. Daß die bloße Rezitation der Bekenntnisse eine sinnvolle Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart, den Glauben zu bezeugen, darstellt, dürfte gegenwärtig ernsthaft kaum behauptet werden. So unterscheidet z. B. Friedrich Brunstäd in seiner „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ sehr deutlich zwischen Lehrgestalt und Lehrintention und spricht ausdrücklich von folgender Möglichkeit: „Man mißt die Lehrgestalt an der eigentlichen Lehrintention, die in ihr wirksam ist; man erneuert das Bekenntnis aus seiner eigenen Lehrintention, bildet es fort.“<sup>58</sup> Und nach Wenzel Lohff stellen die Bekenntnisschriften „deshalb auch nicht einen gesetzlichen Maßstab dar, an dem die Lehre eines Amtsträgers im Einzelfall exakt gemessen werden kann. Ihre Autorität besteht vielmehr darin, daß sie die Botschaft des Evangeliums selbst bezeugen. Weil die Bekenntnisse, auch die formulierten Bekenntnisschriften in die Heilige Schrift hinein auf das Heilsgeschehen verweisen, darum kann der fixierte Bestand ihrer Aussagen nicht in gesetzlicher Weise unter Androhung von Zwang geltend gemacht werden.“<sup>59</sup> Gerade auch von dem so verstandenen Bekenntnis gilt aber: „Bekenntnis ist kirchentumbegründendes, konstituierendes Ereignis“,<sup>60</sup> Bekenntnis ist „Kriterium der Gestalt von Kirche“.<sup>55</sup>

5. Die Einsichten, die in den lutherischen Bekenntnisschriften Gestalt gewonnen haben, die geprägte Gemeinschaft über die nationalen und sonstigen kontextuellen Grenzen hinaus stiften, die mit ihrem hermeneutischen Fokus das Zeugnis der Schrift erschließen und eine Form von seiner selbst bewußten Glauben darstellen, – diese Einsichten brauchen einen geschichtlichen Träger, Institutionen, Strukturen, eine leibhafte Gestalt. Eine „ty-

pische Appropriation“, wie sie das Luthertum zweifellos darstellt, benötigt einen Körper, eine Gestalt, eine Stimme. Sie braucht es um ihrer selbst und der anderen willen. Denn geistige Dimensionen gibt es auf Dauer nicht ohne strukturelle und institutionelle Elemente.<sup>61</sup> Es ist schwer einsichtig zu machen, wie die Stimme lutherischer Theologie auf Dauer ohne institutionelle Träger lebendig bleiben soll.

Martin Luther hat in seiner Schrift „Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen“ die Zusammengehörigkeit von Überzeugung und Träger zum Ausdruck gebracht. So schreibt er:

*„Ich sehe, daß eine gute Vermahnung noth ist zu thun an die, so jetzt der Satan anfähet zu verfolgen. Unter welchen etliche sind, die meinen, sie wollen der Fährlichkeit damit entlaufen, wenn man sie angreift, daß sie sagen: Ich halt's nicht mit dem Luther, noch mit jemand, sondern mit dem heiligen Evangelio, und mit der heiligen Kirche oder mit der römischen Kirche, so läßt man sie mit Frieden, und behalten doch im Herzen meine Lehre für evangelisch, und bleiben dabei. Wahrlich, solch Bekenntnis bilft sie nicht, und ist eben so viel, als Christum verleugnet. Darum bitte ich, dieselben wollten sich ja wohl vorsehen.*

*Wahr ist's, daß du ja bei Leib und Seel nicht sollst sagen: Ich bin Lutherisch oder päpstisch; denn derselben ist keiner für dich gestorben, noch dein Meister, sondern allein Christus, und sollst dich Christen bekennen. Aber wenn du es dafür hältst, daß des Luthers Lehre evangelisch, und des Pabsts unevangelisch sei, so mußst du den Luther nicht so gar hinwerfen; du wirfst sonst seine Lehre auch mit hin, die du doch für Christus Lehre erkennst. Sondern also mußst du sagen: Der Luther sei ein Bube oder heilig, da liegt mir nichts an; seine Lehre aber ist nicht sein, sondern Christus selbst.“<sup>62</sup>*

Das Festhalten an der lutherischen Identität, wie sie sich in den Bekenntnisschriften ausspricht, geschieht nicht um eines partikularen Sonderkirchentums oder gar um Luthers willen. Wir zielen vielmehr in der lutherischen Identität „und durch sie hindurch über sie hinaus, nämlich auf das Hinzeigen auf das Evangelium selbst. Wir sind an unsere historische Art gebunden, aber nicht auf sie gerichtet.“<sup>63</sup>

6. Hinter der Frage nach dem Verhältnis von evangelisch und lutherisch im bundesdeutschen Protestantismus steht – das haben unsere bisherigen Überlegungen gezeigt – die Frage nach dem, was recht verstanden der Einheit in Zeugnis und Dienst am besten dient. Die Einheitskonzeptionen stehen also auf dem Prüfstand. Was ist sinnvollerweise mit Einheit und Kirchengemeinschaft gemeint? Wie werden sie realisiert?

Duchrow und Zeddies sehen das eigentliche Hindernis auf dem Wege zu einer größeren Gemeinschaft im Protestantismus darin, daß für die Bekenntnisse kirchengründende Bedeutung in Anspruch genommen wird und



daß die Konfessionsbestimmtheit der Kirchen, hinter der sich in Wahrheit regionaler Partikularismus verbirgt,<sup>64</sup> so ihre trennende Kraft behält.<sup>65</sup> Einer so verstandenen innerprotestantischen „größeren Gemeinschaft“ stehen die konfessionellen Zusammenschlüsse eher im Weg, als daß sie förderlich wären.<sup>66</sup> Demgegenüber heben sie die Vorordnung der Heiligen Schrift und die Verpflichtung zu gegenwärtigem gehorsamen Bekennen hervor.<sup>67</sup> Das reiche für die Begründung von Kirche aus. Die lutherischen Bekenntnisse werden so ihrer traditionellen Funktion entbunden. Das Festhalten der Leuenberger Konkordie an der bleibenden Geltung der Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts wird als halbherziger Kompromiß und als Stehenbleiben auf halbem Wege<sup>68</sup> oder gar als Ausflucht<sup>69</sup> interpretiert. Diese theologische Deutung verbindet sich mit der Hoffnung, „eine Vereinheitlichung der Strukturen“<sup>70</sup> zu erreichen und auf diese Weise der größeren Gemeinschaft zu dienen.

Ganz anders der Kirchenhistoriker Schiele. Er hat geurteilt: „Die preußische Union wurde fürs ganze Jahrhundert das schwerste Hindernis der deutschen Kircheneinigung.“<sup>71</sup> Weltweit, wird man sagen müssen, hat sich das Unionskonzept in der Tat nicht bewährt. Ein klares konfessionelles Gesicht braucht ökumenischer Offenheit keineswegs hinderlich zu sein. So ist es auch z. B. kein Zufall, daß in der Bundesrepublik die Evangelisch-methodistische Kirche sich als Gesprächspartner für auf Kirchengemeinschaft zielende Lehrgespräche nach eigenen Aussagen ganz bewußt die VELKD gewählt hat, weil sie in einem Gesprächspartner mit einem klar umrissenen konfessionellen Profil die beste Gewähr für ein sinnvolles Gespräch sah.

Kirchengemeinschaft wird weder dadurch erreicht, daß ein Partner auf spezifische Einsichten verzichtet und sich einem anderen annähert<sup>72</sup>, noch dadurch, daß beide Partner ihre jeweils spezifischen Einsichten einebnen.<sup>73</sup> Soll die Einheit der Christen weder eine Verflachung im kleinsten gemeinsamen Nenner sein noch durch die Rückkehr des einen Partners zum anderen gewährleistet werden, sondern eine tiefe und reiche, die ganze Fülle des Glaubens in sich bergende Gemeinschaft darstellen, dann verlangt der Weg zur Einheit nicht die Abschleifung aller Unterschiede, die „Austreibung aller Verschiedenheit“.<sup>74</sup> Es geht dann nicht darum, konfessionelle Identität preiszugeben<sup>75</sup>, sondern gewissermaßen am eigenen, von der Geschichte, von Gott angewiesenen Ort zu bleiben<sup>76</sup> und sich so zu läutern, daß alle Exklusivitätsansprüche aufgegeben werden und es zur „positiven Zurkenntnisnahme“<sup>77</sup> kommt. Nicht die Einebnung aller Unterschiede, sondern die gegenseitige Anerkennung ist das Ziel, in der jeder Partner sich „im anderen wiederzuerkennen lernt, sich dem anderen öffnet, es lernt, daß in anderen lehrhaften Formulierungen, kirchlichen Ordnungen und gottesdienstlichen

Riten das gleiche Evangelium unter unterschiedlichen Denkvoraussetzungen und Situationsbestimmungen ausgesagt und gelebt wird.“ So baut sich eine „Einheit der Christenheit auf, die Einheit und Verschiedenheit miteinander vermittelt“.78 Nur ein solches Einheitskonzept erfüllt die oben aufgestellten Bedingungen, geschichtliche Vielfalt und konfessionelle Identität nicht aus-, sondern einzuschließen und prinzipiell auf die Beziehung zu allen denkbaren christlichen Partnern anwendbar zu sein.79

Hinter dem Festhalten an der Bedeutung der konfessionsspezifischen Bekenntnisse, wie es die Grundlage der VELKD darstellt, verbirgt sich also nicht ein Selbstbeharrungsstreben um jeden Preis, sondern ein in sich konsistentes theologisches und praktikables Konzept von Einheit, wie es in der Formel „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ seinen prägnanten Ausdruck gefunden hat. Wir halten am lutherischen Bekenntnis fest, weil es uns um die wirkliche größere Gemeinschaft geht, um eine solche Gemeinschaft nämlich, in der jede Konfession gerade mit ihren besonderen Einsichten der ganzen Christenheit dient. Der Leitende Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Karlheinz Stoll, hat diesen Sachverhalt pointiert so formuliert: „Je lutherischer wir sind, desto ökumenischer sind wir.“80 Dieser Anspruch markiert eine Verpflichtung, der die lutherische Kirche sich unterworfen weiß.

#### Anmerkungen

- 1 Dieses Referat wurde am 05.11.1986 bei einer Tagung des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg gehalten und für die Drucklegung leicht überarbeitet. Die Tagung stand unter dem Gesamthema „Zehn Jahre Leuenberg – Versuch einer Bestandsaufnahme“.
- 2 Im folgenden verwende ich für die Leuenberger Konkordie durchgehend die Abkürzung LK.
- 3 Vgl. z. B. Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart: Ökumenische Perspektiven 8, Frankfurt 1976, und Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart: Ökumenische Perspektiven 10, Frankfurt 1982.
- 4 Grundordnung der EKD, Art. 1 (4) (vgl. ABL EKD 1984, S. 249).
- 5 Vgl. Generalsynode VELKD 1986, Vorlage 6.
- 6 H. Zeddies hat während der Tagung auf dem Liebfrauenberg unter dem Titel „Vom Kirchenbund zur Bundeskirche“ ein Referat zur Bedeutung der LK für die Entwicklung in der DDR gehalten, vgl. den Beitrag von H. Zeddies in diesem Band, S. 126.  
Zu den Wirkungen der LK in Polen und der CSSR vgl. F.-O. Scharbau, Die VELKD in der Gemeinschaft anderer reformatorischer Kirchen (Manuskript), S. 4.
- 7 epd-Dokumentation Nr. 49 a/1984.
- 8 a. a. O., S. 37.
- 9 a. a. O., S. 38.

- 10 Vgl. dazu W. Lohff, Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie, Frankfurt 1985, Einleitung S. 8 f.
- 11 Diese Frage wird in Abschnitt II., Theologische Begründungen und Zusammenhänge, wieder aufgenommen.
- 12 Lutherische Generalsynode 1973 (Berichtsband), S. 570.
- 13 So – wenn auch im Blick auf die röm.-kath. Kirche formuliert – die Kundgebung der Bischofskonferenz der VELKD vom März 1984 in: Einheit der Kirche, Zur Sache Bd. 25, Hannover 1985, S. 14.
- 14 Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart, S. 163.
- 15 So H. Zeddies, Bekenntnis als Einigungsprinzip, Berlin 1980, S. 163.
- 16 H. Zeddies, a. a. O., S. 170 f.
- 17 Vgl. etwa H. Zeddies, a. a. O., S. 25.
- 18 Vgl. dazu den Aufsatz von H. Zeddies in diesem Jahrbuch.
- 19 Was die EKD angeht vgl. H. Zeddies a. a. O., S. 86–98; im Blick auf die evangelische Kirche in der DDR vgl. H. Zeddies a. a. O., S. 154 ff.
- 20 Vgl. dazu J. Cochlovius, Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850, Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Bd. 3, Gütersloh 1980.
- 21 U. Duchrow, Inwiefern fördern und inwiefern hindern die regionalen (Landeskirchen) und überregionalen (EKD, VELKD, EKU, Arnoldshainer Konferenz) Gliederungen der evangelischen Christenheit in der Bundesrepublik Deutschland die Wahrnehmung der den Christen heute gestellten Aufgaben christlichen Lebens und Handelns? EKD-Texte 1, Konfession und Ökumene, S. 11.
- 22 Siehe Anm. 20.
- 23 J. Cochlovius, a. a. O., S. 140.
- 24 K. Ullmann, Die Bedeutung der Nationalen, S. 173 f. (zit. nach J. Cochlovius, a. a. O., S. 141).
- 25 Vgl. J. Cochlovius, a. a. O., S. 18 f.
- 26 J. Cochlovius, a. a. O., S. 143.
- 27 Vgl. J. Cochlovius, a. a. O., S. 19.
- 28 K.-H. Kandler, Zur Kirche verdichtete Gemeinschaft? Oberursel o. J., S. 2.
- 29 In zwei während der Tagung auf dem Liebfrauenberg gehaltenen Referaten wurde argumentiert, daß angesichts des allgemeinen Bedeutungsverlustes des christlichen Glaubens und der Kirchen das Nebeneinander mehrerer protestantischer Kirchen nicht mehr darstellbar sei. Man erhoffte sich auf diesem Standpunkt offensichtlich vom Verzicht auf die traditionelle Konfessionsunterscheidung als kirchenkonstituierend eine Stärkung bzw. eine Überlebenschance des (allgemein-protestantischen) Glaubens gegenüber der Säkularisierung.
- 30 Vgl. U. Duchrow, a. a. O., S. 12 f. und H. Zeddies, a. a. O., S. 14 f., 97.
- 31 Vgl. H. Zeddies, a. a. O., S. 20–27.
- 32 So H. Zeddies, a. a. O., S. 28, und U. Duchrow, a. a. O., S. 12.
- 33 Vgl. H. Zeddies, a. a. O., S. 174.
- 34 Vgl. U. Duchrow, a. a. O., S. 13 f., und H. Zeddies, a. a. O., S. 60 ff.
- 35 Vgl. H. Zeddies, a. a. O., S. 52, 55, 59, 97.
- 36 Vgl. dazu H. Meyer, Kontinuität des apostolischen Glaubens in der weiterschreitenden Bekenntnisbildung der Kirche, in: Ökumenische Perspektiven 11, Frankfurt 1982, S. 60–66.
- C. H. Ratschow, Der angefochtene Glaube, Gütersloh 1967<sup>4</sup>, S. 186 ff. weist darauf hin, daß die Unterschiede zwischen den Konfessionen sich nicht hinreichend „an den Inhalten der Unterscheidungslehren“ (S. 192) erörtern ließen, sondern in

- einem unterschiedlichen Grundverständnis von Überlieferung begründet seien. Dieses unterschiedliche Grundverständnis trete sehr deutlich z. B. in den verschiedenen Antworten auf die Frage nach der Wertigkeit des Bekenntnisses hervor. Daraus ergibt sich, daß der bei Duchrow und Zeddies beobachteten Verschiebung im Bekenntnisverständnis eine erhebliche Bedeutung zukommt.
- 37 Vgl. den Berichtsband über die 3. Tagung der 5. Synode der EKD (DDR), S. 138 (zit. nach U. Duchrow, a. a. O., S. 10).
- 38 H. Meyer, Inwiefern sind konfessionelle Zusammenschlüsse von Landeskirchen in der Situation der Bundesrepublik Deutschland unverzichtbar, um die den Christen heute gestellten Aufgaben christliches Lebens und Handelns wahrzunehmen? EKD-Texte 1, Konfession und Ökumene, S. 25.
- 39 Bericht des Generalsekretärs in Amsterdam, in: Ökumenischer Aufbruch, Hauptschriften, Bd. 2, Stuttgart/Berlin 1967, S. 104 (zit. nach H. Meyer, Inwiefern sind ..., S. 26).
- 40 H. Meyer, Inwiefern sind ..., S. 26.
- 41 Vgl. H. Meyer, Kontinuität ..., S. 60 ff.
- 42 H. Meyer, Inwiefern sind ..., S. 26.
- 43 H. Meyer, Inwiefern sind ..., S. 27.
- 44 Vgl. etwa U. Duchrow, a. a. O., S. 13, und H. Zeddies, a. a. O., S. 14, 36, 127, 145.
- 45 Vgl. W. Lohff, Kleine Theologie des Augsburger Bekenntnisses, in: Wir glauben und bekennen, Göttingen 1980, S. 28.
- 46 Vgl. G. Gloege, Art. „Bekenntnis“, V. Dogmatisch, in: RGG<sup>3</sup> Bd. I, Sp. 994–1000.
- 47 Vgl. W. Lohff, a. a. O., S. 28 f.
- 48 Vgl. H. Meyer, Kontinuität ..., S. 47 f.
- 49 W. Lohff, a. a. O., S. 42.
- 50 F. Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1951, S. 10.
- 51 P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1969<sup>8</sup>, S. 215: „Die Kirche wird sich in solchem Bekenntnis der ihr erschlossenen und anvertrauten Wahrheit und ihrer Gemeinschaft in dieser Wahrheit bewußt“, und S. 216: „Die Kirche bedarf eines zusammenfassenden, festgeprägten Ausdruckes der ihr erschlossenen Wahrheit, um sich ihrer und ihrer Einheit in dieser Wahrheit voll bewußt zu sein.“
- 52 Konkordienformel, zit. nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, Abschnitte 875 und 876.
- 53 Vgl. P. Althaus, Die christliche Wahrheit, S. 216, und K.-H. Kandler, Zur Kirche verdichtete Gemeinschaft?, S. 16.
- 54 Vgl. dazu K. Kasch, Bekenntnis als Kriterium der Gestalt von Kirche, in: Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis, hrsg. von J. Track, Stuttgart 1980, S. 161–185, bes. S. 170 f.
- 55 So der Titel des Aufsatzes von Klaus Kasch (siehe Anm. 54).
- 56 Martin Luther, WA 39 II, 161.
- 57 Konkordienformel (vgl. Anm. 52), Abschnitt 876.
- 58 F. Brunstäd, a. a. O., S. 9; ähnlich auch P. Althaus, a. a. O., S. 223.
- 59 W. Lohff, a. a. O., S. 43 f.
- 60 F. Brunstäd, a. a. O., S. 51.
- 61 Vgl. H. Meyer, Inwiefern sind ..., S. 29.
- 62 Martin Luther, WA 10 II, 39 f; zit. nach W<sup>2</sup> XX 90 f.
- 63 P. Althaus, a. a. O., S. 230.
- 64 Vgl. U. Duchrow, a. a. O., S. 13, 19.
- 65 Vgl. U. Duchrow, a. a. O., S. 13, 19, und H. Zeddies, a. a. O., S. 98.
- 66 Diese Überzeugung steht offensichtlich hinter der Eisenacher Synodalerklärung

- der VELK von 1969. Vgl. dazu H. Zeddies, a. a. O., S. 156, 172, auch S. 81–86.
- 67 So U. Duchrow, a. a. O., S. 13.
- 68 Vgl. H. Zeddies, a. a. O., S. 174.
- 69 So U. Duchrow, a. a. O., S. 14.
- 70 K.-H. Kandler, a. a. O., S. 20.
- 71 F. M. Schiele, Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland, 1908, S. 7 (zit. nach K.-H. Kandler, a. a. O., S. 2).
- 72 Diese Gefahr könnte in den Gesprächen zwischen Lutheranern und röm.-kath. Kirche gegeben sein. Vgl. dazu den in Anm. 76 genannten Bericht.
- 73 Dieser Gefahr sind die innerprotestantischen Einigungsbemühungen nach unionistischem Konzept ausgesetzt.
- 74 H. Meyer, Das Konzept der Versöhnten Verschiedenheit als ökumenische Strategie, in: Einheit der Kirche, Zur Sache Bd. 25, Hannover 1985, S. 60.
- 75 Vgl. H. Meyer, Das Konzept ..., S. 45.
- 76 Vgl. dazu F. Hauschildt, Auf welchem Wege läßt sich die Einheit der Kirche erreichen?, in: velkd-Informationen Nr. 56/1986, S. 12.
- 77 H. Meyer, Das Konzept ..., S. 64.
- Wie könnte das praktisch aussehen, daß jede Kirche gewissermaßen „an ihrem Ort“ bleibt und gleichwohl den anderen Konfessionen gegenüber „positive Zurenkenntnisnahme“ realisiert? Wie läßt es sich miteinander vermitteln, daß die Kirchen „wie bisher ihren Bekenntnissen ... verpflichtet bleiben ..., daß diese Verpflichtung ihnen aber den Weg in die Kirchengemeinschaft nicht versperrt“ (vgl. Anm. 12)?
- Die Vermittlung der jeweils konträr erscheinenden Ziele bzw. deren gleichzeitige Realisierung ist nicht durch die Eigenarten abschleifende Formelkompromisse zu erreichen, sondern nur so denkbar, daß zwischen der konfessionell-geschichtlich geprägten Lehrgestalt (mit ihren spezifischen Denkmitteln, kulturellen Voraussetzungen und Frontstellungen), die andere sich so nicht zu eigen machen können, und der sich in dieser konkreten Lehrgestalt aussprechenden Intention, die auch von völlig anderen Denkvoraussetzungen her verstanden und bejaht werden kann, unterschieden wird.
- Auf die Abendmahlslehre bezogen könnte das etwa heißen: Lutheraner teilen die römisch-katholische Transsubstantiationslehre nicht, aber in die Intention dieser Lehre, die Gegenwart Christi unumstößlich gewiß zu machen (wenn auch mit untauglichen denkerischen Mitteln), können sie durchaus einstimmen. Entsprechendes ließe sich im Blick auf die reformierte Abendmahlslehre zeigen. Müßte nicht eigentlich auf der Basis des Einstimmens in die *Intention* der anderen Konfession Abendmahlsgemeinschaft möglich sein?
- 78 F. Hauschildt, a. a. O., S. 12.
- 79 Siehe oben S. 150 f. und S. 153.
- 80 K. Stoll, Einheit der Kirche, in: Einheit der Kirche, Zur Sache Bd. 25, Hannover 1985, S. 29.

## DER ÖKUMENISCHE LUTHER

### *Revision des katholischen Lutherbildes\**

Die Jubiläumsfeiern, Bücher, Rundfunksendungen, Zeitungsberichte und Sonderbriefmarken zu Luthers 500. Geburtstag haben Martin Luther selbst wieder in das Bewußtsein der Öffentlichkeit gerufen. Ein Sprecher der Evangelischen Kirche in Deutschland dürfte sich nicht geirrt haben, als er bereits im Jahr 1982 erklärte: „Im Vergleich zu Luther wird das gerade vergangene Preußenjahr ein sanftes Säuseln gewesen sein!“<sup>1</sup> Es mag dahingestellt sein, ob es in der evangelischen Kirche angesichts des Gewichts aktueller theologischer und kirchenpolitischer Probleme in der Diskussion eine „Luthervergessenheit“ gab, der das Lutherjahr abhelfen konnte. Sicher bot aber das Jubiläum Gelegenheit, eine größere Öffentlichkeit mit dem Lutherverständnis der neueren Forschung bekannt zu machen.<sup>2</sup> Das ist nicht mehr das Bild des von seinen liberalen Vertretern gefeierten, deutschen Geist und deutsches Wesen verkörpernden protestantischen Nationalhelden, der am Ende des finsternen Mittelalters mit kräftigen Hammerschlägen seine Thesen an der Wittenberger Schloßkirche angebracht, sein Vaterland dem Zugriff der römischen Kurie entrissen und die Freiheit des Gewissens vor der Macht des Papstes gelehrt hat.<sup>3</sup> Das ist vielmehr das Bild eines sehr sensiblen und frommen, aber unvollkommenen und im theologischen Streit mit seinen Gegnern nicht gerade zurückhaltenden Menschen, der von seiner Frage nach Gerechtigkeit vor Gott umgetrieben war und inmitten der theologischen Traditionen und der Zwangsläufigkeiten kirchlicher und politischer Verhältnisse ein radikales und befreiendes Verständnis des Evangeliums erfahren und bezeugt hat. Das Evangelium ist für Luther die Botschaft von der versöhnenden Liebe Gottes in Jesus Christus, derer sich der Mensch im Glauben gewiß sein darf. Seither ist die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade das Zentrum der evangelischen Frömmigkeit und Theologie, und diese Lehre scheint bei genauem Hinsehen auch heute aktuell zu sein: Der Mensch muß sich nicht durch eine auf sich selbst bezogene Leistung seiner selbst vergewissern, sondern seine Freiheit ist in seinem Menschsein vor Gott begründet, und sein Tun folgt aus seinem Sein. Dieser Abschied vom Kampf der Selbstbehauptung

---

\* Die Studie wurde 1984 abgeschlossen.

des Menschen vor sich selbst ist der Anfang der Freiheit des christlichen Glaubens.<sup>4</sup>

Inzwischen gibt es eine internationale Lutherforschung, an der sich auch römisch-katholische Wissenschaftler beteiligen.<sup>5</sup> Luther wird in zunehmendem Maße nicht nur aus kontrovers theologischer Sicht gesehen; auch die römisch-katholische Theologie löst sich von der Jahrhunderte hindurch mehr oder weniger unkritisch praktizierten Rezeption der Lutherkommentare des Johannes Cochläus von 1549, die durch die leidenschaftliche und erbitterte Polemik der Zeit der Gegenreformation geprägt sind. Luther war für Cochläus und dessen getreue Schüler eine Ausgeburt des Teufels, ein triebhaft polemischer, verlogener und skrupelloser Demagoge, ein hemmungsloser Egozentriker, der seine Gelübde gebrochen, die Einheit des Abendlandes zerstört, die Kirche gespalten und eine entlaufene Nonne geheiratet hat. Demnach galt er als ein Häretiker, der in unverantwortlicher Weise unzählige Seelen ins Verderben gestürzt und unermeßliches Elend über die Christenheit gebracht hat.<sup>6</sup> Seine Schriften wurden verboten, und die Folge des Trienter Index war, daß der Zugang zu Luthers Schriften für römisch-katholische Theologen zumindestens erschwert und nur mit den notwendigen Dispensen möglich, der Allgemeinheit gar nicht erlaubt war. Es fehlte an der ernsthaften Bemühung, Luthers Werdegang und sein Anliegen zu verstehen. Kaum wurde die Tatsache berücksichtigt, daß es im Mittelalter ein weit verbreitetes, großes Verlangen nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern gab. Zwar war es dem Konstanzer Konzil (1414–1418) gelungen, das abendländische Schisma zu beseitigen; es vermochte aber nicht das Problem der innerkirchlichen Erneuerung zu lösen. Nach dem Urteil des katholischen Kirchengeschichtlers Hubert Jedin, das er 1966 während der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vorgebracht hat, „ist das Klischee vom verkommenen Mönch, dem sauf- und rauflustigen Libertiner, dem Revolutionär und Erzhäresiarchen, dem Spalter der Kirche mit erschreckender Konstanz durch die Jahrhunderte getragen worden“.<sup>7</sup> Noch heute wird die Reformation im römisch-katholischen Sprachgebrauch als Glaubensspaltung verstanden.

Nur gelegentlich gab es, vor allem unter dem Einfluß der Aufklärung und des Josefinismus, katholische Bemühungen, Luther kritischer und objektiver zu sehen. Aber noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts verstand Ignaz Döllinger Luthers Rechtfertigungslehre als das Einfallstor für die falsch verstandene evangelische Freiheit, weshalb er Luthers Kampf gegen die römische Kirche scharf ablehnte.<sup>8</sup> Im Jahre 1959 wurde Laurentius von Brindisi von Papst Johannes XXIII. zum Lehrer der Kirche proklamiert, der die zwangsweise Rekatholisierung Donauwörth's betrieb und in Luther einen niederträchtigen, verabscheuungswürdigen und herunter-

gekommenen Gesellen gesehen hat.<sup>9</sup> In einer 1968 veröffentlichten Untersuchung über Luther in der katholischen Dogmatik stellt August Hasler fest, daß „weitaus die größte Zahl aller gegenwärtig gebräuchlichen Handbücher der katholischen Dogmatik“ noch völlig in der alten Kontroverstheologie steckengeblieben sind, „keine eigene Beschäftigung mit Luthers Theologie verraten und seine Lehre zum größten Teil verzeichnet und entstellt wiedergeben“, auch wenn sie im Ton nicht polemisch sind. Einige Handbücher sind in Ton und Urteil polemisch gehalten, und nur „eine sehr kleine Gruppe bildet die dritte Kategorie Manualien, die teilweise eine Vertrautheit mit Luthers Theologie verraten und Ansätze zu einer richtigen Interpretation zeigen.“

Unter den Dogmatikern ist vor allem Michael Schmaus zu nennen, der nach Haslers Auffassung bemüht ist, „die gängigen kontroverstheologischen Klischees zu durchbrechen und wirklich auf die reformatorische Theologie zu hören. Darin hebt er sich in hohem Maße von allen anderen Dogmatikern ab und verwirklicht wichtige ökumenische Forderungen“.<sup>10</sup> Eine Änderung in der wissenschaftlichen Diskussion um Luther trat erst ein, als sich die katholische Kirchengeschichtsforschung in zunehmendem Maß am Studium der Schriften Luthers zu beteiligen begann. Charakteristisch dafür sind nach der Jahrhundertwende die Werke von Heinrich Denifle und Hartmut Grisar, die den Werdegang Luthers berücksichtigt und auf die Bedeutung der Frage nach dem jungen Luther hingewiesen haben.<sup>11</sup> Aber vor allem Grisars psychologisch-pathologische Deutung und die damit verbundene Abwertung der Persönlichkeit Luthers werden dem Reformator keineswegs gerecht. Dennoch wirken sie sich auch heute noch im römisch-katholischen Verständnis Luthers und der Reformation aus.

Zur eigentlichen Wende zu einer römisch-katholischen Lutherforschung, die Luther wissenschaftlich gerecht zu werden und vorurteilsfrei zu verstehen sucht, kam es erst mit den Veröffentlichungen von Autoren wie Sebastian Merkle, Johannes Hessen, Hubert Jedin, Franz Xaver Kiefl und anderen.<sup>12</sup> Vor allem aber brachte das 1939/40 in erster Auflage erschienene Werk von Joseph Lortz über die Reformation in Deutschland einen Durchbruch zu einer die Grundanliegen Luthers verstehenden und seine theologische und kirchliche Bedeutung würdigenden Sicht,<sup>13</sup> der wohl auch im Zusammenhang mit der damaligen Situation zu sehen ist: In Deutschland sind sich die Konfessionen unter dem Druck der nationalsozialistischen Politik oder wenigstens der Folgen dieser Politik näher gekommen. Heute ist die römisch-katholische Kirche bereit, die Mißstände in der spätmittelalterlichen Kirche und die Problematik der nominalistischen Theologie, wie sie Luther in Erfurt kennengelernt hatte, unumwunden anzuerkennen; darüber hinaus sieht man Luther als einen spätmittelalterlichen katholischen Menschen,



schränkt aber mit Lortz ein, daß er in sich einen Katholizismus niederkämpft habe, der gar nicht katholisch gewesen sei.<sup>14</sup> Man bedauert, daß Luther zu seiner Zeit keinem romtreuen Theologen von vergleichbarer Kraft und Substanz begegnet ist und sieht eine römische Mitschuld an der Kirchentrennung ein.<sup>15</sup> So hat zuletzt sogar Papst Johannes Paul II. während seines Besuches in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1980 im Dommuseum in Mainz vor Vertretern des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, die er als geistliche Erben Martin Luthers bezeichnete, erklärt: „Wir wollen aber einander unsere Schuld eingestehen.“<sup>16</sup> Freilich kann man nach Lortz aus der Anerkennung der Schwierigkeiten der Reformationszeit nicht schließen, daß eine Übereinstimmung Luthers mit dem katholischen Dogma bestünde. Auch der Lortz-Schüler Erwin Iserloh, der Luthers religiöses Anliegen anerkennt, stellt fest, daß Luthers Berufung auf das in der Schrift bezeugte Evangelium letztlich nicht Reform der Kirche, sondern ein Angriff auf ihre Struktur bedeute: Luther ist ein Revolutionär von unerhörtem Subjektivismus.<sup>17</sup> Remigius Bäumer schließlich schreibt in seinem Beitrag zu der von den römisch-katholischen Bischöfen der Bundesrepublik Deutschland approbierten und anläßlich des Papstbesuches in der Bundesrepublik Deutschland 1980 herausgegebenen Kleinen deutschen Kirchengeschichte: „Der Subjektivismus Luthers und seine Verwerfung der höchsten Autoritäten wird in seinen Worten offenkundig.“<sup>18</sup>

Diese Lutherdeutung liegt ganz auf der Ebene der offiziellen Interpretation Luthers, die sich noch immer an die alten Klischees zu halten scheint. Am 16. November 1960 gab der Assessor des Heiligen Offiziums, Erzbischof Pietro Parente, im *Osservatore Romano* zu verstehen, daß Luther an die Stelle des dogmatisch definierten Glaubens ein blindes Gefühl des Vertrauens gesetzt, den Subjektivismus auf religiösem Gebiet zur Herrschaft gebracht und die althergebrachte Vermittlung der Kirche ausgelöscht habe. „Indem er das Mysterium der Kirche ausschaltete, entstellte Luther das Mysterium Christi und seines Erlösungswerkes.“<sup>19</sup> Parente wendet sich ausdrücklich gegen die Mode, Luther zu rehabilitieren.

Das ist heute der entscheidende Punkt der römisch-katholischen Lutherkritik: Luther war Subjektivist. Er hätte nicht gegen das alte Gebilde von römischem Geist und christlichem Glauben anrennen und die Kirche spalten dürfen; er hätte sich in Demut unter die Autorität des christlichen Glaubens, der Kirche und des Papstes beugen müssen. Selbst als sich die zuständigen Bischöfe der Reformation verweigerten, an die er sich zunächst pflichtgemäß und gleichsam unter Einhaltung des Dienstweges gehalten hat, hätte er sich nicht an die Öffentlichkeit wenden und die von ihm selbst nicht vorausgeahnte Bewegung auslösen dürfen. Aber gerade dieser Vorwurf des Subjektivismus zeigt, daß die Kontroverse um das Lutherverständnis nicht auf die

Probleme unterschiedlicher Denkstrukturen und Sprachgestalten oder gar die Feststellung bloßer Mißverständnisse zusammengeschmolzen ist, sondern einen sehr wesentlichen Kern hat.

Wer Luther einen Subjektivisten nennt, sieht nicht, daß der Augustinermonch, der sicher auch von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, der monastischen Theologie und bestimmten Formen der Mystik geprägt war und den spätmittelalterlichen Ockhamismus schon vor seiner ersten Psalmenvorlesung „in Rückbesinnung auf Augustinus“<sup>20</sup> überwunden hatte, die befreiende Heilsgewißheit im Evangelium von Jesus Christus fand; Luther beruft sich auf den gekreuzigten Christus, in dem er die Nähe Gottes erkennt, und auf den Heiligen Geist, der ihm diese Erkenntnis gegeben hat. Luthers Frömmigkeit ist im Zusammenhang mit der Christumystik zu sehen, deren Heilsweg in der Verinnerlichung des Sterbens und der Auferstehung Jesu besteht.<sup>21</sup> Aber Luther stand der bloß spekulativen Mystik, die vom *verbum incarnatum* absieht, ebenso kritisch gegenüber wie der Leidensfrömmigkeit, die eine *imitatio* auf psychologisch-moralischer Ebene sucht, ehe es zur *conformatio* gekommen ist, und die „Christus als exemplum nachstrebt, bevor er zum sacramentum geworden ist“.<sup>22</sup> Luther begnügt sich also nicht mit einem nur ethischen effectus der Versenkung in das Leiden Christi; er hält diese gar nicht für möglich „ohne eine Verbindung mit Christus in einer Personenschicht, die allem Tun vorgeordnet und der Erfahrung normalerweise nicht zugänglich ist“.<sup>23</sup>

Diese Christusverbundenheit wird im Glauben unmittelbar als Gottesgemeinschaft *sub contrario* gegeben und ist nicht nur eine Frucht der durch die theologische Tradition geprägten Erfahrungen; die Erfahrung kann nur die Christuserfahrung bezeugen und deuten, nicht aber bewirken. Nicht der reflexive Glaube, der das Ich in den Glauben einbezieht und das Heil des Ich an die Stelle der Kirche im Glaubensbekenntnis stellt, begründet daher die Heilsgewißheit, sondern Christus selbst, dem sich der Glaubende vorbehaltlos anvertrauen darf, ist das Heil und wirkt die Gewißheit der Erlösung.<sup>24</sup> Glaube ist kein durch Reflexion und rationale Entscheidung, also durch einen intellektuellen Akt gewonnener Zustand. Der römisch-katholische Lutherforscher Erwin Iserloh hat das gesehen, als er in Würzburg erklärte: „Luther fürchtet, daß man die Gnade als bloße Zugabe versteht und der Mensch im Grunde derselbe bleibt. Er will aber betont wissen, daß der Mensch ein ganz anderer wird, ihm in der Rechtfertigung eine vollständige Erneuerung geschenkt wird. Gnade ist keine bloße Handreichung, kein Akzidenz, kein Zusatz zur menschlichen Natur. Der Mensch muß sterben, um neu werden zu können.“ Iserloh belegt seine Äußerungen mit einem Zitat von Luther: „Solange der Mensch selber lebt, solange er nicht aufgehoben und verwandelt wird durch die erneuernde Wirksamkeit der Gnade, kann er es mit keinen Werken dahin bringen, daß er nicht unter der Sünde und dem Gesetz steht.“<sup>25</sup>

Gibt es etwas für den christlichen Glauben „Objektiveres“ als das Evangelium von Jesus Christus? Hat Luther nicht ausdrücklich auf die Externität des Wortes verwiesen? Johannes Hessen anerkennt sogar, daß Luthers Erlebnis der Form nach subjektiv, dem Gehalt nach dagegen so objektiv wie nur möglich sei.<sup>26</sup> Luther sei ein prophetischer Mensch gewesen, aber weder Subjektivist noch Individualist. Er habe mit dem Dogma nicht gebrochen, sich aber zu einer extremen und exzessiven Haltung fortreißen lassen und die Ehrfurcht vor dem geschichtlich Gewordenen und das Verständnis für den Wert fester Formen des religiösen Lebens vermissen lassen.<sup>27</sup> Hat Walther Köhler vielleicht recht, wenn er vor sechzig Jahren geschrieben hat, daß ein völliges Verstehen Luthers die Aufhebung der Konfessionsunterschiede bedeuten würde; wer uns hier ganz verstehe, der sei schon der Unsrige und nicht mehr Katholik?<sup>28</sup> Dazu paßt dann auch Hubert Jedins Äußerung auf einer Luthertagung der Katholischen Akademie in Freiburg im Breisgau im Jahre 1967, wonach die katholische Theologie Luther mit großer innerer Freiheit gegenüberstehe, aber wer den ganzen Luther katholisch machen wolle, werde selbst Lutheraner. „Es war stets der Vorzug der katholischen Kirche, daß sie ihren Gläubigen eindeutig sagte, was sie zu glauben und zu tun haben. Soll es anders werden?“<sup>29</sup>

Die Frage, ob es anders werden soll, ist nicht unbegründet. Im Jahr 1966 fand in Järvenpää bei Helsinki der Dritte Internationale Kongreß für Lutherforschung statt, zu der der Lutherische Weltbund auch römisch-katholische Gelehrte eingeladen hatte. Zur Vorbereitung des Kongresses hatte der damalige Dominikanerpater Otto Hermann Pesch einen Forschungsbericht veröffentlicht, in dem der Stand der römisch-katholischen Lutherforschung dargelegt wurde.<sup>30</sup> Es schien zu einem ökumenischen Aufbruch in der Lutherforschung zu kommen. Während der Tagung wurde aber deutlich, daß Pesch zu den jüngeren römisch-katholischen Lutherforschern gehört, die sich über die strenge historische Fragestellung der Schule um Joseph Lortz hinaus der systematisch-hermeneutischen Methode der existentialtheologischen Lutherinterpretation zuwenden. Nach Meinung von Peter Manns, der diese Entwicklung und ihre Vertreter streng kritisierte, sind dabei Einflüsse des evangelischen Theologen Gerhard Ebeling unverkennbar.<sup>31</sup> Manns warnt eindringlich vor der „tödlichen Gefahr“, „um des gehorsamen ‚Hörens‘ willen das preiszugeben, was dieses ‚Hören‘ erst personal und geistlich ermöglicht und fruchtbar macht.“ Es geht ihm „um die ganze Botschaft vom Kreuz, wie Gott sie in seinem Sohn handelnd und sprechend offenbarte und wie Luther sie als getreuer ‚Zeuge‘ der gefährdeten Christenheit seiner Zeit in ihrer tropologischen und lebensrettenden Bedeutsamkeit ins Gewissen rief und wie wir sie schließlich, trotz und durch das tragische Scheitern hindurch, in ihrem wahren Sinn

für unsere Zeit zu erschließen haben.“ Manns konstatiert letztlich eine verschiedene Stellung zur Wahrheitsfrage und schließt im Blick auf die Alternative von „historisch-theologischer“ oder „existentialer Deutung“ jeden Kompromiß von vornherein aus.<sup>32</sup>

Nun ist aber auch die These des protestantischen Theologen Walther Köhler einseitig: Luther war nämlich Katholik, und seine Krise muß aus dem katholischen Glauben heraus verstanden werden. In einer Zeit, in der die Erinnerung an das Schisma und die gegenseitige Ächtung der gespaltenen Teile der abendländischen Kirche durch die einander widerstreitenden Päpste noch lebendig war, hat sich Luther in seiner Kirche unter das Evangelium gestellt. Als kirchenleitendes Organ sah er das Konzil, wenngleich er einräumte, daß es irren könne.<sup>33</sup> In einer umfangreichen Untersuchung zur Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin kommt Otto Hermann Pesch zu dem Ergebnis, daß im Blick auf die Rechtfertigungslehre die Gegenüberstellung zwischen Luther und Thomas an keiner Stelle vor einen solchen Gegensatz zur Sache geführt habe, der ein beiderseitiges Anathema unvermeidlich gemacht hätte. „In entscheidenden Fragen denken und antworten Luther und Thomas in einer verschiedenen, ja gegensätzlichen Begrifflichkeit bei gemeinsamen theologischen Intentionen. Sie dokumentieren damit aber keinen Gegensatz in der Sache, sondern die Transzendenz des göttlichen Heilswortes, der keine menschliche Verstehensweise je gewachsen ist. Die verschiedene kategoriale Aussageform braucht daher als solche nicht nur zu keinem Anathema führen, sondern realisiert – jedenfalls in dem untersuchten Problemkreis der Rechtfertigung – eine legitime Pluralität von Artikulationsweisen des einen zuletzt immer unsagbaren Mysteriums, daß Gott dem Menschen nahe kommt.“ Luther denkt dezidiert christozentrisch-soteriologisch, Thomas heilsgeschichtlich-schöpfungsbezogen. „Beide Konzeptionen, die über Methoden, Stellung und Lösung aller materialen Einzelfragen entscheiden, können gleichberechtigt nebeneinander bestehen bleiben, weil sie methodisch nicht auf der gleichen Ebene liegen und daher nicht schon apriori in ausschließenden Gegensatz geraten – was sich daran zeigt, daß sich beide Theologen stellenweise auch im Ansatz des anderen zu bewegen in der Lage sind –; weil ferner weder der mit der Schrift in Einklang befindliche soteriologische noch der hinter die gegenwärtige Heilssituation auf den Schöpfer Gott zurückfragende heilsgeschichtliche Ansatz als christlich illegitim angesehen werden können; und weil schließlich der heilsgeschichtlich-schöpfungsorientierte Ansatz des Aquinaten nicht zu einem christlich zweifellos nicht mehr legitimen Erdenken-Wollen Gottes und einem Erwirken-Wollen seiner Gnade führt.“<sup>34</sup> Zunächst hat Luther sogar ja auch den Papst und den damals noch umstrittenen römischen Zentralismus anerkannt, aber als ihm der Papst den Bann androhte, verbrannte

Luther das kirchliche Rechtsbuch und bekannte sich ausdrücklich zum Primat des Evangeliums über dem Jurisdiktionsanspruch des Bischofs von Rom. Daß es zu dem Bruch kam, liegt mindestens auch an den politischen und kirchlichen Umständen und an der Unfähigkeit der Kurie, Luthers reformatorisches Anliegen theologisch zu würdigen, und nicht nur an unterschiedlichen Ansätzen und Strukturen des Denkens in jener Zeit und an Luthers Persönlichkeit. Die Kirche erscheint durchweg als Eigentum, „das wirtschaftlich Nutzen und Genuß bringen sollte“. „Der Substanzverlust, die mangelnde religiöse Kraft und die leichtfertige Sorglosigkeit Leo X. werden besonders deutlich in der Art, wie er der Reformation begegnete bzw. es versäumte, Luther entschieden und von der Mitte der Religion her entgegenzutreten,“ schreibt Iserloh.<sup>35</sup>

Schon 1518 machte Luther im Gespräch mit Kardinal Cajetan deutlich, daß er das Opfer Christi vom Schatz der Kirche unterscheide. Dies ist die Gnade, deren Verkündigung der Kirche anvertraut ist. Das Opfer Christi geschah um dieses Schatzes willen, ist aber nicht identisch mit dem Schatz der Kirche! Für Cajetan bedeutete aber Luthers Position „eine neue Kirche bauen“. Nachdem Luther 1520 die Theologie des Wortes entwickelt und die Bannandrohungsbulle und das Kanonische Rechtsbuch verbrannt hatte, war klar, daß er kein römischer Katholik mehr war. Aber Katholik wollte er sein und bleiben. Die Bahn zur Überwindung des Bruchs, der damals entstanden ist, und zur Wiedervereinigung der Kirchen wird nach Meinung von Johannes Hessen nur frei, wenn die Katholiken das Prophetisch-Evangelische an Luther mit Freude aufnehmen, die Evangelischen aber das einseitig Häretische an Luther entschlossen abstoßen; das heißt aber, Luther unter die Autorität der Gesamtkirche zu stellen.<sup>36</sup> Dies ist aber weder im Sinne Luthers noch der evangelischen Christen, die gewiß nicht umgekehrt die Gesamtkirche unter die Autorität Luthers stellen wollen. Vielmehr müssen sich im Sinne Luthers evangelische und römisch-katholische Christen unter die Autorität des Evangeliums und der altkirchlichen katholischen Tradition stellen!

Der schwedische Theologe Per Erik Persson hat in einer Studie über das Verhältnis von ratio und relevatio in der Theologie des Thomas von Aquin gezeigt, daß die Tradition bei Thomas nicht wie in der nachtridentinischen römisch-katholischen Theologie eine die Heilige Schrift ergänzende Tradition darstellt, sondern daß sie eine interpretierende Aufgabe hat. Nach Thomas besteht das Kriterium für die Richtigkeit der Lehre in ihrer „Übereinstimmung mit den Propheten und Aposteln“. „Man vertraut also dem, was in der Kirche gelehrt wird, weil und in dem Maß, wie es mit der Schrift übereinstimmt.“ Nur so bilden Schrift und Lehre der Kirche für Thomas eine Einheit. Luther stand also in einer engeren Kontinuität zur alten und mittelalterlichen Kirche als die Gegner seiner Zeit und als die moderne rö-

misch-katholische Lehre von der Kirche.<sup>37</sup> Wenn das so ist, dann ist die Frage nach den Chancen für eine Verständigung über Luther eine entscheidende ökumenische Frage. Was nach Erich Przywara die häretische Wahrheit Luthers ist, daß es ihm um die Gottheit Gottes gegangen sei, daß er aber aus dem „realen Kreuz, das allein in der Kirche durchlitten werden kann“, geflohen sei, das ist nach Luther gerade die evangelische Wahrheit,<sup>38</sup> denn Kirche ist für ihn primär die konkrete Versammlung der Christen unter dem Evangelium und zur Feier des Sakraments in der Ortsgemeinde und nicht eine Institution des Kanonischen Rechts, die über die reine Wahrheit des Evangeliums und über die Gnadenmittel verfügt. Die Frage nach Luther wird damit zur Testfrage für das Kirchenverständnis in der Ökumene.

Luther war Katholik. Auch Erwin Iserloh bescheinigt, daß „in der Rechtfertigungslehre, dem ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae‘, heute keine kirchentrennenden Unterschiede mehr angenommen werden müssen.“<sup>39</sup> Wenn aber Luthers reformatorische Erkenntnis sogar nach Remigius Bäumers Meinung nur die Wiederentdeckung einer katholischen Überzeugung ist, „wie sie von den meisten Exegeten des Mittelalters vertreten worden war“<sup>40</sup>, dann kann das Häretische bei Luther und damit das authentisch Lutherische nur sein Bruch mit dem Papsttum und der römischen Kirche sein, und damit ist das eigentliche Problem der heutigen Lutherforschung und Lutherdeutung gar nicht mehr das Rechtfertigungsverständnis Luthers. Jetzt geht es vielmehr um das Kirchenverständnis, und da sind die römische und die reformatorischen Kirchen nach dem Konzil von Trient und dem Ersten Vatikanischen Konzil noch weiter voneinander entfernt als zur Zeit Luthers, in der Papst Leo X. Luther wegen der Wiederentdeckung einer katholischen Überzeugung den Bann androhen konnte. Das ist freilich mehr als nur die Frage nach einer historischen Wahrheit. Das hat heute noch Konsequenzen, denn Luther gilt offiziell in der römisch-katholischen Kirche auch heute noch als Häretiker, wie Remigius Bäumer in seiner verständnis- und lieblosen Ketzer-Schelte – obwohl Kardinal Willebrands im Auftrag Papst Paul VI. gegenüber dem Lutherischen Weltbund in Evian ausdrücklich Luther als gemeinsamen Lehrer des Glaubens und der Liebe erklärt hat<sup>41</sup> – vielen Betroffenen in schmerzliche Erinnerung rief: Für Luther war (und ist) angesichts seiner subjektiven Äußerungen und seiner grundsätzlichen Abkehr vom Dogma „in der katholischen Kirche kein Platz mehr“.<sup>42</sup>

Angesichts dieser Situation war es besonders verdienstlich und ein Zeichen ihrer ökumenischen Weite, daß die Katholische Akademie Freiburg im Breisgau zum zweiten Mal innerhalb von fünfzehn Jahren zu einer Luthertagung eingeladen hat. War die erste Tagung, die von Helmut Gehrig geleitet wurde, eine vorsichtige Bestandsaufnahme und aus der Sorge um die konfessionelle Abgrenzung und Identität nach dem Zweiten Vatikanum entstan-

den, so ist diese Tagung Anfang und Zeichen eines neuen Dialogs. Akademiedirektor Dietmar Bader hat die Veranstaltung unter das Thema „Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten“ gestellt. Als Referenten hatte er von evangelischer Seite die Professoren Martin Brecht, Bernhard Lohse, Gerhard Müller – jetzt Bischof in Braunschweig –, Martin Honecker und den Historiker Ernst Schulin, von römisch-katholischer Seite Otto Hermann Pesch gewonnen; die Tagung wurde mit einer Gesprächsrunde abgeschlossen, die der damalige Freiburger Dogmatiker und Ökumeniker und jetzige Bischof von Mainz, Karl Lehmann, leitete. Die Vorträge dieser Tagung sind als Buch veröffentlicht worden.<sup>43</sup> Dietmar Baders einleitende Frage umriß den Spannungsbogen dieser Veranstaltung, die lebhaftes Interesse fand: „Ist der Protest Luthers gegen die Mißstände als urkatholisches Anliegen zu verstehen, oder ist die Neuentdeckung der Liebe des gnädigen Gottes etwas echt Reformatorisches?“ Martin Brecht hielt die Frage für entscheidend, ob sich das Sola Fide kirchentrennend auswirkte oder ob es erst nach dem Ablaßstreit zur Trennung gekommen sei. Indem er darauf hinwies, daß Luther bis 1517 eine Demutstheologie vertreten habe und erst 1518 im Zusammenhang mit den Resolutiones, der Hebräerbriefvorlesung und der Auseinandersetzung mit Kardinal Cajetan zum reformatorischen Durchbruch gekommen sei, wandte er sich gegen Iserlohs Abkoppelung der Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit vom Beginn der Kirchentrennung.<sup>44</sup> Die Spätdatierung der Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit und der Bedeutung des Wortes als Gnadenmittel hat nach Brecht entscheidende Konsequenzen für das Verständnis des Amtes, des Sakraments, der Kirche und der Ethik.<sup>45</sup>

Bernhard Lohse meinte aber doch zurückfragen zu müssen, ob die Gründe für die Eskalation wesentlich in Luthers Theologie oder in spätmittelalterlichen kirchenpolitischen Verhältnissen zu suchen seien. Er forderte, Luther und die Reformation im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Situation des 16. Jahrhunderts zu sehen, aber nicht zu verabsolutieren, sondern in die Gesamtkirchengeschichte einzubinden; andernfalls kämen Luther und der Reformation eine Autorität zu, die dem evangelischen Traditionsverständnis nicht entspreche. Auch Gerhard Müller wandte sich gegen eine Überhöhung Luthers, der sich bekanntlich dagegen ausgesprochen habe, daß seine Anhänger nach ihm genannt würden. Luther ging es um das Evangelium, nicht um sich selbst. Wie oft aber die Person Luthers in den folgenden Jahrhunderten wichtiger war als das Evangelium, zeigte der Freiburger Historiker Ernst Schulin in seinem engagierten Rückblick auf das Lutherverständnis im Laufe der Geschichte. Der Bonner Sozialethiker Martin Honecker unterschied die theologische Diskussion der Reformation von der ethisch-politischen und betonte die theologischen Anliegen Luthers. Die Unterscheidung theologi-

scher Glaubensaussagen von politischen Urteilen sei daher wichtig. Andererseits trage aber gerade Luthers Theologie zur Entideologisierung der Politik bei. Die Unterscheidung von „vor Gott“ und „vor der Welt“ verbiete es, politisches Handeln als Gottesdienst zu begreifen. Honecker lehnte eine „politische Theologie“ unter Berufung auf Luther ab.

Otto Hermann Pesch, der im Fachbereich Evangelische Theologie der Hamburger Universität Professor für Katholische Theologie ist und über das Thema „Katholiken lernen von Luther“ sprach, schlug mit der Frage, ob man schon zur Zeit Luthers voneinander hätte lernen können, wenn nicht fatale Ungeschicklichkeiten und Mißverständnisse aufgekommen wären, eine Brücke zwischen den Konfessionen. Hätte sich die Christenheit im 16. Jahrhundert so wie Luther auf das Wesentliche und Eigentliche besonnen, so wäre nach Peschs Meinung die Spaltung der Kirche sogar vermeidbar gewesen. Bedauerlicherweise habe aber mancher Gesprächspartner Luthers dessen eigentliche Lehre gar nicht verstanden. Luthers Theologie ist nach Pesch heute noch für viele Christen aktuell und hilfreich, und Katholiken lernen von Luther, ohne Lutheraner zu werden. Eine Katholisierung Luthers komme für katholische Christen nicht in Frage.

Auch Pesch reklamierte Luther als Entdecker einer urkatholischen Wahrheit. Wenn der Glaube eine Beziehung zu Gott sei, dann sei Unglaube die Selbstherrlichkeit des Menschen. Hilfreich ist Peschs Unterscheidung von Glaube und Sünde als Eigenschaften und Beziehungen, weil damit unterschiedliche Strukturen des Denkens deutlich werden, die sich weder zwischen den Konfessionen noch zwischen der Historie und der Gegenwart als trennend auswirken müssen. Pesch bekannte sich als Befürworter einer Aufhebung des Kirchenbanns gegen Luther; allerdings gab er dieser Forderung wenig Chancen zur Verwirklichung. Stattdessen sollten aber Rom oder wenigstens die Deutsche Bischofskonferenz zum Jubiläumsjahr etwas Positives über Luther aussagen. Es müsse deutlich zum Ausdruck gebracht werden, daß die Kirche um des Evangeliums willen da sei und nicht umgekehrt. Die katholische Kirche müsse für Lutheraner und für Katholiken Platz haben.

Im Sinne Luthers muß man allerdings darauf hinweisen, daß Luther katholisch war, und die Christen, die sich später nach ihm nannten oder nach ihm genannt wurden, verstanden sich als Katholiken. Erst im 17. und 18. Jahrhundert wurde dieser Begriff zu einer Konfessionsbezeichnung.<sup>46</sup> Pesch hätte daher besser gesagt: Die katholische Kirche muß Platz für reformatorische und römische Katholiken haben. Ein derart ökumenisches Lutherbild wäre freilich auf allen Seiten ein Fortschritt. Brecht meinte zu Recht, daß eine ökumenische Verständigung nur über die historische Beschäftigung mit Luther möglich sei, und Lohse erklärte, bei kaum einem anderen Theologen der Kirchengeschichte werde man so schnell und so konse-



quent in die Mitte theologischer Fragen geführt wie bei Luther. Es wird bald deutlich werden, ob der katholische Luther eine Vision oder eine Realität ist und ob die am Neuen Testament orientierte Christologie und die Verkündigung des Wortes Gottes nach dem Zeugnis der Schrift oder die kanonische Einheit von katholischer Tradition und universaler hierarchisch-kirchlicher Amtsautorität die Katholizität der Kirche begründen. Immerhin gibt es auch römisch-katholische Lutherforscher, die in Luthers Ekklesiologie und in seiner Lehre vom Sakrament und Amt katholische Anliegen und keine konsequenten theologischen Neubegründungen erkennen wollen. Dann verlöre die Qualifikation „reformatorisch“ ebenso ihre Bedeutung wie die des Häretikers, und der Bruch beruhte auf Mißverständnissen und praktisch-historischen Notwendigkeiten.<sup>47</sup> Es bleibt aber doch die Frage nach der Bedeutung der geschichtlichen Kontinuität der römischen Kirche für die Verkündigung des Evangeliums offen, oder anders gesagt, es geht um das Verhältnis von Ekklesiologie und Christologie und um die Frage, ob Reformation ein Wesenselement der Kirche sein muß.<sup>48</sup>

Luther stand in der Tradition seiner Kirche und war durch aktuelle Probleme und durch Fragestellungen beeinflusst, die ihm durch den Lauf der Ereignisse aufgedrängt wurden. Der Fribourger Dominikaner Guy Bedouelle weist in seinem Artikel über Faber Stapulensis in der Theologischen Realenzyklopädie darauf hin, daß Faber, dessen Psalterium Luther bei seiner Psalmenvorlesung 1513–1515 kannte, in einem 1512 erschienenen Kommentar zu den Paulus-Briefen seine Theologie der Gnade und der Erlösung zum Ausdruck gebracht habe. Die biblische Hermeneutik, der Christozentrismus, das Verständnis der Gnade als Geschenk und damit die Grundlagen der reformatorischen Theologie lagen vor, ehe Luther 1515 in Wittenberg mit der Auslegung des Römerbriefs begann: „Die Ausdrücke *solus Christus* und *sola gratia* hob Luther sehr gern bei Faber hervor und sah hier einen Gegensatz zwischen diesem und Erasmus.“<sup>49</sup> Wie stark der Glaube an die rechtfertigende Gnade, der sich auf die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus beruft, bei Luther war, betont Wolfgang Schwab, wenn er meint, daß das Absolutionswort der Buße beim Verständnis der Einsetzungsworte des Abendmahls Pate gestanden habe. Indem Luther das Wort gegenüber dem Zeichen im Sakrament betonte und damit die Realpräsenz durch das Wort aktualisierte, wollte er die Realpräsenz aus ihrer Isolierung lösen. Wenn er an der Realpräsenz festhielt, schlug sich darin aber nicht nur die Auseinandersetzung mit deren Bestreitung bei Karlstadt, Zwingli, dem Humanisten Hoen oder in der neuplatonischen Sakramentstheologie des Erasmus nieder, sondern „sein Ja gründet vielmehr im Gehorsam gegen Gottes Wort“.<sup>50</sup> Die Gabe des Abendmahls ist der durch das Wort vergegenwärtigte und vermittelte Opferleib Christi und mit ihm die Sündenvergebung und die Einverleibung in

das „Volk der Gnade“.<sup>51</sup> Die Kirche ist eine Gemeinschaft in Christus, deren Merkmal die Solidarität ist.<sup>52</sup> Weder die Lehre von der Kondeszendenz Gottes als eines Strukturprinzips der Offenbarung, noch die Christologie im Sinne der Zweinaturenlehre und der Ubiquitätslehre oder die Betonung der Leiblichkeit und das Interesse an einer „handgreiflichen“ Versicherung des Heils, aber auch nicht spätmittelalterliche Meßopfervorstellungen begründen Luthers Abendmahlsauffassung, sondern allein der Gehorsam gegenüber dem biblischen Wort. Sicher hat Luther Akzente gesetzt, die er in der damaligen Situation für notwendig hielt; aber sie hätten innerkirchlich geklärt werden können und kein Grund für eine Kirchenspaltung sein müssen. Sie lassen sich durchaus im Rahmen einer eucharistischen Ekklesiologie verstehen, wie sie in Artikel VII der Augsburger Konfession nach Meinung der Vertreter der reformatorischen Bewegung in Übereinstimmung mit deren Gegnern zum Ausdruck kommt, wonach die Kirche die Versammlung der Getauften unter Wort und Sakrament ist. Züge dieser Ekklesiologie sind auch in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, vor allem aber im Lima-Text zur Eucharistie zu finden. Versteht man Katholizität mit dem russisch-orthodoxen Theologen Nikolaj Afanassieff nicht quantitativ-universell als Ausdruck der hierarchisch geordneten Weltkirche, sondern qualitativ als Kennzeichen jeder Ortsgemeinde, die sich vor dem einen Schöpfergott im Gedächtnis des einen Christus unter Anrufung des Heiligen Geistes im eucharistischen Gottesdienst versammelt – Afanassieff spricht von einer eucharistischen Ekklesiologie<sup>53</sup> –, dann war Luther auch nach dem Bruch mit der römischen Kirche katholisch.

Im Rückblick auf das Lutherjahr bescheinigt Otto Hermann Pesch Luther eine „originelle, aber unbezweifelbar kirchentreue Position“. Luther habe dem heilsmittlerischen Tun der Kirche keine Absage erteilt. „Es kann auch keine Rede davon sein, mit der Betonung der Heilsgewißheit offenbare Luther exemplarisch jenen ‚Subjektivismus‘ und ‚Individualismus‘, der, nach verbreitetem katholischen Urteil, das Grundübel seiner Theologie sei. Denn Luther fordert ja gerade, alle subjektive Ungewißheit dadurch und *allein* dadurch zu überwinden, daß man sich auf das Objektivste verläßt, was es in der Kirche gibt: das Wort Gottes, das in der Vollmacht Jesu durch die Absolution des Beichtvaters laut wird.“<sup>54</sup> Die ekklesiologische Frage wurde Luther aufgedrängt; er wollte, daß die Kirche Kirche des Evangeliums sei, und das ist die Kirche des ersten Jahrtausends ohne die Vorherrschaft des kanonischen Rechts. Im übrigen hätte sie die Kirche mit Bischöfen und dem Papst bleiben können. Aber „diese Kirche hätte sich nach den theologischen Maßstäben und den kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Reformvorschlägen, mit denen Luther ja keineswegs allein stand, zu einer umfassenden Selbstkorrektur verstanden. Das

zu fordern war vielleicht nach Lage der Dinge eine Überforderung der damaligen Kirche als ganzer, aber wahrhaftig kein theologisches oder moralisches Unrecht“.<sup>55</sup> Soweit das nicht gelang, verstanden sich die unter Luthers Einfluß stehenden reformatorischen Territorialkirchen als die alte Kirche, und „die Kirche des Papstes ist wahrhaftig eine neue Kirche“.<sup>56</sup> Wie sehr freilich auch die lutherischen Kirchen noch Kirchen des lateinischen Westens sind, in denen das juridische Denken das vorrangige Grundmuster für das Verständnis des Gottesverhältnisses ist, wird in den ökumenischen Begegnungen mit den orthodoxen Kirchen des Ostens deutlich, für die es keine Erlösung durch Christus gibt, die nicht eine Erlösung in Christus und seiner mystischen Gegenwart im eucharistischen Gottesdienst der Gemeinde ist.

Mit seinem Ruf zur Buße könnte Luther heute über den historischen Abstand von 450 Jahren hinweg einen Anstoß zur Fortsetzung der unvollkommenen Reformation geben, denn die Reformation muß man nach Heinrich Bornkamm „nicht als die kühne Empörung eines eigensinnigen Mönchs, sondern als den flehentlichen Ruf, die Kirche möge auf ihrem Weg umkehren“, verstehen.<sup>57</sup> Reformation wäre dann eine andauernde Aufgabe der Kirche, und wer die Einheit der Kirche sucht, wird diesen Ruf nicht überhören dürfen. Es geht nicht nur um die historische Würdigung der Persönlichkeit und des Werkes Luthers und schon gar nicht um den Versuch, Luthers Theologie systematisch zu aktualisieren und ihn als einen „Lutherus praesentissimus“ existentialtheologisch zu deuten und zum obersten Lehrer der Kirche zu machen, sondern es geht im Grunde um das Verständnis des Evangeliums selbst und um das Verständnis der Kirche und ihres Herrn, wozu man bei Luther manches lernen kann. In einer Predigt über Luther sagte der römisch-katholische Theologe Peter Manns 1980 in Hannover: „Luther ging nicht – so stark und trotzig er war und auch sein mußte, und wer hätte das ausgehalten –, er wurde geführt, und wie es bei Joh. 21,15 heißt, im Endeffekt wurde er hingeführt, wohin er nicht wollte.“ Manns meinte, Luther habe den Herrgott gesehen, wenn auch nur, wie er selbst sage, von hinter. Aber „er hat ihn gesehen, und er ist gezeichnet von seiner Wahrheit, und wir wollen ihn als Vater im Glaubenehnen, und die katholische Kirche wäre nicht nur gut beraten, sie kann nicht anders“.<sup>58</sup>

Inzwischen gehört das Lutherjahr der Vergangenheit an. Eine Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie ergab nicht nur eine Stärkung des Protestantismus durch das Lutherjahr, sondern auch, daß statt bisher 34 Prozent der kirchennahen Katholiken nun 47 Prozent die Reformation für besonders wichtig halten. 51 Prozent aller Protestanten und 42 Prozent aller Katholiken in der Bundesrepublik bejahen den Satz: „Alles in allem hat das Leben und das Wirken Martin Luthers auch in der katholischen Kirche vieles zum Besseren verändert.“<sup>59</sup> Die Katholische Akademie in Freiburg im

Breisgau hat mit einer weiteren Luthertagung Anfang des Jahres 1984 Konsequenzen aus dem Lutherjahr zu ziehen versucht. Eindeutige Ergebnisse des Jubiläums konnten noch nicht sichtbar gemacht werden, aber „Spuren“: Begegnungen waren unausweichlich, man kam ins Gespräch über Ursachen und Urheber der Spaltung, und eine neue Selbstverständlichkeit zeichnete sich ab. Luther gehört nicht nur einer Konfession; er gehört heute der Ökumene. Aus dem Gespräch über Luther wurde ein Miteinander im ökumenischen Geist. Aus der protestantischen Frage nach Luther wurde eine gemeinsame Frage nach der Geschichte der abendländischen Kirche, und Luther ermahnte gleichsam seine Nachfahren, nicht allein über ihn zu reden, sondern seine Sache, das Evangelium, zur Sprache zu bringen. Wer sich auf Luther einläßt, setzt sich der Wirklichkeit Gottes aus. Diese Begegnungen nötigen aber auch die evangelischen Christen, worauf der Straßburger lutherische Theologe Professor Harding Meyer in gut katholischer Tradition hinwies, nicht nur auf Luther allein zu blicken, sondern Luther als einen Zeugen in der „Wolke der Zeugen“ der Kirche zu verstehen und sich mehr als bisher der Vielzahl der Zeugen zuzuwenden.

#### Anmerkungen

- 1 Zitiert nach Literatur-Magazin für Kunden des Buchhandels 1982, 3,3.
- 2 Eine kleine Auswahl aus der Fülle der Neuerscheinungen und Neuauflagen: H. Kunst, Martin Luther. Ein Hausbuch, Stuttgart 1982; W. von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und sein Werk, München 1982; B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München 1982<sup>2</sup>; J. Lortz, Die Reformation in Deutschland. Mit einem Nachwort von P. Manns, Freiburg im Breisgau 1982<sup>6</sup>; P. Manns, H. N. Loose, Martin Luther, Freiburg im Breisgau/Lahr 1982; H. Mayer, Martin Luther, Leben und Glaube, Gütersloh 1982.
- 3 Ob Luther die Ablassthesen 1517 an die Schloßkirche in Wittenberg angeschlagen hat, wie Melanchthon nach Luthers Tod berichtete, ist umstritten (Melanchthon ist erst 1518 nach Wittenberg gekommen). Mit Sicherheit hat Luther die Thesen dem Erzbischof von Magdeburg und Mainz, Albrecht von Brandenburg, mit Datum vom 31. 10. 1517 zugesandt und an Freunde und Kollegen zur Kenntnisnahme weitergegeben. – Zu den Wandlungen des Lutherbildes: H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Göttingen 1971<sup>2</sup>, und W. von Loewenich, Wandlungen des evangelischen Lutherbildes, in: Wandlungen des Lutherbildes, hrsg. von K. Forster, Würzburg 1966, S.49–76.
- 4 H. Bornkamm, Das bleibende Recht der Reformation, Hamburg 1963.
- 5 W. Beyna, Das moderne katholische Lutherbild, Essen 1969; E. Iserloh, Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Luther-Verständnis, Aschaffenburg 1974; W. von Loewenich, Evangelische und katholische Lutherdeutung im Dialog, in: Luther-Jahrbuch 1967; G. Maron, Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen, Göttingen 1982; O. H. Pesch, Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung, in: Lutherische Rundschau 16/1966, S. 392–406; O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982.

- Bemerkenswert ist die Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR am 13. Juni 1980 in Berlin. Die dort gehaltenen Ansprachen von Politikern, Wissenschaftlern und Theologen wurden unter dem Titel „Martin Luther und unsere Zeit“ 1980 im Aufbau-Verlag Berlin veröffentlicht; 1981 sind in Berlin Thesen über Luther erschienen, die von einer Gruppe von Gesellschaftswissenschaftlern der Akademie der Wissenschaften der DDR und Universitäten unter der Leitung von Prof. Dr. H. Bartel, dem Direktor des Zentralinstituts für Geschichte der Akademie der Wissenschaften, ausgearbeitet wurden: Thesen über Martin Luther zum 500. Geburtstag. Martin-Luther-Ehrung 1983 der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin 1981. Auf diese Thesen ist im Zusammenhang mit unserem Thema nicht einzugehen. Vgl. dazu S. Breuer, Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achziger Jahre, Berlin 1983; W. Geierhos, Die DDR und Luther, in: Deutsche Studien 20/1982/80, S. 371–384; zur früheren marxistischen Lutherdeutung: H.-G. Koch, Luthers Reformation in kommunistischer Sicht, Stuttgart 1967.
- Ein Überblick über die neuere internationale Lutherforschung findet sich im Luther-Jahrbuch 1977.
- 6 H. Jedin, Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Wandlungen des Lutherbildes, S. 80, unter Bezugnahme auf A. Herte, Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus, Münster 1935.
  - 7 H. Jedin, a. a. O., S. 84.
  - 8 H. Jedin, a. a. O., S. 87.
  - 9 nach W. Beyna, a. a. O., S. 170.
  - 10 A. Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik, München o. J.
  - 11 H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd. I, Freiburg im Breisgau 1904; Bd. II, Freiburg i. Br. 1907; H. Grisar, Luther, 3 Bände, Freiburg i. Br. 1911 f.; H. Grisar, Martin Luthers Leben und Werk, Freiburg i. Br. 1926.
  - 12 S. Merkle, Reformationsgeschichtliche Streitfragen. Ein Wort zur Verständigung aus Anlaß des Prozesses Beyhl-Berlichingen, München 1904; J. Hessen, Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott, (Köln 1936) München 1937<sup>2</sup>; J. Hessen, Luther in katholischer Sicht, Bonn (1947) 1949<sup>2</sup>; H. Jedin, Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876, München 1937; F. X. Kiefl, Martin Luthers religiöse Psyche, in: Hochland 15/1917/18, S. 7–28.
  - 13 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde., Freiburg i. Br. (1939/40) 1963<sup>4</sup>.
  - 14 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I, Freiburg i. Br. 1941<sup>2</sup>, S. 176; J. Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948, S. 161; so unter Hinweis auf Lortz z. B. auch A. Franzen, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1980<sup>9</sup>, S. 254.
  - 15 E. Iserloh, Luther und die Reformation, Aschaffenburg 1974, S. 7–27 (Die Ursachen der Reformation).
  - 16 Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland 1980. Verlautbarungen des apostolischen Stuhles, Bd. 25A, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, S. 80.
  - 17 E. Iserloh, Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Wiesbaden 1952, S. 18, zit. nach Beyna, a. a. O., S. 124. Ähnlich schreibt A. Franzen: Luthers reformatorischer Ansatz „ist einem subjektiven Erleben entsprungen. Nicht weil er Ärgernis an kirchlichen Mißständen genommen hatte, wurde er zum Reformator, sondern weil er einen neuen religiösen und theologischen Standort gefunden hatte, der außerhalb der sakramenta-

- len Kirche lag und mit dem kirchlichen Leben der alten Kirche unvereinbar war. Anders als bei Erasmus und anderen Reformern war hier die Kirche selbst in Frage gestellt. Es ging nicht mehr um Reform im Sinne einer innerkirchlichen Reinigung, sondern um Reformation!“, a. a. O., S. 258.
- 18 Freiburg i. Br. 1980, S. 59; vgl. die Stellungnahme aus römisch-katholischer Sicht, von P. Manns, Martin Luther. Ketzer oder Vater im Glauben?, Hannover 1980, die als Heft 4 in der von E. Lohse herausgegebenen Reihe „Vorlagen“ erschienen ist.
  - 19 Zit. nach Beyna, a. a. O., S. 171.
  - 20 E. Iserloh, Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes, a. a. O., S. 31.
  - 21 M. Elze, Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 62/1965, S. 381 ff. Das Problem des Einflusses der Augustiner-Theologie auf Luther ist noch nicht gelöst: E. Wolf, Die Augustiner-Eremiten in Deutschland bis zur Reformation, in: Mittelalterliches Erbe – evangelische Verantwortung. Vorträge und Ansprachen zum Gedenken der Gründung des Tübinger Augustinerklosters 1262, hrsg. vom Evangelischen Stift Tübingen, Tübingen 1962, S. 40 f.; nach Fertigstellung des Manuskripts erschien M. Nicol, Meditation bei Luther, Göttingen 1984, der zeigt, daß Luther nach der ihm durch die Praxis des Ordens überlieferten Weise meditiert hat und aufgrund seiner meditativ-betenden Schriftbetrachtung zu seiner reformatorischen Erkenntnis gekommen sein muß.
  - 22 E. Iserloh, Luther und die Mystik, in: Kirche, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, hrsg. von I. Asheim, Göttingen 1967, S. 61; auch in: Luther und die Reformation, S. 63 f.
  - 23 Iserloh, a. a. O., S. 60 bzw. 65.
  - 24 Gegen P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966.
  - 25 WA 56,335; E. Iserloh, Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, S. 29 f., und: Luther und die Reformation, S. 38 f.
  - 26 J. Hessen, Luther in katholischer Sicht, Bonn 1949<sup>2</sup>, S. 23.
  - 27 W. Beyna, a. a. O., S. 140 f.
  - 28 W. Köhler, Das katholische Lutherbild der Gegenwart, Bern 1922, S. 51.
  - 29 Zum Wandel des katholischen Lutherbildes, in: Martin Luther. Gestalt und Werk, hrsg. von H. Gehrig, Freiburg i. Br. 1967, S. 46.
  - 30 Vgl. Anm. 5.
  - 31 P. Manns, Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch, Wiesbaden 1967. Manns bezieht sich in seiner Kritik auch auf einen Aufsatz, den O. H. Pesch nach Järvenpää veröffentlicht hat: Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie, in: Die neue Ordnung 6/1966, S. 417–430.
  - 32 P. Manns, a. a. O., S. 74 und 75.
  - 33 H. Schneider, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart, Berlin/New York 1976, S. 49 f.
  - 34 O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuche eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, S. 949.
  - 35 E. Iserloh, Luther und die Reformation, S. 21.
  - 36 J. Hessen, Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens, Nürnberg o. J. (1959), S. 249 f., zit. nach W. Beyna, a. a. O., S. 140 f.

- 37 P. E. Persson, *Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas av Aquino teologi*, Lund 1957, S. 49 ff., bes. S. 66. Luther folgte in seinem Schriftverständnis auch der ockhamistischen Theologie. In seinem Vortrag über Luthers Stellung in der theologischen Tradition sagt E. Iserloh: „In de imperatorum et pontificum potestate von 1347 zum Beispiel betont der englische Franziskaner gegen die ‚Kirche von Avignon‘, die Irrtümer und offensichtliche Häresien festhalte und hartnäckig verteidige, daß er sich nur den durch evidenten Vernunftschluß oder klare Lehre der Heiligen Schrift feststehenden Wahrheiten beugen wolle. Nicht selten habe die Menge geirrt und sei die Wahrheit bei einem gewesen. Dieses Pathos unterscheidet sich kaum von dem Luthers 1520“, in: *Wandlungen des Lutherbildes*, a. a. O., S. 25, und in: *Luther und die Reformation*, a. a. O., S. 35 (unter Hinweis auf R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, Bd. II, Rom 1914, S. 455).
- 38 E. Przywara, *Mysterium Luther*, in: *Die Besinnung* 8/1953, S. 311, zit. nach W. Beyna, a. a. O., S. 146.
- 39 E. Iserloh, *Luther und die Reformation*, a. a. O., S. 3.
- 40 R. Bäumer, a. a. O., S. 57.
- 41 P. Manns, *Martin Luther. Ketzler oder Vater im Glauben?* Hannover 1980, S. 16.
- 42 R. Bäumer, a. a. O., S. 59. Die juridifizierte Kirche ist in konsequenter Weise die des Wortes Gottes entleerte Kirche: J. Klein, *Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus*, Göttingen 1958.
- 43 Einen Tagungsbericht hat U. Ruh veröffentlicht: *Zwischen Entmythologisierung und neuer Aktualität. Zu einer Luthertagung der Katholischen Akademie Freiburg*, in: *Herderkorrespondenz* 36/1982/7, S. 354–357. Die Vorträge hat Karl Lehmann herausgegeben: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*, München/Zürich 1982.
- 44 „Umschreibt Luther sein reformatorisches Erlebnis inhaltlich richtig als neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, dann ist es zeitlich etwa 1514 in der zweiten Hälfte seiner Psalmenvorlesung von 1513/14 anzusetzen. Dann hat er aber etwas Urkatholisches neu entdeckt, jedenfalls etwas entdeckt, das nicht kirchentrennend zu sein braucht. Denn auch nach katholischer Lehre wird der Mensch nicht durch seine Werke gerechtfertigt, sondern indem er sich im von der Gnade gewirkten Glauben an Christus anschließt und Christus ihm seine Gerechtigkeit mitteilt. Wenn auch bei Paulus das allein durch den Glauben (sola fide) nicht ausdrücklich steht, so aber dem Sinn nach. Thomas von Aquin und Bernhard von Clairveaux gebrauchen aber die lutherische Formulierung wörtlich, Luther hat demnach als Lehre der Kirche etwas bekämpft, was nicht Lehre der Kirche war, sondern eine einseitige Schulmeinung der Theologie seiner Zeit. Bei den nominalistischen Lehrern Luthers, zum Beispiel Gabriel Biel, wird der alte Satz: ‚Wenn der Mensch leistet, was in seinen Kräften steht, versagt ihm Gott die Gnade nicht‘, so verstanden, als könnte der Mensch aus sich heraus sich für die Gnade vorbereiten. Dann würde die Initiative doch beim Menschen liegen. Die katholische Lehre dagegen betont mit Luther, daß allem Suchen des Menschen die erbarmende Gnade Gottes vorausgeht, der Mensch nicht durch seine Gerechtigkeit, sondern durch die ihm von außen eingegossene Gnade, wenn man es so versteht, also durch die fremde Gerechtigkeit in Ordnung kommt. Die Feststellung, daß Luther etwas Urkatholisches neu entdeckt hat, will aber nicht sagen, daß er offene Türen eingerannt hätte. Mit Recht wandte er sich gegen die religiöse Praxis und die Theologie seiner Zeit, die aber eine ungenügende Darstellung des Katholischen waren.“ E. Iserloh, *Luther und die Reformation*, a. a. O.,

- S. 50 f. Man fragt sich, warum überhaupt Luther für die Kirchenspaltung verantwortlich gemacht wird und nicht die kirchliche Hierarchie!
- 45 Vgl. auch M. Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1981.
- 46 „Das Bekennen der *ecclesia catholica* in der Reformation bleibt zur Hauptsache in den Bahnen der Tradition“: H. Berkhof, *Die Katholizität der Kirche*, München 1964, S. 18.
- 47 P. Manns, *Lutherforschung heute*, a. a. O., S. 30.
- 48 J. Kardinal Döpfner, *Reform als Wesenselement der Kirche*, Würzburg 1964.
- 49 G. Bedouelle, *Faber Stapulensis*, in: TRE, Bd. X, S. 782, unter Hinweis auf WA B 1,90.
- 50 W. Schwab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, Bern 1972, S. 251.
- 51 WA 2, 723.
- 52 P. W. Scheele, „Eyn Volck der Gnaden“. Ekklesiologische Implikationen der sakramentsbezogenen sermones Martin Luthers aus dem Jahr 1519, in: P. Manns, H. Meyer (Hrsg.), *Ökumenische Erschließung Martin Luthers*, Frankfurt/M./Paderborn 1983, S. 154–168.
- 53 Vgl. P. Blank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afans'evs 1893–1966*, Würzburg 1980, und die dort angegebene Literatur.
- 54 O. H. Pesch, *Der Stellenwert der Kirche – Lehren aus dem Lutherjahr*, in: C.-J. Roepke (Hrsg.), *Luther 83. Eine kritische Bilanz*, München 1984, S. 23.
- 55 O. H. Pesch, a. a. O., S. 28.
- 56 O. H. Pesch, a. a. O., S. 29.
- 57 H. Bornkamm, *Das bleibende Recht der Reformation*, Hamburg 1963, S. 96.
- 58 P. Manns, *Martin Luther. Ketzler oder Vater im Glauben*, a. a. O., S. 7 und 26.
- 59 Zit. nach: *Badische Zeitung* v. 1. März 1984. – In der unter dem Titel „Theologisches“ erscheinenden Beilage zur *Offertenzeitung* für die katholische Geistlichkeit Deutschlands schreibt J. Bökmann in seinem Vorwort zu einem Aufsatz über Luther in katholischer Sicht von R. Bäumer im Januar 1984, daß ihn bei der Würdigung Luthers als Mensch und als religiöse Existenz allenfalls tiefes Mitleid ergreife, das „jenes immer erneute Entsetzen“ überlagere, das er eigentlich hege, wenn er über die von Luther „leidenschaftlich gewollte Spaltung“, über die „vielfach grausige Blutspur“ und über den „geradezu testamentarischen Haß, in dem er gestorben ist“, nachdenke. Dieses Mitleid befällt Bökmann angesichts der Verzweiflung Luthers über die Ausweglosigkeit seiner Lehren, die Schrift, Väter, Konzilien und Lehramt umdeuten und „beiseite schieben“, und angesichts Luthers Verzweiflung über die Wirkungen seiner mit persönlichem Unfehlbarkeitsanspruch vorgetragenen Auffassungen und seiner Verzweiflung am Heil. Es ist verständlich, daß der Autor es als ein „schweres religiöses Ärgernis“ empfindet, daß offizielle katholische Sprecher Luthers Bedeutung auch für die katholische Kirche anerkennen. Diese Polemik zeigt, daß der Weg zu einer vollen Anerkennung der modernen katholischen Lutherforschung und zu einem objektiven Lutherverständnis in der römisch-katholischen Kirche noch weit sein kann (vgl. dazu E. Geldbach, *Rechtsradikales Mitleid mit Luther*, in: *Deutsches Pfarrernetz* 1984/4, S. 183).



## MARTIN LUTHER UND DIE JUDEN – EIN PLÄDOYER FÜR FAIRNESS

Im Folgenden geht es um die Gestalt des Reformators, nicht generell um das Luthertum und nur beschränkt um die Wirkungsgeschichte der hierher gehörenden Schriften Luthers. So bleibt insbesondere die gesamte völkisch-antisemitische Literatur der NS-Zeit unberücksichtigt. Sie ist subjektiv und ideologisch gefärbt und kann daher sachlich nichts beitragen.<sup>1</sup>

Auch kommt es schon einleitend darauf an festzustellen, daß die Judenfrage zur Zeit Luthers keine „Gretchenfrage“ gewesen ist, an der sich alles und das ganze entschied, wie es im heutigen Streit leicht den Anschein gewinnen kann. Entscheidend ist der Kampf mit der Papstkirche gewesen, hier handelt es sich allenfalls um eine Art Nebenfront. Die furchtbaren Ereignisse der Neuzeit, insonderheit der Holocaust, lassen uns die Äußerungen Luthers nur schwer mit der nötigen Objektivität lesen und verhindern eine gerechte Einschätzung. Auch dann freilich sind sie entschieden abzulehnen.

Schließlich sei vermerkt, daß es ein bewußt lutherischer Theologe, der an der grundsätzlichen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium festhält, in der Beurteilung jüdischer Gesetzestheologie erheblich schwerer hat als ein Anhänger der Lehre vom Königreich Christi oder der Föderaltheologie.<sup>2</sup>

Es soll also nichts entschuldigt, wohl aber versucht werden, die Zusammenhänge aufzuzeigen, in denen Luthers bekannte Äußerungen zum Thema zu sehen sind, Klischeevorstellungen zu beseitigen und Fairness walten zu lassen.

Diese Aufgabe soll in drei Schritten gelöst werden:

1. Es werden die weithin unbekanntem oder unterbewerteten *judenfreundlichen* Äußerungen Luthers zur Geltung gebracht.

2. Gegen historische Kurzschlüsse wird gezeigt, daß Luthers judenfeindliche Äußerungen überwiegend der allgemeinen Grundhaltung der mittelalterlichen Theologie entsprechen – wobei der Reformator *milder als viele* gesonnen ist.

3. Seine antijüdische Polemik, zu der er erst am Ende seines Lebens kam, ist teilweise als *Altersresignation*, zum Teil aber auch von seinem Weg als Prediger zum *Kirchenpolitiker*, das heißt zum Begründer des Landeskirchentums erklärbar. Auch enthält sie unter der Oberfläche theologisch Relevantes.

## 1. Die judenfreundlichen Äußerungen Luthers

Sie finden sich bereits in der vorreformatorischen Phase, als er 1515/16 den Römerbrief auslegt. Natürlich hat man hier vor allem seinen Kommentar zu den Kapiteln 9–11 zu lesen, in denen der Apostel das rätselhafte Geschick seines Volkes zu verstehen sucht, das den in seiner Mitte auftretenden Messias ablehnt. Ist Israel deshalb von Gott verstoßen worden? Luther antwortet: „Wenn Gott sein Volk verstoßen hätte, dann hätte er noch mehr den Apostel Paulus verstoßen, der mit allen Kräften gegen Gott gekämpft hat.“<sup>3</sup> Paulus ist für Luther bekanntlich der wichtigste Theologe des Neuen Testaments. Seine besondere Rolle bei der Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden beweist dem Reformator, daß auch Israel nach wie vor bei Gott in Gnaden ist.

Der Kölner Jude Pfefferkorn, in Mähren seines Diebstahls wegen aus der jüdischen Gemeinde ausgeschlossen, der 1505 zum Christentum konvertiert war, tat sich nach der Art mancher Konvertiten durch Übereifer hervor und erreichte bei Kaiser Maximilian die Erlaubnis, den Talmud zu konfiszieren. Es ist für eine richtige Einschätzung seiner Wirksamkeit kaum ausreichend, ihn einfach den vielen Unruhestiftern seiner Zeit zuzurechnen, die als einzelne nicht ernst zu nehmen wären. 1507 schrieb er den „Juden Spiegel“, 1509 den „Judenfeind“. Luther aber wendet sich gegen diesen und andere Judenhasser und sagt zu Röm. 11,22: „Es erheben sich viele in erstaunlicher Torheit und Stolz und nennen die Juden bald Hunde, bald Verfluchte, bald wie es beliebt ..., wo sie doch schuldig wären, mit jenen zu leiden.“<sup>4</sup>

Als die Reformation in Deutschland zum Durchbruch kommt, hofft Luther darauf, daß sich die Juden nunmehr bekehren werden. Die Zeiten religiöser und politischer Gewaltherrschaft scheinen vorüber zu sein. Nun hat es Sinn, sie zum Glauben an Jesus Christus einzuladen. Zwangsbekehrungen sind ihm dabei natürlich undenkbar. Sie haben in Spanien und Portugal gerade eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Luther aber denkt an christliche Liebe, die in Wort und Tat Ausdruck finden soll.

Dementsprechend erklärt er Psalm 14,7 im Jahre 1520: „Darum ist die Raserei gewisser Christen verdammenswert, die da meinen, sich darin Gott willfährig zu erweisen, daß sie die Juden mit großem Haß verfolgen, ihnen alles Übel ansinnen und sie mit äußerstem Hochmut und Verachtung verhöhnen.“<sup>5</sup>

Ebenso heißt es im „Magnificat verdeutscht und ausgelegt“ (1521): „... sollen wir die Juden nicht unfreundlich behandeln, ... denn es sind noch Christen unter ihnen zukünftig.“ In seiner Schrift „Vom ehelichen Leben“ hält Luther, ganz im Gegensatz zur damaligen zeitgenössischen Kirche, auch

die Ehe mit Juden für möglich.<sup>6</sup> In jenen Jahren erweist er sich auch bei der Berufung von Hebraisten als tolerant und unterscheidet sich bei seiner Parteinahme für den Humanisten Reuchlin, einen bekannten Freund der hebräischen Sprache, als vorurteilsfrei und gerecht vor vielen im Lager der alten Kirche.<sup>7</sup> 1523 erscheint dann die Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“. Hiermit widmet er zum ersten Mal den Juden ein eigenes Werk. Es ist dezidiert judenfreundlich! Empört stellt er im Blick auf die bisherige Kirche fest: „Sie haben mit Juden gehandelt, als wären es Hunde und nicht Menschen.“ Es gelte „brüderlich“ und „säuberlich“ mit ihnen umzugehen. „Die Juden gehören Christus näher zu denn wir,“ erklärt er wörtlich. Ausdrücklich wendet er sich gegen Berufsverbote (!) für Juden, wodurch man sie nur zum Wuchern treiben würde!

Freilich erhofft er sich bei dem allem, daß sich die Juden bekehren möchten und zum Evangelium finden. Doch selbst wenn dies nicht der Fall werden sollte und sie, wie er es ausdrückt, „halsstarrig“ bleiben, sollte man sie im Geiste der Nächstenliebe behandeln, denn auch die Christen seien oft nicht wie sie sein sollten!

Eine ähnlich wohlwollende Haltung spricht auch aus zwei Briefen, die uns erhalten sind:

a) An Bernhard Gibbningen aus der Gegend von Konstanz, der zum Christentum übergetreten ist. Ihm schickt er das oben genannte Büchlein mit herzlichen Worten. Er war einer der Hebraisten jüdischer Herkunft, der freilich später Küster wurde.<sup>8</sup>

b) An Rosel von Rosheim, der der erste Vertreter (eine Art Reichsrabbiner) der Judenschaft in Deutschland war. Die Anrede: „Mein lieber Rosel“. Die Anschrift: „Meinem guten Freunde“. Die von diesem erbetene Fürsprache bei Johannes Friedrich dem Großmütigen verweigerte ihm Luther freilich. Später wird dann Rosel (verständlicherweise) das Verbot von „Von den Juden ...“ in Straßburg erwirken. Der Brief Luthers war vom 11. 6. 1537. In ihm nennt er die Juden sogar „Vettern Jesu“. Damit geht freilich eine Periode zuende.

Inwieweit die Aufgeschlossenheit Luthers ihnen gegenüber in den davor liegenden Jahren auf den Besuch zweier von ihnen im April 1521 in Worms zurückzuführen ist, muß unklar bleiben. Wichtiger hierfür wird die Beschäftigung mit den großen Gestalten des Alten Bundes wie Abraham gewesen sein.

Als übrigens 1519–1523 in Venedig der erste vollständige Druck des Talmud stattfand, finden sich bei Luther keinerlei Bedenken. In ähnlicher Sache war er 1514 auf Reuchlins Seite gewesen.

## 2. Luthers Einordnung in das antijüdische Denken seiner Zeit

Die gleichsam klassischen Unterstellungen waren damals seit je: Hostien-schändung (Durchbohren der Hostie mit dem Messer), Brunnenvergiftung (Verursachung der Pest) und Ritualmord (Töten von Christenkindern zum Passahfest). An ihrer Verbreitung hat sich Luther nicht eigentlich beteiligt. In „Von den Jüden ...“ erwähnt er Blutbeschuldigung und Vergiftung des Wassers nur als Möglichkeit, von der „die Historien berichten.“<sup>9</sup> Seine Vorwürfe sind anderer Art. Andreas Osiander in Nürnberg hat zu der sogenannten „Blutbeschuldigung“ ein Büchlein verfaßt, in dem er mit zwanzig Gründen die Haltlosigkeit der Begründung erweist. Es wurde 1540 gedruckt, ging verloren und wurde 1893 wiedergefunden.<sup>10</sup> Es war Dr. Eck aus Ingolstadt, Luthers Gegner aus Leipziger Tagen, der den damals noch anonymen Autor wüst beschimpfte und die Bezeichnung „Judenbüchlein“ erst prägte. Eigentlich hieß es: „Ob es wahr und glaublich sei, daß die Juden der Christen Kinder erwürgen und ihr Blut gebrauchen, eine treffliche Schrift auf eines jeden Urteil gestellt.“ Ob es an den Pfalzgrafen Ottheinrich von Neuburg gerichtet ist? Dort war kurze Zeit zuvor ein Knabe ermordet worden. Osiander spricht mutig aus, daß die Mörder wohl unter den Christen zu suchen seien. Es erschreckt, daß Eck sich bemüßigt fühlt, „Eins Judenbüchleins Verlegung“ gegen Osianders treffliche Schrift zu richten und sie mit wüsten Beschimpfungen zu bekämpfen. Johannes Eck stellt darin noch einmal alles Böse zusammen, was den Juden nachgesagt wird.

Zurück zu Luther. Er fordert nirgends, auch nicht in seinen sehr polemischen Altersschriften, zu Gewalt gegen Leib und Leben der Juden auf. Schrecklich genug, daß er vom Staat in den letzten Jahren Synagogenverbrennung, Verbrennung von Büchern und Häusern erwartet. Der Gedanke der Judenverbrennung aber, wie er in Spanien in der Verbrennung der Maranen vieltausendfach in die Wirklichkeit umgesetzt wurde, kam ihm nicht! Auch nicht der einer Art Hexenjagd!

Von seiner Zeit unterschied sich Luther auch darin, daß er nicht aus politischen oder wirtschaftlichen Motiven gegen die Juden schrieb. Viele empfanden die Anhänger der mosaischen Religion als einen Staat im Staate. Sie nahmen daran Anstoß, daß sie nicht voll integriert waren. Ein unsinniger Vorwurf, weil es die Obrigkeit gewesen war, die sie isoliert hatte (Ein Ghetto entstand freilich erst 1555 in Venedig).

Zu den Vorwürfen, die gegenüber Juden damals ganz allgemein erhoben wurden und die sich auch (!) bei Luther finden, gehören:

a) Die Unterstellung, daß jüdische Ärzte, bei all ihrer Tüchtigkeit, die eingeräumt wird, gelegentlich auch Gift verabreichen, besonders solches, das

erst nach Monaten wirkt und daher nicht nachweisbar ist, wenn der Betroffene stirbt.<sup>11</sup>

b) Daß sie Jesus als Zauberer diffamieren, der den vollen Gottesnamen (Schem Hamephoras) kannte und nur so seine Wunder zu tun vermochte.

c) Daß Maria mit einem Schmied Ehebruch getrieben hätte und er der wahre Vater Jesu sei.

d) Daß ein gewisser Rabbi die Maria „Haria“, das heißt „Dreckhaufen“, nenne.

Die letzten drei Anwürfe finden sich 1543 in Luthers Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“. Freilich erst im dritten Teil, nachdem der erste von dem Anspruch Israels, das Gottesvolk zu sein, und der zweite von der jüdischen Bestreitung der Messianität Jesu gehandelt hat, Themen, die legitimerweise angesprochen werden dürfen.

e) Schließlich sei auf die Wiedergabe des Zahlenbeispiels mit dem Jesusnamen Jeschua hingewiesen, der in Zahlen umgeschrieben 316 bedeute, was wiederum mit „Vorik“, also „nichtig“ zu übersetzen war.

Um Luthers Kritik an solcher Weise der Auslegung der Heiligen Schriften verständlich zu machen, muß man den Inhalt des „Schem Hamphoras“ heranziehen. Der Titel ist bekannt, wird aber nicht oft verstanden. Eigentlich müßte er „Schem Hamephorasch“ heißen, was der „unverstellte Gottesname“ bedeutet. Gemeint ist die damalige, durch die Kabbalisten bestimmte Lehre mancher Rabbiner, daß der wahre Gottesname nicht vier (JHWH) sondern 216 Buchstaben habe. Diese werden aus dem Folgeabschnitt der Geschichte vom Durchzug Israels durch das Rote Meer gewonnen. Exodus 14, 19–21 steht von der Wolken- und Feuersäule zu lesen, die dem jüdischen Exegeten das Geheimnis des gegenwärtigen Gottes bedeutet, – eine Ansicht, die an sich bejaht werden muß. Was nun folgt, mußte dem auf den Wortsinn bauenden Luther freilich höchst problematisch erscheinen. Wenn man die 3 mal 72 Buchstaben des Abschnitts untereinander schreibt, erhält man angeblich 72 Worte. Die je drei Buchstaben werden nun in ihre Zahlenwerte umgerechnet und durch andere, die die gleiche Zahl ergeben, ersetzt. Sodann wird für jedes Dreierwort noch ein Psalmvers hinzugefügt, sodaß – wie im Tetragramm – nun jeweils vier Buchstaben vorliegen. Diese 72 Worte ergeben so 72 Engel, durch die Gott seine Allmacht ausübt und also Gott selbst!

Der Ton, in dem Luther in dieser Sache schreibt, ist abstoßend, in der Sache aber muß ein reformatorischer Theologe ihm Recht geben. Luther ist hier nur konsequent, denn er hat in seiner Jugend aus gleichen Motiven auch die allegorische Exegese der mittelalterlichen christlichen Theologie verworfen.<sup>12</sup> Buchstabenspielereien sind ihm dort und hier vom Übel, weil so der Willkür Tür und Tor geöffnet wird und das Evangelium von Spekulationen überdeckt wird.<sup>13</sup>

Zur rechten Einordnung Luthers in seine Zeit gehören darüber hinaus, was unser Thema angeht, noch folgende Hinweise:

a) Die Quellen für seine Behauptungen gibt er in „Von den Juden und ihren Lügen“ an. Es sind zum Teil Konvertiten. Dazu gehören Nicolaus von Lyra aus der Normandie, der „Die Treulosigkeit der Juden“ geschrieben hat (ca. 1270–1349) und Paulus von Burgos, ursprünglich Salomon ben Levi, der zwischen 1351 und 1435 lebte und sogar Erzbischof von Burgos (Spanien) wurde. Auch seine Bücher sind „Contra Perfidiam Judaeorum“ gerichtet. Außerdem bezieht sich Luther auf zwei zeitgenössische Bücher: Eines von Salvagus Porchetus aus Genua und ein anderes von Antonius Margaritha, der in Wien Hebräisch lehrt und im Jahre 1520 zum Christentum übergetreten ist.<sup>14</sup>

Wie sollte Luther diese „Gewährsmänner“ einschätzen? Vom Standpunkt des damaligen Judentums gesehen waren sie Verräter, die Kirche aber sah ganz allgemein in ihnen Menschen, deren Gewissen von der christlichen Wahrheit überwunden worden war und derer man sich also freute!

b) Weitere Hinweise zum Verständnis Luthers (nicht zu seiner Rechtfertigung!) sind zu sehen in der Tatsache, daß die Forderung des Reformators zur Vertreibung der Juden historisch auf die tatsächliche Vertreibung in England im Jahre 1290 folgte; Frankreich hatte das gleiche 1306 und dann endgültig 1394 getan, Spanien in Luthers Kindheit 1492 und Portugal 1496. Luthers Forderung mußte in diesem Kontext weder neu noch besonders hart erscheinen.<sup>15</sup>

c) Schließlich ist auch bekannt, daß die Juden schon vor Luther Sondersteuern zu zahlen hatten, an ihrer Kleidung einen gelben Fleck tragen mußten und formal Leibeigene des Kaisers waren, Dinge, mit denen Luther nichts zu tun hatte, die lediglich Vorgabe und Hintergrund der Zeit waren.<sup>16</sup>

d) Zu diesem allgemeinen Kontext zählt auch die soziale Lage weiter Kreise, die damals – etwa als Bauern – Bürger zweiter Klasse waren, zwar Christen, doch Leibeigene. Die Juden stellten nur einen Ausschnitt aus der großen Gruppe von Menschen dar, deren Rechtsfähigkeit stark beeinträchtigt war. Insgesamt wird man also sagen müssen, daß Luther in der Sache der Juden wenig Eigenes vorgetragen hat und, wenn wir von dem Vorwurf der Werkgerechtigkeit absehen, einfach ein Kind seiner Zeit war.

e) Die (späte) Polemik gegen den Wucher entsprach der Stimmung im Volk.

### *3. Der überaus grobe, irrationale Ton im Alter*

Wie deutlich die Liebe Martin Luthers zu den Juden von diesen selbst verstanden worden ist, zeigte sich daran, daß die Regensburger Juden ihm

sein Lied „Aus tiefer Not“ in hebräischen Buchstaben zuschickten. Sie hatten besonders leiden müssen und erkannten in dem Reformator einen anderen, besseren Geist. Als es aber dennoch nicht zur Bekehrung der Judenheit zum Evangelium kam, fühlte Luther eine zunehmende Enttäuschung. In Mähren hatten sich, wie ihm mitgeteilt wurde, sogar Christen zum Judentum bekehrt. Was dort geschehen war, schien ihm das Widersinnigste von der Welt zu sein. So schreibt er 1538 die Schrift „Wider die Sabbater“. Vermutlich handelte es sich bei den angesprochenen Vorgängen lediglich um Christen, die nach der Art der heutigen Siebententagsadventisten den Sonntag wiederum durch den Sabbat ersetzen wollten. Luther selbst ist im Grunde mit Schuld an solchen Ideen, denn er hatte dem Volk die Bibel übersetzt. Nun glaubten die Menschen im Sinne einer biblizistischen Interpretation sich auch in dieser Hinsicht nach ihr richten zu müssen. Die alte Kirche hatte gewarnt, dem Laien die Bibel in die Hand zu geben.

Der Ton der Schrift Luthers ist im ganzen wohl noch maßvoll zu nennen. Es ging ihm um die Rückgewinnung der „Neujuden“. Er war nicht ohne Hoffnung, daß dies gelingen könnte. Auf die vorliegenden Fakten gesehen, hatte er das Phänomen wohl auch zu ernst genommen und war mit einer Überreaktion darauf eingegangen. Die Mitteilung des Grafen Schlick war auch alt (1532).

Haß und Bitterkeit nehmen erst in den Altersschriften überhand. Der Hinweis auf beginnenden Altersstarrsinn wird nun freilich von manchen Autoren als bloße Ausrede verworfen, die Luther entschuldigen wolle.<sup>17</sup> Nicht um „mildernde Umstände“ zu beantragen, sondern um der historischen Wahrheit gerecht zu werden, muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß Luther in den vierziger Jahren seine schöpferische Phase auf jeden Fall hinter sich hatte. Der fast Sechzigjährige verrät auch sonst Mangel an Flexibilität und Originalität. Seine Kampfschrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet“ ist wenigstens so ungehobelt und primitiv<sup>18</sup> wie der „Schem Hamphoras“. Hier liegt bereits Altersregression und eine Haßneurose vor. Paul III. hatte dem Kaiser (!) Überschreitung seiner Befugnisse vorgeworfen! Luther verteidigt ihn. Paul J. Reitner beobachtet bei dem Reformator seit 1540 ein „Gefühl von Altersschwäche“ bis hin zur „depressiven Bitterkeit“, ja spricht von einer „Psychose“.<sup>19</sup> Wie anders soll man es auch erklären, daß Luther bei seiner letzten Predigt in Eisleben am 15. Februar 1546 mit dem eigentlichen Textvortrag aufgrund eines Schwächeanfalls zwar abbricht, es jedoch nicht lassen kann, das vorgesehene antijüdische Nachwort ohne Kürzung vorzutragen! Hier war eine „fixe Idee“ im Spiel!

Wenn der Schlußsatz lautet: „Die Juden sollen sich bekehren, wo aber nicht, so sollen wir sie auch bei uns nicht dulden noch leiden“, so wird frei-

lich deutlich, daß ihm die Bekehrung, nicht die Vertreibung das eigentliche Anliegen war. Sie zu erhoffen, hatte er wohl aber aufgegeben.

Die geistige Spannkraft, in der er einst den großartigen Exkurs Röm. 9–11 ausgelegt hatte, war längst dahin. Nur ein simples Entweder–Oder war denk-möglich geblieben.<sup>20</sup>

Man wird die Altersregression freilich nicht in der Klarheit finden, in der Luther seine Forderungen vorträgt. Die berüchtigten „Sieben“ sind: die Synagogen- und Bücherverbrennung, Lehr- und Gottesdienstverbot, Wegnahme von Häusern und Vermögen, Unterbindung von Handel und Geldgeschäft und schließlich Knechtsarbeit auf dem Lande.<sup>21</sup> Eine griffige, verständliche Sprache bewahrte er sich selbst in dieser traurigen Sache. Vermerkt sei, daß auch in diesem Zusammenhang an die – jedenfalls hypothetische – Möglichkeit gedacht wird, ein Jude könne sich noch „erstlich“ bekehren. Dann solle man ihm aus dem beschlagnahmten Eigentum der anderen ein Handgeld geben, damit er nach der Konversion für seine Familie sorgen könne. Auch findet der Satz wohl nicht immer die gehörige Beachtung, in dem es heißt: „Und Euch, meine lieben Herren und Freunde, so Pfarrer und Prediger sind, will ich ganz treulich hiermit eures Amtes erinnert haben, daß auch ihr eure Gemeindeglieder warnt, ... sich vor den Juden zu hüten und sie meiden, wo sie können, (doch) *nicht daß sie ihn viel fluchen oder persönlich Leid antun sollten.*“<sup>22</sup>

In alledem ist, wie oben schon angedeutet, in Rechnung zu stellen, daß das 16. Jahrhundert einen anderen Begriff von der Rolle der Religion in der Gesellschaft hatte als wir heute. Die Devise „Religion ist Privatsache“ war für jene Zeit ein ganz undenkbarer und unverständlicher Grundsatz. Da das religiöse Leben eine das ganze Gemeinwesen erfassende Wirklichkeit war, schien es unmöglich, religiöse Zugehörigkeit der Beliebigkeit des Einzelnen zu überlassen. Ein Staat, in dem verschiedene Bekenntnisse gleichberechtigt nebeneinander existierten, schien unregierbar zu sein. Das *Cuius regio, eius religio* von 1555 war jener Zeit nicht eine Formel, mit der man sich notdürftig aus den Schwierigkeiten rettete, sondern ein allgemein einleuchtender, staatspolitisch notwendiger Grundsatz. Wir müssen, wenn auch ungern, einsehen, daß erst der Rückgang im Glaubensleben, der seit der Aufklärung erfolgte, Toleranz gegenüber dem Einzelnen in der hier gemeinten Sache möglich machte. Viele Kirchen und gar mehrere Religionen in *einem* Staat? Das geht nur, wenn Religion an den Rand des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens geraten ist – wie heute bei uns.

Als Luther sich 1521 in Worms vor Karl V. auf das Gotteswort und sein Gewissen berief, hatte er damals freilich bereits einen Schritt nach vorne getan – hinter welchen er in den Jahren seines Alters wieder weit zurückfallen sollte. Nonkonformismus war freilich fast jedermann ein Anstoß.



Allenfalls demokratischen Schweizern und Humanisten leuchtete das Recht der Juden ein (Bullinger, Capito).

Bei dem Versuch, die Thematik aus der richtigen Perspektive zu sehen, sei schließlich noch auf Heiko Oberman verwiesen. In „Wurzeln des Antisemitismus“ schreibt er: „Es gibt zwar Judenschriften, sie gehören aber mit den Türken- und Papstschriften zu einer unauflösbaren Gattung der Endzeitprophetie.“<sup>23</sup> Jedenfalls im Alter hat Luther die Juden immer nur als einen Faktor in dem Dreigestirn „Türken, Papst und Juden“ gesehen. Diese Größen schienen ihm drei widergöttliche Mächte zu sein, die miteinander das Evangelium wieder verdrängen wollten.

Die Wiederbelebung der Gesetzesfrömmigkeit machte dem Reformator Angst, sie bedrohte ihm das ewige Heil der Menschen. Die jüdischen Menschen seiner Zeit waren quantitativ vermutlich eine zu vernachlässigende Größe. Der Judaismus aber, wie er in seinen Augen besonders durch die Papstkirche propagiert wurde, schien ihm eine geistliche Gefahr ersten Ranges. Mit dem Glauben, daß die Welt ihrem Ende entgegengehe, wuchs in seinem Empfinden die gemeinte Bedrohung, bis sie in seiner Phantasie Dimensionen annahm, die der Realität nicht mehr entsprachen. Immerhin identifiziert Luther in seinen Schriften, auch den gehässigsten, nicht die Juden, wohl aber die Türken und den Papst mit Gog und Magog.<sup>24</sup> Das war im Mittelalter anders gewesen.<sup>25</sup>

Hat sich — die Frage ist viel verhandelt worden — Luthers theologische Einstellung zum Judentum im Laufe seines Lebens verändert? Auf jeden Fall sein Ton, in dem er darüber handelt. Er erklärt sich aus dem „spät ausbrechenden Haß auf alles und jeden“<sup>26</sup> und geistigen „Verfestigungen“<sup>27</sup>. Reitner schreibt: „Als deutlichen senilen Zug in diesem düsteren Bild bemerken wir seine starke Beschäftigung mit den Jugendjahren. Er erzählt in den letzten Tischreden weit und breit davon, aber sein Gedächtnis läßt ihn dabei im Stich.“<sup>28</sup> Das letztere gilt wohl auch im Blick auf seine Äußerungen zum Thema, wie sie einleitend aus seiner Jugendzeit vorgelegt wurden. Waren sie nun — materialiter genommen — ein „Rückfall ins Mittelalter“<sup>29</sup>? Sie waren auch ein „Vorfall“, denn das Bündnis zwischen der neuen evangelischen Kirche und den Fürsten hat die Landes- und Staatskirche entstehen lassen, ein bis in die moderne Zeit hinein allzu bereites Instrument der jeweiligen Obrigkeit. Luther hatte freilich keine andere Wahl gehabt und diesen — damals in seiner vollen Problematik noch nicht überschaubaren — Weg nolens volens beschreiten müssen. Er ist aber wohl nie vom Territorialkirchentum begeistert gewesen.

Sein Vertreibungsvorschlag wurde im übrigen nur hier und da und dann nur für eine Weile verwirklicht. Er rannte in dieser Hinsicht „gegen Mauern“.<sup>30</sup> Man brauchte die Juden!

War Luthers Antijudaismus durch die Rechtfertigungslehre bedingt, nach der jeder, der nicht zum Glauben an das Evangelium findet, unter dem Zorn Gottes bleibt? Also auch die Juden? Die Rechtfertigungslehre hat sich nicht gewandelt, wohl aber die Weise, in der er von den Juden redet. Der Weg in den Grobianismus mit seinen Obszönitäten muß also anders verstanden werden. Enttäuschung, Alter und Krankheit, aber auch die Angst um den Erhalt des evangelischen Glaubens angesichts der Endzeitwehen sind ein Bündel von Motiven und Erklärungen, die seine „scharfe Barmherzigkeit“ ergeben haben. Daß sie es in Wirklichkeit nicht war, vielmehr schlimme Unbarmherzigkeit, ist uns deutlich. Freilich ging es ihm darum, „daß wir noch etliche aus der Flammen und Glut erretten könnten“.<sup>31</sup>

Eine Zeit, die nicht mehr ernsthaft an die Höllenglut glaubt, kann Luther in der Argumentation seiner Altersschriften gegen die Juden nur schwer verstehen kann. Sie geschah übrigens nur bei Hartnäckigkeit. Brossecker weist mit Recht darauf hin,<sup>32</sup> daß diese pertinacia auch in Bezug auf 1 500 Jahre gemeint ist, die der Reformator die Juden dem Glauben an Jesus Christus widerstreben sah. Die Androhung der Todesstrafe für Rabbinen, die fortfahren zu lehren, ist also keine nur bei Luther zu findende willkürliche Strenge! Johann Huß hatte sie erlitten!

Theologisch gesehen ging es Luther wohl auch im Alter um „Moses den Christen“, wie er es in den „Letzten Worten Davids“ so einprägsam ausdrückt. Mose habe eben von dem Messias Jesus gesprochen. Dieses Urproblem zwischen Juden und Christen ist auch heute noch Kernthema zwischen Kirche und Synagoge und wird es noch lange bleiben. Luther wollte den christologischen Sinn des Alten Testaments verteidigen.<sup>33</sup>

Man sollte ihm auch glauben, wenn er schreibt: „Mir dies Buch nicht fröhlich zu schreiben gewesen ist.“<sup>34</sup> Wiewohl es uns heute über die Maßen traurig macht. Vielleicht wollte er wirklich den in seinen Augen von missionierenden Juden gefährdeten Glauben der Christen stärken, aber der Zorn ist auch dazu ein schlechter Stilist. Kann man mit diesem Vokabular den Mann aus Nazareth schützen?

#### Anmerkungen

- 1 Siehe dazu bei Sucher, S. 133 ff.; z. B. A. Rosenberg. Vor allem aber bei Brossecker, S. 170–208, auch S. 98–100.
- 2 Z. B. Heiko A. Oberman.
- 3 WA 56,428,29–429,4.
- 4 WA 56,436,7–23.
- 5 WA 5,427,22 f.

- 6 WA 10,II,283,9–14; WA 7,600,33–601,7. Gegen das fünfte von 18 päpstlichen Eheverboten.
- 7 Vgl. Brief an Spalatin vom 7. 11. 1519, WA Br. 1, 551.
- 8 Abgedruckt bei Bienert, S. 72.
- 9 WA 53,482,8–18.
- 10 Ich habe mein Exemplar in Safed, der Hauptstadt der Kabbala, erstanden, ein schönes Dokument judenfreundlichen Luthertums.
- 11 WA 51,194,31–196,17 (letzte Kanzelabkündigung in Eisleben).
- 12 Er lehrte wie Gabriel Biel gegen den vierfachen Schriftsinn.
- 13 In „Von den letzten Worten Davids“ (WA 54,28–100) behandelt Luther die rabbinische Schriftauslegung im Ton milder, sachlich aber entsprechend.
- 14 Näheres bei Bienert, S. 135.
- 15 Synagogenverbrennung war seit 1349 (Würzburg) auch häufig, vgl. Bienert, S. 149, der die Zahl 300 angibt.
- 16 „Begründet“ bei Thomas von Aquino und durch Nicolaus von Cusa!
- 17 Bienert und Oberman.
- 18 „Hurnwirth“, „Sodomithenpapst“, „die Zunge hinten zum Hals heraus reißen“ u. a.
- 19 S. 205 ff. und S. 559.
- 20 Reitner: „Verknöcherung“ (S. 558).
- 21 WA 53,523–526. „Von den Juden und ...“ Aleander, der dem Gerücht nach auch bei Luther als Jude galt, hatte übrigens schon im November 1520 in Köln und Mainz Luthers Bücher verbrannt! Vgl. Martin Brecht, S. 400.
- 22 WA 53,527,15 f.
- 23 A. a. O., S. 155; zur Enderwartung die Geschichtstabelle Luthers in WA 53,171, die mit dem Jahr 1540 endet.
- 24 Oberman, a. a. O., S. 154.
- 25 A. a. O., S. 176, Anm. 81.
- 26 Sucher, S. 286.
- 27 Rogge, S. 18.
- 28 A. a. O., S. 379.
- 29 Sucher.
- 30 Maurer, S. 421 (Handbuch) gibt Beispiele.
- 31 WA 53,522,35 f.
- 32 A. a. O., S. 368 (WA 53,618,33, der Begriff „Ketzler“ im „Schem ...“).
- 33 Maurer, S. 416.
- 34 WA 53,542,9; „Von den Juden ...“

#### Literatur

- Martin Luther, Vom ehelichen Leben, Stuttgart 1978.
- Daß Jesus Christus ein eingeborener Jude sei, 1523, WA 11,314–336; 315,14–24; 336,22–37.
- Wider die Sabbather an einen guten Freund, 1538, WA 50,312–337.
- Von den Juden und ihren Lügen, 1543, WA 53,417–552.
- Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi, 1543, WA 53,579–648.
- Von den letzten Worten Davids, 1543, WA 54,28–100.
- Ulrich Becke, Eine hinterlassene psychiatrische Studie Paul Johann Reitners über Luther, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Folge 4, XXVIII, 90. Band, 1979 – betrifft die ungedruckte Überarbeitung des oben genannten Werkes.

- Walter Bienert, Martin Luther und die Juden, ein Quellenbuch, Frankfurt a. M. 1982.
- Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation, Stuttgart 1981.
- Johannes Brosseder, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten, München 1972 (Beiträge zur ökum. Theologie, Bd. 8).
- Wilhelm Maurer, Franz Delitzsch – Vorlesungen. Stuttgart 1953 und: Die Zeit der Reformation, in: Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung mit Quellen, Stuttgart 1968, Bd. 1, hg. von H. Rengstorf und S. von Kortzfleisch, S. 363–452.
- Kurt Meier, Luthers Judenschriften als Forschungsproblem, Theologische Literaturzeitung, 110. Jahrgang, Leipzig 1985, Nr. 7, Spalte 483 ff.
- Heiko A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus, Berlin 1981.
- Heiko A. Oberman, Ahnen und Geahndete. Aus: Leben und Werk Martin Luthers von 1526–1546, Bd. I+II, Göttingen und Berlin 1983, S. 519–530.
- Andreas Osiander, Das Judenbüchlein, Schrift über die Blutbeschuldigung, gedruckt 1540, Neudruck 1893 in Kiel.
- Paul J. Reitner, Martin Luthers Umwelt. Charakter, Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre: Eine historisch-psychiatrische Studie; Band 2: Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten, Kopenhagen 1941.
- Joachim Rogge, Luthers Stellung zu den Juden, in: Luther, Zeitschrift der Luthergesellschaft, Jahrgang 40, 1969, S. 13–24.
- Bernd Sucher, Luthers Stellung zu den Juden. Eine Interpretation aus germanistischer Sicht, Nieuwkoop 1977, Bibliotheca Humanistica et Reformatoria, Bd. 28.

Die Güte des Hausvaters ergeht gleich über Hohe und Niedrige und ein und dieselbe ist über Erste und Letzte, über Heilige und Sünder. Und keiner kann sich ihrer mehr rühmen, trösten oder überheben als der andere. Denn Er ist nicht allein der Juden Gott, sondern auch der Heiden, ja, aller zusammen, wie sie auch sind oder heißen. Martin Luther

# GLIEDERUNG DES MARTIN-LUTHER-BUNDES

## I. Organe des Bundes

### 1. Bundesrat

#### *Geschäftsführender Vorstand*

1. Präsident: Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,  
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg 1, Tel. (0 57 22) 2 50 21/22;
2. Stellv. Präsident: Oberkirchenrat Gottfried Klapper, D. D., D. D.,  
Roßkampstr. 1, 3000 Hannover 81; Tel. (0 511) 83 70 40;
3. Schatzmeister: Oberlandeskirchenrat Jürgen Kaulitz,  
Neuer Weg 88/90, 3340 Wolfenbüttel; Tel. (0 53 31) 80 20 23;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,  
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39.

#### Weitere Mitglieder

5. Barbara Blomeyer,  
Burgbergstr. 99, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 14 70;
6. Architekt Otto Diener,  
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6, Schweiz; Tel. (1) 362 11 62;
7. Universitätsdirektor a. D. Hans O. Finn,  
Anton-Bruckner-Str. 50, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 1 41 55;
8. Oberkirchenrat Hans Grössing,  
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (0 222) 22 21 40;
9. Pastor Uwe Hamann,  
Schönningstedter Str. 60, 2057 Reinbek; Tel. (0 40) 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,  
Steinmannerstr. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (0 47 21) 4 84 71;
12. Kirchenrat Edmund Ratz,  
Diemershaldenstr. 45, 7000 Stuttgart 1; Tel. (0 711) 2159-363;
13. Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 3, 8542 Roth; Tel. (0 91 71) 40 81;
14. Oberkirchenrat Karlheinz Schmale D. D.,  
Terrassenstr. 16, 1000 Berlin 38; Tel. (0 30) 801 80 01;
15. 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. (0 711) 44 25 50;

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

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

Superintendent Dr. Werner Monselewski,  
Kirchplatz 2, 3070 Nienburg/Weser; Tel. (0 50 21) 34 73.

## 2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Postfach 2669; Tel. (0 91 31) 2 90 39;

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.

Postgiro Nürnberg 405 55-852 (BLZ 760 100 85);

Bankkonten: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304 (BLZ 763 500 00);

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

## II. Bundeswerke

### 1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39; Studentenheim: 2 34 22.

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,  
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 41 39;

Studienleiter: Vikar Horst Simonsen,  
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 Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis zu 15 Personen). Regelmäßig werden in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund Sprachkurse für evangelische Theologen aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

## 2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39; Studentenheim: 2 17 90;

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,  
Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 41 39;

Studienleiter: Vikar Horst Simonsen, Fahrstr. 15, 8520 Erlangen;

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD  
Exekutivsekret.: Pfr. Heinz Ohme, Ahornweg 28, 8520 Erlangen, Tel. (0 91 31) 6 73 99.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 26 Studenten aller Fachbereiche. Die Plätze werden vorzugsweise an Studenten aus Asien und Afrika vergeben; die Kosten betragen augenblicklich 188,- DM pro Monat. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin-Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er Nichttheologen aus den Entwicklungsländern eine Unterkunft bereitstellt. Seit 1982 dient das Haus zugleich orthodoxen Stipendiaten, die die für ihre Studien notwendigen Kenntnisse der deutschen Sprache erwerben und sich mit den Arbeitsverhältnissen an deutschen Universitäten vertraut machen sollen. Dieses Programm wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchlichen Außenamt der EKD, dem Hauptausschuß im Deutschen Nationalkomitee des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt. Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft beider Heime bietet eine gute Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

## 3. Brasilienwerk

Leiter: Pfarrer Hans Roser, Kirchplatz 3, 8542 Roth; Tel. (0 91 71) 40 81;  
Geschäftsstelle: Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 92 71;  
Konten: Sparkasse Neuendettelsau Nr. 760 700 914, (BLZ 765 516 50);  
Postgiro Nürnberg 8826-856; Gewerbebank Neuendettelsau 516 007 (BLZ 765 600 65);  
alle unter: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau; mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

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

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

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 Bichereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen.

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

Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes (Bibelmission)

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

Leiter: Pfarrer Dr. Karl Dieterich Pfisterer, Rosenbergstr. 40, 7000 Stuttgart 1;  
Tel. (0711) 6670/App. 402;

Kto: Bibelmission des Martin-Luther-Bundes, Postgiro Stuttgart 105 (BLZ 600 100 70).

#### 5. Martin-Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 8520 Erlangen; Tel. (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. (0 72 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. (0 72 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 3, 8542 Roth; Tel. (0 91 71) 40 81 od. 40 82;

Stellv. Vors.: Dekan Günter Heidecker,  
Pfarrplatz 6, 8458 Sulzbach-Rosenberg; Tel. (0 96 61) 45 03;

Schriftf.: Pfarrer Wolfgang Reinsberg,  
Kirchahorn Nr. 1, 8581 Ahorntal; Tel. (0 92 02) 321;



Kassenf.: Diakon Claus Schleebach,  
Bahnhofstr. 5, 8540 Schwabach; Tel. (0 91 22) 8 41 93;

Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 516 007 (BLZ 765 600 65);  
Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 760 700 914 (BLZ 765 516 50);  
Postgiro Nürnberg, 8826-856 (BLZ 760 100 85);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,  
Hauptstr. 2, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 92 71;

Leiter: Pfarrer Gottfried Hupfer,  
Föhrenstr. 13, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 74) 92 91.

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

1. Vors.: Propst Hans-Peter Hartig,  
St. Annenstr. 12, 3370 Seesen 1; Tel. (0 53 81) 7 09 37/38, privat 7 08 08;

2. Vors.: Pastor Adolf Runge,  
Heidehöhe 28, 3300 Braunschweig; Tel. (0531) 69 14 53;

Schriftf.: Pastor Alfred Drung,  
Am Erzberg I, 3305 Sickinge-Hötzum; Tel. (0 53 05) 16 89;

Kassenf.: Justizamtman Max Brüninghaus,  
Hinter dem Salze 15, 3320 Salzgitter 51; Tel. (0 53 41) 3 59 38;

Beisitzer:

Propst Wolfgang Boetcher,  
An der Kirche 3, 3307 Schöppenstedt; Tel. (0 53 32) 566;

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,  
Fiefstücken 17, 2000 Hamburg 60; Tel. (040) 334 22 62;

2. Kassenf.: Martha Sellhorn,  
Heußweg 6, 2000 Hamburg 19; Tel. (040) 49 50 70;

1. Schriftf.: Pastor Horst Tetzlaff,  
Heilholzkamp 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,  
Steinmarnar Str. 5, 2190 Cuxhaven; Tel. (0 47 21) 4 84 71;  
Stellv. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,  
Lehrterstr. 11, 3000 Hannover; Tel. (0511) 52 36 66;  
Kassenf.: Kirchenamtsrat Friedrich Korden,  
Badenstedter Str. 15; 3000 Hannover 91; Tel. (0511) 44 69 69;  
Stellv. Kassenf.: Pastor Michael Münter,  
Dollberger Str. 4, 3155 Edemissen 4, Tel. (0 51 76) 297;  
Beratendes Vorstandsmitglied: Pastor Gerhard Straakholder,  
Händelstr. 18, 2950 Leer-Loga; Tel. (0491) 76 71;  
Postgiro Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30);  
Bankkonto: Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473  
(BLZ 250 500 00).

#### 6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)

1. Vors.: Pfarrer Winfried Müller,  
Kirchgasse 13, 3550 Marburg 9; Tel. (0 64 20) 75 95;  
Stellv. Vors.: Dekan Rudolf Jockel,  
Auf der Burg 9, 3558 Frankenberg; Tel. (0 64 51) 87 79;

#### Beisitzer:

Pfarrer Henning Gebhardt,  
Sandweg 8, 3557 Ebstorfer Grund, OT Ebstorf; Tel. (0 64 24) 13 96;  
Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 3577 Neustadt; Tel. (0 66 92) 420;  
Dekan Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf,  
Graf-Bernadotte-Platz 5, 3500 Kassel; Tel. (0561) 30 22 29;  
Konto: Evang. Gemeindeamt Marburg/Lahn;  
Postgiro Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60),  
z. G. Martin-Luther-Bund in Hessen.

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

Vors.: Pastor Alfred Bruhn,  
Niederstr. 2, 2401 Krummesse; Tel. (0 45 08) 420;  
1. Schriftf.: Pastor Hans Heinrich Lopau,  
Kanalstr. 3, 2059 Siebeneichen; Tel. (0 41 58) 424;

2. Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,  
Feldstr. 15, 2410 Mölln; Tel. (0 45 42) 43 77;  
Kassenf.: 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 280 501 00).

### 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) 317;  
Schriftf.: Pastorin Birgit Mahn, Am Markt 22, 2212 Brunsbüttel; Tel. (0 48 52) 63 33;  
Kassenf.: Pastor i. R. Wolfgang Puls,  
Hohenzollernring 72 I., 2000 Hamburg 50; Tel. (040) 39 79 66;  
Postgiro Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);  
Bankkonten: Hamburger Sparkasse Nr. 1042/24 00 59 (BLZ 200 505 50);  
Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 24570 (BLZ 210 602 37).

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

Vors.: Oberlandeskirchenrat Pfarrer Johannes Hasselhorn,  
Weilstetter Weg 17 B, 7000 Stuttgart 80; Tel. (0711) 206 82 68, priv. 71 73 74;  
Stellv. Vors.: Pfarrer Lothar Bertsch,  
Burgstr. 2, 7022 Echterdingen; Tel. (0711) 79 27 57;  
Geschäftsf.: Landesjugendpfarrer Hartmut Ellinger,  
Engstatterweg 19, 7000 Stuttgart 80; Tel. (0711) 780 33 77;  
Kassenf.: Willi Michler, Abelsbergstr. 78, 7000 Stuttgart 13; Tel. (0711) 26 44 74;  
Postgiro Stuttgart 138 00-701 (BLZ 600 100 70);  
Bankkonto: Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 600 501 01);  
Postgirokonto f. d. Bibelmission: PSA Stuttgart 1 05 (BLZ 600 100 70);  
Evang. Kreditgen. Stuttgart 416 118 (BLZ 600 606 06).

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 e. V., 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: Hans Betz,  
Fliederstr. 14, 8806 Neuendettelsau; Tel. (0 98 14) 53 09.

### 2. Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe

Landesbischof Prof. Dr. Joachim Heubach,  
Herderstr. 27, 3062 Bückeburg; Tel. (0 57 22) 2 50 21/22.

### 4. Martin Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

#### 1. Bundesleitung:

Bundesobmann: Oberkirchenrat Pfarrer Mag. Hans Grössing,  
Erzherzog-Karl-Str. 145, A-1220 Wien; Tel. (02 22) 22 21 40;

Bundesobmannstellv.: Senior u. Pfarrer i. R. Ekkehard Lebouton,  
Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel. (0662) 84 57 02;

Bundesschatzmeister: Oberst Ing. Johann Kaltenbacher,  
Sevcikgasse 23c, A-1232 Wien; Tel. (02 22) 6 75 08 14;

Bundesgeschäftsf.: Pfarrer Gerhard Hoffleit,  
Kainachgasse 21-37/41/1/4, A-1210 Wien; Tel. (02 22) 394 76 62.

#### 2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof D. Dieter Knall,  
Severin Schreibergasse 3, A-1880 Wien; Tel. (02 22) 47 15 23 Kl 26;

Generalsekretär Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,  
Fahrstr. 15, D-8520 Erlangen; Tel. (0 91 31) 2 90 39;

und die Diözesanobmänner:

Burgenland: Pfarrer Mag. Johann Holzkorn,  
St. Rochus Gasse 1, A-7000 Eisenstadt; Tel. (0 26 82) 24 51;

Kärnten: Pfarrer Mag. Karl-Heinz Nagl,  
Adalbert-Stifter-Str. 21, A-9600 Villach-Nord; Tel. (0 42 42) 2 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 Rutzenmoos, Tel. (0 76 72) 33 14;

Salzburg und Tirol: Senior u. Pfarrer i. R. Ekkehard Lebouton,  
Carl-Maager-Str. 15; A-5020 Salzburg; Tel. (0662) 84 57 02;

Stellvertr.: Zollamtsrat Wilhelm Müller,  
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: Oberkirchenrat 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, D-7000 Stuttgart 75; Tel. (0711) 44 25 50;

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

Pfarrer i. R. Zoltan Szüts, Austr. 1, A-2542 Kottlingbrunn; Tel. (02252) 7 83 86;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel. (02 22) 93 82 64;

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, Birrbach, 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 Kiel 1 – Schulensee; 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 49 68;  
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 Schweningen;

Postgiro Stuttgart 28037-705 (BLZ 600 100 70).

#### **7. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine**

Präs.: Inspecteur Ecclesiastique Marc Wehrung, F-67330 Bouxwiller, Tel. (88) 70 72 06.

#### **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**

Pastor Paul G. Fritz,  
21 Merlyn Park, Ballsbridge, Dublin 4, Irland, Tel. 69 25 29.

**11. Lutherstichting (Niederlande)**

Vors.: Ds. J. A. Roskam,  
Sirtemastraat 262, NL-2513 SW Den Haag; Tel. (070) 45 17 83;

Beisitzer:

Ds. W. J. H. Boon, Mecklenburglaan 35, NL-1404 BG Bussum; Tel. (021 59) 484 69;

Dr. P. Estié,  
Wynand Nieuwenkampstraat 29, NL-1132 XE Volendam; Tel. (0 29 93) 6 86 07;

Giro-Nr.: 2 650 968 t. n. v. Lutherstichting, s'Gravenhage.

**12. Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika**

Landespropst W. J. Blank,  
POB 233, Windhoek 9000, Südwestafrika/Namibia.

## Anschriften der Autoren

Kirchenpräsident André Appel,  
1 A, quai St. Thomas, F-67081 Strasbourg Cedex

Kirchenpräsident Dr. Gottfried Brakemeier,  
Rua Senhor dos Passos, 202 -2 andar, C. P. 2876,  
BR-90000 Porto Alegre (RS), Brasilien

Prof. Dr. Tibor Fabiny,  
Löcsei ut 32, H-1147 Budapest, Ungarn

Bischof Bo Giertz,  
Tandåsgatan 15, S-41266 Göteborg, Schweden

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

Oberkirchenrat Dr. Friedrich Hauschildt,  
Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover 1

Prof. Dr. Wilhelm Kahle,  
Zur Philippsburg 72, 5560 Wittlich

Bischof D. Dieter Knall,  
Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien, Österreich

Prof. Adolf Köberle,  
Trogerstr. 15/III, 8000 München 80

Pfarrer Konrad Kreßel,  
Johann-Sebastian-Platz 5/I, 8800 Ansbach

Prof. Dr. Bernhard Maurer,  
Türkenlouisstr. 15, 7800 Freiburg i. Br.

Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,  
Fahrstr. 15, 8520 Erlangen

Pastor Eberhard Schendel,  
Gröchteweg 30, 4902 Bad Salzuflen

Oberkirchenrat Dr. Helmut Zeddies,  
Auguststr. 80, DDR-1040 Berlin