

Lutherische Kirche in der Welt

GR

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1994

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Joachim Heubach

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 41 · 1994



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN

LUTHERISCHE
KIRCHE
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 41 - 1994



Gh 5225 bb - 41.1994

ISBN 3-87513-090-1

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1994

Herausgegeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes

von Joachim Heubach

Redaktion: Rudolf Keller

Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neundettelsau

Inhalt

Joachim Heubach Zum Geleit	7
Gottfried Voigt Gott und die Götter	9
THEOLOGIE	
George Pósfay Die eine allgemeine Kirche bei Luther	29
Hans-Christoph Schmidt-Lauber Unser Gottesdienst: Wortgeschehen oder Feier?	54
Hans Klein Volk und Gottesvolk in der Bibel	73
Michael Plathow Dogmatische Aspekte zum Zusammenwirken von Amt und Gemeinde	87
Werner Elert Erlangen und die Lutherische Kirche	102
Hubert Guicharrousse Musik und Theologie im Werk Martin Luthers	113
DIASPORA	
Zoltán Csepregi György Bárány von Szenicze (1685–1757) und sein Bibelwerk	129
Christoph Klein Das traditionelle Verständnis von Amt und Gemeinde in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche als Grundlage für die geistliche Erfahrung und pastorale Arbeit in der Diasporasituation	137

Gustav Reingrabner
Geistliche Verantwortung –
Amt und Gemeinde in einer Diasporakirche..... 149

Pascal Hubscher
Die Ausübung des Pfarramts
in einer lutherischen Minoritätskirche Westeuropas..... 165

Miloš Klátik
Die Frage nach dem Amt und dem allgemeinen Priestertum beim
Neuaufbruch kirchlicher Arbeit in slowakischen Gemeinden 176

Gunars Ansons
Lettlands Kirche und ihre Erfahrung mit Amt und Gemeinde 185

ÖKUMENE

Johannes Aagaard
Die Zukunft des Christentums – Wird es seine Identität verlieren?... 191

Toomas Paul
Die Begegnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche
Estlands mit dem neuen Zeitalter 206

Wolfgang Vogelmann
Die Herausforderung der lutherischen Kirche
durch die religiösen Bewegungen in Deutschland 215

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 227

Anschriften der Verfasser 239

Zum Geleit

In der seit über drei Jahren erlebten Öffnung der Grenzen nach Osteuropa ist die Verbindung unseres Diasporawerkes zu den dortigen lutherischen Kirchen und von ihnen zur Erlanger Zentrale des Martin-Luther-Bundes sehr intensiv und eng geworden. Mit großer Dankbarkeit gegen Gott freuen wir uns darüber.

Zugleich danken wir unseren Freunden und Spendern für die gewachsenen finanziellen Zuwendungen zur Erfüllung der ebenfalls gewachsenen Projektanforderungen und Hilfsmöglichkeiten. Dabei ist einer der Schwerpunkte unserer Hilfe die Herstellung und Versendung von theologischer Literatur und Büchern für die Gemeindefarbeit (Kinderbibeln, Katechismen, Gesangbücher usw.). Hier sei einmal namentlich Herrn Alexander Pfaffenrot (Unterlüß) gedankt, der zahlreiche Autotransporte auf geradezu abenteuerlichen Fahrten mit Büchern und anderem erbetenen Material in die Weiten Rußlands und die übrigen GUS-Staaten übernommen hat.

Die in diesem Jahrbuch enthaltenen Vorträge, die auf den Tagungen des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen, Liebfrauenberg und Bad Segeberg gehalten wurden, bieten wieder ein breites Spektrum theologischer Themen und Informationen aus den Diaspora-Kirchen und der Ökumene. Besonders weise ich auf den erneuten Abdruck eines Aufsatzes von Prof. Werner Elert hin, der mit der Arbeit des Martin-Luther-Bundes eng verbunden war und der vor vierzig Jahren am 21. November 1954 heimgegangen ist.

Wir danken den Autoren für ihre Beiträge und wünschen den Lesern persönlichen Gewinn und eine Vertiefung des eigenen theologischen Urteilsvermögens.

Eutin, im Januar 1994

D. Dr. Joachim Heubach
Landesbischof em.
Präsident des Martin-Luther-Bundes

GOTTFRIED VOIGT

Gott und die Götter

*Bibelarbeiten an den Theologischen Tagen des
Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg 12.–14. 1. 1993*

I.

Wären wir auf dieser Tagung auf Konfrontation und harte Abgrenzung aus, dann würden sich vielleicht andere Texte als die vorgesehenen, besonders alttestamentliche, mehr empfehlen: Das Erste Gebot. Oder Eliatexte – in denen es um die Abkehr von Baal geht, dem Gott-von-untenher, dem Gott der Fruchtbarkeit auf den Feldern, in Gärten und Weinbergen, im Stall und der Kinderstube. Oder man könnte daran denken, wie Propheten über die Götzenmacher spotten (Jer 10 oder Jes 44).

Gewiß muß es bei Gottes Selbstaussage bleiben: „Ich bin der Herr und keiner mehr.“ Aber wir müssen fragen, wie wir mit dieser Gewißheit *umgehen* – in unserer Lage, in der multireligiösen Welt. Wir sind zum Gespräch herausgefordert. Die Missionskonferenzen unseres Jahrhunderts haben dies in immer stärkerem Maße getan. Dialog ist gefordert. Es gibt sogar solche, die das Eine im Vielen zu finden meinen. Nicht zu reden von grundsätzlicher Distanziertheit und Skepsis. Für uns gilt: Allezeit bereit zur Verantwortung gegen jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in uns ist (I Petr 3,15).

Ob Apostelgeschichtstexte dafür geeignet sind? Zugegeben: Paulus schreibt profiliert. Die Mitte der Christusbotschaft wird gerade in den Reden der Apostelgeschichte vermißt. Wenn Kritiker des Lukas fordern, jede der Reden der Apg müßte die Botschaft von Kreuz und Auferstehung enthalten, so möchte ich gern Lukas in Schutz nehmen. Auch wenn der Berichterstatter zugleich in gewissem Maße Botschafter ist, muß er nicht in jedem Kapitel das Ganze artikulieren. Es könnte sein, er führt uns schrittweise zum Zentrum. Daß wir das Zentrale gern klarer formuliert sähen, soll nicht verschwiegen sein. Aber Lukas empfiehlt sich uns wiederum als Mann der innerkirchlichen Ökumene. Wir sehen ihn an Paulus interessiert (ist er sein Schüler oder Begleiter?), aber er hat, schon im Evangelium, deutlich auch einen „Draht“ zum judenchristlichen Teil der

Urchristenheit. Er möchte, daß zusammenkommt, was zusammengehört. Ob er uns in unserm Anliegen hilft? Wir müssen's probieren.

Wir lesen Apg 14,8–20:

Und es war ein Mann in Lystra, der hatte schwache Füße und konnte nur sitzen; er war gelähmt von Mutterleib an und hatte noch nie gehen können.

Der hörte Paulus reden. Und als dieser ihn ansah und merkte, daß er glaubte, ihm könne geholfen werden, sprach er mit lauter Stimme: Stell dich aufrecht auf deine Füße! Und er sprang auf und ging umher.

Als aber das Volk sah, was Paulus getan hatte, erhoben sie ihre Stimmen und riefen auf lykaonisch: Die Götter sind den Menschen gleich geworden und zu uns herabgekommen.

Und sie nannten Barnabas Zeus und Paulus Hermes, weil er das Wort führte.

Und der Priester des Zeus aus dem Tempel vor ihrer Stadt brachte Stiere und Kränze vor das Tor und wollte opfern samt dem Volk.

Als das die Apostel Barnabas und Paulus hörten, zerrissen sie ihre Kleider und sprangen unter das Volk und schrien: Ihr Männer, was macht ihr da? Wir sind auch sterbliche Menschen wie ihr und predigen euch das Evangelium, daß ihr euch bekehren sollt von diesen falschen Göttern zu dem lebendigen Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat.

Zwar hat er in den vergangenen Zeiten alle Heiden ihre eigenen Wege gehen lassen; und doch hat er sich selbst nicht unbezeugt gelassen, hat viel Gutes getan und euch vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben, hat euch ernährt und eure Herzen mit Freude erfüllt. –

Und obwohl sie das sagten, konnten sie kaum das Volk davon abbringen, ihnen zu opfern.

Es kamen aber von Antiochia und Ikonion Juden dorthin und überredeten das Volk und steinigten Paulus und schleiften ihn zur Stadt hinaus, und meinten, er wäre gestorben.

Als ihn aber die Jünger umringten, stand er auf und ging in die Stadt.

In den Geschehnissen der (sog.) ersten Missionsreise ein höchst eindrucksvoller Akt. Erstmals kommt es in der Apg zu einer großen Begegnung mit dem Heidentum. Bisher hat Lukas von Predigten in Synagogen berichtet. Das Evangelium kam zu „Gottesfürchtigen“ (sebómenoi), also (nichtbeschnittenen) Sympathisanten des Glaubens Israels, oder zu dem Kämmerer, dem Jerusalempilger aus Äthiopien, oder es erging an Cornelius, der als „gottesfürchtiger“ bezeichnet wird (der Effekt ist freilich, daß

„die Heiden“ Gottes Wort angenommen haben; hier ist ein Durchbruch geschehen). Noch im pisidischen Antiochien spricht Paulus zu „Männern von Israel und Gottesfürchtigen“ (13,16). Hier in Lystra aber kommt es zu einer dezidiert heidnischen Begehung – also zum Versuch einer Opferhandlung – und damit zur Konfrontation mit heidnischem Denken und heidnischem Brauch.

Wir sehen vor uns eine aufgeregte Menge. Voran der Zeuspriester „vor der Stadt“ – dort muß sich wohl das von ihm betreute Heiligtum befinden. „Stiere“ (Plural, anzunehmen: zwei), denen man zur Opferung an die Götter Kränze umgehängt hat. Man bringt sie an die „Tore“ (Stadtore, Tempeltore?); dort müssen sich Altäre befunden haben – „man opferte nicht an jeder beliebigen Stelle“ (Haenchen nach Loisy). Die Opferung wird vorbereitet.

Wie man, was hier vorgeht, zu verstehen hat, ist den beiden Missionaren zunächst nicht deutlich. Die Leute in Lystra sprechen untereinander lykaonisch. Sie können auch griechisch – Paulus wird sie hernach in dieser Verkehrssprache des Römischen Reiches anreden. Offenbar verfallen die Lykaonier in ihre Heimatsprache, weil sie von dem, was sie erleben, ganz erfaßt und tief bewegt sind. Die Boten des Evangeliums werden Zeugen heidnischen Kultgeschehens.

Zeugen? *Ihnen*, den beiden Missionaren, gilt, was sich hier tut! Die Leute meinen, Barnabas sei Zeus, Paulus („weil er das Wort führte“) sei Hermes (Rückschlüsse auf die körperliche Erscheinung der beiden wären abwegig).

Wie sind die Leute darauf gekommen? Sie haben das *Heilungswunder* erlebt, von dem wir nun – nachholend – reden müssen. Wie Petrus (Kap 3), so hilft hier in Lystra auch Paulus einem von Geburt an Gelähmten (im wörtlichen Sinne) auf die Beine.¹ Dort wie hier: das „Anblicken“ und der gebieterische Ruf. Wir haben nicht darüber zu diskutieren, was Gott kann (oder nicht kann) und was er tut. Es könnte wohl sein, daß Tiefenpsychologen sich für derlei Fälle interessieren; es bliebe in jedem Falle das Rätsel, wie nie gebrauchte Muskeln einen plötzlich Aufgerichteten tragen können. Wir können Fragen dieser Art auf sich beruhen lassen.

Interessant ist hier, wie die *Heiden* das Wunder erlebt und gedeutet haben. Wenn so etwas passiert, meinen sie, dann müssen die Götter selbst zugegen sein! So kommt es, wie es scheint, dazu, daß in ihnen wach wird, was man sich aus dem benachbarten Phrygien erzählte:² Zeus und Hermes sind – lang ist's her – in Menschengestalt auf die Erde gekommen, um die

1 Wird bei Lukas dem Paulus der Aposteltitel auch vorenthalten, so ist doch die Parallele perfekt.

2 Ovid, *Metamorphosen* VIII 611–724.

Menschen zu prüfen. Nirgends wird ihnen ein Obdach gewährt. Aber ein greises Ehepaar, Philemon und Baucis, nehmen sie auf. Die Götter belohnen sie: sie werden in einer Flutkatastrophe bewahrt, und ihr Wunsch, zu gleicher Zeit zu sterben, wird ihnen erfüllt: sie werden in eine Eiche und eine Linde verwandelt. – In Lystra verbindet sich das Erlebnis des Wunders mit dieser Erinnerung. Wieder ein solcher Götterbesuch! Was für eine außergewöhnliche Stunde: Zeus und Hermes bei uns in Lystra! – Die Aufregung erklärt den Rückfall in die heimatliche Sprache.

Farbenprächtig und dramatisch wird uns hier heidnisches Denken und Verhalten verdeutlicht. Die Heilung muß ein göttliches Wunder sein. Während – nach Paulus – die Griechen nach Weisheit fragen, die Juden aber Wunder sehen wollen, sind es hier nicht die Juden, die auf das Wunder „anspringen“, sondern die Lykaonier. Das Außergewöhnliche und Unerklärliche zeigt es: Hier walten die Götter! Ihr abergläubisches Denken und Verhalten ist uns fremd, und doch muß es uns ergreifen, wie diese Heiden in ihrer Religiosität aufgeschlossen sind, aufnahme- und reaktionsbereit; wie sie mit dem Wirken der Götter – als außergewöhnliche Möglichkeit – rechnen; wie ihre überraschende Gegenwart sie aufs tiefste in Bewegung bringt. Respekt vor heidnischer Frömmigkeit! Bei uns kann Gott die größten Dinge tun – und wir merken's gar nicht!

Nun schicken die Lykaonier sich zu einer Opferhandlung an. Man kann in kultischen Opfern Bezeugungen des Dankes sehen (man denke an die Dankopfer im Alten Testament). Freilich haben Opfer meist einen anderen Sinn. Der Opfernde will sich die Gottheit verpflichten. „Do ut des“: „ich gebe dir etwas, damit du wiedergibst“, dich mir günstig zeigst. Man meint es in Lystra aufs anschaulichste zu erleben: Jetzt sind die Götter da, jetzt muß man sich ihre Gunst erwerben; jetzt muß man sie sich verpflichten. Eine solche Gelegenheit kommt alle fünfhundert Jahre einmal – jetzt heißt es: zufassen! An Philemon und Baucis meinen die Leute zu sehen: es lohnt sich, wenn man sich die Götter „warm hält“.

Paulus und Barnabas begreifen, was hier gespielt wird. Sie äußern sich entsetzt. Nicht bloß: Ihr Leute von Lystra, ihr liegt falsch, ihr stellt euch das Göttliche verkehrt vor. Das wäre eine Art „akademischer“ Diskussion. Paulus und Barnabas springen unter das Volk. Sie müssen „dazwischenfahren“. Das Zerreißen der Kleider ist Ausdruck des Entsetzens über die eben vor sich gehende Gotteslästerung. In dem, was hier geschieht, äußert sich Heidnisches in besonderer Schärfe und Gefährlichkeit. Man muß den Ton des Entsetzens hören: „Ihr Männer, was macht ihr da?“

Man könnte den heidnischen Wahn darin sehen, daß Menschliches zu Göttlichem hinaufgesteigert wird. In der Apg ist dies schon einmal zur

Sprache gekommen: Herodes Agrippa I. hat es sich gefallen lassen, daß das Volk, als er sich in prächtig-königlicher Aufmachung präsentierte, rief: „Das ist Gottes Stimme und nicht die eines Menschen“ (12,22). Gott hat ihn weggerafft. Möglich, daß dies eine verschlüsselte Warnung des Lukas an den sich göttlich darstellenden römischen Kaiser sein sollte (die Apg ist gegen Ende des ersten Jahrhunderts entstanden). Irdisches zu Göttlichem hinaufgesteigert: das ist eine der heidnischen Denkweisen, der auch unser Jahrhundert – bewußt und offen oder auch unbewußt und verschleiert – verfallen ist. „Wir sind sterbliche Menschen wie ihr!“, schreien die Sendboten Christi. Die Verwechslung von Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf ist heidnische Ursünde. Lukas kann es sehr wohl, ehe er sein Werk schrieb, bei Paulus gelesen haben: Die Heiden „haben das Geschöpf verehrt und ihm gedient statt dem Schöpfer“ (Röm 1,25).

Aber wahrscheinlich würden die Lykaonier sich damit falsch verstanden fühlen. Die wollen wirklich – olympische – Götter verehren, nur, daß die beiden Götter Zeus und Hermes eben auf die Erde gekommen sind, in Menschengestalt. Soll man an eine Art Maskerade denken – oder gar an Inkarnation? Das Göttliche im Menschen! Wir sind hart an dem, was christlicher Glaube von Jesus Christus bekennt. Das war ja für die Juden der große Anstoß – und ist es bis auf den heutigen Tag: Gott „im Fleische“, das ist ihnen Lästerung Gottes. Man denke an jüdischen Eifer um das Erste Gebot, wie er sich wiederholt besonders im Johannesevangelium darstellt: „Er hat gesagt, Gott sei sein Vater und hat sich selbst Gott gleich gemacht“ (Joh 5,18; vgl. 10,33.36; 19,7). Das ist für jüdisches Glaubendenken unerträglich – und es müßte auch uns Christen unerträglich sein. Nur: Daß Götter je und dann auf menschliche Weise auf der Erde erscheinen, ist streng zu unterscheiden von dem einmaligen – den Abgrund zwischen dem heiligen Gott und der in ihrer Sünde verlorenen Welt überbrückenden – Wunder der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Mir fällt die Parallele zum alttestamentlichen Bilderverbot ein: Nach G. von Rad hat dieses den Sinn, den Platz freizuhalten für das Kommen dessen, der allein „der Abglanz“ der „Herrlichkeit“ Gottes „und das Ebenbild seines Wesens“ ist (Hebr 1,3). Es ist berechtigt, daß der fromme Jude das Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi unerhört findet; aber eben dieses unerhörte Kommen Gottes ins „Fleisch“ ist geschehen. Der Irrtum der Heiden von Lystra besteht darin, daß sie meinen, das Erscheinen der Götter als Menschen sei eine zwar überaus seltene, aber grundsätzlich jederzeit mögliche religiöse Sensation. (Chr. F. Gellert: „Wenn ich dies Wunder fassen will ...“, EKG 34,3).

Die Predigt der Sendboten Jesu Christi hat es schwer, sich gegen die fromme Leidenschaft der Heiden durchzusetzen (V. 18). Der – inzwischen

gesund gewordene – Gelähmte muß etwas von der apostolischen Predigt begriffen haben. „Er glaubte, ihm könne geholfen werden“ (V. 9), wobei das Wort *soothēnai* drei Aspekte hat: gesund werden, das Heil gewinnen und gerettet werden. Wir wissen nicht, wie tief bei dem Mann das Verständnis des „Evangeliums“ ging, das er zuvor vernommen haben muß (V. 7). Jetzt, in der Missionspredigt, die Barnabas und Paulus halten, ist ausdrücklich die Rede von der Abkehr von den nichtigen Göttern und der Hinkehr zum lebendigen Gott, mit dem sie es – da er Himmel, Erde, Meer und alles geschaffen hat – unwissend schon immer zu tun hatten. Gott selbst hat die Menschen eigene Wege gehen lassen: er hat Freiheit gegeben und Raum zur eigenen religiösen Entscheidung – insofern ist sogar heidnische Verirrung nicht ohne sein Zulassen und sein geduldiges Hinnehmen und Gewährenlassen möglich gewesen. Nur sollte man sich damit nicht beruhigen und entschuldigen: Gottes Schaffen, Erhalten und Segnen hätte auch den Heiden Hinweis sein sollen, „Zeugnis“ (*martyría*) für ihn und sein Tun. Paulus drückt dies im Römerbrief noch differenzierter aus: „Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt an dem wahrgenommen, was er schafft, ... so daß sie keine Entschuldigung haben“ (Röm 1,20). Doch, doch!, – Lukas kennt seinen Paulus. Bekehrung zu dem einen und wahrhaftigen Gott, weg von den Abgöttern: das hat Paulus selbst als Punkt eins seiner Missionspredigt bezeichnet (I Thess 1,9 – in unserem Text V. 15). Lukas schnitte bei seinen Kritikern besser ab, wenn er, wie in I Thess, sofort energisch zur Christusverkündigung übergegangen wäre. Alles auf einmal – mußte er das? Vielleicht würde Lukas entgegnen, er habe zweimal in unserem Abschnitt von Verkündigung des „Evangeliums“ gesprochen (VV. 7,15), in den vorangegangenen Kapiteln noch öfter, und er habe ja als erstes sein Lukasevangelium geschrieben. Immerhin haben Juden aus dem pisdischen Antiochien und aus Ikonion sich veranlaßt gesehen, terroristisch gegen Paulus vorzugehen. „Ich wurde einmal gesteinigt“, liest man in dem Katalog der Apostelleiden II Kor 11,25; dies dürfte in Lystra geschehen sein, wie Lukas berichtet. Paulus schien tot zu sein – aber er hat es überstanden und ist – man staune – in die Stadt zurückgekehrt. Erst für einen Gott gehalten – dann gesteinigt. Fand sich keiner, der dazwischentrat? „Wir rühmen uns auch der Bedrängnisse“ (Röm 5,3). „Wir müssen durch viele Bedrängnisse ins Reich Gottes eingehen“ (Apg 14,22).

II.

Wir lesen Apg 17,16–34:

Als aber Paulus in Athen auf sie wartete, ergrimte sein Geist in ihm, als er die Stadt voller Götzenbilder sah.

Und er redete zu den Juden und den Gottesfürchtigen in der Synagoge und täglich auf dem Markt zu denen, die sich einfanden.

Einige Philosophen aber, Epikureer und Stoiker, stritten mit ihm. Und einige von ihnen sprachen: Was will dieser Schwätzer sagen? Andere aber: Es sieht so aus, als wolle er fremde Götter verkündigen. Er hatte ihnen nämlich das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung verkündigt.

Sie nahmen ihn aber mit und führten ihn auf den Areopag und sprachen: Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du lehrst?

Denn du bringst etwas Neues vor unsere Ohren; nun wollen wir gerne wissen, was das ist.

Alle Athener nämlich, auch die Fremden, die bei ihnen wohnten, hatten nichts anderes im Sinn, als etwas Neues zu sagen oder zu hören.

Paulus aber stand mitten auf dem Areopag und sprach: Ihr Männer von Athen, ich sehe, daß ihr die Götter in allen Stücken sehr verehrt.

Ich bin unhergegangen und habe eure Heiligtümer angesehen und fand einen Altar, auf dem stand geschrieben: Dem unbekanntem Gott. Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt.

Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind.

Auch läßt er sich nicht von Menschenhänden dienen, wie einer, der etwas nötig hätte, da er doch selber jedermann Leben und Odem und alles gibt.

Und er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen, damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns.

Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts.

Da wir nun göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Kunst und Gedanken gemacht.

Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen; nun aber gebietet er den Menschen, daß alle an allen Enden Buße tun.

Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis richten will mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und hat jedermann den Glauben angeboten, indem er ihn von den Toten auferweckt hat.

Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, begannen die einen zu spotten; die andern aber sprachen: Wir wollen dich darüber ein andermal weiter hören.

So ging Paulus von ihnen.

Einige Männer schlossen sich ihm an und wurden gläubig; unter ihnen war auch Dionysius, einer aus dem Rat, und eine Frau mit Namen Damaris und andere mit ihnen.

Wieder eine Begegnung des Evangeliums mit vorgefundener Religion; diesmal nicht mit massivem, „deftigem“ Heidentum, sondern mit griechischem Geist. „Die Griechen fragen nach Weisheit“ (I Kor 1,22). Wir treffen Paulus in unmittelbarem Gespräch mit Philosophen, Epikureern und Stoikern.

Hören wir Paulus reden – oder Lukas? Wollen wir Paulus unvermittelt reden hören, dann sind wir auf seine (echten) Briefe angewiesen. Martin Dibelius, Ulrich Wilkens u. a. haben deutlich gemacht, daß die Reden der Apg von Lukas formuliert sind. Protokolle oder Nachschriften haben wir nicht. Selbst wenn in dem „Wir“, das in der Apg streckenweise auftaucht, Lukas mitenthalten ist: hier nicht, denn seit dem letzten Vers des vorangegangenen Kapitels ist wieder von „sie“ die Rede: „zogen sie fort“. Das ganze Buch, besonders unser Abschnitt, spricht zu Menschen des späten ersten Jahrhunderts – in ihrer Sprache, in ihrer Denkart. Verkündigung soll gegenwartsbezogen sein; wir fordern es für die Predigt unserer Zeit, die Urchristenheit hat es ebenso gehalten.

Dennoch: der Lukas, der Lk 1,1–4 geschrieben hat, ergeht sich nicht in freien Improvisationen und schwelgt nicht in blühender Phantasie. Beruft er sich doch auf Quellen-, ja Augenzeugenforschung, und er legt Wert auf Akribie. Worauf er für sein Evangelium methodisch Wert legt, das wird er in der Apg nicht mißachtet und verleugnet haben. Mit erstaunlicher Sicherheit wird in der Forschung immer wieder behauptet, er könne nicht Missionsmitarbeiter und Schüler des Paulus gewesen sein. Der Canon Muratori (Ende des 2. Jh.) nennt als Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte den Arzt Lukas. In Philemon 24 wird Lukas als Mitarbeiter des Paulus bezeichnet, in Kol 4,14 als „der geliebte Arzt“. Paulus hat jedenfalls einen Mann dieses Namens unter seinen Gefolgsleuten gehabt. Ist die Nachricht des Canon Muratori aus diesen Stellen (willkürlich) ab-

geleitet? Wir müssen leider der Versuchung widerstehen, die Paulus-Schüler-Frage im Blick auf den Verfasser der Apg umfassend zu erörtern. Nur das wollen wir fragen: Finden sich in unserem Text Hintergrundsbezüge zu den Paulusbriefen? Wobei wir einzukalkulieren haben, daß diese durchaus nicht in wörtlichen Zitaten zu bestehen haben – als schriebe Lukas eine Doktorarbeit über Paulus –, vielmehr in die Verkündigungslage des Lukas transformiert, ja – nach Jahrzehnten – im Sinne der Individualität des Paulusschülers umgeschmolzen sein dürften.

Auffällig und, wie wir zugeben müssen, fatal ist, daß das Wort vom Kreuz fehlt. Von Athen aus eine Station weiter: „Als ich zu euch (nach Korinth) kam, kam ich nicht mit Worten hoher Weisheit, euch das Geheimnis Gottes zu verkündigen. Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten“ (I Kor 2,1f). Womit, wie I Kor 15 zeigt, die in Athen verkündigte Auferstehung Jesu Christi nicht an den Rand gerückt oder gar übergangen würde. In Apg 17 ist vom Kreuz nicht die Rede. Wohl aber finden wir, was in I Kor 1 abgelehnt wird: „Worte hoher Weisheit“.

In Athen scheint Paulus – nach Darstellung des Lukas – ganz auf den Dialog mit hellenistischer Philosophie eingestellt zu sein, besonders auf die der Stoa. Ein Zitat des Dichters Aratos: „Wir sind seines Geschlechts“, also Abkömmlinge Gottes, sozusagen aus göttlichem Stoff gemacht. Der Paulus von Apg 17 schließt daraus, daß es unsinnig ist, Gott in handwerklich hergestellten Bildern zu verehren. Er könnte damit der Zustimmung stoischer Philosophen gewiß sein. Also: die Areopagrede ist „eine hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis“ (M. Dibelius). Versucht Paulus „Anknüpfung“ an heidnisches Denken? Oder ist es gar „Anpassung“? Wird hier die Christusbotschaft an heidnisches Denken verraten?

Daß Paulus in Denk- und Redeweise auf sein Gegenüber zugeht, muß durchaus nicht Verrat an der Sache des Evangeliums sein. „Den Juden ein Jude, den Gesetzlosen ein Gesetzloser“ (I Kor 9,20f) – also auch den Griechen ein Grieche, den Athenern ein Athener! Schon in der Sprache der Areopagrede finden sich Redefiguren griechischer Rhetorik (wir können in dieser Hinsicht nur auf die Kommentare verweisen). Die Athener werden als fromm gerühmt. Die Tempel und Altäre bezeugen es. Auf dem Markt auf- und abgehend pflegte man zu philosophieren (Peripatetiker). Ein Stück Philosophiegeschichte wird wach: Sokrates war 399 v. Chr. zum Tode verurteilt worden, weil er durch Verkündigung fremder Götter die Jugend verführt haben sollte. Wiederholt sich jetzt solches? Paulus – zwar nur ein Schwätzer (wörtlich: Körnerpicker, also einer, der hier und da Weisheiten „aufschnappt“), aber sozusagen ein Sokrates im Kleinformat – man „er-

greift“ ihn (freundlich oder gar im Sinne einer Festnahme?) und führt ihn auf den Areopag, einen Platz am Westhang der Akropolis (man hat diese vor Augen!), auf dem einst der „Rat“ von Athen getagt hatte und der später Gerichtsort war. Die leise angedeutete Erinnerung an Sokrates läßt es beim Lesen und Hören in uns „knistern“. Fremde Götter verkündigen? So könnte sich aus gewisser Sicht das Thema unserer Tagung darstellen.

Wer in der Areopagrede ein Dokument der Anpassung sieht – unter Preisgabe des spezifisch Evangelischen – stellt sich die gedankliche Struktur des Textes (man verzeihe den derben Vergleich) nach Analogie von nebeneinandergesetzten Pflastersteinen vor: überwiegend aus heidnischem (bes. stoischem) Material, nur gegen Ende bzw. am Rande einige wenige Steine, die aus dem christlichen Steinbruch stammen (bes. der Gerichtsgedanke und der Hinweis auf die Auferstehung). Ich meine, es anders sehen zu sollen.³ Für mich ist die Gedankenführung linear zu sehen – und zwar in Form einer Spirale, in der (wie im Vorspann zu „Tatort“-Filmen – Verzeihung!) das Gesuchte bzw. Erstrebte immer mehr „eingekreist“ wird. Zunächst weit ausholende Kurven, dann wird's immer enger. Der Vergleich der Spirale hinkt; wir werden darauf noch kommen.

Es sieht so aus, als befände sich Paulus mit seinen Dialogpartnern in schöner Gemeinsamkeit. Zwar ist in den peripatetischen Vorgesprächen – in der Verkündigung des Evangeliums von Jesus (!) und von der Auferstehung – der Verdacht der Verkündigung „fremder Götter“ aufgekommen. Ganz so problemlos, wie wir eben dachten, scheint das Einverständnis nicht gewesen zu sein, und wie sanft oder unsanft die Athener den Apostel auf den Areopag geführt haben, sagt der Text nicht eindeutig. Immerhin: „In allen Stücken verehrt ihr sehr die Götter (22). Ein Lob? Ein Tadel? Ich meine in der Aussage eine taktvolle Zweideutigkeit zu erkennen. Das Adjektiv *deisidaimōn* steht im Komparativ (Plural), und dieser kann superlativischen Sinn haben („ich finde, ihr seid im höchsten Maße gottesfürchtig“), aber, als Komparativ, auch den Nebensinn: „allzu gottesfürchtig“, und das wäre dann Kritik. Bedenkt man dazu, daß bei Paulus (I Kor 10,20f) „*daimōn*“ deutlich abwertend gemeint ist, dann hat das vermeintliche Lob bereits einen scharf-kritischen Unterton.

Wir sind, als Leser der Apg, eigentlich darauf schon gefaßt. Sogleich der erste Satz des Athen-Abschnittes beginnt damit, daß Paulus beim Anblick der vielen Götzenbilder im Geist „ergrimmt“ (in Zorn versetzt wird, gereizt). „Voller Götzen“ findet er die Stadt (V. 16) – so muß man wohl,

3 Vgl. Gottfried Voigt, Die neue Kreatur. Homiletische Auslegung der Predigttexte der Reihe VI, Göttingen/Berlin, 21971, S. 213.

nach Analogie anderer Zusammensetzungen, das sonst unbekannte Wort übersetzen. Ein Blick voraus nach V. 30: da ist die Zeit heidnischen Wesens als „Zeit der Unwissenheit“ charakterisiert. Wir hätten den Areopagredner völlig mißverstanden, wenn wir heraushörten: Bleibt nur, ihr Athener, wie ihr seid – ihr seid ja sowieso (heimliche) Christen.

Und doch ist es viel mehr als ein sophistisch-juristischer Trick, wenn Paulus – sozusagen unter sokratischem Verdacht stehend – auf den Altar des unbekanntes Gottes verweist, auf den er beim Rundgang durch die Stadt gestoßen ist. Es ist unvorsichtig, in einem Kommentar zu behaupten: Es gab in Athen keinen solchen Altar. Wir *kennen* keinen – das ist etwas anderes. Immerhin hat Apollonius von Tyana (nach Philostratus) gemeint, in Athen würden auch unbekanntes Göttern Altäre errichtet.

„Fremde Götter?“ Paulus nimmt die Athener beim Wort. Sie selbst gestehen durch die Errichtung dieses Altars die Lücke in ihrer Götter-Erkenntnis ein. Vielleicht schmunzelnd – aufgeklärte Philosophen machten sich sowieso über die Götter lustig. Vielleicht so, daß man „auf Verdacht“ einen Gott ehrte, den man nicht kannte und von dem man doch lieber Segen als Fluch auf sich ziehen wollte. Oder aber – hier meldet sich die offene Gottesfrage des religiösen Denkens oder Ahnens in bewegender, vielleicht geradezu herausfordernder Weise. „Unwissend verehren“: so deutet Paulus den Altar. Von der „Zeit der Unwissenheit“ wird er in V. 30 sprechen; wir haben die Stelle schon genannt. Anpassung? Übernahme heidnischen Denkens und Frommseins? Ein christliches Haus auf einem heidnischen Kellerschoß? Es ist anders.

Allerdings gibt es einige religiöse Einsichten, die man, zieht man nur die „Kurve“ enger, in christliche Glaubenserkenntnis aufnehmen könnte. „Gott suchen“ – „ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten“ (man muß in dem „ob“-Nebensatz mit seinen Partikeln und dem Optativ das ungewisse Tasten heraushören). Sie haben ihn *nicht* gefunden, hörten wir zweifach. Und doch ist da nicht einfach leerer Raum. Lukas ist wieder auf den Spuren seines Lehrers. Das Nicht-Wissen ist ein Nicht-mehr-Wissen. Wir sahen es schon beim vorangehenden Text. An den Werken der Schöpfung wäre das „Erkennbare Gottes“ wahrzunehmen gewesen (Röm 1,19). Wohl: Gott „in seiner Unerkennbarkeit“ – aber eben an seiner Welt wirkend: als Schöpfer des Lebens, als Lenker der Menschengeschichte (Wohnräume), als der den Völkern ihre Zeit zumißt. Herausgekommen ist, wie man in Röm 1,21ff lesen kann, eben der Götzendienst über den Paulus „ergrimmen“ muß. Tempel? Gott wohnt da nicht. Kultleistungen? Als ob Gott solches nötig hätte, wo er doch selbst – unumkehrbar – der schlechthin Gebende ist. „Von ihm und durch ihn ...“ (Röm 11,36). Heidnisches We-

sen ist in seiner ganzen Tendenz verkehrt: es will, in eigensüchtigem Kalkül, Gott etwas bringen, um sich ihn zu verpflichten. Von ihm kommt die Menschheit; mit *einem* Menschen, meint Paulus, hat sie angefangen (Röm 5,12ff). Die Menschen „sind nicht fern von Gott“, schreibt ein Ausleger; der Text sagt: Gott ist nicht fern von *ihnen* – das ist etwas anderes! Macht, Weisheit, Liebe, Fürsorge und was alles sonst von Gott zu rühmen ist, ist ja nicht von unserm Bewußtsein abhängig. Auch die zwar verfehlt, jedoch im Schaffen Gottes gewollte, gemeinte, von Gott sozusagen „konzipierte“ Gottgemäßheit im Sinn des ebenbildlichen Gegenübers (V. 28b) ist Tatsache. Sollte etwa der Angelus Silesius recht haben?

Ich weiß, daß ohne mich
Gott nicht ein Nu könnt leben.
Werd ich zunicht, er muß
vor Not den Geist aufgeben.

Gott ist wahrhaftig nichts,
und so er etwas ist,
so ist er's nur in mir,
wie er mich ihm erkiest.

„Fromme Unverschämtheiten“ nennt dies Karl Barth.⁴ Gott ist und wirkt auch, ohne daß ich ihn kenne, wahrnehme, verehere. Die Menschen haben ihn schon oft abgeschafft, und doch lebt keiner ohne den Gott, den er verleugnet. Die Menschen sind in Götzendienst verfallen, und doch sind sie in der Hand des Gottes, dessen „ewige Kraft und Gottheit“ sie nicht wahrgenommen und dessen Herrlichkeit sie mit den Bildern von Menschen und Tieren vertauscht haben (wieder: Röm 1,21ff).

Wir befinden uns in einer transsubjektiven Abhängigkeit von Gott. Auch widerstrebend sind wir in seiner Hand. Es war eine zeitlang Mode, von der „Abwesenheit Gottes“ zu reden; dabei ist er doch unentrinnbar anwesend (Ps 139). In ihm leben, weben und sind wir. Man sage doch nicht, Lukas zitiere pantheistisch-mystische Sätze. Er artikuliert, ganz im Sinne des Paulus, biblischen Gottesglauben. Man sieht: die Spiralkurve wird enger und enger. Wird uns klar, wie sehr wir mit jedem Atemzug von Gott abhängig, das heißt aber: von ihm gewollt, beschenkt, getragen sind, dann *muß* es ja dazu kommen, daß wir – „Buße“ tun, also uns zu ihm hinkehren (V. 30). Nicht: Bleibt, wie ihr seid!, sondern: Kehrt um!

4 Vgl. Kirchliche Dogmatik II,1, S. 316.

Die Spirale hat sich verengt. Man kommt da nicht mehr heraus. Allerdings müssen wir uns nun gegen unseren eigenen Vergleich abgrenzen. Die Spirale ist eine kontinuierliche Linie; daraus könnte man schließen: denk nur dein Heidentum zu Ende, und du wirst beim lebendigen Gott anlangen. – So ist es *nicht*. Wir müssen unsere Spirale zerbrechen. Denn in der Areopagrede kommt es zu zwei deutlichen „Sprüngen“.

Einmal: Griechisches Denken ist aufs Zeitlose, Unveränderliche aus. Christlicher Glaube denkt in der Zeitgeraden. Gott hat einen „Tag“ festgesetzt, an dem er den ganzen Erdkreis richten wird. „Tag“, das ist ein von Paulus gern gebrauchtes Wort für den Termin der „Zukunft“ des Herrn und damit für das Gericht (Röm 2,5.16; I Kor 1,8; 3,13; Phil 1,6). (Wieder ein Beitrag zur Frage: Lukas und Paulus.) Die in der Areopagpredigt geforderte Buße wird zur Termsache! Was sich im Gewissen abspielen soll, gewinnt eine unerhörte Dringlichkeit. Modern gesprochen: die Weltuhr tickt. Allgemeine Wahrheiten kann man sich vom Leibe halten: „Es hat noch Zeit.“ Nein, es hat keine Zeit mehr. Der „Tag“ ist von Gott festgesetzt.

Und ein weiterer Sprung: In der Begegnung des Evangeliums mit den Religionen geht es nicht um Gottesvorstellungen, Frömmigkeitshaltungen, fromme Übungen und Praktiken, tiefe Einsichten, erhabene Weisheiten; es geht um einen *Mann*! Den hat Gott dazu bestimmt, die letzte Entscheidung über die Menschen zu treffen. Er wird Gericht halten. Aber überlesen wir's, bitte, nicht: Er bietet den *Glauben* an. Mit ihm „kommt“ „der Glaube“ (Gal 3,23) – wieviele Paulusstellen vom Glauben würden hierhergehören! Man hat den Eindruck, die Areopagrede gewinnt in der wachsenden Unruhe der Zuhörer am Ende in geradezu nervöser Weise an Tempo und Hast. Von der Auferstehung dieses „Mannes“ kann Paulus eben noch reden. Dann platzt die Versammlung. Man sieht: nach dem Munde geredet hat der Paulus von Apg 17 den Athenern nicht. Schade, daß er nicht weiterreden kann. Es gibt, neben den Spöttern, auch die „anderen“, die meinen: Dieser Sache muß man auf der Spur bleiben. Offenbar ist dies auch im Sinne des Lukas geredet. Das Evangelium umfaßt mehr, als auf dem Areopag deutlich geworden ist.

Nicht zum ersten Mal wird ein Gedanke gedacht, der vielleicht allzu verwegen oder auch allzu naiv ist: Nach dem überaus bescheidenen missionarischen Erfolg in Athen könnte Paulus selbst im Gespräch mit griechischer Religion sehr viel nüchterner geworden sein und den Versuch des „Abholens“ grundsätzlich aufgegeben haben. Ein „Sprung“ in des Paulus eigenem Denken? Es könnte sein, daß sich dieser Sprung in zwei Zitaten aus dem I Kor erkennen läßt.

„Als ich“ (wir nannten die Stellen schon einmal) „zu euch kam, kam ich nicht“ – wie in Athen – „mit hohen Worten und hoher Weisheit, euch das Geheimnis Gottes zu verkündigen. Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten“ (2,1–2).

„Weil die Welt, umgeben von der Weisheit Gottes (!), Gott durch ihre Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Predigt (vom Gekreuzigten) selig zu machen, die daran glauben“ (1,21).

III.

Wir lesen Apg 20,17–36:

Aber von Milet sandte er nach Ephesus und ließ die Ältesten der Gemeinde rufen.

Als aber die zu ihm kamen, sprach er zu ihnen: Ihr wißt, wie ich mich vom ersten Tag an, als ich in die Provinz Asien gekommen bin, die ganze Zeit bei euch verhalten habe, wie ich dem Herrn gedient habe in aller Demut und mit Tränen und unter Anfechtungen, die mir durch die Nachstellungen der Juden widerfahren sind.

Ich habe euch nichts vorenthalten, was nützlich ist, daß ich's euch nicht verkündigt und gelehrt hätte, öffentlich und in den Häusern, und habe Juden und Griechen bezeugt die Umkehr zu Gott und den Glauben an unsern Herrn Jesus.

Und nun siehe, durch den Geist gebunden, fahre ich nach Jerusalem und weiß nicht, was mir dort begegnen wird, nur daß der heilige Geist in allen Städten mir bezeugt, daß Fesseln und Bedrängnisse auf mich warten.

Aber ich achte mein Leben nicht der Rede wert, wenn ich nur meinen Lauf vollende und das Amt ausrichte, das ich von dem Herrn Jesus empfangen habe, zu bezeugen das Evangelium von der Gnade Gottes.

Und nun siehe, ich weiß, daß ihr mein Angesicht nicht mehr sehen werdet, ihr alle, zu denen ich hingekommen bin und das Reich gepredigt habe.

Darum bezeuge ich euch am heutigen Tage, daß ich rein bin vom Blut aller; denn ich habe nicht unterlassen, euch den ganzen Ratschluß Gottes zu verkündigen.

So habt nun acht auf euch selbst und auf die ganze Herde, in der euch der heilige Geist eingesetzt hat zu Bischöfen, zu weiden die Gemeinde Gottes, die er durch sein eigenes Blut erworben hat.

Denn das weiß ich, daß nach meinem Abschied reißende Wölfe zu euch kommen, die die Herde nicht verschonen werden.

Auch aus eurer Mitte werden Männer aufstehen, die Verkehrtes lehren, um die Jünger an sich zu ziehen.

Darum seid wachsam und denkt daran, daß ich drei Jahre lang Tag und Nacht nicht abgelassen habe, einen jeden unter Tränen zu ermahnen.

Und nun befehle ich euch Gott und dem Wort seiner Gnade, der da mächtig ist, euch zu erbauen und euch das Erbe zu geben mit allen, die geheiligt sind.

Ich habe von niemandem Silber oder Gold oder Kleidung begehrt.

Denn ihr wißt selber, daß mir diese Hände zum Unterhalt gedient haben für mich und die, die mit mir gewesen sind.

Ich habe euch in allem gezeigt, daß man so arbeiten und sich der Schwachen annehmen muß im Gedenken an das Wort des Herrn Jesus, der selbst gesagt hat: Geben ist seliger als nehmen.

Und als er das gesagt hatte, kniete er nieder und betete mit ihnen allen.

Im Thema der Tagung heißt es: Zwischen Erbe und Aufbruch. Die Situation des Textes könnte so beschrieben werden. Freilich bedeutet dann Aufbruch so viel wie Abschied und damit, menschlich gesehen, das Ende der Wirksamkeit des Paulus (was darüber hinaus geschehen wird, ist noch nicht im Blick).

Frühjahr 56. Die Ephesus-Zeit geht zu Ende, sie umfaßte zweieinhalb Jahre. Angeschlossen hat sich noch ein Besuch in Mazedonien und Griechenland (20,1ff). Zur Rückkehr aus Griechenland benutzte Paulus nicht das Schiff – er mußte mit Nachstellungen von Juden rechnen –, sondern wählte den Landweg über Mazedonien. Dann ist er übergesetzt nach Troas (20,6ff). Von Assos aus ging es auf dem Seeweg nach Milet – an Ephesus vorbei. Wir werden noch hören, warum der Apostel Ephesus mied. Nach Milet bestellt er die Amtsträger aus Ephesus zum Abschied.

Die Abschiedsszene enthält Rechenschaft im Rückblick. Wollten wir, im Sinne des Tagungsthemas, von „Aufbruch“ reden, dann ist an die dem Apostel bevorstehenden Leiden zu denken. Allerdings: kurz vorher hat Paulus noch von kühnen Plänen gesprochen. Noch in Korinth hat er den Römerbrief geschrieben. „Nun aber habe ich keine Aufgabe mehr in diesen (östlichen) Ländern“ – Paulus will – über Rom – nach Spanien reisen (Röm 15,23f). Zuvor aber will er die große Kollekte nach Jerusalem bringen (Röm 15,25). Hier ist das Wort „Aufbruch“ angebracht. Freilich ist Paulus auch nach dem Römerbrief in Sorge; er begehrt Fürbitte in zweierlei Richtung: „Helft mir im Gebet kämpfen, (a) daß ich errettet werde von den Ungläubigen in Judäa und (b) mein Dienst den Heiligen willkommen sei“ (15,30f). Auch hier: Gefahren in Sicht.

Die Thematik des Römerbriefs ist eine andere als die der Abschiedsrede in Milet. Auch hier spricht wieder Lukas, der, wie wir sahen, alle Reden der Apg formuliert hat. Jedoch ist er diesmal wahrscheinlich Augenzeuge der Szene. Seit 20,5 haben wir es wieder mit „Wir“-Stücken zu tun, und auch nach dem Abschied geht es im Wir-Stil weiter (21,1: „als wir uns nun von ihnen losgerissen hatten ...“). Es sei wiederholt: daß in dem „Wir“ Lukas selbst eingeschlossen ist, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden, jedoch kennt man keinen Identifikationsversuch mit höherem Wahrscheinlichkeitsgrad. Man vermißt bei Lukas, wenn er denn Gefährte des Paulus ist, die scharf geschliffenen Sätze des Lehrers (vom Kreuz, von der Rechtfertigung, von der neuen Kreatur). Aber welcher (z. B. theologische) Lehrer müßte nicht die Erfahrung machen, daß die Schüler das von ihm Gelehrte nicht voll erfassen oder gar, trotz guten Willens, verwässern? Ist Lukas gar, wie schon festgestellt, am Ende des ersten Jahrhunderts darauf bedacht, Judenchristentum und Heidenchristentum zusammenzuführen, dann wird man sich nicht wundern, wenn er die am schärfsten polemischen Formeln meidet. Umso mehr wird man verstehen, wenn er uns, wie in unserm Abschnitt, Paulus als Vorbild und als Märtyrer zeichnet. Damit entfällt das wichtigste Argument gegen den Einschluß des Lukas in das „Wir“.

Vorbei an Ephesus – warum? Um nicht Zeit zu verlieren, sagt der Text. Um erneute Lebensgefahr zu vermeiden, meinen manche Ausleger. Würde Paulus erneut gefangengesetzt, so würde ihn das zweifellos lange aufhalten. So finden sich Lukas und seine Ausleger zusammen. Die hinter Paulus liegenden zweieinhalb Jahre in Ephesus sind eine äußerst bewegte Zeit. Hier sind wahrscheinlich die wichtigsten Briefe entstanden: Gal, Phil, I Kor, Phlm. Hinzu kommen, wenn echt, Eph und Kol. Aus dem Philipperbrief ersehen wir, daß Paulus im Gefängnis mit der Möglichkeit eines Todesurteils zu rechnen hat. Nach II Kor 1,8ff war seine Lage so, daß er schon am Leben verzagt war; daß es ihn noch gibt, ist ihm fast ein Werk des Gottes, der Tote lebendig macht. In II Kor 11,23ff hat Paulus die Strapazen, Gefahren und Leiden seines Apostelwirkens aufgezählt; Lukas berichtet davon nur wenig. Ist das alles vorbei? Unser Text läßt über die Zukunftsaussichten keinen Zweifel. Des Paulus warten Fesseln und Bedrängnisse. Aber er ist – wie man schon in 16,6–8 u. ö. sehen konnte – „im Geist gebunden“. Die Marschroute bestimmt ihm Gottes Befehl.

Was der scheidende Apostel im Rückblick besonders herausstellt, ist dreierlei: Paulus hat die Christusbotschaft überlieferungstreu, ungeschmälert und unverfälscht weitergesagt.

In unserm Tagungsthema steht das Wort Erbe. Wer in der Vorstellung lebt, die neuesten Fündlein müßten immer die besten sein und man solle auch beim Thema „Gott“ möglichst auf Novitäten bedacht sein und sich damit als progressiv erweisen: der muß nun einen Paulus erleben, der sich bewußt in der Kontinuität der kirchlichen Überlieferung weiß. Seine „Dia-konia“ (Amt), die er von dem Herrn Jesus empfangen hat – man denke an den Tag von Damaskus –, besteht darin, daß er „das Evangelium von der Gnade Gottes“ zu bezeugen hatte und tatsächlich bezeugt hat (V. 24). Er hat (wir sahen es schon an den beiden vorangegangenen Texten und z. B. an I Thess 1) die „Umkehr zu Gott“ gepredigt, und das heißt sofort: „den Glauben an unseren Herrn Jesus“ (V. 21). Nichts, was „nützlich“ ist, hat er den Leuten in Ephesus vorenthalten (V. 20), „nützlich“ heißt aber: zum Heile notwendig (so die Kommentare).

Für das Thema unserer Tagung bedeutet dies, daß wir im Dialog mit den Religionen uns nicht in ein gemeinsam Unbekanntes aufzumachen haben, als wären wir noch die Suchenden und Tastenden aus Apg 17,27. Bei aller Hochachtung vor dem Ernst und der Tiefe frommer Gedanken und Bemühungen um Gott in den Religionen: wir haben Empfangenes weiterzugeben. So der „Pneumatiker“ Paulus z. B. in I Kor 15,3: „Ich habe euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe ...“ (vgl. I Kor 11,23). Aufs „Erbe“ bedacht? rückwärtsgewandt? Die Kirche lebt von der in bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort geschehenen Gottesoffenbarung in Jesus Christus.

Das liegt in der Sache begründet. Enthusiasten – wie etwa Jakob Lorber – lauschen auf die „innere Stimme“. Der evangelische Christ aber muß möglichst genau erforschen, wie es gewesen ist, als der Herr unter uns weilte und wirkte, und er befragt darum Quellen und Augenzeugen (Luk 1,1–4). Das dürfte auch der Grund dafür sein, daß Lukas dem Paulus den Apostel-titel nicht ausdrücklich zuerkennt. „Apostel“ können nur die sein, die „von der Taufe des Johannes an“ bis zur Himmelfahrt des Herrn „Zeugen“ des Geschehens gewesen sind. So liegt dem Lukas an „der heiligen zwölf Boten Zahl“ (Apg 1,21–26; Offb 21,14; sogar I Kor 15,5). Kämpft Paulus wie ein Löwe um die Anerkennung seiner Autorität und damit um das Apostel-Prädikat (in den Korintherbriefen), so hat er doch Verständnis für seine Ausnahmestellung (I Kor 15,9). Das, worum Paulus kämpft, findet sich klar auch bei Lukas (in unserm Text V. 24: „das Amt ..., das ich von dem Herrn Jesus empfangen habe“), und es spricht eine deutliche Sprache, wenn Lukas in seiner Apg das Pendant von Petrus und Paulus liebevoll darstellt. Nein, Paulus ist kein Außenseiter oder enthusiastischer Neutöner, sondern steht in der Kontinuität kirchlicher Überlieferung.

Er betont, daß er das Evangelium *ungeschmälert* verkündigt habe. „Nichts vorenthalten“, lasen wir schon. Verkürzung wäre Verfälschung. Den „ganzen“ Ratschluß Gottes (V. 27) galt es zu verkündigen. Ich denke, wir sollten diesen Hinweis sehr ernst nehmen. Wer allgemein davon redet, daß Gott Liebe ist, verkürzt und verfälscht das Evangelium, denn: die Liebe Gottes „besteht“ eben darin, daß Christus alles für uns gegeben hat (I Joh 4,10). Kann sein, man predigt Sündenvergebung – aber stichhaltig ist die davon handelnde Predigt nur, wenn deutlich wird: „um Christi willen“. Sprechen wir vom Reich Gottes und von Gottes Heil, dann wird, was wir sagen, ohne die eschatologische Dimension des Evangeliums unglaubhaft. Spricht Paulus vom „Reich“ (V. 25), dann eben auch vom „Erbe“ (V. 32), denn „Kinder“ sind nach Röm 8,17 eben auch „Erben“ (vgl. I Petr 1,4). Es ist nicht von ungefähr, daß das letzte Wort des scheidenden Apostels ein (in unsere Evangelien nicht eingegangenes) Wort des (irdischen) Jesus ist (V. 35). „Geben ist seliger denn Nehmen“ – das klingt so, als würde die alles-schenkende Güte Gottes nicht nur zum Wegweiser für unser Handeln, sondern auch – im Sinne von Eph 5,1 – zur bewegenden Kraft.

So könnte das Bekenntnis zum Überlieferungsgut der Kirche (Tagungsthema: „Erbe“) den Eindruck der Orthodoxie auslösen. Bei Paul Tillich habe ich gelesen: „Orthodoxie ist intellektueller Pharisäismus.“ Kann sein! Werden wir etwa durch Behauptung der reinen Lehre gerechtfertigt? Nein – nur: die reine Lehre der Kirche *sagt* uns, wodurch wir gerechtfertigt werden. Es darf nicht heißen: *ich* habe recht. Es muß heißen: ER hat recht.

Welcher Ernst hier waltet, zeigt V. 26. „Ich bezeuge euch ..., daß ich rein bin vom Blut aller.“ Das heißt nicht (wie man auf den ersten Blick meinen könnte), daß Paulus durch sein riskiertes Apostelwirken niemanden in sein Martyrium hineingerissen hat. „Blut“ ist⁵ Chiffre für den ewigen Tod. Die Verkündigung des Evangeliums bewirkt nicht nur eine erfreuliche Bereicherung oder Erleichterung des Lebens. Es geht im letzten Sinne um ewigen Tod oder ewiges Leben. (Ein Tagungsteilnehmer machte mich dankenswerterweise auf Hes 3,17–21 aufmerksam; dies sei hiermit weitergegeben.) Paulus will also sagen, er habe keinen ungewarnt gelassen, er habe das Christusheil allen angeboten. Eine kühne Behauptung! Wer von uns könnte so sprechen? Im Blick auf mein pfarramtliches Wirken muß ich sagen: „Mich wundert’s, daß ich so fröhlich bin“ (Hans Thoma).

5 Nach Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von G. Kittel, Bd. I, S. 173.

Das dritte Merkmal der apostolischen Wirksamkeit des Paulus könnte lauten: *unverfälscht*.

Wölfe, sagt Paulus, werden kommen und die Herde nicht verschonen. Daß Lukas – wiederum nicht ohne Anhalt am echten Paulus (z. B. Röm 16,17f – in auffälliger Parallele auch im Detail!) – im Blick auf den Einbruch von Sektierern und Irrlehrern in die Gemeinde warnt, ja daß er diese sogar aus der Gemeinde selbst entstehen sieht, muß wohl konkreten Anlaß in der Geschichte der jungen Christenheit, besonders Kleinasiens, gehabt haben. Kleinasien ist tatsächlich weithin an die Gnosis verloren gegangen. Gnosis – das ist elitäres Selbstbewußtsein, Verlangen nach (geistlichem) Reichtum, Erlebnishunger, Weltverachtung, usurpierte Himmelseligkeit. Von „Wölfen“ spricht Paulus. (Vom „Wolf“ wird auch der – in Ephesus wirkende? – Johannes in seinem Evangelium sprechen, 10,12f). Hier haben die „Ältesten“ der Gemeinde eine wichtige Aufgabe. „Bischöfe“ werden sie genannt, vom heiligen Geist eingesetzt. (Die Kombination „Ältester“ – „Bischof“ auch Tit 1,5.7.) Sie haben ein Hirtenamt. Seine Aufgabe: wachsam sein und die ihnen Anbefohlenen unablässig ermahnen (V. 31). Und dies in der Uneigennützigkeit, für die Paulus selbst Vorbild ist: Als Zeltmacher hat er sich den Lebensunterhalt verdient. „Mit dem Worte Gottes Geschäfte machen“? (II Kor 2,17) – dem Paulus kann man das nicht vorwerfen. Lukas scheint von der diesbezüglichen Auseinandersetzung mit den Korinthern einen lebendigen Eindruck zu haben, er würde sonst die Abschiedsrede nicht gerade mit diesem Thema ausklingen lassen.

Neue, fremde, zerstörende Religiosität – mitten in den Gemeinden. Angesichts dieser Gefährdungen wird dem Apostel der Abschied schwer – und den Zurückbleibenden nicht minder. Ihnen – und in ihrer Nachfolge *uns* – ist eine große Verantwortung auferlegt. Die Ältesten sollen die Stafette ergreifen. Was das einmalige apostolische Amt zu leisten hat – in der Ur-Zeugenschaft unwiederholbar –, geht nun in dem hier beschriebenen Sinne an die Nachfolgenden über: „Habt acht auf euch selbst und auf die ganze Herde.“ V. 31 sagt deutlich, daß und wie der Dienst des Paulus an der Gemeinde sich durch die Ältesten fortsetzen soll. Lukas – in seiner Zeit – hat es jedenfalls so gesehen. Daß die Christenheit mit dem Ausscheiden der Apostelgeneration amtlos geblieben sei, das versuche sich vorzustellen, wer immer will und kann. Lukas dürfte den Übergang zutreffend dargestellt haben.

Ein bewegender Abschied. Man wird sich in diesem Leben nicht wiedersehen. Das Schiff legt ab – Lukas reist mit.

Die eine allgemeine Kirche bei Luther*

1923 besuchte der damals nur 31 Jahre alte, aber schon in vielen Kreisen bekannte Professor der Religionsgeschichte in Marburg, Dr. Friedrich Heiler, die schwedische Universität Lund und hielt dort eine Vorlesung. Sein Thema war: „Luthers Bedeutung für die christliche Kirche“. In den folgenden Jahren erweiterte er seinen Vortrag. Sechs Jahre später erschien er mit anderen, von evangelischen und römischen Theologen verfaßten Studien in dem Sammelband: „Luther in ökumenischer Sicht“¹.

In seinem Aufsatz stellte Heiler folgende These auf: Luthers Bedeutung für die christliche Kirche besteht in der Einseitigkeit, mit welcher er den Schatz der Kirche, das Evangelium von der Vergebung der Sünden, hochzuhalten versuchte. Aber diese Einseitigkeit brachte ihn in eine Häresie: er hat nämlich dadurch den Reichtum und den Charakter der Vielfalt des christlichen Glaubens vereinfacht. Deshalb – so setzte Heiler seinen Gedankengang fort – war es keine Überraschung, daß die mit Luthers Namen verbundene Reformationsbewegung eine Ergänzung benötigte. Dies wurde – einerseits – durch das Trienter Konzil und – andererseits – von den anderen Reformatoren ausgeführt, die Luthers Lehre an bestimmten Punkten korrigierten.

Nach dieser Aussage versuchte der Marburger Professor seine These zu erklären und mit Beispielen zu illustrieren. Schließlich, am Ende seines Aufsatzes, verglich Heiler Luther und Calvin als Theologen und Kirchenmänner. Bei dieser Gelegenheit machte er eine Bemerkung, welche uns heute, wenn wir Luthers Gedanken über die allgemeine Kirche näher betrachten, interessant erscheinen kann.

Seine Äußerung an dieser Stelle kann in folgender Weise zusammengefaßt werden: Luther hat nicht viel Verständnis für den weltweiten Charakter der Kirche gehabt. Für ihn bedeutete Reformation, daß Gottes Wort in

* Vortrag gehalten auf der theologischen Rüstzeit für die Geistlichen und Mitarbeiter der Lutherischen Kirchen und Seelsorgerdienste aus Osteuropa in Deutschland am 15. September 1992 im Augustinerkloster zu Erfurt.

1 Friedrich Heiler, Luthers Bedeutung für die christliche Kirche, in: Luther in ökumenischer Sicht, von evangelischen und katholischen Mitarbeitern, Stuttgart 1929, S. 136–185.

einer korrekten Weise unter seinen Zeitgenossen – und das hieß für ihn: unter den Deutschen – gepredigt wird. Auf der anderen Seite hatte Calvin immer die weltumfassende Gemeinschaft der Christen vor Augen, wenn er über die Kirche sprach.²

Später haben andere Theologen Heilers Auffassung wiederholt.³ Auch die oft abwartende und manchmal kritische Haltung evangelisch-lutherischer Kirchen zur ökumenischen Bewegung wurde von einigen mit Professor Heilers Thesen erklärt. Dabei hatte man übersehen, daß zu den Bekenntnisschriften der Kirchengemeinschaften, die aus der Wittenberger Reformationsbewegung hervorgegangen sind, auch die drei ältesten christlichen Bekenntnisse gehören, welche über die Universalität der Kirche klar sprechen. Luther schätzte sie – besonders das Apostolicum und das Nicaeno-Konstantinopolitanum – sehr hoch, unterstrich in seinen Aussagen, daß er immer im Sinne dieser Bekenntnisse gelehrt hatte und lehren wollte, und befaßte sich mit ihnen sogar im besonderen.

1956 veröffentlichte der bekannte deutsche Lutherforscher, Kurt-Dietrich Schmidt einen Aufsatz,⁴ in welchem er sich beklagt, daß – seines Wissens – noch kein lutherischer Theologe eine Untersuchung über das Verständnis der Katholizität der Kirche veröffentlicht hatte. Besonders bedauerte er, daß Luthers Einsichten auf diesem Gebiet kaum untersucht worden waren. Obgleich sich seit dieser Feststellung die Lage ein wenig verändert hat, sind die Äußerungen des Wittenberger Reformators über den weltumfassenden Charakter der Kirche in vielen Kreisen noch unbekannt.

Um jenen lutherischen Theologen und Laien beizustehen, die in ihrer ökumenischen Arbeit oft von ähnlichen Aussagen hören und lesen, wie sie von Friedrich Heiler in seinem erwähnten Aufsatz formuliert worden sind, mußten Luthers Ekklesiologie und in besonderer Weise seine Äußerungen über die Universalität der Kirche ausführlich studiert und die gewonnenen Einsichten in einer Abhandlung dargestellt werden. Aus diesem Gesamtbild sollen hier einige Aspekte vorgelegt werden.

2 Ebd., S. 178ff.

3 Ferdinand Justus Laun, Zur theologischen Grundlegung der ökumenischen Bewegung, in: Die christliche Welt 41 (Gotha 1927, S. 8–9), S. 364–370 und S. 402–407, besonders S. 505; Ruth Rouse und Stephen Charles Neill, A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948, London 1954, besonders S. 47 und S. 52; deutsch: Ruth Rouse und Stephen Charles Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948, Erster Teil, Göttingen 1957, S. 58ff.

4 Kurt-Dietrich Schmidt, Die Katholizität der Kirche, in: Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1956, S. 204–206.

I. Luthers besonderes Interesse für die Universalität der Kirche

Zwei deutsche Theologen – Ferdinand Kattenbusch und Ernst Kohlmeier –, die nach dem Ersten Weltkrieg Luthers Ekklesiologie untersuchten, machten eine interessante Aussage. Nach ihrer Auffassung gibt es kaum eine vom Reformator stammende Schrift, in welcher er nicht etwas über die Kirche sagt.⁵

Verschiedene Gründe erklären diese Tatsache. Einige kann man hier erwähnen. Als Professor der biblischen Exegese kannte er die spätmittelalterliche Methode des vierfachen Sinnes der Bibelverse und benützte sie auch. Bei dem allegorischen Verständnis sollte der Exeget hervorheben, was die Bibelstelle über Christus und seinen mystischen Leib, die Kirche, lehrt. Deshalb findet man schon in Luthers frühen akademischen Vorlesungen Grundzüge seiner Ekklesiologie.

Auch die geschichtlichen Ereignisse der Kirchenreform zwangen Luther, sich mit dem Wesen der Kirche zu beschäftigen. Seine Kritik richtete sich gegen die Organisation, welche sich im damaligen Westen Kirche nannte. Ohne ein intensives Studium der christlichen Lehre von der Kirche wäre er nicht in der Lage gewesen, sich gegen seine Widersacher zu verteidigen.

Man kann noch andere Gründe erwähnen, warum der Wittenberger Reformator auch in späteren Jahren so oft von der Kirche predigte und seine Gedanken darüber auch schriftlich vorlegte. In seinem persönlichen Leben, besonders in den Zeiten der Anfechtungen, spielte seine Gemeinschaft mit der wahren Kirche eine wichtige Rolle. Er wollte seinen Anhängern diese Hilfe zugänglich machen.

Man kann in Luthers ersten Vorlesungen die Grundzüge seiner Ekklesiologie entdecken. Wer nur seine erste Psalmenvorlesung studiert, findet drei Ausdrücke, durch welche er das Wesen der Kirche bestimmt. Sie kommen auch in seinen späteren Schriften immer wieder vor.

Um etwas über die Kirche zu sagen, benützt er an erster Stelle folgende lateinische Ausdrücke: „populus fidelis“, „populus Dei“, „populus Christi“.⁶ Mit ihnen versucht er zu unterstreichen, daß die Kirche keine Institution ist, sondern eine Gemeinschaft von Menschen.

5 Ferdinand Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, in: Theologische Studien und Kritiken, Gotha 1927–28, Vol. C.p. 218, und Ernst Kohlmeier, Die Bedeutung der Kirche für Luther, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 47, Gotha 1928, S. 469.

6 Holsten Fagerberg, Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513–16, in: Gedenkschrift für Werner Elert, Berlin 1955, S. 109ff.

Auch erwähnt Luther in seinen ersten Vorlesungen, daß die Kirche „Corpus Christi“, oder „Corpus Christi mysticum“⁷ ist. Diese Definitionen weisen auf die benötigte und enge Verbindung des Gottesvolkes mit Christus, seinem Haupt. Durch diese Einheit kann sich die Kirche reich nennen, denn alles was sie hat, kommt von ihrem Haupt. Aber wegen dieser Einheit muß die Kirche bereit sein, auch am Leiden ihres Herrn teilzunehmen. Doch ist sie unzerstörbar, wie der Leib ihres Herrn auch durch Leiden nicht zerstört wurde. Der Dienst der Kirche ist eigentlich das Werk Christi durch diese Gemeinschaft. Deshalb kann sie die Verlängerung der Inkarnation⁸ oder der menschlichen Natur von Christus genannt werden.⁹ Wie die Göttlichkeit des Herrn hier auf Erden eine verborgene Wirklichkeit war, so ist auch die Ehre von Christi mystischem Leib, der Kirche, verborgen.

Dritter Ausdruck, welcher als Bestimmung eines Charakterzuges der Kirche in Luthers erster Vorlesung vorkommt, ist „congregatio sanctorum“.¹⁰ In späteren Schriften wird er oft durch „communio sanctorum“ ersetzt.¹¹ Durch die Benutzung von beiden Ausdrücken möchte Luther unterstreichen, daß die Glieder der Kirche zusammengehören, weil sie etwas Gemeinsames besitzen. Sie sind geheiligt, aber nicht durch eine gewisse Qualität, welche sie durch die Sakramente erhalten, noch wegen eines moralischen Standards, welchen sie erreicht haben, sondern durch den Glauben, das heißt, durch ihre Antwort auf Gottes Angebot der Gnade. Diese Gnade kommt zu den Menschen durch Gottes Instrumente, „Werkzeuge“, besonders durch das Evangelium. Schon in der ersten Psalmenvorlesung können wir die ersten Spuren von Luthers großer und später oft wiederholten Entdeckung finden, nach welcher die Kirche ein Geschöpf des Evangeliums ist.¹²

7 Ebd., S. 112.

8 Ebd., S. 113, Anm. 17.

9 WA 3, S. 204.28, auch S. 387.21.

10 WA 3, S. 184.3.

11 Mehrere Bücher und Aufsätze behandeln die Benutzung dieses Ausdruckes, wovon wir hier folgende Studien erwähnen: Herbert Olsson, *Kyrkan som uttryck för Luthers gemenskapstanke*, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 11, 1935, S. 49–71; Paul Althaus, *Communio Sanctorum*, München 1929; Herbert Olsson, *Kyrkans synlighet och fördoldhet enligt Luther*, in: *En bok om Kyrkan*, Lund: Av svenska teologer, 1942, S. 306–334, deutsch: *Ein Buch von der Kirche. Von schwedischen Theologen*, hg. v. G. Aulén, Berlin 1950, S. 338–360.

12 Wilhelm Maurer, *Kirche und Geschichte in Luthers Dictata super Psalterium*, in: ders., *Kirche und Geschichte*, Ges. Aufs. 1, hg. v. E.-W. Kohls und G. Müller, Göttingen 1970, S. 38–61, hier S. 56f. Hier werden einige der Äußerungen Luthers

In den Jahren, die Luthers erster akademischer Vorlesung folgten, trat der Inhalt des Evangeliums, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, mehr und mehr in den Mittelpunkt seiner Theologie. Dies hat – natürlich – auch einen Einfluß auf die Entwicklung seiner Ekklesiologie gehabt. Er kam zu der Überzeugung, daß die Verkündigung der biblischen Wahrheit: daß der Mensch nur durch Gottes Gnade von der Konsequenz seiner Sünde gerettet werden kann, die Hauptaufgabe der Kirche ist.

Diese Einsicht hatte auch Folgen für die Aktivitäten des Wittenberger Reformators. Auf der einen Seite erneuerte sie seinen Einsatz auf dem Gebiet der Predigt, der Unterweisung und der Veröffentlichung von Schriften, auf der anderen gab sie ihm Mut, sein Wort gegen alles in der Kirche zu erheben, was die Verkündigung des Evangeliums gefährden könnte. Wie bekannt, geschah Luthers erstes öffentliches Auftreten, als er auf den ungewöhnlich primitiven Verkauf der Ablaßzettel aufmerksam wurde, denn für ihn stand die Beruhigung der Seelen durch die Verkündigung von unbiblischen Versprechungen im schroffen Gegensatz zur Lehre von Gottes Gnade. Deshalb stellte er seine berühmt gewordenen 95 Thesen zusammen, und in einer von ihnen nannte er das Evangelium den wahren Schatz der Kirche.¹³

Es ist bemerkenswert, daß einige Theologen und Kirchenleiter sofort entdeckten, obgleich ihnen damals nur vereinzelte Aussagen über Wesen und Dienst der Kirche zur Verfügung standen, daß Luther nicht die traditionelle Ekklesiologie vertrat. Sein Widersacher, Dr. Johannes Eck, warnte noch vor der Disputation in Leipzig, daß Luther auf ein gefährliches Gelände kommt, wenn er über die Kirche so lehrt, wie die Häretiker es tun.¹⁴ In Leipzig wagte der Reformator dennoch auszusprechen, daß im Text des Apostolischen Glaubensbekenntnisses die Worte „eine (heilige) katholische Kirche“ und der Ausdruck „Gemeinschaft der Heiligen“ die selbe Bedeutung haben. Beide sprechen davon, daß die Kirche keine Organisation oder Institution sei, sondern eine Gemeinschaft von Leuten, die mit Gott und miteinander im Glauben verbunden sind.¹⁵ In Worms wiederholte er diese Überzeugung vor dem Erzbischof von Trier.¹⁶

zitiert, die die erwähnte Aussage unterstützen.– Siehe auch: Gustaf Aulén: Till belysning af den lutherska kyrkoidén, Uppsala 1912, besonders das I. Kapitel.

13 WA 1, S. 616,11–12, These 62.

14 WA 1, S. 571,16–21.

15 Johannes Gottschick, Huss', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 8, Gotha 1886, S. 563.

16 Ebd., S. 549.

Im Mai 1520 erschien Luthers erste Schrift, in welcher er seine Gedanken über die Kirche ausführlicher geschildert hat: „Von dem Papsttum zu Rom“. Es ist dies ein polemisches Werk gegen seinen Antagonisten in Leipzig, Augustin Alveld. Seine Wichtigkeit liegt darin, daß der Wittenberger Professor hier seine Vorstellungen über die Struktur der Gemeinschaft der Heiligen beschreibt. Er nannte sie eine Gemeinde der Gläubigen, die auf der ganzen Erde zerstreut lebt, und unterstrich die Unsichtbarkeit dieser Gemeinschaft. Daneben gibt es auch eine sichtbare Gruppierung von Menschen, welche sich auch „Kirche“ nennt.

Diese mag eine Organisation und besondere Lebensform haben, welche von unseren Sinnen wahrgenommen werden kann, wie Gottesdienste und andere Dinge, aber die daran teilnehmen, sind nicht notwendigerweise Mitglieder der „wahren“ Kirche. Doch kann man die „zwei Kirchen“ nicht als zwei voneinander getrennte Größen bezeichnen. Das Werk Christi verbindet sie durch das Evangelium und die Sakramente miteinander. Weiterhin wies Luther schon 1520 in dieser Schrift darauf hin, daß es nicht nur die Verantwortung der Hierarchie ist, daß das Evangelium jeden Menschen erreicht, sondern daß auch jeder Gläubige dafür mitverantwortlich ist.¹⁷

Eigentlich ist eine vollständige Trennung von Hierarchie und Kirche in der erwähnten Schrift vollzogen. Dadurch hat Luther seine Verbindung mit dem mittelalterlichen Kirchenbegriff aufgegeben. Es mag sein, daß der Reformator schon damals mit der Möglichkeit seiner Exkommunikation rechnete und deshalb unterstrich, daß Basis für die Mitgliedschaft in der Kirche nur der Glaube ist. Als ihn dann die Kirche des Papstes Ende 1520 über seine Exkommunikation benachrichtigte,¹⁸ konnte er sich auf das schon Gesagte berufen, nämlich, daß ein Exkommunikationsbeschluß der Hierarchie seine Mitgliedschaft in der wahren Kirche nicht berühre.

Wenn die erwähnte Streitschrift – und auch manche andere, ähnliche Schriften – den Eindruck geben, daß Luthers Ekklesiologie sich in Richtung der „Spiritualisierung“ verschiebt, können wir zwei andere Werke erwähnen, in welchen er sich über das Wesen der Kirche äußert und diese Tendenz zu korrigieren versucht. Es handelt sich um seine 1539 veröffentlichte Studie, in welcher er – im Blick auf das geplante allgemeine christliche Konzil – über Konzile und Kirchen schreibt,¹⁹ und um die zwei Jahre später veröffentlichte Streitschrift, in welcher der Reformator die Ankla-

17 WA 6, S. 285–324.

18 Am 15. Juni 1520.

19 Von den Konziliis und Kirchen (1539), WA 50, S. 509–653.

gen von Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel zurückweist.²⁰ In beiden erwähnt Luther – im letzten Jahrzehnt seines Lebens – die Zeichen, an welchen die wahre Kirche erkannt werden kann. In der ersten Studie spricht er von sieben,²¹ in der zweiten von elf solchen Zeichen²² oder „notae ecclesiae“. Wenn wir die erwähnten Zeichen genau betrachten, entdecken wir, daß sie alle entweder Formen des Wortes Gottes und besonders des Evangeliums sind oder auf die Konsequenzen der Verkündigung im Leben der Gemeinden bzw. ihrer Glieder hinweisen. Obgleich in diesen Schriften der Reformator viele praktische Fragen im Detail behandelt, bleibt er seiner ursprünglichen Einsicht treu: es ist das Evangelium, welches die Kirche schafft.²³

Es ist auch bemerkenswert, daß er in der letzten akademischen Vorlesung seines Lebens, welche er zwischen 1535 und 1545²⁴ über das erste Buch der Bibel hielt, zu denselben Gedanken zurückzukehren scheint, die er in seiner ersten Erklärung der Psalmen schon erwähnt hatte. Aber manche Unterschiede sind auch vielsagend. Hier spricht Luther oft und sehr präzise von „zwei Kirchen“: der „wahren“ und der „falschen“ Kirche. Schließlich, in einer seiner letzten Schriften,²⁵ erwähnt er wieder, was er 1520 schon ausgesprochen hatte, nämlich, daß die Existenz des Papsttums in der Kirche nur einen rivalisierenden Fokus für das Evangelium bilde und es deshalb antichristlichen Charakter hat.

Wir haben bisher solche Äußerungen Luthers über die Kirche dargestellt, die hauptsächlich in seinen exegetischen und polemischen Werken veröffentlicht worden sind, also – vor allem – am Anfang und am Ende seines Lebens. Es fehlen noch jene Gedanken über die Kirche, durch welche er vorwiegend in seinen mittleren Lebensjahren in Predigten, Un-

20 Wider Hans Worst (1541), WA 51, S. 469–572. 2.

21 Gottes Wort, Sakrament der Taufe, Sakrament des Altars, die Schlüssel, das kirchliche Amt, das Gebet und das heilige Kreuz; WA 50, S. 628ff.

22 Die heilige Amt, Sakrament des Altars, die Schlüssel, das kirchliche Amt und Gottes Wort, das Apostolische Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Respekt der Obrigkeit, Hochschätzung des ehelichen Standes, die Bereitschaft wegen den Bösen zu leiden, sie zu ertragen, ermahnen und für sie zu beten, weiterhin wegen der Armen fasten und leiden. WA 51, S. 478ff. Siehe auch Ernst Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1958 (Nachdruck Fürth 1983), S. 103–115.

23 Luther erwähnte schon in seinen früheren Schriften die Zeichen der Kirche, besonders in „Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio.“ (1521) In diesem spricht er von Gottes Wort, von der Taufe und vom Abendmahl als „notae“. WA 7, S. 720,31ff.

24 Ennaratio in Genesis (1535-45), WA 52, 53 und 54.

25 Wider das Bapstum zu Rom vom Teuffel gestiftet (1545), WA 54, S. 206–299.

terweisungen oder in jenen Schriften seine Überzeugung zum Ausdruck brachte, durch welche er den Glauben jener zu vertiefen versuchte, die das Evangelium so verstanden wie er. Aus der Zahl von Veröffentlichungen solcher Art greifen wir hier nur diejenigen Werke heraus, in welchen er sich über das Apostolische Glaubensbekenntnis äußerte und in diesem Kontext über die Kirche handelte.

Schon 1520 veröffentlichte Luther seine kurze Form einer Erklärung dieses Bekenntnisses.²⁶ In den einleitenden Worten über die Kirche unterstreicht er die geistige Einheit dieser Gemeinschaft und verweist auf deren weltumfassenden Charakter.²⁷ – Drei Jahre später predigt der Reformator über das Glaubensbekenntnis²⁸ und versucht das Wort „katholische Kirche“ zu interpretieren. Hier erwähnt er seine schon früher gemachte Aussage, daß uns der darauffolgende Ausdruck: „Gemeinschaft (Gemeinde) der Heiligen“ genügend Erklärung für das Verstehen des Wesens der Kirche darbietet. Sie ist die Gesamtheit aller Glaubenden, die auf der Erde wohnen.²⁹

Fünf Jahre später hielt Luther eine Reihe von Predigten über das Apostolische Glaubensbekenntnis, in welchen er wieder seine Lehre von der Kirche zusammenfaßte.³⁰ Hier, wie auch in anderen Schriften, verwies er auf die Schwierigkeit, daß das Wort „Kirche“ oft mißverstanden wird. Nach seiner Erklärung bezieht sich das Wort einerseits auf eine Gruppe von Leuten, die an einem Ort wohnen und deren Gemeinde deshalb mit einem geographischen Namen bezeichnet werden kann, andererseits bezieht es sich auf die Gesamtheit der allgemeinen Christenheit.

Zwei Jahre später, im Jahre 1529, faßte der Reformator seine Lehre über die Hauptartikel des christlichen Glaubens in zwei Katechismen zusammen.³¹ Seine Definition der Kirche bildet in beiden Werken – wie auch in seinen früheren Schriften – einen Teil des dritten Artikels vom Glaubensbekenntnis, in welchem vom Heiligen Geist gesprochen wird. Im Großen Katechismus nennt er die Kirche ein Instrument für das Werk der Heiligung des Heiligen Geistes und nennt sie die Mutter aller Christen, weil sie sie empfängt und trägt durch das Wort Gottes. Deshalb bilden die

26 WA 7, S. 204–229.

27 WA 7, S. 219,1–3.

28 Predigt über das Symbolum, WA 11, S. 53–54 (Rörers Abschrift).

29 Ita „ecclesia“ dicitur omnes fideles, qui sunt in orbe ..., Predigten des Jahres 1523. Nachschriften Rörers (Ergänzungen zu Bd. 12), WA 11, S. 53,18–23.

30 Katechismuspredigten (1528), WA 30/I, S. 2–122.

31 Deutsch Catechismus (Der große Katechismus 1529), WA 30/I, S. 125–238; (Der kleine Katechismus 1529), WA 30/I, S. 243–425.

Christen eine ganz besondere Gemeinschaft hier auf Erden.³² Die Verkündigung des Evangeliums ist von diesem Gesichtspunkt gesehen die einzige Macht, welche die Kirche konstituiert, das Wesentliche für die Existenz der Kirche.

Der Hauptinhalt des Großen Katechismus ist in einer klassischen Form im Kleinen Katechismus zusammengefaßt. Wenn Luther hier vom Heiligen Geist redet, erwähnt er zuerst, was Gottes Geist für den einzelnen Menschen tut, und spricht über seine Arbeit der Berufung, Erleuchtung, Heiligung und Erhaltung im Glauben. Die selben Begriffe wiederholt der Reformator – unter Zufügung des Wortes „sammelt“ –, wenn er davon spricht, was der Heilige Geist für die große Gemeinschaft von Einzelpersonen, für die ganze Christenheit auf Erden, tut.³³

Zum letztenmal befaßt sich Luther – unseres Wissens 1537 – mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis. Er erklärt es zusammen mit zwei anderen Glaubensbekenntnissen und mit einem Text aus dem liturgischen Teil des Hauptgottesdienstes, dem „Te Deum“. Er sagt es dem Leser, warum er sich mit diesen Texten befaßt. Er will ein Zeugnis dafür ablegen, daß er seine Verbindung mit der wahren Kirche nie abgebrochen hat.³⁴

Wenn er in dieser Schrift von der Kirche spricht, erwähnt er – wie in früheren Veröffentlichungen – die Verborgenheit dieser Gemeinschaft und sagt, daß ohne Kreuz, ohne Häretiker, ohne Schismatiker und in ungestörtem Frieden die wahre Kirche sich nicht darstellen kann. Nur die „falsche Kirche“ trete in Kleidern auf, welche von den Leuten gerne gesehen werden.³⁵ Auch hier erklärt er das Wort katholisch. Er übersetzt es mit „christlich“, wie dies manche vor ihm schon getan haben. Er erläutert diese Übersetzung des Textes mit der Aussage, daß christlich bedeutet: wo Christen auf dieser Erde leben. Er fügt dann hinzu, daß er weiß, der Papst würde diese Übersetzungsweise nicht billigen, weil dieser nur seinen eigenen Hof als die Kirche ansieht. Dies, meint Luther, widerspricht der Wahrheit.³⁶

Wenn wir jetzt Luthers Ekklesiologie, wie er sie in den Erklärungen des Dritten Artikels im Glaubensbekenntnis entwickelt hatte, zusammenzufassen versuchen, können wir mehrere wichtige Tendenzen beobachten. Eine von ihnen ist von den Theologen bisher sehr wenig kommentiert

32 WA 30/I, S. 189,23–190,3.

33 WA 30/I, S. 250,2–11.

34 WA 50, S. 262,2–16.

35 WA 50, S. 272,34–273,14.

36 WA 50, S. 283,8 und ff. Weitere Stellen, wo Luther sich darüber äußert, daß Christen in der ganzen Welt zerstreut leben; WA 7, S. 219,1–2, WA 11, S. 53,33–54,11, WA 30/I, S. 92,27–28, WA 30/I, S. 190,4–5, WA 30/I, S. 250,8–9, WA 50, S. 283,8ff.

worden, obgleich sie in allen Schriften des Reformators, welche sich mit dem Wesen der Kirche befassen, vorkommt, nämlich: daß die Gemeinde der Heiligen eine weltumfassende Gemeinschaft der Glaubenden ist. Darum hat die Kirche einen universalen Charakter und ist nicht geographischen, nationalen oder organisatorischen Begrenzungen unterworfen. Obgleich der Reformator keinen positiven Beweis für die Existenz einer solchen universalen Gemeinschaft kannte, war er davon überzeugt, daß es Christen in allen, damals bekannten Teilen der Welt gibt. Ihre Einheit ist zwar oft verborgen, sie kann nur geglaubt werden, bis Gott sie einst offenbart. Luther äußerte sich in derselben Weise über die Kirche in Schriften, welche in ruhigeren Perioden seines Lebens entstanden, also weniger polemischen als pastoralen Charakter hatten und sich für die Belange der Lokalgemeinden einsetzten. Er definierte auch in ihnen die Kirche als eine weltumfassende, universale Gemeinschaft der Glaubenden, oft ohne seine Auffassung näher zu begründen oder in Einzelheiten zu erklären.

II. Luthers Begegnung mit christlichen Gemeinschaften seiner Zeit

Wenn jemand Luthers Gedanken über die Universalität der Kirche studieren möchte, genügt es nicht, seine exegetischen Arbeiten, theologischen Abhandlungen, polemischen Schriften, das von ihm zusammengestellte Unterweisungsmaterial und die herausgegebenen Predigten zu studieren. Man muß auch seinen Briefen, den Aufzeichnungen seiner Tischreden und seinen marginalen Bemerkungen Aufmerksamkeit schenken. In der zuletzt erwähnten Gruppe von Veröffentlichungen findet man sehr viel Material, in welchem er sich über die Universalität der Kirche in der Begegnung mit anderen sich christlich nennenden Gemeinschaften seiner Zeit äußert. Ich möchte die Gedanken des Reformators über vier solcher Gemeinschaften zusammenfassen, mit denen er sich auseinandergesetzt hat.

1. Die Erben von Johann Hus in Böhmen

Vor 1519 wußte Luther nur sehr wenig über die Nachfolger von Johann Hus. Wenn man Luthers Äußerungen liest, bekommt man den Eindruck, daß er ihre Gruppe als eine der vielen häretischen Zusammenschlüsse des Mittelalters betrachtete, die die Verfolgungen irgendwie überlebten. Er nannte sie einfach „die Böhmen“³⁷ und mit dieser Benennung gab er ein Zeugnis

37 WA 4, S. 614,21–25.

davon, daß er von den verschiedenen Gruppierungen in ihrer Mitte nichts wußte oder sich für die zwischen den böhmischen Andersdenkenden bestehenden Unterschiede nicht interessierte. Er kritisierte ihr Gefühl der Überlegenheit,³⁸ daß sie sich von anderen Christen zurückzogen,³⁹ was er selber – wie er hinzufügte – nie tun würde,⁴⁰ und ihre Einstellung, daß sie die alten Traditionen der Kirche ablehnen.⁴¹ Nur wenige Stellen kann man in Luthers frühen Schriften finden, die von einem Verständnis für sie Zeugnis ablegen. Einmal rühmte er sie wegen ihrer Anstrengung, ein anständiges Leben zu führen, ein anderesmal sprach er von ihren guten Vorsätzen.⁴²

Luthers Verhältnis zu den Erben von Johann Hus hat sich im Jahr 1519 verändert. In der Leipziger Disputation behauptete er nämlich, daß Hus recht hatte, als er den Primat des Papstes als eine göttliche Einrichtung nicht akzeptieren konnte.⁴³ Als diese seine Aussage veröffentlicht wurde, haben Dr. Eck, Prierias und Emser Luther deswegen angegriffen und gezwungen, sich zu verteidigen.⁴⁴ In dieser Zeit machte sich Luther die Mühe, die Lehre der „Böhmen“ zu studieren, aber dabei unterstrich er, daß er sie nicht in allen ihren Details annehmen könnte.⁴⁵ Doch wagte er zu sagen, daß man sie nicht Häretiker nennen sollte, da sie – seiner Meinung nach – nur Schismatiker sind.⁴⁶ Auch unterstrich er, daß in der Frage der Verwaltung des Abendmahls die Schrift auf ihrer Seite ist.⁴⁷ Demgegenüber ist es interessant zu lesen, daß Luther trotz seiner Hochachtung für die Gedanken von Johann Hus über die Kirche⁴⁸ die Trennung der husitischen Gemeinden von Rom nicht gutheißen konnte.⁴⁹

Das Jahr 1519 brachte neue Möglichkeiten für Luther, das Problem der „Böhmen“ zu verstehen. Er hatte direkte Kontakte zu ihnen bekommen. Es wurde ihm mitgeteilt, daß innerhalb der größten Gruppe, auch Utraquisten genannt, sein Ansehen beträchtlich gewachsen sei. Er erhielt von

38 WA 3, S. 292,18–21 und S. 334,27–30.

39 WA 1, S. 69,20–24.

40 WA 4, S. 361,14–19.

41 WA 4, S. 345,23–28.

42 WA 4, S. 77,24–30. Siehe auch die in Anm. 38 erwähnten Stellen.

43 WA 2, S. 159,17–19, WA 2, S. 275,35–276,19 und WA 2, S. 406,13–16.

44 WA 2, S. 287,22–38, WA 2, S. 399,16–23, WA 2, S. 627,28–628,1, WA 2, S. 658,4–11, WA 2, S. 660,7–13 und WA 2, S. 707,36–708,6.

45 WA 2, S. 663,6–20.

46 WA 6, S. 80,35–81,2.

47 WA 2, S. 742,18–26, WA 6, S. 456,16–18, WA 6, S. 504,22 und WA 6, S. 79,14–20.

48 WA 7, S. 845,5–9.

49 WA 2, S. 605,12–22 und WA 2, S. 275,35–276,19.

ihnen Bücher, auch die bekannte Abhandlung von Hus, welche den Titel „De Ecclesia“ trägt.

Ein Jahr später kam Luther in Kontakt auch mit der kleineren hussitischen Gemeinschaft, die als „Unitas Fratrum“ bekannt war. Mitglieder dieser Gruppe wurden von seiner nicht-traditionellen Predigt über das Abendmahl – auch im Jahr 1519 veröffentlicht – sehr beeindruckt.⁵⁰

Im nächsten Jahr, also 1520, als der Wittenberger Professor seine wichtigen Bücher, in welchen er für die Reformation der Kirche plädierte, veröffentlichte, kehrte er wieder zum „Böhmischen Problem“ zurück.⁵¹ Als er die Lage in Böhmen in seinen Schriften besprach, wurde es ihm noch mehr zu einer Selbstverständlichkeit, daß die Kirche unbedingt eine weltumspannende Gemeinschaft sein sollte. Deshalb war es für ihn unverständlich, daß sich eine Schar von Christen vom anderen Teil der Christenheit trennt.⁵² Doch war Luther geneigt, für die Isolierung und Zersplitterung der Erben von Hus die unglücklichen Beschlüsse der Konzile und des römischen Stuhls verantwortlich zu machen.⁵³

In den folgenden Jahren hatte der Reformator immer mehr Verbindungen mit den Böhmen, und es wurden ihm auch verschiedene Aspekte ihrer Lehre bekannt. Dies leitete Luther zu der Überzeugung, daß sie wissen, was das Evangelium ist.⁵⁴ Er sah in dem unglücklichen Schisma zwischen Rom und den christlichen Gemeinschaften in Böhmen eine Illustration der falschen Interpretation der Universalität der Kirche, welche vom Papsttum vertreten wird.⁵⁵ Aber er konnte die Ekklesiologie der Böhmen auch nicht gutheißen, weil in dieser – nach Luthers Verständnis – die Einheit der Kirche eine untergeordnete Rolle spielte. Bei dieser Gelegenheit sollten wir uns daran erinnern, daß der Reformator in dieser Zeit von der römischen Kirche schon exkommuniziert war; auch war er vom Reichstag zu Worms verurteilt, und doch sah er eine große Differenz zwischen der evangelischen Reformbewegung in Deutschland und dem Weg der Böhmen. Nach Luthers Auffassung könnten die „Böhmen“ am leichtesten aus ihrer Isolierung herauskommen, wenn sie ihre Verbindung mit der deutschen Reformation stärkten, welche von ihm in jener Zeit als eine Bewegung der universalen Kirche angesehen wurde. Nach seiner Einschät-

50 Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi Und von Bruderschaften (1519), WA 2, S. 742–759.

51 WA 6, S. 80,24–35.

52 WA 6, S. 454,17–26.

53 WA 6, S. 454,22–26, WA 8, S. 510,5–9.

54 WA 6, S. 505,21–24; WA 8, S. 435,9–10.

55 WA 6, S. 314,29–33 und WA 7, S. 411,23–31.

zung konnten davon sowohl Böhmen wie auch Deutsche Nutzen ziehen. Hinter diesen Äußerungen des Reformators stand vielleicht Luthers Befürchtung, daß die Reformation in Deutschland zur Gründung einer deutschen Nationalkirche führen könnte. Um dies zu vermeiden, war für ihn jeder Kontakt mit nicht deutsch sprechenden Christen wichtig.

Obgleich in den frühen zwanziger Jahren Luthers Verbindungen mit der Gruppe, die sich „Unitas Fratrum“ nannte (aber von dem Reformator meistens als „Böhmische Brüder“ angesprochen wurde), im Wachsen waren, wurden seine Pläne, mit ihnen eine wahre Gemeinschaft aufzubauen, nie verwirklicht. Zwar hat er viele Freunde unter den Brüdern gehabt, doch der Leiter der „Unitas“, Senior Lukas, hat 1524 alle Verbindungen zwischen seiner Gemeinschaft und Luther abgebrochen. Nur neun Jahre später, nach dem Tod von Senior Lukas, wurden sie wieder hergestellt.

Es ist schwer zu erklären, warum diese beiden Personen einander nicht verstehen konnten, doch viele Zeichen deuten auf die Verschiedenheit der Ekklesiologie der beiden Theologen. Luther hörte nie auf, die Tendenz zur Isolierung der Böhmischen Brüder zu kritisieren, weil dies – in seiner Auffassung – das Evangelium in ihrer Mitte gefährdete. Ein Zeichen dieser Gefahr war ihr unbedingtes Festhalten an ihrer nationalen Sprache, die Geringschätzung der Sprachen anderer Völker und ihre Nachlässigkeit, die Originalsprachen der Bibel und die der Nachbarländer zu unterrichten. Solch eine Haltung könnte – nach Luthers Gedankengang – die Erklärung des Wortes der Schrift dadurch gefährden, daß sie – ohne Absicht – Fehler begehen, welche von anderen nicht entdeckt werden können, sie auch anderen Leuten mit ihren gewonnen Einsichten in das Verständnis der Heiligen Schrift nicht dienen, weil sie ihnen nicht darüber berichten können. In Luthers Vorwort zu seiner eigenen Abhandlung über die Deutsche Messe, tritt dieser Gedanke wieder in den Vordergrund. Der Reformator ergänzt ihn mit der Bemerkung: „So tat der Heilige Geist nicht am Anfang.“⁵⁶

Wie schon erwähnt wurde, hatte Luther auch Verbindungen mit den Utraquisten. Die Gemeinden dieser Gruppe bildeten damals organisatorisch eine Art Staatskirche in Böhmen. 1521 waren die Utraquisten vor die Frage gestellt, ob es nicht möglich sei, durch die Anerkennung der Autorität des Heiligen Stuhls die Einheit ihrer Kirche mit Rom herzustellen. Viele evangelisch gesinnte Glieder dieser Gemeinschaft waren mit diesem Plan nicht einverstanden und wandten sich um Hilfe an Luther. Der Refor-

56 WA 11, S. 455,27–456,3, WA 15, S. 42,15–17 und WA 15, S. 43,7–17. In dieser Periode nannte Luther die Böhmischen Brüder „Valdenses“ (Waldenser). WA 19, S. 74,11–16.

mator von Wittenberg ermahnte sie, unter keinen Umständen den Laienkelch und das Evangelium aufzugeben.⁵⁷

Forscher der Kirchengeschichte haben Luthers Stellung in dieser Frage als eine von der Kirchenpolitik motivierte beschrieben. Vielleicht liegt etwas Wahres in solch einer Interpretation, aber man kann Luthers Äußerungen auch von einem anderen Ausgangspunkt erklären. Der Wittenberger Reformator hat auf einer Seite viel Verständnis für den Wunsch der Utraquisten gehabt, die gute Verbindungen mit Christen außerhalb ihres Landes herzustellen versuchten. Auf der anderen Seite warnte er sie vor den Konsequenzen, die sie erleiden müßten, wenn sie sich für eine falsche Gemeinschaft verpflichten würden. Deshalb ermunterte er den Landtag von Prag, welcher den damals besprochenen Unionsplan gutheißen sollte, nicht für ihn zu stimmen. Luther schlug ihnen aber nicht vor, weiterhin in der Isolierung zu bleiben. Er bot ihnen an, mit den deutschen evangelischen Gemeinden Verbindungen aufzubauen und dadurch ihre Gemeinschaft mit Christen auf der anderen Seite ihrer Landesgrenze zu stärken. Aber diese Gemeinschaft sollte keine äußere, organisatorische Gestalt erhalten. Sie sollte ein Bekenntnis sein, daß die Partner gemeinsam an dem entdeckten Evangelium festhalten wollen, welches – nach Luthers Überzeugung – das einzige Band ist, welches christliche Gemeinden in allen Teilen der Welt in der allgemeinen, weltumspannenden Kirche vereinen kann.

Nachdem die Utraquisten Luthers Ermahnung erhalten hatten, lehnte der Prager Landtag den Unionsplan mit Rom ab.⁵⁸

2. Die Kirche des Papsttums

Es wäre eine interessante, aber beinahe überfordernde Aufgabe, die Entwicklung von Luthers Auffassungen von der Kirche des Papstes zu studieren, da schon eine kurze Zusammenfassung möglicherweise Hunderte von Seiten umfassen würde.

Als Luther nämlich anfang, über die Kirche etwas zu sagen, war sein Ausgangspunkt für das Studium von Fragen der Ekklesiologie seine Kenntnis jener Kirche, welche er nach einigen Jahren „die Kirche des Papsttums“, oder „die Kirche des Papstes“ nannte. Zur späteren Entwicklung seiner Einsichten findet man viel Material in beinahe allen seinen Veröffentlichungen, heute gesammelt in der über einhundert Bände zählenden

57 WA 10/II, S. 173,8–174,19.

58 Einführung von Dr. Kawerau zu Luthers Schrift „De Instituendis ministris Ecclesiae“ WA 12, S. 160–163.

Weimarer Ausgabe seiner Werke. – Es gibt auch eine große Anzahl von Untersuchungen, welche sich mit dieser Entwicklung seiner Ekklesiologie beschäftigen.⁵⁹ Deshalb müssen wir uns hier darauf beschränken, nur das zu schildern, was Luther über den Anspruch der Kirche des Papsttums auf Universalität schrieb.

Zuerst kann folgendes gesagt werden: als Luther das päpstliche System in seinen frühen Schriften analysierte, entdeckte er, daß einer der Gründe, mit welchen die römische Kirche das Papsttum zu rechtfertigen versuchte, ihr Anspruch war, daß es, also das Papsttum, die sichtbare Einheit der Kirche hier auf Erden darstellt und damit auch ihren weltumspannenden Charakter repräsentiert. Die Geschichte dieser Kirche, ihre Strukturen und die Versuche, in den Gemeinden die alleinige Autorität des Bischofs von Rom aufzubauen, geben genügend Beweise dafür, daß alles für die Erreichung dieses Ziels eingesetzt wurde. Aber gerade weil die Bekundung der Universalität dieser Kirche zu einem menschlichen Programm und Wirken wurde und nicht die Konsequenz des Evangeliums war, war der Eifer der Leiter dieser Gemeinschaft – nach Luthers Auffassung – nicht mit Gottes Willen in Einklang. Für den Wittenberger Reformator gehörte die sichtbare, äußere Einheit nicht zu den Zeichen der Kirche; für ihn war auch dieser Charakterzug der Kirche hinter dem Kreuz und anderen Schwächen verborgen.⁶⁰ Die organisatorische Einheit der Kirche, welche nach der Überzeugung des Papsttums auch ein Ausdruck ihrer weltumspannenden Wirklichkeit war, sollte sich in einer einheitlichen Struktur, in einheitlichen Gebräuchen, Traditionen und Zeremonien und auch in einem überall gültigen Rechtssystem offenbaren. Luther aber meinte, daß solch eine Einheit und Universalität nicht identisch sei mit dem, was man als „Frucht des Evangeliums“ bezeichnen könnte. Schon der Gedanke, daß der Mensch etwas auf dem Gebiet des Geistes tun könnte, was schon Gott vollbracht hatte, war für den Reformator ein teuflischer Gedanke, weil in seiner Sicht solch eine Person den Platz des Allmächtigen einzunehmen versuchte und in dieser Weise mit ihm im Wettbewerb stand. Seine Überzeugung war, daß jeder Versuch solcher Art von Anfang an zu einem Scheitern verurteilt war, auch der des Teufels, welcher von je her so etwas ausführen wollte.

Auch war Luther davon ganz fest überzeugt, daß die Kirche des Papstes nicht mit der allgemeinen – universalen – Kirche gleichgesetzt werden konnte, weil sie nicht als Gemeinde Gottes hier auf Erden bestand. Zu

59 Im Jahrgang des „Luther-Jahrbuchs“, herausgegeben 1991, findet man die Titel von 35 theologischen Aufsätzen, welche während der letzten zwölf bis 18 Monate über das allgemeine Thema: Luther und die Kirche veröffentlicht sind!

60 WA 50, S. 272,34–273,2.

diesem Schluß ist er darum gekommen, weil er feststellte, daß das Evangelium keinen Platz in dieser Gemeinschaft hatte. Wenn jedoch auch in ihr der Einfluß des Evangeliums einige ihrer Mitglieder erreichte, war dies durch die Gegenwart einer außenstehenden Kraft, welche in ihrer Mitte wirkte, möglich, und nicht durch die Kraft, welche die Kirche des Papstes aufbaute. Aber wenn nicht das Evangelium der schöpfende Geist, die Kraft und das Zentrum einer Gemeinschaft ist, sondern durch etwas anderes ersetzt wird, kann solch eine Sammlung von Menschen nicht Gottes Kirche genannt werden. Da sich aber das Papsttum Kirche nennt und den Anspruch erhebt, daß sie die einzige ist, welche mit Recht diesen Namen trägt, kann solch eine Gemeinschaft nur die „Kirche“ des Teufels sein. Im Schema des Reformators gibt es nämlich auf diesem Gebiet keine neutrale Zone.⁶¹

Drittens ist zu erwähnen, daß Luther die Möglichkeit verneint, daß zwei Willen – der des Christus und ein anderer – eine gleichwertige Bedeutung in der Kirche haben könnten, auch wenn solch eine Möglichkeit mit der Analogie des dychotomischen Charakters vom menschlichen Körper erklärt werden kann. Der Reformator hat diese Erklärung nachdrücklich als eine unmögliche Idee zurückgewiesen.⁶² Für ihn muß das Evangelium eine einzigartige Stellung in der Kirche haben, und alle Charakterzüge dieser Gemeinschaft – ihre Einheit und Universalität – müssen Konsequenzen dieses Zentrums sein.

Als Luther bereit war (wie wir wissen, schrieb er davon mehrmals!), die Kirche des Papstes zum Reich des Antichristen zu rechnen, sprach er nie davon, daß die zwei Gemeinschaften auf der Lokalebene getrennt werden könnten. Das päpstliche System existierte für viele hundert Jahre innerhalb der Kirche Gottes ohne zu einem Teil dieser Gemeinschaft zu werden. Es vertrat das Reich des Bösen in dieser Welt, oder – von einem anderen Gesichtspunkt betrachtet – Gottes Zorn wegen der Sünde der Menschheit. Aber gerade diese letzte Erklärung machte es für den Reformator möglich, die Kirche des Papsttums in sein vorher beschriebenes ekklesiologisches Schema zu integrieren. Dies gab ihm auch die Freiheit, die Kirche des Papstes zu kritisieren und sogar mit Christus anzugreifen, der – wie es ein wahrscheinlich von ihm geschriebenes Lied auch ausspricht – der einzige Papst der Kirche ist.⁶³ Es ist ja der Herr, der Christen schafft und das Band der wahren Einheit zwischen ihnen herstellt, und

61 WA 51, S. 477,3–9.

62 WA 6, S. 322,10–16.

63 „Ein Lied vom Papst“, veröffentlicht von Luther. Ob der Text wirklich von Luther stammt, wird von manchen Lutherforschern bezweifelt. WA 35, S. 507,1–12.

zwar unabhängig davon, wo sie wohnen, denn nur durch Christus ist die Kirche die „Ecclesia Universalis“.

3. Die Schwärmer

Nach dem Jahr 1522 war Luther gezwungen, neben dem Papsttum auch gegen andere Personen, Bewegungen und Gemeinschaften einzutreten, welche die von ihm angestrebte Kirchenreform in eine Richtung zu leiten versuchten, die er aus zwei Gründen als gefährlich ansah. Auf der einen Seite folgten sie nicht dem Hauptinteresse der Reformation, das Evangelium voranzustellen, auf der anderen vermischten sie oft die Zielsetzung der Bewegung mit einem Sozialprogramm, das nur schwierig als Frucht des Evangeliums erkannt werden konnte. Durch solch ein Bestreben diskreditierten sie die Reformation. Luther nannte solche Gruppierungen „Schwärmer“ oder „Schwarmgeister“, ein Ausdruck, welcher in andere Sprachen schwer zu übersetzen ist. Sogar in seinen lateinischen Schriften benützte der Reformator das deutsche Wort, oder übersetzte es manchmal mit „fanatici“.⁶⁴

Zur Beschreibung der Komplexität der Lehre der verschiedenen Gemeinschaften der Schwärmer bedürfte es einer besonderen Studie, welche hier nicht geboten werden kann. Aber für unser Thema ist dies auch nicht nötig. Viele geschätzte Theologen haben Luthers Kenntnisse der Geschichte, der Lehre und des Lebens dieser Gruppen und seine Meinung über sie analysiert. Hier möchte ich nur zwei Namen nennen: den des berühmten deutschen Lutherforschers Karl Holl und den des vor einigen Jahren verstorbenen dänischen Professors Regin Prenter.⁶⁵ An dieser Stelle möchte ich deshalb nur eine kurze Zusammenfassung der Einsichten über das Denken der Schwärmer vortragen, welche sie uns hinterlassen haben; doch versuche ich auch, die Analysen und Forschungsergebnisse von anderen Theologen einzubeziehen.

Studiert man Luthers Einstellung zu den verschiedenen radikalen Reformbewegungen seiner Zeit, welche – ungleich dem böhmischen Experiment – als parallele Bemühungen zur Wittenberger Reformation angesehen werden könnten, und die, wie Luther, die Zielsetzung befürworteten, eine

64 WA 38, S. 560,39–561,8.

65 Karl Holl, Luther und die Schwärmer, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Tübingen 1923, S. 434ff und Regin Prenter, Spiritus Creator, Kobenhavn 1944. Deutsche Übersetzung: Spiritus Creator, München 1954. Siehe besonders das Kapitel: Grundmotsætningene mellem Luther og svaermene, S. 279ff (bzw. deutsch: Der Grundgegensatz zwischen Luther und den Schwärmern, S. 247ff).

Erneuerung der Lehre und des Lebens der westlichen Kirche zu fördern, kann man zu dem Schlußsatz kommen, daß Luther – von einem bestimmten Gesichtspunkt gesehen – gegen sie die selbe Kritik erhob wie gegen die Kirche des Papstes. Er versuchte zu beweisen, daß die Gemeinschaften der Schwärmer nicht zur wahren Kirche gehören. In beiden Fällen ist sein Ausgangspunkt derselbe: beide Gruppen, die sich christlich nennen, haben sich vom Evangelium losgelöst und haben damit auch die Gemeinschaft mit Christus verloren. Und eine Gemeinschaft, wo nicht das Evangelium im Zentrum steht, kann – nach Luthers Auffassung – nicht die Kirche Gottes genannt werden, sondern gehört zu der Sphäre des Antichristen.

Obleich der Reformator bereit war, sowohl in der Existenz des Papsttums und auch der Schwärmer eine Offenbarung der Macht des Teufels anzusehen, forderte er nie, daß man sich von ihnen ganz isolieren sollte. Zwar sprach er immer wieder von dem grundlegenden Unterschied zwischen dem Evangelium und der Lehre solcher Gruppen, und hatte auch ein besonderes Gefühl der Verantwortung für sie. Diese Haltung ist nicht nur darin begründet, daß er – von den Schwärmern sprechend – auch das Argument wiederholte, welches er im Fall des Papsttums erwähnte, (daß er nämlich davon überzeugt ist, daß wahre Christen – unter Umständen – auch in einer pseudokirchlichen Gemeinschaft leben können), sondern weil – nach seiner Meinung – das Evangelium von ihm eine missionarische Haltung ihnen gegenüber erwartete, was der Reformator – trotz seiner manchmal scharfen Aussagen gegen sie – versuchte.⁶⁶

Wenn man in Luthers Auffassung über die Kirche des Papsttums und die der Schwärmer solch eine Parallelität entdecken kann, stellt sich die Frage: Warum könnte man die Einstellung Luthers gegenüber diesen Gruppen nicht zusammen mit seiner Meinung über die Kirche des Papstes besprechen? Er kam ja zu der Überzeugung, daß beide Gemeinschaften (in diesem Falle machen wir keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Richtungen innerhalb der Gruppe der Schwärmer) von der wahren Kirche weit entfernt sind, ja sogar in das Reich des Bösen gehören. Es wäre also vom systematischen Gesichtspunkt nicht unbedingt begründet, sich mit den Schwärmern besonders zu befassen.

Um diese Frage zu beantworten, kann man darauf verweisen, daß der Reformator in seiner Polemik gegen die Papstkirche mit ganz anderen Fragestellungen konfrontiert wurde, als in der Polemik gegen die Schwär-

66 Oskar Farner, Das Zwinglibild Luthers, in: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Vol. 151, Tübingen 1931, S. 13ff.

mer. Im ersten Fall sah er es als seine Aufgabe, die falsch vorgestellte Universalität der Papstkirche zu kritisieren, weil er in der Anstrengung der Kirche von Rom, die Einheit und weltumspannende Wirklichkeit zu bezeugen, eine Tendenz sah, welche das Evangelium auf einen untergeordneten Platz in dieser Gemeinschaft schob. Im zweiten Fall war eine falsch konzipierte Universalität kein Problem, sondern eine offenbare Vernachlässigung der Konsequenz des Evangeliums: der Tendenz zur Isolierung und Selbstgenügsamkeit. Dies ist – nach Luthers Überzeugung – auch ein Zeichen, daß das Evangelium nicht ernst genommen wird oder die Frohe Botschaft überhaupt keine wichtige Rolle in ihren Gemeinschaften spielt. Dies bedeutete aber für ihn, daß sie Christus nicht als ihren einzigen Herrn anerkannten.

Luther kam durch intensives Studium der Geschichte der ersten Christen zu der Einsicht, daß man in der Urkirche das Evangelium als einzige maßgebende Kraft anerkannte. Doch schon in der Zeit der ersten Generation von Christen sind Versuche gemacht worden, das Evangelium mit anderen Lehren zu ergänzen,⁶⁷ welche Versuche aber – wenigstens am Anfang – abgewehrt wurden. Erst später, nach der Errichtung des Papsttums, gelang es den Häretikern wie in Luthers Zeit den Schwärmern, die einzigartige Kraft des Evangeliums zu untergraben. Dies bedeutet, daß alle Gruppen, welche ihre besonderen Ideen zu verbreiten versuchten, zu der Tendenz beitrugen, daß die Bedeutung des Evangeliums unter den Christen des 16. Jahrhunderts zurückging. Luther hat – wie er schrieb – diese Gefahr gesehen und seine Stimme dagegen erhoben. Er berief sich auf die ursprüngliche Lehre der Kirche und versuchte, sie vor allen Verfälschungen zu schützen, von welcher Seite sie auch kamen.⁶⁸ – In solchen und ähnlichen Aussagen hat der Reformator die Kontinuität des Evangeliums immer wieder unterstrichen und bezeugt, daß die deutsche Reformation dieselbe Gute Botschaft verkündigt, welche in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte besonders kräftig am Werk war.

Nun wird es im letzten Abschnitt dieser Untersuchung unsere Aufgabe sein, Luthers Gedanken über die Kirche der ersten Jahrhunderte zu unter-

67 Einige dieser „anderen Lehren“ sind in seiner Schrift „Wider Hans Worst“ genannt“, WA 51, S. 487,24–499,32. – Siehe weiterhin Wolfgang Höhne, *Luthers Anschauung über die Kontinuität der Kirche*, Berlin und Hamburg 1963, S. 93, Anm. 35, und Ernst Wolf, „Leviathan, Eine patristische Notiz zu Luthers Kritik des Papsttums“, in: ders., *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*, München 1954, S. 135ff.

68 WA 48, S. 283, Anmerkungen, erster Absatz, Zeilen 6–11.

suchen und zu sehen, ob die Wirkung des Evangeliums in ihrer Mitte sich auch in ihrer Lehre über die Universalität der Kirche zeigte.

4. Die Kirche der ersten Jahrhunderte und die Kirche des Ostens

Die bisher erwähnten Gemeinschaften der Christenheit – also die der Böhmen, die Papstkirche, die Gemeinden der Schwärmer – waren nicht die einzigen, durch welche Luther dem Problem der Universalität der Kirche begegnete. Es stimmt, daß nur jene zu solchen sich christlich nennenden Gruppen gehörten, von denen der Reformator nicht nur indirektes Wissen hatte, sondern zu denen er auch durch persönliche Erfahrungen oder durch Begegnungen mit ihren Vertretern Verbindung hatte.

Luther kannte aber von seinen Studien her auch die Urkirche und die Kirche der ersten Jahrhunderte, denn als akademischer Lehrer, Prediger, Organisator einer Erneuerungsbewegung und Seelsorger war er sozusagen gezwungen, über die Geschichte der Christenheit in der erwähnten Epoche Kenntnisse zu haben. Sein Studium überschritt aber bald die angedeutete Zeitgrenze dadurch, daß er neben Lehre und Leben der Christen der apostolischen und nachapostolischen Zeit – wegen Ereignissen in seinem eigenen Leben – der Geschichte der östlichen Kirchen besondere Aufmerksamkeit schenken mußte. Auch in diesem Fall – mit der Ausnahme einer Begegnung – konnte er sich aber nur auf Bücher stützen.

In seinem Studium kam Luther bald zu der Einsicht, daß eine wichtige Verbindung zwischen der Kirche der ersten Jahrhunderte und der (den) Kirche(n) des Ostens besteht. Dadurch, daß die Kirche(n) im Osten die Oberhoheit des Papstes nicht akzeptierte(n), waren sie – nach Luther – viel besser qualifiziert, sich Erben der Kirche der ersten Jahrhunderte zu nennen, als die Kirche von Rom. Außerdem hatte die Kirche der nachapostolischen Zeit eine enge Verbindung mit der Urkirche, über deren Leben wir aus dem Neuen Testament vieles wissen. Solche Kenntnisse können uns – meinte Luther – viel helfen, da die biblischen Verfasser nahe der Epoche oder sogar in ihr lebten, in der Christus selber das Evangelium predigte und alle Ereignisse der Inkarnation geschehen sind. Der Reformator hat daher auf die Wichtigkeit von Kenntnissen über die erwähnten Zeitperioden immer wieder hingewiesen.

Begreiflicherweise konnte Luther in seiner Zeit kaum Kontakte zu den Christen haben, die von osmanischen Türken und anderen im Osten bedrängt wurden. Deshalb waren seine Kenntnisse von ihren Gemeinden und Kirchen auf jene wenigen Bücher gegründet, welche entweder von Kirchenvätern im Osten geschrieben wurden, die viele hundert, ja sogar tau-

send Jahre vor ihm lebten, oder von Autoren verfaßt waren, welche sie mit Augen westlicher Christen betrachteten.⁶⁹ Diese Tatsache mag erklären, warum sein Wissen über sie – von einem historischen Gesichtspunkt aus gesehen – nicht immer zureichend war. Andererseits muß auch erwähnt werden, daß Luther nie versucht hat, ein vollständiges Bild der östlichen Christenheit zu geben oder ihre Lehre erschöpfend zu analysieren. Er hat sich meistens darauf beschränkt, einige ihm bekanntere Aspekte ihrer theologischen Gedanken zu beschreiben, wie zum Beispiel die Beschlüsse der Konzilien vor 1054; dies war das Jahr, als die beiden Zweige der Kirche begannen, ein voneinander unabhängiges Leben zu führen.

Für Luther bestand eine Verbindung zwischen der Kirche der ersten Jahrhunderte und der Ostkirche in der Tatsache, daß beide nicht bereit waren, die Hegemonie des Bischofs von Rom zu akzeptieren. Nach seinem Verständnis waren somit beide von der Gefahr befreit, daß das Evangelium als maßgebende Macht aus dem Zentrum der Kirche verschwindet und die natürliche Quelle der wahren Universalität durch eine künstliche ersetzt wird, welches dann eine Schwächung oder gar das Verschwinden der Kirche nach sich ziehen könnte. Der Reformator hatte die Hoffnung, daß die bestehende Prädominanz des Evangeliums bis in seine Tage unter den Christen im Osten so beherrschend blieb, daß es die Ostkirche von einer Korruption der Lehre oder des Lebens beschützen konnte. Deshalb teilte er die Auffassung der Kirche von Rom nicht, nach welcher die griechische und mit ihr die meisten Kirchen des Ostens schismatische Gemeinschaften wären. Luther war der Überzeugung, daß sie regionale Zweige der wahren Kirche sind und benützte ihre Existenz als Illustration seiner These, daß es wahre Christen unter Menschen geben kann, die die Autorität des Heiligen Stuhls nicht anerkennen und andere Zeremonien und Traditionen haben als Rom.

Wie schon zuvor erwähnt, gründete sich Luthers Wissen über die östlichen christlichen Gemeinschaften auf Bücher und geschriebene Texte,

69 Einen Einblick in die Quellen von Luther bieten folgende Sätze in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirche“ an:

„Die Ecclesiastica hoeret auff mit dem ersten Concilio Niceno, die Tripartit und Theodoretus mit dem dritten zu Epheso, und muessen nu fort fast des Bapst und der seinen Historien gleuben ...“, WA 50, S. 592,30–593,1.

Er benutzte auch Peter Crabbes Buch: „Concilia omnia“ (zwei Bände) und das „Jus Canonicum“. Siehe auch seine Vorrede zu seiner erwähnten Schrift, WA 50, S. 488–509, und folgende Studien: Walther Koehler, Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften zunächst bis 1521. Beiträge zu den Anfängen prot. Kirchengeschichtsschreibung, Erlangen 1900, Teil I, Sektion 1, S. 122ff, und Dr. Ernst Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, Gütersloh 1897, S. 24ff und S. 288ff.

welche er gelesen hatte. Doch wenn wir seine Quellen studieren, dürfen wir – wie dies oft geschehen ist – ein Ereignis nicht vergessen, das eine einzigartige Ausnahme darstellt.

Einmal traf ein Vertreter der östlichen Christen mit dem Reformator zusammen. Luther begrüßte diese Begegnung mit großer Freude und versuchte, die Gültigkeit seiner Kenntnis der Kirchen des Ostens dadurch zu überprüfen, daß er mit dem Gast ein Kolloquium über Lehre und Praxis einer der „Regionalkirchen“ im Osten, der Koptischen Kirche, führte. Dies geschah im Sommer des Jahres 1534, als Diakon Michael, ein Mönch aus Äthiopien, Wittenberg besuchte. Nicht nur Luther, sondern auch sein Kollege Melanchthon waren daran interessiert, von diesem Afrikaner etwas über die Lehren zu hören, welche als Sammlung christlicher Wahrheiten in seiner Heimatkirche anerkannt sind. Am Ende dieses Gespräches äußerte sich der Reformator dahingehend, daß die Information, welche er von Diakon Michael erhielt, seine Vorstellungen von den Kirchen des Ostens bekräftigt habe.

Natürlich, für Luther war die Hauptfrage, ob das Evangelium im Zentrum von Verkündigung und Unterricht dieser Kirchen steht, und ob die Frohe Botschaft das Leben der äthiopischen Kirche allein bestimmt. Von seinen früheren Studien her wußte er schon, daß diese Kirche die Autorität des Papstes nicht anerkannte, aber aus dem Gespräch mit dem Äthiopier, der die oben erwähnten Fragen bejahte, ergab sich eine Illustration einer anderen These von Luthers kirchengeschichtlichen Studien. Nach dieser Begegnung war er noch stärker davon überzeugt, daß die meisten Irrlehren in der Kirche des Westens von der Unterwerfung der Gemeinden und auch der einzelnen Christen unter den Papst verursacht sind. Als Kontrast konnte er jetzt viel freimütiger auf die Kirchen des Ostens hinweisen, in welchen Irrlehren oder mit dem Evangelium nicht in Einklang stehende Gebräuche fehlen. Es befriedigte ihn besonders, von Diakon Michael zu erfahren, daß die Kirche seines Landes die Privatmesse nicht kennt und daß in der Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes der Messkanon fehlt, also jener Teil, welchen auch Luther aus der Liturgie entfernt hat. Er fand, daß die Gottesdienstordnung der Äthiopier jener der deutschen evangelischen Gemeinden sehr ähnelt.⁷⁰ Ihre Anerkennung der ersten Bekenntnisse des Christentums und ihre Interpretation, daß die Hauptstücke des christlichen Glaubens im Einklang mit dem Evangelium sind, waren weitere Zeichen für Luther, daß diese Kirche ein wahres Mitglied der einen, allgemeinen Kirche sei. – Bei seiner Auswertung dieser Begegnung unterstrich der

70 WA Tischreden 5, S. 450,23–31 (Nr. 6045).

Reformator: Obgleich es bei diesen Kirchen Gebräuche und Zeremonien gebe, welche im Westen nicht bekannt sind, bestehe kein Hindernis, solche Gemeinden auch zum Reich Christi zu zählen oder ihre Mitglieder den Bekennern des wahren Glaubens zuzurechnen. Er begründete damit die Auffassung, daß man diese Kirche nicht aus der Gemeinschaft der Glaubenden ausschließen könne. Er sprach sogar aus, daß er persönlich – wie auch alle Evangelischen in Deutschland – mit dieser Ostkirche wie auch mit anderen Kirchen des Ostens durch den Glauben sich vereint fühlen dürfte, weil in diesen Kirchen das Evangelium dieselbe Stellung hat wie in den evangelischen Gemeinden. Deshalb konnte er den deutschen evangelischen Gemeinden empfehlen, Diakon Michael als Bruder in Christus zu empfangen.⁷¹ Diese seine Auffassung drückte er in einem Brief aus, welcher für praktische Zwecke von ihm geschrieben wurde. Aber der Brief illustriert noch etwas anderes: Die Einheit des Glaubens unter Christus bedeutet auch eine durch die Liebe sich bezeugende Einheit.

Obgleich Luther sehr wenig Informationen über die Ostkirche(n) hatte, und abgesehen von der eben erwähnten Begegnung, soweit wir wissen, keine persönlichen oder schriftlichen Kontakte mit Christen aus den östlichen Regionen besaß, berief er sich dennoch oft darauf, daß die Existenz dieser Kirchen Einsichten bestätigt, die er schon früher gewonnen hatte, als er sich mit Ursprung, Wesen und Natur der Kirche befaßte. – So, wie das Leben der Urkirche auf die einzigartige Bedeutung des Evangeliums verwies, hat die Erhaltung der Kirche(n) im Osten, am Rande der bekannten Welt und oft von Tyrannen unterdrückt, die Macht des Evangeliums bezeugt. Gemäß der Auffassung Luthers genügte das Evangelium für die Kirche der ersten Jahrhunderte, um eine weltumfassende Gemeinschaft der Glaubenden zu schaffen. Es reichte auch aus, das Band zwischen den Kirchen des Ostens zu erhalten. Deshalb kann man kein historisches Argument gegen die von Luther oft angesprochene These erheben, daß nur das Evangelium die Einheit und Universalität der Kirche – auch im 16. Jahrhundert – sichern kann. Es kann auch nicht anders sein, denn in Luthers theologischem System ist die Universalität der Kirche die Frucht der kirchengründenden Frohen Botschaft.

71 WA Briefwechsel 7, S. 86,1–16 (Nr. 2126). Luthers Empfehlungsbrief für Diakon Michael vom 4. Juli 1534.

Zusammenfassung

Im einleitenden Teil dieser Untersuchung wurde ein Vortrag von Friedrich Heiler erwähnt. In diesem Vortrag – welcher 1929 auch als Aufsatz publiziert wurde – machte Heiler die Aussage, daß Luthers Bedeutung für die Kirche sich in der Einseitigkeit offenbare, mit welcher er den größten Schatz der Kirche, das Evangelium, hochzuhalten versuchte.

Wer Luthers Schriften gut kennt, würde solch eine Feststellung nur dann nicht bestreiten, wenn der Ausdruck „in seiner Einseitigkeit“ darin nicht vorkäme.

Wie eben gezeigt, war für Luther die Kirche dort, wo das Evangelium gepredigt wurde. Er ging sogar so weit, davon zu sprechen, daß das Evangelium eigentlich das einzige Zeichen der Kirche sei, obgleich er in manchen seiner Schriften der Jahre 1539 und 1541 auch andere „notae ecclesiae“ nannte. Dadurch wollte er seine Überzeugung unterstreichen, daß alles, was in solch einer Gemeinschaft als wichtig erscheint, irgendwie ein Verhältnis zur Frohen Botschaft haben muß, beziehungsweise eine Konsequenz des Evangeliums darstellen soll. Zu diesen „wichtigen Dingen“ gehören gemäß Luthers Überzeugung alle Charakterzüge der Kirche, welche im Nizänischen Glaubensbekenntnis erwähnt sind: ihre Einheit, ihre Heiligkeit, ihre Universalität und ihre Apostolizität.

Heiler machte in seinem Aufsatz eine weitere Aussage: Nach seiner Auffassung brauchte die von Luther begonnene Reformbewegung der Kirche eine Ergänzung. In der hier gebotenen Beschränkung ist es nicht möglich, daß ich mich auch mit dieser Auffassung auseinandersetze. Doch lassen Äußerungen des Reformators, welche er im Zusammenhang der Kritik an den Böhmen gemacht hat, darauf schließen, daß Luther sich für eine Diskussion seiner Vorstellungen offen hielt. Er schrieb den Böhmen, daß bestimmte isolationistische Tendenzen, die durch sprachliche Unterschiede hervorgerufen sein könnten, das gegenseitige Studium der Lehre durch Theologen der verschiedenen Reformbewegungen ausschließen. In einem solchen Fall wäre dann eine gegenseitige Ermahnung und Korrektur von Einsichten nicht möglich. Luther scheint also hier die Nützlichkeit eines Dialogs nicht auszuschließen.

Schließlich verglich Heiler Luthers und Calvins Ekklesiologie und meinte, Calvin habe immer die weltweite Kirche vor Augen gehabt, während Luther wenig Verständnis für die universale Kirche gezeigt habe.

Um die Richtigkeit des Heilerschen Vergleichs der Ekklesiologie von zwei Theologen des 16. Jahrhunderts zu beurteilen, müßte man Calvins Äußerungen über die Kirche gründlich studieren, was hier nicht möglich

ist. Auf der anderen Seite hat die jetzige Untersuchung der Ekklesiologie des Wittenberger Reformators genügend Material über seine Auffassung von der Universalität der Kirche hervorgebracht, welches uns die Möglichkeit gibt, an der Gültigkeit von Heilers Aussage zu zweifeln.

Es wurde am Anfang erwähnt, daß eigentlich vor Heilers Vortrag Luthers Ekklesiologie, und besonders seine Auffassung von der Universalität der Kirche, nicht genügend studiert wurde. Obgleich sich diese Situation in den letzten Jahrzehnten verändert hat, sind die Forschungsergebnisse nicht immer in weiten Kreisen bekannt geworden. Dadurch wurden ökumenisch engagierte und die lutherische Tradition hochschätzende Christen oft vor Fragen gestellt, die sie nur schwer beantworten konnten. Manchmal wurden sie sogar mit einem Dilemma konfrontiert, weil sie einerseits für die Einheit der Kirche wirken wollten, andererseits ihrer theologischen Tradition treu zu bleiben versuchten.

Es ist meine Hoffnung, daß meine Ausführungen für Menschen, die sich für die Einheit der Kirche engagieren und zugleich die Wahrheit suchen, hilfreich sein könne, denn ich habe den Versuch gemacht, über einen oft vergessenen Aspekt der Ekklesiologie Luthers und dessen Zusammenhänge mit dem Zentrum seiner Theologie etwas auszusagen.

... das Werk der Reformatoren für die ganze Christenheit fruchtbar zu machen. Die Frage nach der Erreichbarkeit dieses Zieles ist nicht eine Frage nach unsern Fähigkeiten oder Hilfskräften, sondern die nach dem Gut, das wir der Welt zu bringen haben. Dies war und ist nichts anderes als das Evangelium.

Werner Elert

† 320 **„Unser Gottesdienst: Wortgeschehen oder Feier?“**

Auf den ersten Blick könnte uns das gegebene Thema vor eine unausweichliche Alternative stellen, die eine Entscheidung für eines von beiden erfordert: Gottesdienst ist entweder Wortgeschehen oder Feier. Wenn man sich für Wortgeschehen entscheidet, würde dann der seit Schleiermacher immer wieder betonte und heute zu Recht erneut hervorgehobene Charakter des Gottesdienstes als Fest und Feier der familia Dei vernachlässigt werden. Wenn man für Gottesdienst als Feier optiert, könnte – was noch schwerwiegender wäre – seine Qualifikation als Wortgeschehen tangiert, möglicherweise sogar in Frage gestellt sein. Die hier gegebene Themenstellung versieht diese scheinbar unausweichliche Alternative aber bereits mit einem Fragezeichen. Unser Problem ist es, die beiden Begriffe einander zuzuordnen: Ist unser Gottesdienst beides, Wortgeschehen und Feier? Zu einer überzeugenden Lösung wird man aber nicht gelangen, wenn man Tradition und Innovation als Gegensätze betrachtet. Sie stellen notwendige komplementäre Elemente dar und geben Impulse, die das gottesdienstliche Geschehen in unserer Gemeinde lebendig erhalten und den Gottesdienst zum Haus der Gnade machen.

I. Gottesdienst ist Wortgeschehen

Martin Luthers klassische Definition bleibt nach wie vor grundlegend für alle Bemühung um ein sachgerechtes Verständnis des Gottesdienstes und für jede Neuformulierung einer Theologie des Gottesdienstes. In seiner Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche sagt der Reformator: „Wir sollen jetzt dies neue Haus einsegnen und weihen ..., daß nichts anderes darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang“¹. Gottesdienst ist dialogisches Geschehen, das aus Rede und Antwort besteht. Gottesdienst ist in seinem Kern Wortgeschehen, das

* Vortrag, gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen am 22. 10. 1991.

1 5. 10. 1544, WA 49, 588.

seinen Ausgang nimmt bei Gott, dessen lebensschaffendes Wort uns zur Antwort ermächtigt und befähigt. Daß dieses Reden Gottes der Antwort des Glaubens und damit der katabatische Aspekt des Gottesdienstes dem anabatischen immer vorgeordnet bleibt, ist eine wichtige reformatorische Prämisse für alle Gottesdiensttheologie. Nicht der Mensch hat sich Gott genähert und ihn gefunden, sondern Gott ist aus seiner Verborgenheit herausgetreten, hat sich durch sein schöpferisches Wort ein Gegenüber erschaffen und sucht dieses immer neu mit seinem Wort. Die ganze biblische Tradition von der Schöpfung an über das richtende und rettende Handeln Gottes in der Geschichte Israels bis zur Erlösung, von den Propheten bis hin zu Christus, dem Fleisch gewordenen Logos Gottes, ist von diesem machtvollen Reden Gottes in unsere Welt und Geschichte hinein bestimmt. Ähnlich haben wir das Wesen des Gottesdienstes zu verstehen, der auch heute etwas unter uns und für uns bewirkt, wenn sich die Gemeinde im Namen Jesu versammelt. Die auf Schleiermacher zurückgehende neuprotestantische Bestimmung des Gottesdienstes als darstellendes Handeln der Gemeinde reicht nicht aus, das Geschehen des Gottesdienstes zu begreifen, es erfaßt lediglich das religiöse Bewußtsein der Gemeindeglieder, das mitteilen, austauschen und zirkulieren lassen kann, was an frommer Erfahrung in der Gemeinde gegenwärtig ist, nicht aber das von Gott ausgehende Wortgeschehen, das Leben schafft, erneuert und Heil stiftet.

Dieses Verständnis des Gottesdienstes vom Wortgeschehen her ist für den gegenwärtigen ökumenischen Dialog bedeutsam, umso mehr als die römisch-katholische Kirche inzwischen zu einer mit Luther fast wörtlich übereinstimmenden Formulierung gelangt ist: „In der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk, in ihr verkündigt Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet mit Gebet und Gesang“². Ob diese Aussage auf die konziliare ökumenische Öffnung zurückzuführen ist – und damit einen direkten Einfluß reformatorischer Theologie dokumentiert – oder ob sie dem allgemeinen Rekurs auf neutestamentlich-altkirchliche Ansätze zu verdanken ist, ist angesichts der Bedeutung dieser Übereinstimmung unerheblich. Martin Luther hat den dialogischen Charakter des Gottesdienstes als Wortgeschehen ja nicht erst entdecken müssen, er konnte auf die theologische Tradition der Kirche, auf das „*exemplum ecclesiae ex scriptura et patribus*“ (CA XXIV, 40) zurückgreifen. Die fast wörtliche Übereinstimmung beider Kirchen an dieser zentralen Stelle ist ein eindrucksvolles Zeichen dafür, wie ertragreich die Arbeit an der Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes in den letzten beiden Generationen nicht nur

2 Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, SC 33.

innerhalb der ökumenischen Bewegung, sondern auch im Dialog mit Rom gewesen ist. Es sind die gleichen Fragestellungen, die uns über die Konfessionsgrenzen hinweg beschäftigen, und es sind die gleichen Antworten, zu denen wir gelangen, so daß man wohl sagen kann, im Verständnis des Gottesdienstes ist – wenn man die Amtsfrage einstweilen noch ausklammert – bei durchaus unterschiedlicher Akzentsetzung kein kirchentrennender Dissens mehr zu entdecken.

Nun entspricht aber das Schema Wort/Antwort, Gottes Reden/unser Antworten, so sehr es sich für eine theologische Definition des gottesdienstlichen Geschehens eignen mag, keineswegs dem tatsächlichen Ablauf. Die Gemeinde versammelt sich nicht unvorbereitet zum Gottesdienst, um hier zum ersten Mal von Gott angeredet zu werden. Jeder einzelne Christ kommt schon von einer Gottesbegegnung her, die seinem Weg zum Gottesdienst der Gemeinde vorausgegangen ist und ihn motiviert. Die Gemeinde versammelt sich zu ihrem Gottesdienst, um die Gegenwart Gottes neu zu erfahren, weil dieser Gott sie schon gesucht und gefunden hat, weil etwas Grundlegendes vorausgegangen ist. Man wird also, wenn man den Gottesdienst genau analysiert, kaum von der Sequenz ausgehen können: erst redet Gott, und dann fängt der Mensch zu reden an. Wort und Antwort liegen faktisch ineinander, ohne daß dadurch der grundlegende Anruf Gottes, das Widerfahrnis seiner Gnade relativiert zu werden braucht.

Von einer zweiten Überlegung her gelangen wir zum gleichen Ergebnis: Der Gottesdienst beginnt nicht mit dem Reden Gottes, sondern mit menschlichem Reden und Handeln, dessen Gott sich für sein Kommen zur Gemeinde bedient. Aus der Tatsache, daß Gott – jedenfalls in der Regel – nur so redet, daß er des Menschen Stimme gebraucht und damit das Amt der Kirche und den Gehorsam der Gläubigen in seinen Dienst nimmt, ergibt sich, daß Gottesdienst gar nicht zustande kommen kann, ohne daß Menschen darin tätig werden. Es stimmt also nicht, daß im Gottesdienst nur Gott aktiv ist, auch nicht zuerst. Aber gerade die realistische Einschätzung dessen, was im Gottesdienst geschieht, kann davor bewahren, daß sich das menschliche Handeln in den Vordergrund schiebt wie im späten Mittelalter, wo das Opferpriestertum ständig auf Gott einwirken mußte und folglich niemand seines Heils gewiß werden konnte.

Im Gottesdienst liegen Gottes Wort und menschliches Reden ineinander. In, mit und unter dem Wort, das verkündigt, gelesen und gepredigt wird, ereignet sich das lebendige Wort Gottes immer aufs neue *ubi et quando visum est Deo*. Man mag über die Kühnheit Gottes staunen, daß er sein Evangelium nicht in Steine schreiben oder in unwandelbare Worte einkleiden ließ, sondern uns Menschen so anvertraut, daß es immer neu

gesagt werden muß und durch den Prediger hindurch zu der uns treffenden Rede Gottes wird. Bei allem notwendigen Festhalten an der dogmatischen Sequenz – erst Reden und Handeln Gottes, dann unser Antworten – liegt beides in der gottesdienstlichen Wirklichkeit ineinander. Das hat für unser Gottesdienstverständnis erhebliche Konsequenzen, zunächst vor allem diese, daß von dem Verständnis des Gottesdienstes als eines dialogischen Geschehens her bereits ein Spannungsfeld gegeben ist, das mit Notwendigkeit den Feiercharakter des Gottesdienstes mit umschließt.

II. Wortgeschehen ist auch Feier

Feier ist etwas, das wir veranstalten. Dies braucht nicht erst durch die freie Form der Begrüßung zum Ausdruck gebracht zu werden, die sich an Stelle des herkömmlichen und in den neueren Liturgiereformen wieder an den Anfang des Gottesdienstes gerückten Wechselgrußes „Der Herr sei mit euch – und mit deinem Geiste“ in vielen Gemeinden eingebürgert hat und die leicht zu theologischer Grenzüberschreitung verleitet, bei welcher der Gottesdienst nicht mehr als Versammlung der Gemeinde im Namen Jesu erkennbar wird. Wie aber verhalten sich Gottes Werk und Menschenwerk zueinander? Um diese Grundfrage geht es bei der Zuordnung von Wortgeschehen und Feier im Gottesdienst.

Die Kirche ist in ihrer Geschichte immer wieder in Versuchung geraten, den Gottesdienst primär als ein Handeln des Menschen zu verstehen und das beneficium Gottes zu einem dem Menschen verfügbaren sacrificium zu machen. Die spätmittelalterliche Deutung der Messe als ein vom Priester darzubringendes Opfer, das auf Gott einwirkt, hatte die Reformation auf den Plan gerufen. Sie konnte mit dem Neuen Testament nur ein einziges Opfer des Menschen gelten lassen, das Lob- und Dankopfer als Antwort auf die Erfahrung der rechtfertigenden Gnade. Die liturgische Konsequenz war nicht nur die Ausmerzungen aller Darbringungsformeln, sondern die Eliminierung des ganzen – damals ohnehin still gesprochenen – Kanons bis auf die *verba testamenti*.

Im Unterschied zur kontinentalen Reformation hat sich in der anglikanischen Kirche die Rede vom Opfer und auch von der Selbstdarbringung erhalten, nur fand sie ihren Ort jetzt in der Danksagung nach der Kommunion. Seit dem zweiten Book of Common Prayer König Edwards VI. von 1552 bittet der Priester hier im Anschluß an das Vaterunser und vor dem – aus der Eingangsliturgie an diese Stelle verlegten – Gloria in excelsis den Vater, „mercifully to accept this our sacrifice of praise and

thanksgiving“, um im nächsten Satz fortzufahren: „And here we offer and present unto thee, o Lord, ourselves, our souls and bodies, to be a reasonable, holy, and lively sacrifice unto thee“. Es ist Cranmers Verdienst, der anglikanischen Tradition die Dimension des Dank- und Selbstopfers an unverdächtiger Stelle bewahrt zu haben, wo sie bis heute einer der großen Vorzüge dieser bemerkenswerten evangelisch-katholischen Liturgie ist.

Auch Martin Luther betont das Lob- und Dankopfer, das er gleichfalls nicht in Verbindung bringt mit einem eucharistischen Gebet und insbesondere nicht mit der eucharistischen Gabe, die ausschließlich an Christi Verheißung, das heißt an die verba ipsissima, gebunden bleibt. Das Lob- und Dankopfer findet sich zumeist in den Abendmahlsliedern sowie in der Vermahnung, wobei der offenbar problemlose Übergang vom Genus des Gebets in das der Verkündigung verwundert und sicher die spätere Entwicklung des evangelischen Gottesdienstes belastet. Luther hat in seiner Deutschen Messe von 1526 die Einsetzungsworte unmittelbar mit der Austeilung verbunden und die vorausgehende Abendmahlsliturgie radikal auf eine „vermahnung an die so zum sacrament gehen wollen“ mit nachfolgendem Vaterunser reduziert. Das Sanctus geht beim Ersatz der Präfation durch die Vermahnung nicht verloren, es erhält einen anderen Ort und eine neue Funktion als Gesang sub communione. In dieser Schrift, in der es dem Reformator um exemplarische Darstellung des für die Abendmahlsfeier Konstitutiven, nicht aber um eine verbindliche editio typica eines evangelischen Meßbuchs ging, findet sich noch der Vorschlag, die Konsekration der beiden eucharistischen Gestalten je für sich mit der jeweils unmittelbar folgenden Kommunion zu verbinden, worin sich das Bemühen widerspiegelt, die Gestalt der Abendmahlsfeier so nahe wie möglich an die „erste Messe Christi“ heranzuführen. Auch wenn sich diese Idee – schon wegen des dazu notwendigen und nur bei kleineren Abendmahlsgemeinden realisierbaren zweimaligen Herantretens der Kommunikanten an den Altar – kaum je hat verwirklichen lassen, so ist er für Luthers Abendmahls-theologie signifikant, die „ampt vnd dermunge“ (von terminatio = Konsekration) auf die konstitutiven Christusworte und die nachfolgende Austeilung der verheißenen Gabe eingrenzt.³

Diese Theologie war nun allerdings alles andere als neu. Die Reformation blieb ganz im Rahmen der seit dem vierten Jahrhundert herausgebildeten westlichen Theologie der Konsekration durch die verba testamenti, die als Antwort auf die östliche Präferenz der Epiklese die vorzuziehende Auffassung von der Konsekration durch das eucharistische Ge-

3 WA 19,95ff.

betshandeln als ganzes, also durch den Gehorsam gegenüber dem von Christus seiner Gemeinde gegebenen Auftrag, abgelöst hatte. Luther begegnete somit den Entstellungen spätmittelalterlicher Opferlehre und Meßpraxis mit der nie in Frage gestellten westlichen Konsekrationstheologie, allerdings in einer radikalisierten Zuspitzung. Er blieb darin römisch-katholischer Theologe.

Weil ihr der überlieferte Kanon durch die vielen offertorialen Gebetsformeln gänzlich verdorben zu sein schien, war der Reformation die Wiederherstellung der ursprünglichen Danksagung und des Lobes Gottes über den Gaben noch nicht möglich. Diese eucharistischen Elemente sind aber – wie auch die Anbetung des im Sakrament gegenwärtigen Christus – keineswegs verlorengegangen, sie haben nur andere Positionen gefunden (besonders im Dank nach der Kommunion) und auch andere Aussageformen (besonders die des evangelischen Choral). Man braucht nur Luthers Abendmahlslied „Gott sei gelobet und gebenedeiet“ durchzusehen, dessen lobpreisende Danksagung auch anamnetische Motive („dabei wir sein solln gedenken“) und epikletische („Gott geb uns allen seiner Gnade Segen ... Herr, dein Heilig Geist uns nimmer laß“) sowie schließlich auch die zum herkömmlichen Kanon gehörenden Bitten enthält. Darüber hinaus würde es sich lohnen, die Texte der Vermahnungen auf Elemente durchzusehen, die ursprünglich im Eucharistiegebet ihren Platz hatten. Daß Luther die Präfation freistellte, wovon allerdings nur wenige Kirchenordnungen Gebrauch machten, hat seinen Grund nicht in der Verkennung der Bedeutung der eucharistischen, der anamnetischen, der epikletischen und der doxologischen Dimensionen der Eucharistie. Ganz im Gegenteil, er sah deren Darstellung in der Verkündigung besser gewährleistet. So vermahnt Luther die Gemeinde nach einer Vaterunserparaphrase, „daß ihr gedenkt und dankt der grundlosen Liebe, die er uns bewiesen hat ...“⁴. Im übrigen hat er die Aufgabe jeder Predigt in der „vorklerung“ der *verba testamenti* gesehen: „Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summa begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sakraments“⁵.

Mit dem Übergang vom Genus des Gebets in das der Verkündigung sind jedoch auch Tendenzen verbunden gewesen, die sich in der Geschichte des evangelischen Gottesdienstes als Gefährdung sowohl des Feiercharakters wie auch der Verkündigungsqualität erwiesen haben. Manche evangelischen Gottesdienstformen sind einer pädagogischen Abzweckung unterworfen worden, die das Moment der Freude, der Feier und der Anbe-

4 Deutsche Messe 1526, WA 19,96.

5 Ein Sermon vom Neuen Testament 1520, WA 6,374.

tion in den Hintergrund drängte. Daß der Christ, solange er lebt, Sünder bleibt, ist leider wahr. Aber daß er als angenommener, gerechtfertigter und geheiligter Sünder vor Gottes Angesicht eine Heimat haben soll, die ihm ein Zuhause bietet, ist die andere Wahrheit. Deshalb braucht er nicht das Objekt einer ständig neuen Belehrung oder auch Bekehrung zu sein, sondern ist als Subjekt ermächtigt zum Dienst des Volkes Gottes.

Auch wenn man den Verlust der Gebetsdimension als eine zeit- und situationsbedingte Verarmung und auch als Entfernung vom neutestamentlichen Zeugnis erkennt, so bleibt es doch das unbestreitbare Verdienst der Reformation, den in unserem liturgischen Handeln zum Ausdruck kommenden Feiercharakter des Gottesdienstes ganz und gar an das Wortgeschehen gebunden und damit den Verheißungscharakter des von Gott ausgehenden Heilsgeschehens im Gottesdienst als dem Haus der Gnade wiederhergestellt zu haben.

III. Gottes Handeln im Handeln der Kirche

Luthers Sorge war ganz darauf gerichtet, daß die Sache Gottes nicht in die Hand der Menschen fallen möge, indem sie sich selbst das Heil zu verdienen suchen, was für ihn nie etwas anderes war als Götzendienst. 1523 vergleicht er die Position der Einsetzungsworte als der „*verba illa vitae et salutis*“ inmitten des von Oblationsgebeten durchsetzten Kanons mit der Bundeslade im Tempel Dagens⁶. Im Kontext der damaligen Opfertheologie und Meßpraxis macht der Kampf um das Evangelium, und das heißt gegen die Werkgerechtigkeit, die Schärfe dieses Urteils verständlich. Auch fehlte der Reformation der liturgiegeschichtliche und -theologische Durchblick, der heute vorausgesetzt werden kann. In der Gegenwart wären solche Aussagen nicht mehr möglich, weder im Blick auf das römisch-katholische Gegenüber noch im Blick auf den ursprünglichen Sinn des bereits in den frühesten Liturgien erscheinenden „*offerimus tibi*“. Hier kann auf die Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls verwiesen werden, wie sie etwa der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen unternommen hat und denen zumindest eine deutliche Konvergenz, wenn nicht schon ein Konsens entnommen werden kann.⁷ Auf jeden Fall ist mit der liturgischen Formel „wir bringen dir dar“ nie ein eigenes Opfer der Kirche im Unterschied von und zusätzlich zum Kreuzes-

6 *Formula missae et communionis*, WA 12,211.

7 Karl Lehmann/Edmund Schlink, *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, Freiburg/Göttingen 21986.

opfer Christi intendiert gewesen, sondern stets eine schlichte Beschreibung des liturgischen Vorgangs, daß die Gemeinde vor Gottes Angesicht tritt und sich auf das bezieht, was er ihr zugeeignet hat. Der Anamnesenschluß der großen byzantinischen und auch der ägyptischen Liturgien läßt keinen Zweifel an dem Sinn dieser Formel: „Das Deine von dem Deinen bringen wir Dir dar“⁸. Das wäre dann ziemlich genau das, was Luther 1520 so formuliert: „daß wir uns auf Christum legen mit einem festen Glauben seines Testaments, und nicht anders mit unserm Gebet, Lob und Opfer vor Gott erscheinen, denn durch ihn und sein Mittel, und wir nicht daran zweifeln, er sei unser Pfarrer oder Pfaff im Himmel vor Gottes Angesicht“⁹.

Nun stellt sich aber die Frage, warum die Reformation mit ihrer entschlossenen Rückbesinnung auf das Neue Testament die Engführungen der westlichen Konsekrationstheologie nicht erkannt und aufgrund des exegetischen Befunds korrigiert hat. Daß die Rezitation des Berichts von der Einsetzung des Abendmahls den Vollzug dessen, was nach ihm aufgetragen ist, einschränkt oder gar ersetzt, ist schwer zu begreifen. Auch wenn die Christusworte „Das ist mein Leib / das ist mein Blut“ das einzigartig Neue und der unbestreitbare Mittelpunkt der ganzen Feier sind und ihnen der Stiftungszusammenhang unseres Abendmahls, das heißt seine Legitimation durch die Einsetzung Christi zu verdanken ist, so bleibt das eulogēsas (Mk/Mt zum Brot) und eucharistēsas (I Kor/Lk zum Brot, Mk/Mt zum Kelch) im Blick auf den Anamnesenbefehl „Solches tut zu meinem Gedächtnis“ (I Kor/Lk) ein wesentlicher Bestandteil der stiftungsgemäßen Abendmahlsfeier, der nicht in unser Belieben gestellt werden kann, wenn auch die Formulierung der jeweiligen Danksagung unserem Ermessen obliegt. Den Bericht zu zitieren und die Ausführung des Auftrags einzuschränken, wie es die abendländische Konsekrationstheologie immer stärker intendierte und Luther in seiner Deutschen Messe mit letzter liturgischer Konsequenz exerziert, ist ein Widerspruch, der überwunden werden muß.

In der heutigen Situation, die nun wirklich nicht mehr von der spätmittelalterlichen Meßopferlehre und einer bedenklichen Praxis geprägt ist, wäre die unreflektierte Perpetuierung dieses Brauchs, der sich vor allem in Bugenhagens norddeutschen Kirchenordnungen niedergeschlagen hat, keine überzeugende Konkretion reformatorischen Abendmahlsverständnisses, sondern schlicht ein theologischer und liturgischer Anachronismus. Peter Brunner schreibt in seiner immer noch grundlegenden Lehre vom Gottes-

8 Vgl. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der verba testamenti*, Kassel 1957, S. 149f.

9 Ein Sermon von dem Neuen Testament, WA 6,369.

dienst: „Christus hat bei der Stiftung des Abendmahls die Eulogie als Dankgebet gesprochen. Die Apostel und die apostolischen Gemeinden haben die Abendmahls-Eulogie ebenfalls als ein von ihnen ausgesprochenes Dank- und Segensgebet über Brot und Wein vollzogen. Sollte diese apostolische Interpretation des Befehles Christi ‚Solches tut‘ nicht auch für uns bedeutungsvoll und verpflichtend sein? ... Wenn stiftendes Wort Christi und Eulogie zusammengehören, dann kann nicht mehr der Einwand erhoben werden, es sei unangemessen, wenn zwischen der Rezitation der Einsetzungsworte und der Austeilung noch gebetet wird. Wort Christi und Danksagungsgebet gehören im Sinne von I Tim 4,5 zusammen“¹⁰.

An dieser Stelle sollten wir uns wichtige neuere Forschungsergebnisse in Erinnerung rufen. Zum einen geht es um die enge Beziehung zwischen der beraka, dem Lobgebet als der Grundform jüdischer Gebetsübung, und der eucharistia, der Danksagung über den Gaben in der christlichen Abendmahlsfeier. Jesus hat über Brot und Wein – wie jeder jüdische Hausvater oder Vorsitzende einer Mahlrunde über den einzelnen in die Tischrunde gebrachten Speisen – Dank gesagt und seiner Gemeinde aufgetragen, solches zu seinem Gedächtnis zu tun. Zum anderen hat man die Verwurzelung der neutestamentlichen anamnesis (Gedächtnis) von I Kor 11,24f und Lk 22,19 im machtvollen alttestamentlichen zkr-Geschehen – und eben nicht in der antiken Wiederbelebung vergangener Erinnerungen durch einen Willensakt, wie sie in den Totengedächtnismahlzeiten der hellenistischen Welt geübt wurde – wiederentdeckt. Noch Hans Lietzmann hatte den Anamnesenbefehl als ein „‚Gedächtnis‘ für einen Abgeschiedenen“ charakterisiert.¹¹ Nun aber wissen wir, daß Gedenken/Gedächtnis ein höchst aktives Geschehen ist, das vergangene Ereignisse und Personen in die Gegenwart hereinholt und auch Zukünftiges antizipiert: Indem die Gemeinde beim Herrenmahl „seiner gedenkt“, wird er selbst handelnd und sich schenkend gegenwärtig mit allem, was er für die Seinen getan hat und noch tun wird.

Da dieses Gedenken nach jüdisch-urchristlicher Tradition vornehmlich in der beraka/eucharistia erfolgt, verbinden sich diese beiden uralten und doch für uns neuen Einsichten miteinander und geben der lobpreisenden Danksagung der Gemeinde über den eucharistischen Elementen besonderes Gewicht. Dabei hat sich das Eucharistiegebet in seiner Grundstruktur von den ersten uns zugänglichen und hinreichend aussagekräftigen Texten an bis heute erstaunlich konstant erhalten. Stets ist der Dreischritt Lob-

¹⁰ Leit. I (1954) S. 348.

¹¹ Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, S. 223.

preis, Dank und Bitte zu erkennen, den die neuere Forschung auf den Einfluß der jüdischen *birkat ha-mazon* zurückgeführt hat, der Danksagung nach dem Mahl zum dritten Becher, dem „Kelch des Segens“¹². Diese beginnt mit einem dreigliedrigen Dialog zwischen dem Hausvater und der Mahlrunde: „Laßt uns Gott preisen. Gepriesen sei ...“ (*birkat ha-zimmun*). Der eigentliche Nachschmuck besteht zur Zeit Jesu wohl aus zwei Teilen: (1) dem Lobpreis Gottes, der die Welt ernährt (*birkat ha-zan*), und (2) der Danksagung für das Land, die Tora und die Speise (*birkat ha-aretz*), diese Danksagung kann bei bestimmten Gelegenheiten durch Embolismen erweitert werden, in denen das Festereignis bzw. das Heilsgeschehen weiter ausgeführt wird. Den beiden ersten Teilen wurde nach der Zerstörung des Tempels (3) die Bitte für Jerusalem (*birkat ha-Jerušalayim*) angefügt und im 2. Jahrhundert als letzte *beraka* (4) der Lobpreis Jahwes, „der gut ist und Gutes erweist“ (*birkat ha-tobh we-ha-métibh*). Das jüdische Vorbild des dreigliedrigen Eröffnungsdialogs des Eucharistiegebets, seines Lobpreises Gottes, seiner Danksagung für das Heilsgeschehen – man beachte besonders die Festtage – und dann auch der Bitte um Vollendung ist hier mit Händen zu greifen.

Das älteste Formular einer christlichen Mahlfeier findet sich in der *Didache*. Es ist nach wie vor strittig, ob es sich in den beiden Kapiteln 9 und 10 um eine Eucharistiefeier handelt¹³ oder um eine Agape. Hauptargumente des Für und Wider waren stets, daß der Einsetzungsbericht fehlt, der als eines der ältesten Überlieferungsstücke des Neuen Testaments überhaupt gilt, sowie daß die *Didache*gebete keinerlei Bezug nehmen auf das Kreuz Christi und die Vergebung der Sünden. Letzteres bereitet der Auslegung große Schwierigkeiten, denn eine eucharistische Danksagung, welche die diese Feier prägende sakramentale Präsenz des Todes und der Auferstehung Jesu übergeht, ist heute kaum vorstellbar. Doch ist die Forschung vorsichtiger geworden, allzubald spätere dogmatische Maßstäbe an die frühen Texte anzulegen. Vor allem wird der Zusammenhang liturgischer Texte mit der Verkündigung mehr beachtet.

12 Vgl. dazu vor allem Thomas J. Talley, *Von der Berakah zur Eucharistia*, LJ 26 (1976) S. 98ff. – Texte: *Præx eucharistica*, hg. v. Anton Hänggi/Irmgard Pahl, Fribourg 1968, S. 9ff; Kommentar und Lit.: Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* (Gottesdienst der Kirche, Hb. der Liturgiewiss. 4), Regensburg 1989, S. 66ff; heutige jüdische Feier: *Die Pessach-Hagada*, Basel 1988, S. 33ff.

13 ... wie jetzt von der Mehrheit der Liturgiewissenschaftler angenommen wird. Auch die Teilung in eine Agape im Kap. 9 und eine Eucharistiefeier im Kap. 10 bzw. umgekehrt in eine Eucharistiefeier mit nachfolgender Agape wurde vertreten. Zu den verschiedenen Theorien und ihren Vertretern vgl. Kurt Niederwimmer, *Die Didache*, (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 1), Göttingen 1989, S. 176ff.

Am bedeutsamsten aber ist die Tatsache, daß sich in vielen alten Quellen innerhalb der eucharistischen Liturgie kein Einsetzungsbericht findet, daß er erst im dritten Jahrhundert – mit *Hippolyt* als dem ältesten Zeugen – im Eucharistiegebet auftaucht.¹⁴ Wenn sich nun unter den ältesten Texten des Neuen Testaments bereits eine fest geprägte Abendmahlsparadosis befindet, diese aber über zwei Jahrhunderte in den liturgischen Texten des Abendmahls nicht auftaucht, so legt sich der Schluß nahe, daß der Einsetzungsbericht ursprünglich einen anderen Ort gehabt hat als das Eucharistiegebet – und damit auch eine andere Funktion als die ihm später in der westlichen Tradition zugeschriebene.

Hier bietet sich ein anderes Element des jüdischen Mahlritus an, nämlich die Haggada zum zweiten Becher vor der Hauptmahlzeit, die das Festereignis in einem katechismusartigen Dialog zwischen dem jüngsten Mitglied und der ganzen Tischgesellschaft thematisiert, so am Pesachfest: „Wodurch unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten?“¹⁵ In der Tat klärt die ursprüngliche Zuordnung des Einsetzungsberichts nicht zur Abendmahlsliturgie, sondern zur dem eucharistischen Mahl vorausgehenden Verkündigung eine Reihe von Fragen. Die zeitlich zwischen der Didache und Hippolyt liegende Erste Apologie *Justins* bezieht sich auf Gebete und Danksagungen, die über Brot und Wein gesprochen werden, wobei die Elemente „durch das Gebet des Logos, der von ihm ausgeht ... zum Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus“ werden (66,2). Die in diesem Zusammenhang zitierte Abendmahlsparadosis der Evangelien wird ausdrücklich als Begründung für die kirchliche Mahlfeier verstanden (66,3) und ist mit hoher Wahrscheinlichkeit „von der eucharistischen Eulogie ... scharf zu trennen“: Der Einsetzungsbericht wird als Festhaggada rezipiert,¹⁶ er ist nicht an Gott gerichtetes Gebet, sondern an die Gabe und den Auftrag erinnernde und zugleich die Feier legitimierende Verkündigung, in formgeschichtlicher Terminologie Kultlegende.

Als das mit der Verkündigung verbundene Sättigungsmahl mehr und mehr aus der Verbindung mit dem Herrenmahl entlassen wurde, war es nur allzu verständlich, daß die Abendmahlsparadosis jetzt in die eucharistische Liturgie selbst hineingelange. Das änderte zunächst noch nichts an der die ersten vier Jahrhunderte bestimmenden Theologie, nach der man „die Kernhandlung (Brot- und Becherritus sowie Eucharistiegebet)

14 Belege zuletzt zusammengestellt bei Hans Bernhard Meyer, *Eucharistie*, Regensburg 1989 (Gottesdienst der Kirche 4), S. 66ff, bes. 99f.

15 Heutiger Text: Die Pessach-Hagada, a. a. O., S. 7ff.

16 Karl Christian Felmy, Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?, *JLH* 27 (1983), S. 11.

insgesamt als wirksames Zeichen der *communio* mit dem gegenwärtigen Herrn betrachtet. Der Einsetzungsbericht und die Epiklese machen den Bezug zur Stiftung Jesu und den Glauben ausdrücklich, daß es sein Geist ist, der die *communio* mit Christus und unter den Christen wirkt. Die Überlegung – die schließlich zum Streit zwischen Ost und West führte –, welcher Teil des Eucharistiegebets als ‚Konsekrationsformel‘ zu betrachten sei, lag der Alten Kirche fern und ist im Licht ihrer liturgischen Zeugnisse sowie der Vätertheologie als gegenstandslos zu betrachten¹⁷.

Aber diese Verlagerung der Abendmahlspäradosis in die eucharistische Liturgie hinein und ihre Einfügung in das Eucharistiegebet waren von deutlichen formalen wie inhaltlichen Veränderungen begleitet. Boten die Didachetexte – und wahrscheinlich auch noch Justins Vorlagen – aneinandergereihete, christlich überformte Gebete nach dem Muster der jüdischen *birkat ha-mazon*, jeweils mit einer Kurz-beraka abgeschlossen, so findet sich seit Hippolyt zumeist ein durchgehender Text mit doxologischem Abschluß. Inhaltlich hatte schon die Didache den Lobpreis des Schöpfers (*eulogia*), mit dem die *birkat ha-mazon* beginnt, der Danksagung (*eucharistia*) untergeordnet und in den zweiten Abschnitt (10,3) eingefügt. Bei Hippolyt steht das klassische Grundmuster des Eucharistiegebets dann fest, das unter Verzicht auf den vorausgehenden Lobpreis des Schöpfers für die Gaben ganz von dem anamnetischen Dank für das Christusgeschehen geprägt ist. In die dabei zentrale Thematisierung des Leidens und der Auferstehung wird der Einsetzungsbericht unter Umformung in die Gebetsanrede („dir Dank sagend“) eingefügt mit an dessen Abschluß „zu meinem Gedächtnis“ anknüpfender Anamnese. Aus der traditionellen Bitte für Jerusalem ist eine Epiklese des Heiligen Geistes „in oblationem sanctae ecclesiae“ geworden, die sich aber nicht eigentlich auf die Gaben bezieht, sondern auf die Einheit der Kirche und die Stärkung des Glaubens, somit auf die feiernde Gemeinde. Das Eucharistiegebet Hippolyts schließt mit einer Doxologie. In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts wird noch das seit dem ersten Jahrhundert im Sabbatmorgengebet der Synagoge als *Qedušā* verwendete und von den Christen früh in ihr Gemeindegebet – vielleicht das Morgenlob – aufgenommene *Sanctus* als Bestandteil auch des Eucharistiegebets bezeugt, in der alexandrinischen Tradition ohne das *Benedictus*.¹⁸

17 Hans Bernhard Meyer, a. a. O., S. 100.

18 Zuerst im Osten – frühester Zeuge Asterios der Sophist – im 5. Jh. auch im Westen. Die Ergänzung durch das *Benedictus* Ps 118,26a mit der umrahmenden Akklamation *Hosianna* kommt aus Gallien, vgl. Georg Kretschmar, Die Einführung des *Sanctus* in die lateinische Meßliturgie, *JLH* 7 (1962), S. 79ff.

Der geschichtliche Befund und exegetisch-theologische Arbeit sollten uns vorsichtiger machen, das Handeln Gottes im Handeln der Kirche so ausschließlich an die Rezitation der verba testamenti gebunden zu sehen, wie es die westliche Konsekrationstheologie getan hat und auch Luther in seiner Situation wahrscheinlich tun mußte. Der Einsetzungsbericht kann im Eucharistiegebet nicht mehr fehlen, aber als ein Teil desselben und nicht als dessen Substitut!

IV. Der spezifisch christliche Gottesdienst

Die neutestamentliche Wissenschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten intensiv mit dem Gottesdienst der Urgemeinde und der frühen Kirche befaßt. Bis dahin lehrte man das Nebeneinander von zwei neutestamentlichen Gottesdienstformen: dem aus dem synagogalen Gottesdienst abgeleiteten Wortgottesdienst und der Mahlfeier, für die es im außerchristlichen Raum keine Vorformen gibt. Damit war die nachreformatorische Entwicklung von Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier als zwei getrennten und dann auch verschieden häufig und mit unterschiedlicher Beteiligung geübten Gottesdienstformen legitimiert. In der Tat finden wir im Neuen Testament eine Fülle verschiedener Aussagen zum Gottesdienst: Teilnahme am Tempelgottesdienst, Brotbrechen in den Häusern, missionarische Predigt, Taufhandlung und das gemeinsame Gebet, dazu die charismatisch bewegte Vielfalt der korinthischen Gemeinde – und schließlich eine Fülle offensichtlich liturgisch geprägter Texte.

Oscar Cullmann hat 1944 die These aufgestellt, daß es sich bei der herkömmlichen Unterscheidung von zwei verschiedenen urchristlichen Gottesdienstgestalten um eines jener „wissenschaftlichen Dogmen“ handle, die „so lange wiederholt werden, bis sie als Tatsachen hingenommen werden, deren Richtigkeit nicht mehr an den Texten nachgeprüft wird“. Der Protestantismus habe seine partikuläre Praxis in die neutestamentlichen Texte hineingelesen. Cullmann kommt zu dem Ergebnis, „daß die Mahlfeier Grund und Ziel aller Versammlungen ist“. Es gibt „in der Urkirche überhaupt nur diese beiden gottesdienstlichen Feiern: das gemeinsame Mahl, in dessen Rahmen immer Wortverkündigung stattfindet, und die Taufe“¹⁹.

Ferdinand Hahn urteilt etwas zurückhaltender. Die neutestamentliche Überlieferung läßt sich weder „auf einer Ebene summarisch zusammenfas-

19 Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1962, S. 30.32f.

sen, noch kann die im zweiten Jahrhundert sich herauskristallisierende Form des Einheitsgottesdienstes als einzig mögliche und notwendige Konsequenz angesehen werden. Hier bahnt sich zwar die Geschichte an, die den Gottesdienst der christlichen Kirche im Laufe der Jahrhunderte geprägt hat, aber dies ging auf Kosten des ursprünglichen Reichtums und des lebendigen gottesdienstlichen Vollzugs²⁰. Auf der anderen Seite ist aber die „auf Grund der Gemeinschaftsmahle des irdischen Jesus, seines Abschiedsmahles und der Erscheinungsmahle ... in frühester nachösterlicher Zeit (ausgebildete) Feier des Herrenmahles ... eine spezifisch urchristliche Form gottesdienstlichen Handelns“²¹. Die Frage ist nun aber, was dieses „eine“ bedeutet. Wäre die Mahlfeier in einer anderen Situation austauschbar oder gar verzichtbar? Die hessische Statistik hat einmal junge Pfarrer veranlaßt zu fragen, „ob die Kirche dem Gottesdienst nicht einen niedrigeren Stellenwert beimessen und ihn aus seiner zentralen Funktion entlassen müsse“²². Solchen Spekulationen entzieht Hahn die Grundlage, wenn er jetzt formuliert: „Grundform des urchristlichen Gottesdienstes war in jedem Fall die Versammlung zur Feier des Herrenmahles“²³. Daß die ersten Christen solange, bis sie ausgeschlossen wurden, am Tempelgebiet teilnahmen, hatte seinen Grund nicht in ihrer Übereinstimmung mit dem jüdischen Gottesdienst, sondern „Tempel und Synagoge waren für die Urgemeinde vor allem Stätten der Verkündigung und der Mission“²⁴.

Georg Kretschmar erläutert die Veränderungen der Herrenmahlsfeier bis zur Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, „daß sich der eucharistische Gottesdienst vom wirklichen Mahl zu einem differenzierten Gefüge von Handlungen und Gebeten wandelt, das in eine nunmehr zeremonielle Kommunion ausmündet, und daß dieses Abendmahl nun im Regelfall nur im Rahmen einer umfassenden Liturgie gefeiert wird“. Dann aber heißt es: „Das Abendmahl war offenbar von Anfang an – neben der einmaligen Taufe – der spezifische Gottesdienst der Christen. ... In der Epoche der frühen Reichskirche ist die Abendmahlsfeier dann auch zum zentralen Gottesdienst der Kirche geworden“²⁵.

Zur irrigen protestantischen These von der Zweigleisigkeit des Gottesdienstes gibt es eine interessante jüdische Parallele, die überdies noch eine

20 Ferdinand Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst*, JLiH 12 (1967), S. 42f.

21 Ders., *Art. Abendmahl*, PrThHb, hg. v. Gert Otto, Hamburg 1975, S. 35.33.

22 Vgl. Hans-Wolfgang Heidland, *Wesen und Wert des Gottesdienstes*, Mitteilungen des LKA Karlsruhe 6/74, S. 17.

23 Ders., *Art. Gottesdienst III*, TRE 14 (1985), S. 33.

24 Ders., *Der urchristliche Gottesdienst*, a. a. O., S. 17.

25 Georg Kretschmar, *Art. Abendmahlsfeier I*, TRE 1 (1977), S. 231.

Wertung einschließt. Ismar Elbogen hat den synagogalen Gottesdienst als eine Überhöhung des nicht nur abgebrochenen, sondern auch überwundenen Tempelkultes, als dessen Transformation in das Geistige und Ethische bezeichnet: „Der jüdische Gottesdienst hat in der Religionsgeschichte eine ganz hervorragende Bedeutung. Er war der erste, der, völlig losgelöst vom Opfer, als Gottesdienst mit dem Herzen bezeichnet werden durfte“²⁶. Der Opfergedanke wäre dann kaum mehr als eine historische Reminiszenz an eine längst überwundene Vorstufe zu dem eigentlichen, durch die Synagoge vermittelten Gottesdienst des Toragehorsams.

Aber die Synagoge stand von Anfang an nichts weniger als in Konkurrenz zum Tempel. Beide sind miteinander verbunden und haben sich gegenseitig, solange der Tempel stand, ergänzt. Zur Zeit des Zweiten Tempels wurde die Priesterschar in 24 Abteilungen aufgeteilt, die je eine Woche im Halbjahr den Dienst am Heiligtum versahen. Zudem ordnete man den Abteilungen jeweils einen Bezirk des Landes zu, aus denen Delegationen nach Jerusalem entsandt wurden, die beim Opferdienst ihrer Priestergruppe zugegen waren. Zur gleichen Zeit kam man im Heimatbezirk zusammen zu Schriftlesung und Gebet. Der Schluß liegt nahe, daß diese „Institution der maamadot, der Lokalversammlungen, zur Institution der Synagoge führte“. Schließlich zog der synagogale Gottesdienst auch in den Tempel ein. Die Mischna Tamid vermeldet, daß die Priester das Morgenopfer unterbrachen, um in der Quaderhalle das Schma Israel, den Dekalog und einige Gebete zu sagen.²⁷ Josua b. Chananja berichtet aus der Zeit um 60 vom Morgen-, Musaf- und Mittagsgebet am Laubhüttenfest, deren erstes nach, die beiden anderen vor den Opfern gehalten wurden.²⁸ Nach der Zerstörung des Tempels wurden die biblischen Opferperikopen in die synagogale Liturgie aufgenommen, was die rabbinische Literatur als Ersatz der Opfer interpretiert: Gott nimmt die Lesung an, „als ob sie vor mir Opfer darbrächten“²⁹. Zudem betet die jüdische Gemeinde noch heute im Schemone Esre, dem „Achtzehngebet“ der täglichen Morgenliturgie: „Bring den Dienst zurück in das Heiligtum deines Hauses, und die Opfer Israels und ihr Gebet nimm in Liebe und Wohlgefallen auf“³⁰, auch verwendet sie

26 Ismar Elbogen, *Der jüd. Gottesdienst in seiner gesch. Entwicklung* (1913), Hildesheim 1962, S. 1.

27 Jakob J. Petuchowski, *Zur Gesch. der jüd. Liturgie*: Hans Hermann Henrix (Hg.), *Jüd. Liturgie*, Freiburg 1979, S. 15.

28 Elbogen, a. a. O., S. 249.

29 bTaan 27b.

30 17. Bitte, Jakob J. Petuchowski, *Das „Achtzehngebet“*, in: *Jüdische Liturgie*, a. a. O., S. 79; wahrscheinlich ursprünglich ein Gebet um Annahme des vom Priester dargebrachten Opfers, vgl. Elbogen, a. a. O., S. 31.

den alten priesterlichen Segen aus dem Tempelkult, obwohl es längst keine Priester mehr gibt³¹. Die jüdische Orthodoxie erwartet noch immer die messianische Wiederaufrichtung des Tempels. Es stimmt also nicht, daß die Synagoge antikultisch ist, sie hat eine vitale Beziehung zum Tempel. Wort und Sakrament, wenn man die christliche Terminologie hier anwenden darf, waren bei den Juden immer miteinander verbunden, die reine Geistigkeit ist die Idealisierung eines Zustandes, den es nie gegeben hat.

Auch die Reformation ist davon ausgegangen, daß der spezifisch christliche Gottesdienst der „Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl“ ist, wie ihn die Lutherische Agende I (1955) bezeichnet hat, der Vorentwurf der Erneuerten Agende (1990) gebraucht für die Grundform I „Gottesdienst mit Predigt und Abendmahl“ und für die Grundform II „Predigtgottesdienst [mit Abendmahl]“. Dieser Ansatz, der in der Geschichte des nachreformatorischen Gottesdienstes nicht immer erkennbar geblieben ist, wird im Prinzip auch von der reformierten Tradition geteilt. Zwar scherte Zwingli mit seiner Zürcher „Aktion oder Brauch des Nachmahls“ (1525) aus dieser Übereinstimmung aus, indem er an die vier schon im Spätmittelalter üblichen Festtage mit Gemeindekommunion anknüpfte. Aber Calvin hat die sonntägliche Abendmahlsfeier vertreten, die mit der oberdeutschen Tradition des Predigtgottesdienstes verbunden werden sollte, konnte sich jedoch in Genf nicht durchsetzen³². Im 20. Jahrhundert dürfte das Problem eigentlich gelöst sein, zumal auch Karl Barth schon 1938 dazu aufgerufen hatte, mit der unbegründeten Praxis der Trennung von Wort und Sakrament im evangelischen Gottesdienst nun endlich Schluß zu machen.³³

Alle neueren Liturgiereformen suchen übereinstimmend die Grundgestalt des sonntäglichen Gottesdienstes in der Einheit von Wort und Sakrament zu realisieren, wobei in der Praxis behutsam vorgegangen werden muß, damit die Gemeinden nicht ihre gottesdienstliche Heimat verlieren. Liturgie ist ein stark emotional besetzter Bereich, was nützt eine noch so richtige theologische und liturgische Position, wenn sie nicht vermittelt

31 Elbogen, a. a. O., S. 67ff.

32 Vgl. dazu Eberhard Weismann, Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen, Leit. III (1956), S. 55.

33 „Es wird vielleicht eine von den dem Protestantismus gestellten Entscheidungsfragen der nächsten Zukunft bilden, ob es gelingt, den evangelischen Gottesdienst seiner von Luther wie Calvin intendierten Ganzheit entgegenzuführen, d. h. jene unsinnige Trennung von Predigt und Sakrament aufzuheben und ihre natürliche Zusammenordnung wiederherzustellen“, Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich 1938, S. 853; vgl. ders., Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformiertem Verständnis, Zollikon 1938, S. 199.

werden kann und die Gemeinden überzeugt? Die Statistik der Evangelischen Kirche in Deutschland zeigt von 1963–1989 eine kontinuierliche Zunahme der Abendmahlsbeteiligung von 25 % auf 38 % der Kirchenmitglieder. Noch aufschlußreicher ist der rasche Abbau der getrennt gehaltenen Beicht- und Abendmahlsfeier im Anschluß an den Predigtgottesdienst von 62 % auf 11 %. Wenn man das Absinken des regelmäßigen Kirchgangs von 7,3 % auf 5 % hinzunimmt, läßt sich folgende Tendenz formulieren: Bei längere Zeit hindurch abnehmendem, sich jetzt aber wieder stabilisierendem Gottesdienstbesuch steigt die Zahl der Kommunikanten wie auch der eucharistischen Gottesdienste. Dabei liegt die häufigere Teilnahme von weniger Gottesdienstbesuchern und damit eine Intensivierung der Sakramentspraxis durch Rückkehr zur Einheit von Wort und Sakrament im Gottesdienst auf der Hand. Es mag daran erinnert werden, daß auch die römisch-katholische Kirche erst seit 1910 die kommunizierende Gemeinde wiedergewinnen konnte und im übrigen zwischen 1950 und 1985 mit 53,9 % zu 26 % einem prozentual weit stärkeren Schwund der gottesdienstlichen Gemeinde ausgesetzt war.³⁴

V. Wortgeschehen und Feier in der liturgischen Konkretion

Das im Thema enthaltene „oder“ kann nun in ein „und“, das beigefügte Fragezeichen in ein Ausrufungszeichen umgewandelt werden. Gottesdienst ist gar nicht anders möglich als in einem Miteinander und Ineinander von Wortgeschehen und Feier, von Gottes heilschaffendem Wirken und unserer erwartenden, bittenden und hörenden Dienstbereitschaft!

In der Konvergenzerklärung der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung zur Eucharistie von Lima 1982, die Frucht eines umfassenden, nun bald siebzig Jahre währenden ökumenischen Dialogs ist, wird die Eucharistie unter fünf „Aspekten“ entfaltet, die jeweils aussagen, was die Eucharistie in ihrem Wesen ist. Die liturgische Konkretion bleibt dabei frei und vielfältigen Möglichkeiten offen. Selbst eine Liturgie ohne Eucharistiegebet ist ihrem innersten Wesen gemäß Danksagung, Anamnese, Epiklese, *communio* und eschatologisches Symbol. Wenn dieses so ist, dann wäre allerdings die liturgische Ausformung dieser Aspekte sinnvoll und angemessen:

(1) Die Eucharistie ist „die große *Danksagung an den Vater* ..., (in der die Kirche für die ganze Schöpfung spricht“ (E 3). Damit wird die neu

³⁴ Vgl. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Die Zukunft des Gottesdienstes*, Stuttgart 1990, S. 60f; vgl. ABIEKD, *Statistische Beilagen*, zuletzt Nr. 86/1992 für 1988/89.

erkannte jüdisch-urchristliche beraka/eucharistia-Tradition aufgenommen. Es ist nun verständlich, warum der Vorentwurf der Erneueren Agenda das Eucharistiegebet zur Grundform der Abendmahlsliturgie macht und dafür eine Fülle von Texten (14) anbietet. Zu der Danksagung gehört als deren Grund wie Ziel

(2) die *Christusanamnese*. Die Eucharistie ist Anamnese, „Gedächtnis (Memorial) des gekreuzigten und auferstandenen Christus ..., Vergegenwärtigung wie Vorwegnahme“ des vollendeten Gottesreiches. Dabei wird betont, daß die Christusanamnese „den zentralen Inhalt des gepredigten Wortes wie des eucharistischen Mahles ausmacht, (es) stärkt eines das andere“ (E 5.7.12). Warum der Gemeinde das eine Wort, das den Glauben stärkt und den Weg in die Zukunft bahnt, in den beiden Gestalten der Christuspredigt und des Herrenmahles gegeben ist und nicht in einer allein, wird letztlich niemand ergründen können. Es bleibt ein Geheimnis, aber eines, in dem der Christenheit die Heilsgegenwart ihres Herrn geschenkt ist, so daß wir gut daran tun, uns nicht mit einer Gestalt zu begnügen oder gar die eine gegen die andere auszuspielen.

(3) Der dritte Aspekt, den Lima uns zu bedenken gibt, ist die Anrufung des Heiligen Geistes. Die Eucharistie ist *Epiklese des Geistes*: Indem sie „durch Jesu Verheißung in den Einsetzungsworten dessen vergewissert wird, daß sie erhört werden wird, bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge“ (E 14). In der Reformationszeit begannen fast alle lutherischen Gottesdienste mit dem Pfingsthymnus des Hrabanus Maurus „veni creator spiritus“ oder der altkirchlichen Antiphon „Komm, Heiliger Geist, erfüll die Herzen deiner Gläubigen“ (EKG 97 und 124): Das erste, was die Gemeinde tut, war die Bitte um den Heiligen Geist, in dem Gott mit der Fülle seiner Gaben heute zu uns kommt. So ist die epikletische Dimension des Gottesdienstes für den evangelischen Gottesdienst weder etwas Neues noch gar Fremdes.

(4) Luthers frühe Schriften haben den vierten Aspekt schon deutlich vor Augen gestellt: Die Eucharistie ist *communio der Gläubigen*. „In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung“ (E 19). Diese später unter den innerprotestantischen Auseinandersetzungen um die Realpräsenz leider zurücktretende Dimension gewinnt für Sammlung und Sendung der Kirche heute neues Gewicht. In den reformatorischen Beutel-, Kasten- und Armenordnungen waren das Opfer und das brüderliche Teilen noch auf ihren gottesdienstlichen Ursprung bezogen, um sich dann allerdings bald in der Zuständigkeit der Obrigkeit als christlicher Instanz zu verselbständigen³⁵. Johann Hinrich Wichern hat mit der

Erneuerung des Diakonats zugleich die Notwendigkeit einer gottesdienstlichen Verwurzelung des Diakonenamtes ausgesprochen.³⁶ Wenn die soziale Dimension der Koinonia heute angesichts der wachsenden Weltnöte in den ökumenischen Aktivitäten immer stärker betont wird, dann muß sie umso deutlicher auf ihre geistliche Verwurzelung bezogen werden.

(5) Endlich kommt die *eschatologische Dimension* der Eucharistie zum Bewußtsein: Sie „eröffnet die Schau der göttlichen Herrschaft ... und ist deren Vorgeschmack“ (E 22). Eine der ältesten gottesdienstlichen Akklamationen ist das Maranatha, die Bitte um die Erfüllung der verheißenen Wiederkunft des Herrn oder deren Proklamation. Die Botschaft vom Vergehen der Welt, von dem neuen Himmel und der neuen Erde und von der Vollendung des Reiches ist heute schwieriger einzuordnen in unsere Lebensbezüge, als es in früheren Zeiten möglich war. Aber sie bleibt elementarer Bestandteil jeder Gottesbegegnung und wird zu Recht von der Lima-Erklärung zur Eucharistie in Erinnerung gerufen.

Nun ist eigentlich das zweite zuerst gesagt. In all diesen fünf Aspekten oder Dimensionen – Danksagung an den Vater, Christusanamnese, Epiklese, Anrufung des Heiligen Geistes, Gemeinschaft und Mahl des Gottesreiches – ist das Handeln der christlichen Gemeinde gefordert. Die Ermächtigung zu diesem Handeln hat aber zur Grundvoraussetzung, daß zuerst und vor allem von Gottes Handeln gesprochen wird. „Die Eucharistie ist vor allem das Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt. ... Gott selbst handelt“ (E 2). So bleibt das Wortgeschehen unserer Feier bei allem Ineinander sachlich immer vorgeordnet. Der Gottesdienst ist unser Gottesdienst, aber keine Veranstaltung, die wir machen. Gott hat ihn uns geschenkt und damit ermächtigt, tätig zu werden, sein Lob zu sagen, zu feiern und in allem von seinem Wort zu leben.

35 Vgl. Paul Philippi, Art. Diakonie, TRE 8 (1981), S. 631f.

36 Johann Hinrich Wichern, Gutachten, die Diakonie und den Diakonats betreffend (1856), Ausgewählte Schriften I, hg. v. Karl Jensen/Rudolf Sieverts, Gütersloh 1956, S. 171.177.203f.

Volk und Gottesvolk in der Bibel

Einleitung

Man kann unser Thema vom sprachlichen biblischen Befund angehen, indem man die entsprechenden Wörter der hebräischen oder der griechischen Sprache näher betrachtet und von da aus Folgerungen für unser Verständnis heute zieht. Mir scheint dieser Weg für unsere Problematik zu umständlich, weil unser Verständnis von „Volk“ und „Nation“, wie zu zeigen sein wird, mit dem aus den entsprechenden Wörtern zu Erhebenden nur sehr begrenzt vergleichbar ist. Darum wählen wir den umgekehrten Weg, wir versuchen zuerst zu formulieren, was wir unter Volk und Gottesvolk verstehen und befragen von solchem Verständnis her die Bibel, um auf diese Weise dem gestellten Thema gerecht zu werden. Wir legen also unser Sprachverständnis und unser Wortfeld an die entsprechenden Begriffe an, um auf unsere Fragen eine Antwort zu erhalten. Es geschieht im Bewußtsein der Andersartigkeit der biblischen Gedanken- und Aussagewelt, was bedeutet, daß wir die Aussagen der Bibel immer wieder neu in unsere Welt über-setzen, um-setzen müssen.

Unter „Volk“ verstehe ich die Gemeinschaft von Menschen, die a) dieselbe Geschichte durchlebt haben, auch wenn diese nicht jeden, auch nicht jede Gruppe dieser Gemeinschaft direkt und in der gleichen Weise betraf, b) die sich mit derselben Kultur identifizieren, es sei in Sitte, Brauchtum, aber auch in Kunst und Sprache und die c) in einem beschreibbaren Lebensraum wohnen. Gerade die Geschichte des Volkes Israel zeigt, daß die Zugehörigkeit zu diesem Volk nicht an den gleichen Lebensraum gebunden sein muß, daß auch die Kultur relativ stark variieren kann, aber zu diesem Volk gehört dann doch nur, wer sich mit der Geschichte dieser Menschengruppe seit Abraham identifizieren kann und dem Gott Israels gehorsam zu sein willig ist. Daß heute „Israel“ neu beschrieben werden muß, sei hier nur angedeutet.

Dieser so gefaßte Begriff des „Volkes“ gehört zu den Schöpfungsordnungen Gottes, d. h. zu den Gegebenheiten, in die wir hineingeboren werden und in die wir durch unsere Geburt hineingenommen sind, ganz gleich, wie wir uns dazu verhalten. So wie wir uns Vater und Mutter nicht wählen können, können wir uns die Volkszugehörigkeit nicht aussuchen.

Man kann zwar ein Angehöriger eines Volkes durch Wahl sein, wie man Wahleltern haben kann, aber das hebt die grundsätzliche Bestimmung des Menschen, durch Geburt Teil einer Gemeinschaft, eines Volkes zu sein, nicht auf.

Unter „Gottesvolk“ verstehe ich hingegen eine Gemeinschaft von Menschen, die durch die Erwählung Gottes zu dieser Gemeinschaft gehören, und wo der Zutritt zu ihr nicht durch Geburt, sondern durch eigenen Entschluß erfolgt, man könnte auch sagen durch Wiedergeburt, durch die Taufe, auf jeden Fall aber auch durch eine menschliche Antwort auf Gottes Erwählung. Israel ist in diesem Sinne Volk und Gottesvolk zugleich, weil man zwar durch Geburt zu Israel gehört, aber erst dann wirklich Israelit ist, wenn man sich beschneiden läßt.

Versteht man aber das „Gottesvolk“ als Gemeinschaft von Erwählten, die ihre Erwählung bewußt angenommen haben, dann gehört dieser Begriff zu den Erlösungsordnungen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß wir in unserm Glaubensbekenntnis die Kirche innerhalb des dritten Artikels „bekenner“.

Freilich ist die hier vorgenommene Systematisierung uns als Gliedern der Kirche heute eigen, sie ist nicht biblisch. Die Bibel kann, wie zu zeigen sein wird, nicht in derselben Weise zwischen Volk und Gottesvolk unterscheiden, wie wir es eben getan haben. Es wird sich allerdings auch zeigen, daß aufgrund der Aussagen der Bibel in dieser Weise verantwortlich gedacht werden kann, weil einzelne Elemente dieses Verständnisses in der Bibel zu finden sind.

Dafür möchte ich zunächst auf drei Texte hinweisen, die allgemein vom Werden der Völker sprechen, und die in das Schöpfungshandeln Gottes eingeordnet werden müssen:

a) I Mose 10 berichtet davon, wie die Völker der Erde entstehen. Das Werden derselben wird im Rahmen eines Stammbaumes beschrieben, die Entstehung der Völker also wie das Werden einer Großfamilie gedacht, wo sich dann die kleineren Familien durch Generationsablösung teilen. I Mose 11 läßt diese Völker-Familien, die nach der Meinung der Berichtenden zunächst die gleiche Sprache redeten, durch Gottes Strafe auch zu Völkern verschiedener Zunge werden. Aber daran liegt dem Bericht I Mose 10 zunächst noch nichts. Entstehung des Volkes wird als Auseinandergehen der jüngeren Familien verstanden. Volkstentstehung ist somit Teil eines Prozesses, der in die Schöpfungsordnungen gehört. Es ist, so würden wir sagen, natürlich, daß Völker entstehen, genauso natürlich wie es ist, daß Geschwister zu gegebener Zeit eigene Familien gründen.

b) Schon sehr viel differenzierter spricht V Mose 32,8 von dem Werden der Völker. Der Text ist nicht ganz gesichert, aber mit einiger Wahrscheinlichkeit zu rekonstruieren: „Als der Höchste (eljon) die Völker (gojim) verteilte, als er die Menschenkinder aussonderte, da legte er die Grenzen der Völker (amim) fest nach der Zahl der göttlichen Wesen, denn Jahwes Losanteil ist sein Volk und Jakob ist sein Erbanteil.“ Wir registrieren zunächst die Entstehung der Völker als Akt des Höchsten, des Schöpfergottes. Diese Völker werden hier „Heiden“ – gojim – genannt. Wo aber von der Festlegung der Grenzen, der Abgrenzung die Rede ist, da steht für Völker das andere Wort, nämlich amim. Das ist offensichtlich nicht zufällig. Jetzt ist Israel schon in der Reihe der „Völker“ mitgemeint und darum können sie nicht gojim genannt werden. Diese Völker werden den „göttlichen Wesen“, den bene el, zugewiesen. Und in dieser Zuteilung wird Jahwe als Erbteil, als Zuteilung Israel zugesprochen. So kommt es zur Verbindung zwischen Jahwe und dem Gottesvolk, das hier „sein Volk“ (amo) genannt wird. Sehen wir den Text in seiner Gesamtheit, dann ist zunächst im Rahmen der Schöpfungsordnung des Höchsten, des Weltenherrs von vielen Völkern und vielen Göttern die Rede. Dann wird Jahwe mit Israel, seinem Volk, zusammengesehen, es wird von einer Zuweisung, von einem Besitzanteil gesprochen. Israel entsteht als Israel und als Volk Jahwes somit aufgrund einer Zuweisung des höchsten Gottes, der Jahwe an Israel und Israel an Jahwe bindet. Es ist aber keine natürliche, selbstverständliche Ordnung, das Geschehen ist ein Willensakt, eine Zuweisung. Hier ist deutlich ausgesprochen, daß die Existenz der Völker an sich der Schöpfung eigen ist, das Eigentliche eines Volkes aber, und somit auch jenes Israel, sich einem Geschehen verdankt. Zwischen Volk, wie es die vielen Völker sind, und dem Gottesvolk wird sehr deutlich unterschieden.

c) Das ist Apg 17,26 dann schon wieder nicht mehr so differenziert gesehen. Der Vers sei zitiert: „Er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen und er hat festgelegt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen.“ Auch hier, wie I Mose 10 Schöpfungstheologie, die gar nicht von Völkern, sondern nur von Menschen in ganz bestimmten Gebieten spricht, wobei man an Völker und Volksgrenzen denken muß. Das einzige für uns in diesem Zusammenhang Wesentliche ist, daß Gott durch sein Tun die Völker entstehen läßt.

Wie bereits V Mose 32 sichtbar wurde, hat Israel nur zwischen sich als dem Volk Jahwes und den anderen Völkern (gojim) unterschieden. Das ist antike Schweise. Auch die Griechen haben zwischen sich und den Barba-

ren differenziert, die Römer zwischen Römern und Nichtrömern. Das Dankgebet von Thales (Diog Laert I 7,33), daß er als Mensch, nicht als Tier, als Mann, nicht als Frau, als Grieche, nicht als Barbare geboren worden sei, ist ganz ähnlich von R. Jehuda und R. Meir (2. Jh.) überliefert, die dafür dankbar sind, daß sie nicht als Heide, Frau oder Ungebildeter, d. h. die Tora nicht kennend, leben dürfen. Das allen Völkern der Antike, und nicht nur der Antike gleiche Denkmuster ist, daß zwischen dem eigenen Volk und den anderen ein Unterschied besteht, der grundsätzlicher Natur ist. Zwischen den einzelnen Völkern wird, wo einmal dieser Unterschied gemacht wird, nicht differenziert. Das bedeutet nicht, daß damit das eigene Volk immer positiv gesehen werden muß, die fremden Völker negativ. Bei den Griechen haben zunächst die Sophisten die grundsätzliche Gleichheit der Menschen ausgesprochen, die Stoa, die „barbarischer Herkunft“ ist, konnte sehr wohl die Bildung anderer Völker der der Griechen vorziehen. Und dasselbe ist in Israel geschehen. Nicht nur der ausländische Hiob wird zum Beispiel frommer Haltung Jahwe gegenüber, auch die Propheten weisen immer wieder darauf hin, daß Dinge in Israel geschehen, die bei den Heiden nicht denkbar sind. Grundsätzlich aber bleibt es bei dieser Einteilung: unser Volk mit seinem Kulturkreis, seiner Bildung, seinem Glauben und die anderen Völker, also: Wir und die anderen.

An dieser Stelle sei mir ein Seitenblick gestattet: Bis auf den heutigen Tag ist diese Sichtweise weit verbreitet. Wann sich hier ein Bewußtseinswandel ereignet hat, wage ich nicht zu vermuten. Die Wurzeln dürften im Christentum liegen, man kann sie in der Zeit kurz nach Konstantin, im Mittelalter, in der Reformation, in der Neuzeit und in der Zeit des Ökumenismus finden. Tatsache ist bloß, daß weit mehr Menschen, als wir meinen, die Andersartigkeit, das Fremde eines anderen Kulturkreises als für sie bedrohlich und darum als böse ansehen, auch wenn sie zuweilen diesen oder jenen Zug der Fremden positiv bewerten, weil sie selbst an dieser Stelle Korrekturen an der eigenen Gesellschaft anbringen wollen. Wir müssen auf dieses Problem noch zurückkommen.

Bevor wir nun die Aussagen des AT und des NT gesondert betrachten, kurz eine kleine Zusammenfassung: Die Antike macht einen großen Unterschied zwischen dem eigenen Volk und den anderen Völkern. Die Bibel führt das Entstehen der Völker auf den Schöpfergott zurück, nach V Mose 32 ist die Zuweisung Israels an Jahwe ein von der Schöpfung gesonderter Akt. Zum Gottesvolk zu gehören, ist also keine natürliche Sache. Darum kann vom Ansatz her zwischen „Volk“ und „Gottesvolk“ unterschieden werden, auch wenn diese Unterscheidung zunächst auf gemeinantikem Voraussetzungen beruht. Sie kann mit neuen Inhalten gefüllt werden.

Das Alte Testament

Israel hat sich als Volk Jahwes verstanden. In der sogenannten Bundesformel, die in die Worte zusammengefaßt werden kann: Israel ist Volk Jahwes und Jahwe ist der Gott Israels (vgl. V Mose 25,17f), ist die enge Verbindung zwischen beiden ausgesprochen. Dieses Volk versteht sich als von Jahwe erwählt und zwar – das wird ausdrücklich betont (V Mose 7,7) – nicht aufgrund irgendwelcher Vorzüge, sondern aus Zuwendung, „weil ihr das kleinste Volk seid“. Es wird als Volk des Eigentums bezeichnet (V Mose 7,6; 14,2) in derselben Weise, wie Israel den Landanteil als Eigentum erhält. Israel ist also der Meinung, daß es als Volk diesem Gott gehört, keineswegs wie ein Sklave dem Herrn, aber so wie der Grund dem Bauern. Zur Erwählung gehört das Erbarmen. Nach Hesekiel hat Jahwe Israel in Ägypten erwählt (Hes 20,5); Hosea vergleicht die Beziehung Jahwes zu Israel mit einer Ehe (Hos 2,4ff). Der entscheidende Gesichtspunkt ist der der Liebe Jahwes zu seinem Volk. Erwählung und Zuwendung in Form von Liebe sind somit verknüpft und nicht zu trennen. Aus diesem Verhältnis Jahwes zu seinem Volk ergibt sich die Forderung, die Gebote Jahwes einzuhalten (vgl. etwa V Mose 30,15–20). Im Zusammenhang der Elia-Erzählungen wird erstmalig ein Unterschied zwischen Israel und dem rechten Gottesvolk gemacht. Denn Elia wird angewiesen, den König von Syrien zu salben, der wiederum alle jene Israeliten bestrafen wird, die Baal das Knie gebeugt haben. Nur ein Rest von 7 000 wird übrigbleiben, jene die Jahwe die Treue hielten.

Amos hat seinerseits die Nichteinhaltung der Gebote Jahwes als Grund für sein Einschreiten angesehen: Aus allen Geschlechtern der Erde habe ich allein dich erkannt, darum will ich auch an euch heimsuchen alle eure Sünden (Am 3,2). Hier ist es nun nicht wie bei Elia das 1. Gebot, es sind die sittlichen Gebote der zweiten Tafel, deren Nichteinhaltung bestraft wird, aber darauf kommt es uns heute nicht an. Die großen Propheten Israels haben allesamt Israel seine Schuld vorgeworfen und Jahwes Einschreiten angekündigt. Jahwes Eigentumsvolk zu sein bedeutet, an seine Gebote gebunden zu sein. Entsprechend sieht V Mose 30 in dem Einhalten der Gebote Segen, in der Nichteinhaltung Fluch und Straftod (V Mose 30,15–19). Aus dieser Sicht der Dinge ergibt sich eine bedenkenswerte Hierarchie für das Gottesvolk: Weil Jahwe der Gott Israels ist und von seinem Volk das Einhalten seiner Gebote erwartet, sind die Propheten, die sein Wort sagen, die obersten Repräsentanten dieses Volkes als Gottesvolk. Der König als Herrscher ist Jahwes Gesetz unterworfen (V Mose 17,14ff). Er bekommt den Auftrag, die Kopie des Gesetzes gewissermaßen

auf dem Nachttisch liegen zu haben, er soll es Tag und Nacht studieren. Der König ist, ganz anders als in den übrigen Staaten des Alten Orient, nicht Gesetzesgeber, sondern selbst dem Gesetz untergeordnet. Er ist also nicht gottunmittelbar, kann nie in eigener Machtvollkommenheit entscheiden, er bleibt von Jahwe, und das bedeutet von seinem Propheten, in seinen Entscheidungen abhängig. Dieses Phänomen, das uns schon bei David im Zusammenhang mit Nathan (II Sam 12) begegnet, markiert einen sehr deutlichen Unterschied zwischen Volk und Gottesvolk, aber nicht so, wie wir es normalerweise sehen, daß das Volk der äußere Rahmen ist, innerhalb dessen sich das Gottesvolk befindet, das Gottesvolk, die Kirche als das Zentrum des Volkes, sondern eher umgekehrt: Der größere Kreis ist das Gottesvolk. Das Volk und seine Führung mit dem König ist den Ordnungen des Gottesvolkes verpflichtet. Der eigentliche Leiter des Gottesvolkes ist Mose oder der Prophet wie Mose (V Mose 17,15.18). Volkstum, Königtum ist eine Spezialform des Gottesvolkes und zwar, wie aus I Sam 8 hervorgeht, eine umstrittene. Das Gottesvolk kann ohne König sehr wohl leben, ohne die Einhaltung der Gebote und ohne ständige Weisung aber nicht. Daß eine Weissagung wie Jes 11 einen König ankündigt, der gottunmittelbar ist, hebt diese Gesamtsicht nicht auf. Die Sehnsucht Israels besteht darin, daß sich auf diese Weise Volk und Gottesvolk, weltliche und geistliche Führung zur Deckung bringen lassen. Aber es bleibt dabei: Vorrang für das Gottesvolk hat das Wort, das Gebot Jahwes, nie die Repräsentation oder Administration.

Diese Sicht ändert sich mit dem Verlust der Eigenstaatlichkeit. Jetzt wird die Herrschaft Jahwes über die Welt neu als Aussage für die Gegenwart entdeckt, notwendig geworden, weil ein Teil des Gottesvolkes sich auf fremdem Boden, unter der Herrschaft anderer Mächte befand. Es ist besonders Dtjes, der die Herrschaft Jahwes über die ganze Schöpfung artikuliert, der sogar in Kyros den Beauftragten Jahwes zum Heil seines Volkes sehen kann. Damit ändert sich das Verständnis des Gottesvolkes. Sowohl Kyros im Osten als auch die Inseln im Westen sind in der Botschaft dieses Propheten angesprochen. Das Wort Jahwes bekommt somit universalen Charakter. Und die Rückführung Israels aus der Deportation in die Heimat wird zum Heilsereignis für die Welt. Alle Welt soll erkennen, daß Jahwe der Herr seiner Schöpfung ist, der jetzt sein Volk hinbringt, wo es hin gehört. Damit sind alle Menschen aufgerufen, an diesem Glauben, daß Jahwe der Herr ist, zu partizipieren. Die Welt wird zum Raum der Herrschaft des Schöpfers und das Gottesvolk ist sein Zentrum. Es ist nur konsequent, wenn aufgrund solchen Denkens die Hoffnung sich artikuliert, daß einmal alle Völker zum Zion strömen werden, um von dort Weisung

zu erhalten, wodurch die Welt zum Frieden, zur Befriedung findet (Jes 2; Mi 4). Diesem neuen Gesamtkonzept entspricht die Bezeichnung Israels als „königliches Priestertum“ (II Mose 19,6). Das ganze Volk gilt jetzt als von Jahwe erwählt, als Stellvertreter Jahwes auf Erden für die Völker. So wie ein König dem Volk vorsteht, so Israel den Völkern und so wie ein Priester dem Volk den Segen bringt, so Israel der Welt. Bemerkenswert ist allerdings, daß hier nicht mehr das Gottesvolk als durch das Gebot geleitet erscheint, sondern als in seinem Priesterdienst Gott nahestehend, königlich in einer, gemessen an der alten Zeit unreflektierten Weise. Hier ist, angesichts der Tatsache, daß es keinen König mehr gibt und der Hohepriester königliche Funktionen übernommen hat, eine Fusion von geistlicher und weltlicher Regierung eingetreten, die das Gottesvolk ganz neu definiert. Israels Führung besteht jetzt nicht mehr in den Menschen, die Gottes Wort sagen, sondern in jenen, die ihm am Altar dienen. Israel wird zur Theokratie, zu einem vom Hohenpriester geleiteten Volk, von einem Priester, der gleichzeitig königliche Rechte hat.

Die alten Bindungen bleiben freilich: Israel bleibt dem Gebot Gottes verpflichtet. Aber dieses Gebot liegt jetzt schriftlich vor. Propheten treten kaum noch auf. Einer von ihnen, der das Jona-Buch geschrieben hat, arbeitet die prophetische Tradition neu auf, indem er die Welt in das Denken Israels mit einbezieht. Die Völker, so meint er, sind tatsächlich auch im Blickfeld Jahwes, auch wenn sie kein Gesetz Gottes haben. Sie sind in der Lage, Buße zu tun und können darum verschont werden. Jahwes Blick richtet sich nicht mehr nur auf Israel, sondern auf die ganze Menschenwelt, die er mit Gnade bedenkt. Nicht nur Israel wird gerettet, wenn es Buße tut, sondern die ganze Welt.

Interessant ist, daß dieses Buch wohl prophetische Tradition aufnimmt und überarbeitet, aber bereits weisheitlich geprägt ist. Die Weisheit ist es denn auch, die in der Spätzeit überhand nimmt. Das ist kein Wunder, war sie es doch, die immer schon von der Schöpfung her dachte. Der Weg des Judentums in die Welt der Völker ist über die Weisheit gegangen, weil sie international war. Sirach ist, so will mir scheinen, der erste große Repräsentant dieser missionarischen Konzeption. Sie ist geleitet von dem Grundgedanken: Wenn Jahwe der Gott der Welt ist, dann ist das allen Menschen kundzutun, Israel hat somit seinen Glauben allen Menschen zu sagen, weil alle Menschen – hier nicht Israel – gerufen sind, Gott zu dienen (vgl. Sir 15,17 mit V Mose 30,15–20). Die Welt als das Missionsfeld des Gottesvolkes, nicht als königliches Priestertum, sondern als Mund Gottes für die Welt.

Daneben läuft in Israel selbst die andere Linie. Die Frommen sondern sich ab und bilden eine eigene Gruppe. Die Verbindung von Königtum

und Priestertum gelingt nicht, weil die Hohenpriester weltlich werden und Dinge tun, die einem Priester nicht anstehen. Diese Absonderung steht in direkter Verbindung mit der alten Tradition, daß nur der im Gottesvolk bestehen bleibt, der nach Jahwes Wort lebt. Neu ist nun freilich, daß auch solche „überleben“ und zwar auf Generationen hin, die Jahwes Gebot nicht einhalten, eine Feststellung, die Kohelet zu denken gibt. Nun, in der hellenistischen Zeit leben Gottlose und Fromme nebeneinander, in Israel gibt es Gruppen und Tendenzen. Aber keine dieser Gruppen sieht das „Volk“ in unserm heutigen Verständnis als die übergreifende Größe, in der man mit verschiedenen Meinungen leben kann, sondern jede Gruppe für sich sieht sich als Repräsentant Israels, die anderen Gruppen betrachtet sie als in dieses Israelverständnis nicht wieder integriert. Auf diese Weise können die verschiedensten Gruppen miteinander auskommen. Auch durch die Makkabäer und die Herrschaft des Herodes ändert sich an dieser Gesamtsicht nicht viel. Israel bleibt im Verständnis aller Gruppen Gottesvolk, aber es gibt in Israel Gruppen, die nicht mehr oder noch nicht wieder zum Gottesvolk gehören. Das wird sich aber – so der Glaube dieser Gruppen – ändern, ganz gleich, ob man sich diese Änderung beim Eintreffen eines Messias (Ps Sal), oder mit dem Einbrechen der Gottesherrschaft vorstellt (Täufer), ob man meint, daß dann das wahre Israel in den Himmel entrückt werde (Ass Mos), oder in einem schrecklichen Krieg zwischen den Söhnen des Lichtes und jenen der Finsternis das Böse untergeht, das Gottesvolk also gereinigt wird (Qumran).

Das Neue Testament

Johannes der Täufer hat ganz in den Bahnen des Judentums seiner Zeit betreffend Volk und Gottesvolk gedacht. Mit seinem Ruf zur Buße fordert er alle Israeliten, die zu ihm kommen, auf, zum neuen, gereinigten Gottesvolk hinzuzutreten, weil Gott alle, die nicht Buße tun, strafen wird. Gott ist dabei, die Herrschaft über sein Volk anzutreten, es kann nur ein Volk sein, das seinen Willen tut. Gottesvolk ist also die Schar jener, die sich wieder dazu entschließen, Gottes Willen zu tun, die Übrigen sind nicht mehr Gottesvolk oder noch nicht Gottesvolk.

Denselben Grundgedanken begegnen wir bei Jesus. Jesus sieht sich gekommen, „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ zu suchen und zu retten (Mt 10,6; 15,24. Diese Aussage gilt, auch wenn die Formulierung in der Zeit nach der Auferstehung erfolgt sein sollte). Er will also jene, die nicht mehr zum Gottesvolk gehören, wieder in dieses integrieren. Der

Grundgedanke ist dem des Täufers gleich: Gott tritt demnächst seine Herrschaft über sein Volk an, auf diese hin zielt alle Ausrichtung. Das „Volk“ als Gemeinschaft interessiert ihn nur insofern, als es die Schar jener ist, die wieder zum Gottesvolk werden sollen, wobei es um jeden Einzelnen schade ist.

Bei den Evangelisten ist die Unterscheidung zwischen Volk und Gottesvolk deutlicher. Wahrscheinlich ist dies schon darin begründet, daß die „Obersten des Volkes“ Jesus gekreuzigt haben. Damit bricht für die Jünger Jesu und das werdende Christentum die Einheit Israels als Volk und als Gottesvolk in derselben Weise auseinander, wie es geschah, als sich die Frommen von den Mächtigen in Israel absonderten, rund zweihundert Jahre vorher. Das Gottesvolk ist nun die Gemeinschaft derer, die an Jesus glauben, d. h. die damit ernst machen, daß in Jesu Wort, seinem Leiden, Sterben und Auferweckt-Werden Gott neu zu den Seinen gekommen ist und an ihnen gehandelt hat. Die sich nun formierende Kirche kann sich als „Tempel Gottes“, als Schar der „Auserwählten“, als „Israel Gottes“ neu definieren.

Entscheidend ist, daß sich rasch daraufhin die Überzeugung durchgesetzt hat, daß dieses Gottesvolk sich nicht mehr aus Israeliten zusammensetzen muß, sondern aus all jenen zusammensetzen darf, die die Botschaft, das Wort Gottes, annehmen. Das neue Gottesvolk ist in erster Linie durch das Wort bestimmt, es ist getragen von dem Bewußtsein, daß die Annahme und Befolgung des Wortes Gottes den Segen Gottes erhält. Das ist beste prophetische Tradition, nun allerdings auf die ganze Schöpfung ausgedehnt. Nicht mehr Israel ist der Kreis der latent zum Gottesvolk Gehörenden, sondern die ganze Welt. Damit ist die Erfahrung nach dem Exil aufgenommen.

Paulus hat in besonderer Weise das Verhältnis von Israel und Kirche reflektiert. Wenn er Röm 9,6 sagt: „Nicht alle aus Israel sind Israel“, dann macht er einen Unterschied zwischen Israel und dem Gottesvolk, wie ihn die Propheten auch machten. Aber er säkularisiert Israel damit nicht. Israel ist in jedem Falle als Gottesvolk gesehen, bloß räumt er ein, daß es in diesem Gottesvolk auch Menschen gibt, die sich unrechterweise zum Gottesvolk zählen. Aber Israel als Volk ist nicht eine dem Gottesvolk übergeordnete Größe, auch wenn in Israel als Volk mehr Leute enthalten sind als in Israel als Gottesvolk. Ausdrücklich formuliert Paulus, nur ein Rest sei Israel, das wahre Israel. So ähnlich sieht auch Matthäus die Dinge. Das wahre Israel ist für ihn die Schar derer, die Gottes Gebot mit Ernst einhalten wollen.

Wesentlich an der Sicht des Paulus im Römerbrief ist, daß er von der Verheißung und nicht von den gegenwärtigen sichtbaren Feststellungen

ausgeht. Darum kann er die Hoffnung artikulieren, daß am Ende ganz Israel gerettet werde. Das gegenwärtige Israel, das zum Großteil Nicht-mehr-Gottesvolk ist, wird in dieser Sicht zum Noch-nicht-wieder-Gottesvolk. Aber daß es ein Volk gibt, das sich von der Schöpfung her als Volk Gottes versteht, ist allen Verfassern des NT undenkbar. Die harte Auseinandersetzung mit den „Juden“ im Johannesevangelium, die dort eindeutig als Nicht-mehr-Gottesvolk gesehen werden, merken wir hier nur an. Sie ist insofern zu verstehen und zu rechtfertigen, als die Israeliten in der Umgebung des Johannesevangeliums sich selbst als Gottesvolk gesehen haben und massiv gegen die zu Christen gewordenen ehemaligen Juden und die ganze christliche Gemeinde, die sie aufnahm, vorgegangen sind. Ob der Ton der Auseinandersetzung dem Evangelium entspricht, kann man fragen und muß man fragen. Von der Feindesliebe, zu der Jesus aufrief, ist jedenfalls wenig an dieser Stelle zu spüren, und wir werden uns fragen müssen, inwiefern dieses Gebot einer Gruppe gegenüber gilt und was das bedeutet.

Wir fassen zusammen: Das NT macht einen eindeutigen Unterschied zwischen Israel und dem Gottesvolk. Es sieht in der Gemeinde die Nachfolgerin Israels, in den Christen die Erwählten. Damit versinkt Israel aber nicht in die Reihe der anderen Völker, es ist Gottesvolk nicht mehr und noch nicht wieder. Die einzelnen Schreiber des NT setzen hier verschiedene Akzente. Die Welt wird als Ort der Mission gesehen, alle Völker bestehen aus Menschen, die missioniert werden können. Die anderen, das sind jene, die zum Gottesvolk hinzugeworben werden sollen.

Schluß

Bis in unsere Tage hat sich dieses Verständnis gehalten. Ich mache dieses am Konzept des Kommunismus deutlich. Der Kommunismus hat eine Toleranz proklamiert, weil er überzeugt war, daß in Kürze alle Welt kommunistisch sein werde. Dann werde es keine Völker mehr geben. Die Völker werden geduldet, weil sie sich im Auflösungsprozeß befinden. Es gab auch hier nur zwei Gruppen: Kommunisten und Kapitalisten, wir und die anderen, jene, die sich uns anschließen und jene, die zugrunde gehen.

Gerade an diesem Punkt glauben wir heute weitergekommen zu sein. Völker wird es immer geben. Und zumindest nach unserer heutigen Erkenntnis wird es innerhalb der Völker immer auch ganz verschiedene Gruppen geben. Darum kann das Ideal eines Volkes nicht Gleichförmigkeit sein, es muß von der Vielfalt ausgehen. Die Kirche darf heute nicht

meinen, daß sie ein ganzes Volk erfassen kann. Zumindest theoretisch sollte das einem Deutschen nach der Reformation klar sein, auch wenn die einzelnen Fürsten sich nach dem Prinzip cuius regio eius religio hielten. Aber es ist nicht meine Aufgabe an dieser Stelle weiter nachzudenken und Schlüsse zu ziehen. Ich möchte mich darauf konzentrieren, aus den Beobachtungen an der Bibel einiges zu folgern:

a) Zunächst: Die Bibel weiß sehr wohl, daß die Völker durch Gottes Schöpfungsordnung da sind. Nach I Mose 10 sind sie durch Abstammung entstanden und haben dieselbe Sprache. Daß sie nicht gleich sprechen, verdanken sie ihrer Überheblichkeit und der darauf antwortenden Strafe Gottes. Das Pfingstwunder verkündet die Aufhebung dieser Sprachenverwirrung. Darum können wir von I Mose 10 ausgehen und die Völker als Schöpfungsordnung ansehen auch da, wo zwei Völker die gleiche, oder eine sehr ähnliche Sprache sprechen.

b) Sowohl das Alte als auch das Neue Testament rechnen mit dem Tatbestand, daß nicht alle Glieder des Volkes wirklich zum Gottesvolk gehören. Das Gottesvolk kann sich auf einen Rest Israels belaufen. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß das Gottesvolk der gläubige Kern des Volkes ist. Aber an dieser Stelle müssen wir sehr sorgfältig argumentieren. Denn wer so spricht, hat den Anspruch, daß er der richtige Teil des Volkes ist, das Volk also latent Gottesvolk zu sein hat und zwar in dem Sinne, wie man es selber versteht. Es ist der Redeweise von der ecclesiola in ecclesia vergleichbar. Jene, die diese Termini verwenden, verstehen sich als der harte Kern der Kirche, der nach außen strahlt und strahlen soll, nach dem sich aber der Rand auszurichten hat. Das wahre Element sind wir, meint man. Ob wir heute so reden dürfen?

c) Die Bibel weiß, daß Gott dann doch nicht jede Sünde, auch den Abfall nicht, irdisch bestraft. Sie rechnet mit Gottes Barmherzigkeit und mit endzeitlicher Strafe. Der Schöpfer geht mit seinen Geschöpfen auf seine Weise um. Sünde und Strafe auf dieser Erde stehen, wie wir heute wissen, nicht in einem direkten Verhältnis zueinander. Die Andersartigkeit anderer Völker ist zu respektieren. Wir können nicht davon ausgehen, daß alle Völker von uns zu missionieren sind, unsere Art zu glauben annehmen werden. Es mag wohl manchem so ausgesehen haben, daß der american way of life so etwas wie ein neues Römisches Reich schafft, in dem dann wieder alle mit der gleichen Verkündigung erfaßt werden können. Ich glaube, daß der Osten in dieser Hinsicht auch offen ist, aber nur bis zu einem bestimmten Punkt. Die andere Art der Frömmigkeit des Ostens wird, zumindest solange wir leben, sich in von uns unterschiedlichen Formen gelebten Glaubens ausdrücken, daß wir uns zwar brüderlich treffen,

aber kaum bis in die Tiefen verständigen können. Darum müssen wir mit ganz verschiedenen Arten des Glaubens auf längere Sicht hin rechnen. Wir können heute nicht davon ausgehen, daß einmal die ganze Welt in derselben Weise glaubt wie wir. Der Kommunismus hat gezeigt, daß die Zeit solchen Denkens vorbei ist.

d) An dieser Stelle möchte ich den Unterschied zwischen Volk und Gottesvolk für wesentlich und weiterführend halten. Ich sehe aber das Volk nicht als das übergeordnete, größere Gebilde, die Kirche, das Gottesvolk als dessen richtigen harten Kern. Ich sehe vielmehr die Kirche als eine Gemeinschaft von Menschen, die im Volk und für das Volk Liebe verbreitend und vor allem Gottes Gnade weitergebend wirkt, einer Gnade, die von der Angst befreit und damit Toleranz übt, weil sie vom Nächsten nichts Böses befürchten kann, eine Gemeinschaft aber, die auch über die Grenzen des eigenen Volkes hinausgeht und neue Möglichkeiten der Verständigung eröffnet.

e) Ich sehe somit das Volk als eine Schöpfungsordnung an, in der wir freudig leben können, eine Gegebenheit wie unsere Umwelt, die Natur. Und ich sehe die Kirche als eine Erlösungsordnung, als eine Gemeinschaft derer, die dem Schöpfer und dem Nächsten dient, die weiß, daß sie das, was sie ist, aus Gottes Liebe und Erwählung heraus ist. Aber so wie sich der erste und der zweite Artikel zueinander verhalten, kann auch Volk und Kirche zusammengesehen werden. Wichtig erscheint mir bloß, daß wir nicht die Schöpfungsordnung über die Erlösungsordnung, nicht Volk über Kirche und umgekehrt setzen. Sie stehen nebeneinander. Das bedeutet nicht, daß sie in unserm persönlichen Leben nicht eine Gewichtung haben sollen. Für einen Christen wird der Glaube entscheidender sein als die Bindung an eine Schöpfungsordnung, auch an jene des Volkes. Was das aber bedeutet, kann nur prinzipiell, nicht konkret ausgesagt werden. Denn im konkreten Fall kann das Eintreten für ein eigenes Kind mehr gefordert sein, als eine Predigt, sosehr es auch geschehen kann, daß um des Glaubens willen die Familie, auch die Sorge für die Kinder ganz zurücktreten muß. Die Akzente werden je verschieden gesetzt werden müssen. Aber wir müssen uns darüber im Klaren sein, daß die Priorität der Schöpfungsordnung vor der Erlösungsordnung, des Volkes vor der Kirche, das Evangelium verwässert. Ebenso aber, daß durch das Achten auf die Reinheit des Evangeliums das Angebot der Freiheit zum Gesetz werden kann. Das Wort wurde Fleisch. Wir leben als Kirche in einem Volk. Beides ist Gottes Geschenk und für uns wesentlich. Es ist aber unsere Aufgabe genau zu differenzieren. Noch wichtiger erscheint mir der Gedanke, daß wir unser Christsein zu leben haben in Achtung vor der Eigen-

heit der anderen. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, allen Menschen die gleiche Art und das gleiche Verständnis des Evangeliums aufzuzwingen, wohl aber ist es unsere Aufgabe, an dem uns zugeteilten Platz und mit den uns geschenkten Gaben das Heil Gottes in Jesus Christus zu vermitteln und damit wahrhaft Kirche zu sein in einem Volk, das nach dem Willen des Schöpfers solches Heil benötigt.

Die Schrift redet von der Christenheit ganz einfältig und nur auf eine Weise, für die man zwei andere in Brauch gebracht hat. Die erste Weise nach der Schrift ist, daß die Christenheit eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden heißt, wie wir im Glauben beten: „Ich glaube an den heiligen Geist, eine Gemeinschaft der Heiligen.“ Diese Gemeinde oder Sammlung heißt (die Versammlung) aller derer, die im rechten Glauben, in der Hoffnung und der Liebe leben, so daß das Wesen, Leben und die Natur der Christenheit nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben sei, wie Paulus Eph. 4,5 sagt: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“. Also wenn sie schon äußerlich tausend Meilen voneinander getrennt sind, so heißen sie doch eine Versammlung im Geist, weil ein jeder prediget, glaubt, hoffet, liebet und lebet wie der andere, wie wir vom heiligen Geist singen: „Der du hast allerlei Sprachen in die Einigkeit des Glaubens versammelt“. Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einheit, von der her die Menschen eine Gemeinde der Heiligen heißen. Diese Einigkeit ist allein genug, um eine Christenheit zu machen. Ohne sie gibt es keine Einigkeit der Christenheit, es sei der Stadt, Zeit, Person, Werk oder was es sein mag.

Martin Luther

Dogmatische Aspekte zum Zusammenwirken von Amt und Gemeinde

I. Hinführung

Gewiß könnte das Thema „Dogmatische Aspekte zum Zusammenwirken von Amt und Gemeinde. Allgemeines Priestertum und Amt – Amt und Gemeinde“ systemtheoretisch und strukturanalytisch bedacht werden, wonach dann die Gemeinde und Kirche ein gesellschaftliches Teilsystem darstellt, in dem das Verhältnis von beruflicher Kompetenz und ehrenamtlicher Mitarbeit, von kybernetischem Verhalten und partizipatorischer Mitverantwortung, von Vielheit und Einheit zu analysieren und prospektiv zu reflektieren wäre: ein spannungsvolles und in seiner Spannung konfliktreiches, aber auch kreatives Verhältnis, wie der soziologische Blick auf Parteien mit Vorstand und Parteivolk zeigt, und der Blick auf Betriebe und Firmen und Vereine deutlich macht.

Diese Perspektive *von außen* wäre jedoch dem Selbstverständnis der christlichen Gemeinde und Kirche nicht adäquat, eben dem Wesen der christlichen Gemeinde, das vom Auftrag Jesu Christi als ihrem lebendigen Herrn bestimmt und vorgegeben ist. Gerade der Ertrag der „Bekennenden Kirche“, die vom grundlegenden biblisch-theologischen Zeugnis in reformatorischer Geprägtheit – eben von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade im Glauben um Christi willen – Bekenntnis und Gestalt der Kirche verantwortete, hat den *theologischen Zugang* zu Auftrag und Wesen der Gemeinde Jesu Christi unwiderruflich in Er-Innerung gebracht auch für heutiges dogmatisches Nachdenken über „Gemeinde und Amt“. Um sich dabei nicht in dogmatischen Richtigkeiten zu ergehen, ist produktiv und kritisch der gegenwärtige gemeindliche und kirchliche Verweisungszusammenhang in das theologische Bedenken hineinzunehmen; auf diese Weise wird die geglaubte und die erfahrbare Wirklichkeit unserer evangelischen Kirche dogmatisch verantwortet.

Unsere gemeindlich-kirchlichen Erfahrungen und die pastoraltheologischen Untersuchungen zu „Gemeinde und Amt“ führen die komplexen Verhältnisse seiner konkreten Gestaltungsmöglichkeiten vor Augen; es sei denn, daß einerseits das Amt bloß als Delegation des common sense der Gemeinde angenommen wird oder andererseits – aufgrund des durch das

Weihesakrament gestifteten character indelebilis – wesensmäßig unterschieden der Gemeinde gegenüber steht. So erleben wir einerseits dankbar, daß getaufte Gemeindeglieder ihre Erfahrungen, Qualifikationen und Charismen – und nicht zuletzt ihre Zeit – als Mitarbeiter und Mitverantwortliche in das Gemeindeleben einbringen: als gewählte Kirchenvorsteher, die mit dem Pfarrer die vielfältigen Lebensfelder der Gemeinde verantworten und leiten, die den Pastor wählen, die auf regionaler Ebene mitwirken; andere Gemeindeglieder helfen bei den „kleinen“, so wichtigen Aufgaben als glaubende Christen wie beim Austragen der Gemeinde- und Kirchenblätter, beim Einsammeln der Spenden für Hilfsaktionen, bei Gemeindefesten und Basaren, in ihrem Alltag und Beruf erzählen sie von ihrem Glauben und vom Leben der Gemeinde; als Leiter von Gemeinde- und Bibelkreisen gehen sie bisweilen in ihrer Aufgabe auf. Und zugleich erleben wir eine Vergruppung der Gemeinde; bisweilen kennen die Mitglieder einer Gemeindegruppe die eines anderen Gemeindekreises nicht; nicht selten sucht ein Gruppenleiter auch Selbstbestätigung in der Gruppe und treibt die Beziehung zwischen Gemeinde und Gruppe bis zur Zerreißprobe. So bricht die Frage nach der Einheit in der pluralen, ja, pluralistischen Vielfalt der Gemeinde heutzutage kräftig auf angesichts der charismatischen, pietistischen, gesellschaftspolitisch geprägten Gruppen; diese weisen oft eine beglückende Lebendigkeit und Spontaneität auf, aber auch die Neigung zur Abspaltung.

Andererseits ist uns so mancher Pastor vertraut, der theologische Fachkenntnisse, handlungsorientierte Qualifikationen und geistlichen Lebensstil in der konturierten Verbindung von Person, Beruf und Glauben – gewiß in der existentiellen Spannung des „simul peccator et iustus“ – mit dem Zusammenwirken der verschiedenen Gaben der Gemeindeglieder in einer Dienstgemeinschaft zu vereinen vermag. Aber zugleich nehmen wir eben auch die dominierende Pfarrerzentriertheit gemeindlichen Lebens wahr; Talente werden in solch einer „Pastorenkirche“ nicht geweckt, Gaben nicht gefördert bis auf den gelegentlichen Klingelbeuteldienst der Kirchenvorsteher. In solch einem Dienstleistungsbetrieb entsteht dann das Bild von Routine, Eintönigkeit, Traditionalismus, Sterilität oder Einzelkämpfertum und parteiischer Eigeninteressenvertretung. Die Frage nach dem Verhältnis von Auftrag des ordinierten Pastors und der gemeindlichen Mitverantwortung des allgemeinen Priestertums in der Dienstgemeinschaft der Auferbauung der Gemeinde Jesu Christi bricht so immer wieder auf.

II. Allgemeines Priestertum und Amt

1. Theologische Grundlegung

Nach dem evangelischen Schriftprinzip hört die Gemeinde das apostolische Zeugnis vom Dienst der Versöhnung Gottes als erfahrbare Glaubenswirklichkeit. So schreibt der Apostel Paulus zu seinem Dienst in II Kor 2,14–7,4 und dort in Kap 5,17–21: „17. Darum, ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden! 18. Aber das alles von Gott, der uns mit sich selber versöhnt hat durch Christus und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat. Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. 20. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott. 21. Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit Gottes in ihm“.

Hören wir auf dieses Zeugnis des Apostels Paulus, der – wie er selbst sagt – sich als „unzeitige Geburt“ zu den Aposteln zählt; wir tun dies im Licht reformatorischer Schrifterkenntnis Martin Luthers.

Das *Neue* der Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus bezeugt der Apostel: im Widerfahrnis der Zuwendung Gottes in Jesus Christus ist etwas anders geworden; es ist die Wende vom alten zum neuen Äon. Alle Glaubenden, die „in Jesus Christus sind“, die in der Gemeinschaft mit Jesus Christus leben, haben Anteil an dieser erneuernden Versöhnungstat Gottes; sie werden von neuem geboren, so daß sie Teil der neuen Schöpfung Gottes sind. Dazu gehören diejenigen, die an Jesus Christus als ihren gekreuzigten und auferstandenen Herrn glauben; denn der Glaube bedeutet „in Christus sein und leben“ oder – wie M. Luther das ausdrückt – „im Glauben ist Christus gegenwärtig“¹.

„Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu ... Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit.“ Hier bezeugt der Apostel die „Sache“² des christlichen Glaubens, die als „Mitte der Schrift“ verkündigt wird: Gott ist es, der als Subjekt die Versöhnung und – weil Versöhnung und Versöhnung zusammengehören –

1 WA 40 II, 228,34–229,1.

2 WA 40 II, 327,11–328,2.

die Sühne in Christus Jesus wirkt. Der „alte“ Mensch unter der Macht der Sünde, des Bösen und des Todes lebt in der Gemeinschaftslosigkeit mit Gott, ja, in der Abkehr von Gott und in der Selbstverschließung gegen den guten Willen Gottes und verwirkt sein Leben im kommenden eschatologischen Zorngericht Gottes, „das die definitive Verurteilung zum Tode bringen muß“³. Gott wirkt durch sein versöhnendes Handeln die Aufhebung des negativen Gottesverhältnisses; und das geschieht im stellvertretenden Sühnetod Jesu, d. h. in der Sühnetat, in der Gott selbst im Gekreuzigten gegenwärtig war. „Sühne und Versöhnung sind beide die Tat und das Werk Gottes und somit in ihrer unlöslichen Zusammengehörigkeit die zwei Seiten ein und desselben Geschehens, des Kreuzesgeschehens.“⁴ Im stellvertretenden Sühnetod Jesu – wie von der kultischen Sühne nach 3. Mose 10,17 und 3. Mose 17,11 deutlich wird⁵ – identifiziert Jesus sich mit den Sündern und schließt die Sünder in sein Sühneopfer ein. Der Opferer identifiziert sich mit dem Opfer und das Opfer inkludiert in seinen stellvertretenden Sühnetod alle, die der Sühne in ihrer Seinsverfallenheit bedürfen. M. Luther spricht davon im Bild des „fröhlichen Wechsels“ und „seligen Tausches“ Jesu Christi, in dem der Sohn Gottes sühnend und versöhnend für die Sünder eintritt, die Schuld übernimmt, die Sünden vergibt und das neue Leben schenkt; es handelt sich um das Widerfahrnis der „neuen Schöpfung“, das zum Leben in der Gottesgemeinschaft befreit durch das Todesgericht hindurch.

So erweist sich die Heilstat Gottes als einmal und ein für allemal geschehenes Sühnopfer Jesu Christi mit universaler Geltung. Sie offenbart Gottes rettende und Heil schaffende „Gerechtigkeit“, sein Erbarmen, das das Leben der „neuen Schöpfung“ als „Sein in Christus“ qualifiziert.

Das „Wort von der Versöhnung“ bewahrheitet sich somit als das „Wort vom Kreuz“ (I Kor 1,18), als die Verkündigung der Heilstat Gottes in Jesus Christus allen, die glauben. Denn Christus, „Christus victor“ – wie M. Luther lehrend predigte⁶ – wurde der erlösende Sieger über die Mächte der Sünde, des Bösen und des Todes durch seine Auferweckung und Auferstehung von den Toten, um einmal alle Mächte Gott dem Vater zu Füßen zu legen (I Kor 15,27f). In der Zwischenzeit leben die Glaubenden und die glaubende Gemeinde noch in der Auseinandersetzung und im

3 O. Hofius: Sühne und Versöhnung, in: Paulusstudien, Tübingen 1989, S. 36.

4 Ebd., S. 39.

5 Vgl. H. Gese: Die Sühne, in: Vom Sinai zum Zion, München 1974, S. 85–106; B. Janowski: Sühne als Heilsgeschehen, Neukirchen-Vluyn 1982.

6 G. Aulén: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, ZSTh 1931, S. 501ff.

Kampf als „simus peccatores et iusti“, auch nach der Wende und dem „transitus“⁷ vom „alten“ zum „neuen“ Äon auf die Vergebung allein aus Gnade um Christi willen angewiesen.

Wie der heilige Geist bei und mit Jesus Christus war auf seinem Weg der Versöhnung und Versöhnung, so ist es auch der heilige Geist, in dem der dreieine Gott die Versöhnung schenkt: gegenwärtig, je neu; der heilige Geist vergegenwärtigt die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus und eignet sie den Glaubenden zu, indem er die Glaubenden „zu Christus bringt“⁸. Er schenkt den Glauben und er erhält im rechten einigen Glauben durch das „Wort von der Versöhnung“ als „Wort vom Kreuz“. Wort und Glaube gehören zusammen, wie der heilige Geist sich an das gepredigte Wort bindet und durch die Predigt vom „Wort der Versöhnung“, eben dem Evangelium, den Glauben wirkt (Röm 10,17), „in dem Christus selbst gegenwärtig ist“⁹.

Es geht also bei der versöhnenden und erlösenden Hinwendung Gottes zu den Menschen, die durch die Gemeinschaftslosigkeit mit Gott und durch die Selbstabschließung gegen den Willen Gottes ihr Leben verwirken, um die gegenwärtige Heilstat des dreieinen Gottes, der die Menschen in seine Liebesgemeinschaft hineinnimmt. Diese Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus hat grundlegende Bedeutung für den „Dienst der Versöhnung“ durch „Amt und allgemeines Priestertum“ in ihrer verbundenen Bezogenheit aufeinander. Sie wird den Glaubenden zugeeignet und die Glaubenden haben Anteil daran durch die Predigt des Wortes als Gesetz und Evangelium, durch die Taufe, das Abendmahl, den Zuspruch der Vergebung in der Beichte und auch durch das „mutuum colloquium“ und die „consolatio fratrum“¹⁰, das Miteinander-Sprechen und die Tröstung der Brüder und Schwestern. Diese Zueignung der Heilstat des dreieinen Gottes geschieht im apostolischen Auftrag durch den „Dienst der Versöhnung“.

7 W. Joest: Gesetz und Freiheit, Göttingen 1968, S. 101ff.

8 BSELK, 654,16f, 39f.

9 WA 40 II, 228,34–229,1.

10 BSELK, 449,8–14.

2. Allgemeines Priestertum und Amt

2.1. Allgemeines Priestertum

In den entfalteten Begründungszusammenhang der Versöhnungstat des dreieinen Gottes, des „Wortes von der Versöhnung“ und des „Dienstes der Versöhnung“ ist das Zusammenwirken von „allgemeinem Priestertum und Amt“ einzuzeichnen.

Hören wir aus dem Vergewisserungsbrief an die bedrängte und angefochtene Gemeinde in Rom aus I Petr 2,5 und 9: „Und erbaut auch ihr euch als lebendige Steine zum geistlichen Hause und zur heiligen Priesterschaft, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind durch Jesus Christus ... Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Wohltaten des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.“¹¹ Da ist die Zusage und Vergewisserung „Ihr seid“: Ihr seid – in Kontinuität und Diskontinuität mit dem alttestamentlichen Gottesvolk, beschrieben in alttestamentlichen Bildern und Kategorien – das „königliche Priestertum“, das „Volk des Eigentums“, die „lebendigen Steine“, weil Christus der Eckstein des ganzen Hauses ist, der Hohepriester, d. h. der einzige Priester, wie Hebr 5,1–10 bekennt, in königlicher Herrschaft und prophetischem Auftrag. Denn Jesus verkündigt in seinem selbstvorstellenden Vollmachtswort – genauso wie Jahwe sich selbst stellte und offenbar machte¹² – „Ich bin“ das Licht der Welt und darum seid ihr auch das Licht der Welt (Joh 8,12; Mt 5,14). In unumkehrbarer Zuordnung sind demnach Christus und die Christen miteinander verbunden: im priesterlichen Dienst. Die altprotestantischen Dogmatiker erkannten ihn in der *satisfactio* und *intercessio*. In der durch M. Luther von Augustin übernommenen Terminologie erweist in der *communio* von Christus und den Christen und der Christen untereinander sich Christus als das *sacramentum* und als das *exemplum* des allgemeinen Priestertums.¹³ Stellvertretung, konstituiert in der „Gleichförmigkeit“ mit Christus, wird als Lebensprinzip der Gemeinde im Miteinander und Füreinander gelebt, eben indem einer dem andern „ein Christus wird“¹⁴. Immer wieder betont M.

11 Vgl. auch: Offb 5,10.

12 2. Mose 3,15.

13 Vgl. E. Iserloh: *Sacramentum et exemplum*. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, in: *Reformata Reformanda*. FS H. Jedin, hg. v. E. Iserloh/K. Reppen, Münster 1963, S. 247ff.

14 WA 7, 66,3–4.

Luther diese *communio* mit und durch Jesus Christus in seinen frühen Schriften. Der protestantische Individualismus und der ethische Moralismus finden bei M. Luther selbst nicht ihre Begründung. „Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und in seinem Nächsten: in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe.“¹⁵ Im Brief an G. Spenlein vom 8. 4. 1516 schreibt der Reformator: „... lerne Christus und zwar den Gekreuzigten. Lerne ihm singen und an dir selbst verzweifelnd zu ihm sagen: Herr Jesus, Du bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin Deine Sünde; Du hast das Meine an Dich genommen und mir das Deine gegeben... Wenn du dies fest glaubst..., so nimm auch du die unordentlichen und irrenden Brüder an, trage sie geduldig, mach ihre Sünden zu deinen und, wenn du etwas Gutes an dir hast, dann laß es ihr Gutes sein“¹⁶.

Bezogen auf das Leiden Christi schreibt M. Luther im Sermon von 1519¹⁷: „Wenn also dein Herz in Christus bestätigt ist und du nun den Sünden feind geworden bist aus Liebe, nicht aus Furcht vor Pein, so soll fernerhin das Leiden Christi auch ein Exempel sein deines ganzen Lebens und nun auf eine andere Weise dasselbe bedenken; denn bisher haben wir es bedacht als Sakrament, das in uns wirkt.“ Diese Beschreibung als Sakrament nimmt M. Luther im „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen, wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“ (1519) vor: „Als Christus dieses Sakrament einsetzte, sprach er: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das ist mein Blut, das für euch vergossen wird. So oft ihr das tut, so denkt dabei an mich als Sprecher. Ich bin das Haupt; ich will der erste sein, der sich für euch hingibt, will euer Leid und Unfall mir gemein [= zu eigen] machen und für euch tragen, auf daß ihr auch mir und untereinander so tut und alle Lasten in mir und mit mir gemein sein. Und laßt euch dieses Sakrament zu einem gewissen Wahrzeichen werden, daß ihr meiner nicht vergeßt.“¹⁸ Dieser priesterliche Dienst in der Verbundenheit mit dem einzigen Priester Christus im Fürsein der Christen für einander, in der Fürbitte und im gegenseitigen Zuspruch der Vergebung kann – wie Mose (2. Mose 32,32) und Paulus (Röm 9,1ff) als Beispiele zeigen – bis zur stellvertretenden Schuld- und Strafübernahme in der Nachfolge Christi reichen. Hinzuweisen ist aber auch darauf, daß der Dienst des allgemeinen Priestertums durch die prophetischen und kö-

15 BoA II, 27,19f.

16 WABr I, 35,24ff.

17 BoA I, 159,39ff.

18 Ebd., 200,6ff.

niglichen Dienste auszuweiten ist und diese miteinschließt, wie I Petr 2,5ff bezeugt.

Die Vergewisserung „Ihr seid das königliche Priestertum, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Wohltat dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“ gilt durch die Heilstat des dreieinen Gottes in Jesus Christus. Sie wird den Glaubenden zugeeignet in der lebendigen Predigt des Wortes Gottes, also im Kerygma. M. Luther folgert daraus: „Ein jeglicher Christ Gottes Wort hat und von Gott gelehrt und gesalbt ist zum Priester.“¹⁹ Gottes Heilstat wird ferner in der Taufe, dem Sakrament der Rechtfertigung, zugeeignet, wodurch die Glaubenden in Christi Sterben und Auferstehen hineingenommen werden, ihnen die Sünden vergeben, sie mit dem heiligen Geist beschenkt, in den Leib Christi eingegliedert und zu Erben des Reiches Gottes ernannt werden. M. Luther schließt daraus: „Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Stands ... So werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht.“²⁰ Was „aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon zu Priester, Bischof und Papst geweiht sei“²¹. Alle getauften Christen sind damit Priester, wie M. Luther mit der polemischen Richtung gegen das römisch-katholische Amtsverständnis betont. Durch die Predigt des Evangeliums und durch das Sakrament der Taufe wird den Glaubenden die Gabe des heiligen Geistes verheißen und geschenkt. Der heilige Geist aber wirkt in den Glaubenden Früchte des Geistes und je nach den eigentümlichen Fähigkeiten, Kenntnissen, Talenten und Erfahrungen der einzelnen Glaubenden die Charismen zur Auferbauung der Gemeinde im Miteinander und Füreinander (Röm 12; I Kor 12). Auch M. Luther hebt die Früchte und Charismen des heiligen Geistes in der *communio* der Gemeinde hervor; sich an das äußere Wort und an die leibhaften Sakramente bindend wirkt der heilige Geist, selbst *favor dei* und *donum dei*.²² Früchte und Charismen des heiligen Geistes bedeuten keine spirituelle Seinsqualität und keinen besonderen *habitus* im Menschen; vielmehr wirkt der heilige Geist neuschaffend, indem er „zu Christus bringt“.

Der kerygmatische, sakramentale und charismatische Aspekt des allgemeinen Priestertums gehören im Begründungszusammenhang der Heilstat des dreieinen Gottes zusammen. So wird auch die Kirche – und damit eben auch das allgemeine Priestertum – bekannt als Volk Gottes, Leib

19 StA 3, 79,10f.

20 StA 2, 99,19f.

21 Ebd., 100,21ff.

22 Vgl. R. Prenter: *Spiritus Creator*, München 1954, S. 50f, S. 55f.

Christi und Gemeinschaft der Heiligen, eben als Werk und Werkzeug des heiligen Geistes. Die Gemeinde und Kirche wird durch die materialen Kennzeichen Wort und Sakrament konstituiert, die durch den heiligen Geist auch instituierende Kraft haben, so daß Charisma und Institutionen sich in der Kirche, der „Mutter des Glaubens“²³, verbinden in spannungsvoller und kreativer Einheit. Denn in der spannungsvollen Einheit von geglaubter und erfahrbarer Wirklichkeit lebt die Gemeinde und Kirche auf dem Weg noch als „*communio peccatorum et iustorum*“ und als „*ecclesia semper reformanda*“; sie lebt aus dem Glauben an ihren lebendigen Herrn im Miteinander und Füreinander, so daß sich Gabe und Aufgabe für sie verbinden: „So sind wir nun Gesandte an Christi Statt, indem Gott durch uns ermahnt; wir bitten an Christi Statt: Laßt euch versöhnen mit Gott“ (II Kor 5,20). „Ihr seid das königliche Priestertum ..., daß ihr verkündigen sollt die Wohltaten des, der euch berufen hat“ (II Petr 5,9). Diese missionarische Intention im Dienst der Versöhnung gibt dem Miteinander und Füreinander der Gemeinde die verbindende Richtung.²⁴ Hans Martin Barths Rede vom „allgemeinen, gegenseitigen und gemeinsamen Priestertum“ bestätigt sich somit.²⁵ Und in der Unterweisung des Glaubensgesprächs, beim Trostwort des Krankenbesuchs, bei der Beichte, bei den Diensten der Liebe am nahen und fernen Nächsten konkretisiert sich dieser Dienst, bei dem einer dem anderen „ein Christus“ wird.

2.2. Das Amt

Der Ausgangspunkt für unser theologisches Nachdenken über das Amt ist die Feststellung, daß alles, was zum dogmatischen Verständnis des allgemeinen Priestertums und seines Dienstes aufgezeigt wurde, auch für das Amt in der Gemeinde gilt. Als getaufter Christ, dem die Gabe des heiligen Geistes verheißen und zugesagt ist, lebt der ordinierte Pastor durch den Glauben in der Gemeinschaft mit Jesus Christus, seinem gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Person und Glaube verbinden sich in ihm, der als „*simul peccator et iustus*“ auf die vergebende Gnade Gottes angewiesen bleibt. Mit allen gerechtfertigten Sündern ist der Pastor „in Christus“ gleichgestellt (Gal 3,28). Sein besonderes Charisma ist eingebunden inmitten der anderen Charismen, wie I Kor 12,28 und Röm 12,8

23 BSELK 655,4.

24 Vgl. auch K. H. Stoll: Vom Priestertum aller Gläubigen, in: Texte aus der VELKD 24/1983; G. Heintze: Allgemeines Priestertum und besonderes Amt, in: EvTh 23, 1963, S. 617–646.

25 H. M. Barth: Einander Priester sein, Göttingen 1990, S. 191ff.

bezeugen; auch er hat Anteil am sacerdotium Christi wie alle Getauften. M. Luther betont dies immer wieder bei seiner Unterscheidung von sacerdotium und ministerium.²⁶

Das Amt als öffentlicher Leitungsdienst durch die Predigt des Evangeliums (pure docere evangelium), die richtige Sakramentsverwaltung (recte administrare sacramenta) mit CA VII und durch die Lehrverantwortung mit CA XXVIII setzt zusammen mit den theologischen Fachkenntnissen, handlungsorientierten Qualifikationen und dem geistlichen Lebensstil einer ars pastorandi die besondere Sendung zu diesem Dienst durch Jesus Christus (vocatio interna) und die rechtmäßige Berufung des rite vocatus (CA XIV) in der vocatio externa voraus. Nach dem Neuen Testament erfahren berufene Mitarbeiter in der Gemeinde diese bevollmächtigende Beauftragung durch die Handauflegung (Apg 6,3; II Tim 1,6; Apg 14,23; Tit 1,5; I Tim 5,22). Diese einmalige Ordination erhält im reformatorischen Verständnis nicht die Bezeichnung Sakrament (CA XIII,11). Unter Fürbitte der Gemeinde wird der von Christus Berufene mit der Handauflegung der Kirchenvertreter als Zusage und Verheißung des heiligen Geistes zum lebenslangen Dienst der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung in apostolischer Nachfolge beauftragt und bevollmächtigt. Die liturgische Gestalt des Ordinationsgottesdienstes bilden: Gebet, Schriftlesung, Ordinationsvorhalt und Antwort, Ordinationsgebet und Handauflegung, Sendung und Segnung. Erwähnt sei, daß M. Luther das eine Hirtenamt betont und damit die geistliche Verantwortung des ordinierten Pastors vor Gott, während Johannes Calvin und Martin Bucer das dreifache Amt kennen, das sich zum mehrgliedrigen entfaltet. Wie der Diener im Amt als Glied des allgemeinen Priestertums in der apostolischen Nachfolge steht, d. h. im Auftrag des auferstandenen Christus an die Apostel (Mt 28,18f), in Lehre, Gebet und Leben, so auch durch die besondere Sendung zur Evangeliumsverkündigung, Sakramentsverwaltung und Lehrverantwortung in der apostolischen Sukzession. Bei den fundamentalen Diensten der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie der Lehrverantwortung tut der Pastor dies im Auftrag Christi gegenüber der Gemeinde. Auch nach M. Luther gibt es bei den fundamentalen Diensten des Hirtenamtes ein Gegenüber von sacerdotium und ministerium; es begründet keinen besonderen Status, liegt in keiner geistlichen Entität begründet, sondern allein im Auftrag des lebendigen Christus: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10,16). Er ist der Sprecher Gottes im Dienst der Verkündigung des Evangeliums und der Seelsorge, der diesen Dienst allein vor Gott zu

26 WA 15, 721,8ff.

verantworten hat. Das Amt, das nach Luthers Schrift „Von den Konzilien und Kirchen“ (1539) zu den „Heiltümern“ der Gemeinde und Kirche gehört, erweist sich bei der rechtmäßigen Ausübung der fundamentalen Dienste, eben der materialen notae ecclesiae, als formales Kennzeichen der Kirche, durch das der heilige Geist den Glauben schafft und erhält.²⁷ In Notzeiten freilich werden diese fundamentalen Dienste von der Gemeinde des allgemeinen Priestertums verantwortet und von Beauftragten der Gemeinde getan. M. Luthers Frühschrift „Daß eine christliche Gemeine Recht und Macht habe, Lehre zu urteilen, Pfarrer ein- und abzusetzen ...“²⁸ ist ein Beispiel dafür, wie charismatisch Berufene und von der Gemeinde bestätigte Leiter in Not- und Verfolgungszeiten diesen Dienst der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung übernommen haben, wie es etwa in den Zeiten des Pfarrermangels während des Zweiten Weltkrieges durch Kirchenvorsteher auch geschah.

3. Das Zusammenwirken von Amt und Gemeinde

Erinnert sei an den gemeinsamen und an den besonderen Auftrag der Gemeinde des „allgemeinen, gegenseitigen und gemeinsamen Priestertums“ und des ordinierten Amtes: der Dienst der Versöhnung. Amt und Gemeinde ordnen sich in den Relationen „in, inmitten und gegenüber“ einander zu.²⁹ Der Pastor lebt mit seinem Charisma als getaufter Christ in der Geistgemeinschaft des vielgliedrigen Leibes Christi: in und inmitten, d. h. im allgemeinen Priestertum und in der cooperatio und communicatio mit den Charismen der anderen Gemeindeglieder zur Auferbauung der Gemeinde des dreieinen Gottes. Das Gegenüber von Amt und Gemeinde beim öffentlichen „pure docere evangelium“ und „recte administrare sacramenta“ ist begründet im Auftrag des dreieinen Gottes, zu dem die Kirche den Pastor rechtlich einsetzt, wenn Ausbildung, Qualifikation, persönliche Eignung und innere Berufung dafür sprechen. Der Pastor steht bei seinem öffentlichen Dienst in der Gemeinschaft mit den anderen Gemeindegliedern, den Mitarbeitern und Amtskollegen: im „mutuum colloquium et consolatio fratrum“³⁰.

27 Vgl. M. Plathow: Die Bedeutung der „Ortskirche“ in der lutherischen Ekklesiologie, in: *Orthodoxes Forum* 1988, S. 259–274.

28 WA 11, 408ff.

29 Vgl. E. Schlink: Die apostolische Sukzession, in: ders., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961, S. 160–195.

30 Vgl. M. Plathow: *Mutum colloquium et consolatio fratrum*. Zur Aszetik des Pfarrers, in: *DPfBl* 83, 1983, S. 598–602.

Nun gibt es neben den fundamentalen Diensten im apostolischen Auftrag Christi auch die situativen Dienste. Sie sind durch die konkrete Situation der Gemeinde zum einen bestimmt: Neuzugezogene, Seniorenheime, dörfliche Struktur, Universitätsstadt, und durch die Gaben der mitverantwortlichen Gemeindeglieder: pflegende Angehörige, Leitung von Kinder- und Jugendfreizeiten, Engagement für Mitweltfragen, Hauskreise u. a. Zum andern sind sie durch die persönlichen Gaben, Erfahrungen und Kenntnisse des Pastors geprägt: pädagogische Fähigkeiten, ökumenische Erfahrungen, künstlerische Talente u. a. In der Spannung von Ansprüchen an den Pastor und Auftrag des Ordinierten gilt es von den fundamentalen Diensten her eine Konturierung der situativen Aufgaben im Zusammenwirken mit den Gaben der Gemeindeglieder vorzunehmen. Im Aufeinander-Hören und Miteinander-Sprechen wird der besondere Auftrag des Pastors für diese besondere Gemeinde konkretisiert; im Wahrnehmen der eigenen Grenzen, ja, im Sich-selbst-Zurücknehmen des Pastors werden kreative Kompromisse eingegangen, die an der Wahrheitsfrage ihre Grenze finden; Kompromiß ist dabei im Sinn von „cum promissione“, „mit der Verheißung“ des heiligen Geistes verstanden. Strukturierung, Beschränkung, Konzentration und Konkretion kennzeichnet die Dienste des Pastors in und inmitten und mit den Gemeindegliedern und der Gemeindeglieder mit dem Pfarrer in der Gemeinde.³¹

Wie sich die Gaben des einen heiligen Geistes „zu gemeinsamen Nutzen“ offenbaren (I Kor 12,7), alle verbunden sind durch den einen Glauben, die eine Taufe, den einen Geist, eben durch die Heilstat des dreieinen Gottes, so verbindet alle Glieder des Leibes Christi, das allgemeine Priestertum und das Amt, das Leben aus der rechtfertigenden Gnade Gottes: das Hören auf das Wort Gottes, der Zuspruch der Vergebung der Sünden, die Gemeinschaft des Abendmahls, in dem der lebendige Christus uns real und personal begegnet und beschenkt und verbindet miteinander, schließlich das Gebet der Getauften, die in Christi Sterben und Auferstehen durch den Glauben hineingenommen sind. Unser Augenmerk fällt somit auf die geistliche Gemeinschaft in der Gemeinde Jesu Christi und auf den geistlichen Lebensstil des Pastors.

Manfred Seitz stellt zur Praxis des Glaubens eines jeden Pfarrers treffend folgende Fragen: „1. Wie höre ich selber auf Gottes Wort? Wir sind in Gefahr, es nur noch auf die bevorstehende Verkündigungsaufgabe be-

31 Ders.: Ministerium ecclesiasticum. Berufskunst als Anspruch an den Pfarrer und als Anspruch des Pfarrers, in: Wort des lebendigen Gottes. FS für Prof. Dr. R. Slenczka zum 60. Geburtstag, Erlangen [Privatdruck] 1991, S. 19ff.

zogen zu hören. 2. Welche Rolle spielt das Gebet in meinem persönlichen Leben? Auch unter uns breitet sich ein Verstummen und dadurch ein Verlust an Durchlässigkeit und Transparenz aus. 3. Wo erfahre ich mich, obgleich ich Pfarrer bin, auch als Gemeindeglied? Amt bedeutet zwar immer Einsamkeit, aber sie ist ohne den an uns ergehenden Ruf aus der Vereinzelung zur Gemeinschaft nicht zu tragen. 4. Was bedeuten geistliche Ordnungen für den Ablauf meiner Zeit? Auch wir partizipieren an der Pathologie des Zeitgeistes, am provisorischen Dasein und bedürfen einer geistlichen Strukturierung der Zeit. 5. An welcher Stelle in meinem Leben konkretisiert sich das Wort zum Werk? Wir können das Wort „Liebe“ in unseren eigenen Predigten nicht mehr hören, weil uns die Frage nach seiner Verdichtung ins Sichtbare und Soziale überführt.³² Mit M. Luther ist diese Praxis des Glaubens jeden Pastors in der Geist- und Dienstgemeinschaft des allgemeinen Priestertums geprägt von „oratio“, „meditatio“ und „tentatio“: Der geistliche Lebensstil des Pfarrers ist getragen vom Hören auf das Wort Gottes bei der lectio continua, bei der Schriftmeditation: „nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und geschriebenen Worte im Buch immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleißigem Aufmerken und Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint. Und hüte dich, daß du nicht überdrüssig werdest.“³³

Die „tentatio“, die Anfechtung, gehört zur geistlichen Existenz jedes Glaubenden und des Pastors als „theologus crucis“ besonders: „Die ist der Prüfstein, die lehrt dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit.“³⁴ Als Angefochtener erfährt sich der Pastor wie jedes Gemeindeglied in der Gemeinschaft derer, die im Glauben angefochten und durch das Geschenk der Gnade Gottes vergewissert worden sind; das „mutuum colloquium et consolatio fratrum“ hat hier seinen pastoralen Ort. Schließlich nennt M. Luther die „oratio“ als Konstitutivum für die Praxis Pietatis des Pastors und der Gemeinde; „oratio“ und „actio“ sind dabei miteinander verbunden. „Knie nieder in deinem Kämmerlein, bitte mit rechter Demut und Ernst vor Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen Heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und Verstand gebe. Wie du siehst, daß David im oben genannten Psalm (Ps 119) immer bittet: „Lehre mich, Herr,

32 M. Seitz: Der Beruf des Pfarrers und die Praxis des Glaubens, in: ders., Praxis des Glaubens, Göttingen ³1985, S. 224.

33 WA 50, 659,22–26.

34 Ebd., 660,1–4.

unterweise mich, führe mich, zeige mir.“³⁵ Das Gebet strukturiert die Zeit des geistlich geprägten Lebensstils des Pfarrers und der Gemeinde. Im Dank-, Bitt- und Fürbittgebet bringt der Pastor allein oder mit den Gemeindegliedern die Freuden und Nöte der Gemeindeglieder, der Kirche und dieser Welt vor Gott: Junge und Alte, Gemeindeglieder vor und nach den Kasualien, Traurige, Kranke, Einsame, Sterbende, Menschen, die Glück und Segen erfuhren, eine Gebetserhörung, die Mitarbeiter, die Amtsbrüder und -schwestern, die Kirchenverwaltung und -leitung, die Nöte und Sorgen dieser Welt.

Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer erkennen im Beten den Grund und die Mitte allen Handelns als Christen, und so gehört das Beten mit dem Arbeiten zusammen, „Beten und Tun des Gerechten“. Denn der Glaube bringt Früchte des Glaubens in der Liebe und die Liebe verdichtet sich ins Sichtbare und Soziale. Die Liebe kann sich in einem Bereich der Diakonie – entsprechend den Nöten in der Gemeinde – zum konkreten Tun verdichten: Suchtkranken-, Aussiedler-, Nachbarschaftshilfe, Jugendbetreuung, Seniorenenerholung. Im Bereich von Mission und Ökumene können Partnerschaften, Projekte zu Selbsthilfe und Einzelaktionen im konziliaren Prozeß für „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ den Geist der Liebe Fleisch werden lassen. Der evangelische Einsatz, das unzweideutige Wort des „Wächteramtes“ oder das prophetische Wort für die Stummen können Beten und Handeln verbinden. Gewiß ist heute in einer Situation des Ringens der verschiedenen Geister um die Seelen der Menschen die Gabe der Prüfung der Geister mit dem theologischen Urteil, das zur Tat ruft, besonders von Pastor und Gemeinde herausgefordert.

Bei der Fülle der situativen Ansprüche, Herausforderungen und Aufgaben erweist sich die Berufskunst des Pastors in der Beschränkung, Strukturierung, Konzentrierung und Konkretion der situativen Dienste von den fundamentalen Diensten her; und dies sollte im Gespräch und Zusammenwirken mit den Verantwortlichen der Gemeinde geschehen. In seiner geistlich-theologischen Existenz erfährt sich der Pfarrer dabei immer neu als der, der auf die rechtfertigende und vergebende Gnade Jesu Christi angewiesen ist; „wir sind Bettler; das ist wahr“; zugleich darf er in aller Anfechtung gewiß sein mit dem Apostel Paulus: „Nicht ich, sondern Christus wirkt in mir“ (Gal 2,20), getragen von den Gebeten der Gemeindeglieder. Und entsprechendes gilt für die Gemeinde des allgemeinen Priestertums in der Gebets- und Dienstgemeinschaft mit dem Pastor. Aufgrund der Veröhnungstat des dreieinen Gottes in Christi Sterben und Auferstehen sind

Amt und Gemeinde verbunden in dem gemeinsamen „Dienst der Versöhnung“; der Pastor tut dabei öffentlich den Dienst des „pure docere evangelium et recte administrare sacramenta“ durch die theologischen Fachkenntnisse und handlungsorientierten Qualifikationen als von der Kirche Beauftragter in der apostolischen Nachfolge Jesu Christi in, inmitten und gegenüber der Gemeinde. Was ihm Orientierung gibt, was ihn trägt und was ihn vergewissert, ist die Zusage seines lebendigen Herrn: „Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“ (II Kor 12,9).

Des soll ein jeder gewiß sein in der Christenheit, daß die Prediger, Lehrer und Pfarrer, ja alle, die das Wort vortragen, gewiß sind, daß ihre Predigt nicht ihr eigen sei, sondern sie wissen fürwahr, daß es Gottes Wort sei, oder wo sie daran zweifeln, daß es Gottes Wort sei, daß sie ja stillschweigen und ihren Mund nicht auf tun, sie sind denn zuvor gewiß, daß es Gottes Wort sei ... Deshalb soll ein Christ, er sei Prediger oder Zuhörer, gewiß sein, daß er nicht sein eignes Wort, sondern Gottes Wort rede und höre; sonst wäre es besser, er wäre nie geboren, und Pfarrer und Zuhörer müssen einer mit dem andern zum Teufel fahren. Martin Luther

Erlangen und die Lutherische Kirche*

Daß der Martin-Luther-Bund heute seinen Sitz in Erlangen hat und daß unsre Stadt das von ihm betreute Auslands- und Diaspora-Theologenheim beherbergt, ist gewiß in erster Linie das Verdienst Friedrich Ulmers, den diese Zeilen grüßen möchten. Erlangen ist dadurch gerade für die lutherische Diaspora ein Ort geworden, wo sich Menschen, Wünsche, Hilferufe aus aller Herren Ländern begegnen, die auf Bereitschaft zum Hören und Helfen hoffen. Allein in der lutherischen Kirche des Auslandes hatte doch der Name unserer Stadt auch schon früher einen guten Klang. Das ist das Verdienst der Erlanger Theologen des 19. Jahrhunderts, die bei aller persönlichen Mannigfaltigkeit ihrer gesamten Fakultät einen scharf geprägten Charakter gaben, wie ihn kaum eine andere in Deutschland aufzuweisen hatte. Es war der Charakter einer in all ihren Einzelgebieten am luther-

* Am 21. November 1954 ist Professor D. Dr. Werner Elert in Erlangen gestorben. Vierzig Jahre nach seinem Tod soll der erneute Abdruck eines Aufsatzes eine Anregung zum Gedenken an ihn sein. Elert schrieb diesen Aufsatz als Beitrag zu dem Buch: „Lutherische Kirche in Bewegung. Festschrift für Friedrich Ulmer zum 60. Geburtstag“, hg. v. Gottfried Werner, Erlangen 1937, S. 184–193. Der Text ist im wesentlichen unverändert; lediglich zwei kleinere Veränderungen waren für den Nachdruck aus formalen Gründen angezeigt.

In diesem Dokument kommt Elerts Einschätzung unseres Werkes zum Ausdruck. Wir sind dankbar, daß er als lutherischer Theologe auch auf den Martin-Luther-Bund und viele, die ihm ihre Kraft zur Verfügung gestellt haben, prägend gewirkt hat.

Der Leser wird bei diesem Text aus dem Jahr 1937 leicht erkennen, worin sich die Zeit und der Stand der theologischen Forschung inzwischen geändert haben. Das Jahr des 250. Universitätsjubiläums hat den Rückblick auf die Theologische Fakultät, den Elert in seiner Zeit vorlegte, auf verschiedene Weise neu angeregt. Dies darzulegen, kann jedoch hier nicht die Aufgabe sein. Elert rief die Kirche und ihre Theologie „zur Sache“. So ist auch unser Gedenken an ihn in dieser Sache begründet und nicht unkritische Personenverehrung. Wir bewegen uns damit ganz im Rahmen dessen, was Elerts Anliegen war: „Darum hat auch die Kirche eine bleibende Aufgabe. Diese Aufgabe kann sie nur erfüllen, weil sie sich von Gott beauftragt weiß. Denn jede andere Begründung ihrer Existenz macht sie zum Exponenten der Welt. Ihre Rede liefe dann doch zuletzt auf die Mahnung hinaus, daß sich die Welt vor sich selbst zu rechtfertigen hat. Ihr Ruf nach Gottesfurcht ist vielmehr nur zwingend, weil er einer der Welt entgegengesetzten Sendung entspringt. Diese Sendung kann sie allein von dem Sohne Gottes her verstehen, dessen Namen sie trägt“ (Werner Elert, *Der christliche Glaube*, [1940] 6. Aufl., Erlangen 1988, S. 24).

Rudolf Keller

rischen Bekenntnis ausgerichteten kirchlichen Theologie. Seither gehen Jahr für Jahr lutherische Studenten anderer Länder durch die Erlanger Hörsäle und Seminare. Und es hieße Eulen nach Athen tragen, wenn man dazu noch eine besondere Werbung veranstalten wollte.

Indessen ist es vielleicht doch nicht überflüssig, einiges von der Universität Erlangen zu erzählen. Denn wenn man auch in der bayerischen Landeskirche mit ihrer Geschichte vertraut ist, so beginnt die Unkenntnis darüber doch schon oft in ihrer nächsten Nachbarschaft, und sogar nicht wenige, die sich als Studierende jahrelang in Erlangen aufhalten, wissen später kaum darüber Auskunft zu geben.

Erlangen ist, wie mancher Neuling zuerst mit einer gewissen Enttäuschung bemerkt, in seiner heutigen Gestalt eine junge Stadt, gerade zweieinhalb Jahrhunderte alt. Wer die krummen Straßen von Marburg oder Tübingen darin sucht, der muß schon einen recht ortskundigen Führer haben, um eine zu finden. Hugenotten bestimmten einst den Stadtplan und das Stadtbild, das aus Gründen der Sparsamkeit und der Vernunft äußerst rechteckig und ziemlich langweilig ausgefallen ist. Die Universität wurde erst 1743 gegründet. Das wäre für eine amerikanische Universität zwar ein ganz respektables Alter, aber unter den deutschen Schwestern ist sie doch eine der jüngsten. Leipzig, Rostock, Greifswald sind drei Jahrhunderte, Heidelberg fast vier Jahrhunderte älter. Diese älteren Schwestern wirken wie alte Erbtanten, in deren Häuslichkeit man immer wieder neue „romantische Werte“ entdeckt, mit denen der junge Nachkömmling nicht in Wettbewerb treten kann. Der Erlanger Universität fehlten auch andere Reichtümer. Sie wurde als *Landesuniversität* der kleinen *Markgrafschaft Bayreuth* gestiftet, deren Landesherrn zwar hohen kulturellen Ehrgeiz aber nur bescheidene Einkünfte besaßen. Im ersten halben Jahrhundert ihres Bestehens diente sie eigentlich nur zur Ausbildung der Geistlichen und der Beamten des eigenen kleinen Landes. Weder blendende Institute noch große wissenschaftliche Kapazitäten konnten bezahlt werden. Dicht südlich der Stadt begann bereits das Gebiet der freien Reichsstadt Nürnberg, die in Altdorf über eine eigene Universität verfügte, und nicht allzu weit nordwestlich das Bistum Würzburg mit der heutigen glänzenden Julius-Maximilians-Universität. Erst als Erlangen im Jahre 1791 für einige Jahre *preußisch* wurde – der letzte Markgraf von Ansbach und Bayreuth trat sein Land gegen eine Rente ab, um eine Engländerin heiraten zu können – begann ein schneller Aufstieg. Es war auf einmal „entdeckt“. Goethe, Hölderlin, Ernst Moritz Arndt, Alexander von Humboldt weilten damals in Erlangen. Die großen Philosophen des deutschen Idealismus Fichte und Schelling lehrten hier, und Hegel hatte eine Zeitlang keinen größeren

Wunsch als hierher berufen zu werden. Im Jahr 1810 kam Erlangen an die Krone *Bayern*, und die bayerischen Herrscher haben im folgenden Jahrhundert durch Bau zahlreicher Institute wie auch durch Berufung hervorragender Gelehrter aus Erlangen eine moderne Hochschule gemacht.

Der äußeren Geschichte entsprach die innere. Die letzten Markgrafen von Ansbach und Bayreuth waren „aufgeklärte“ Fürsten im Sinne ihrer Zeit. Die Markgräfin *Wilhelmine*, Schwester des Preußenkönigs Friedrichs d. Gr., die bei der Stiftung der Universität die treibende Kraft war, stand mit Voltaire in engem Briefwechsel und ließ sich durch ihn dessen Freunde an ihren Hof empfehlen. Und so ist es begreiflich, daß sie am Tage der Einweihung die Professoren über die beiden Sätze öffentlich disputieren ließ: „1. Es ist kein Widerspruch, daß eine Materie denken könne. 2. Es ist nicht schlechterdings notwendig, daß die zusammengesetzten Dinge aus Einheiten bestehen.“ Diese Sätze entsprachen ganz dem Geist *Voltaires*, und es war deshalb kein Wunder, daß die bedeutendsten Lehrer der vier Fakultäten Anhänger des Hallenser Philosophen Christian Wolff waren, den Wilhelminens Vater einst wegen offenbarungswidriger Lehre aus Halle verbannt, ihr Bruder Friedrich aber sofort nach seiner Thronbesteigung dorthin zurückberufen hatte. Die Theologen richteten sich mit einer Art von aufgeklärter Orthodoxie in dieser rationalistischen Atmosphäre ein, so gut es ging. Der bekannteste unter ihnen aus jener Zeit, Friedrich *Seiler*, lehrte „supranaturalistisch“ in der Weise der bekannten Tübinger dieser Richtung, nicht besser, aber auch nicht schlechter. Er widmete dem von ihm vertretenen „vernunftgemäßen Christenthume“ mehr als 170 Veröffentlichungen und wurde daher als erstes Erlanger Mitglied Gelehrter Gesellschaften des Auslandes.

Aber ihren eigentlichen Charakter erhielt die Erlanger Universität doch erst im 19. Jahrhundert. Der große Landerwerb der bayerischen Krone im Napoleonischen Zeitalter vereinigte rein protestantische Gebiete mit dem katholischen Altbayern. Die fünf Universitäten, die jetzt eine Zeitlang zum neuen Königreich gehörten, konnten nicht alle erhalten bleiben. Als schließlich München und Würzburg mit ihrer katholischen Ueberlieferung siegreich aus dem Wettbewerb hervorgingen, ließ man mit Rücksicht auf die protestantischen Landesteile auch die Erlanger Universität am Leben, nachdem der Vorschlag, hier nur die Theologische Fakultät mit einem Fecht- und Tanzmeister bestehen zu lassen, glücklicherweise bei der Krone keinen Anklang gefunden hatte. So erhielt Erlangen gerade in der *bayerischen* Zeit einen betont *protestantischen* Charakter, obwohl natürlich in die nichttheologischen Fakultäten auch katholische Gelehrte berufen wurden. Wenn die bayerische Regierung den protestantischen Untertanen

eine freundliche Geste zeigen wollte, so kam das in der Regel Erlangen zugut.

Für die theologische Fakultät hatte diese Eingliederung noch eine weitere Folge. Die Markgrafen von Ansbach und Bayreuth, denen die Universität ihre Entstehung verdankte, hatten wohl kaum noch gewußt, daß einer ihrer Vorfahren einst zu den ersten Unterzeichnern der Augsburgischen Konfession gehört hatte. Und hatten sie es nicht ganz vergessen, so haben sie von dieser Erinnerung doch kaum noch Gebrauch gemacht. Nunmehr waren aber zugleich mit ihrem Gebiet auch andre alte lutherische Stammgebiete, die ehemaligen freien Reichsstädte Nürnberg, Rothenburg, Schweinfurt, Nördlingen, Dinkelsbühl, die Grafschaften Castell, Pappenheim u. a. gleichsam zum Hinterland der Erlanger Universität, wenigstens ihrer theologischen Fakultät geworden. Aus all diesen Gebieten kamen jetzt die jungen Theologen hierher, um dann auch als Pfarrer mit Erlangen in Verbindung zu bleiben. Die *Erinnerung an die Reformationszeit*, in der all diese Teile im Kampf um die evangelische Lehre zusammengestanden waren, wurde wieder lebendig. Jahrhunderte lang hatte man in der Vorstellung gelebt, daß das Luthertum eigentlich nur einen einzigen historischen Ursprung hatte: das sächsische Wittenberg. Soweit es sich um die Person unseres Reformators handelt, ist das natürlich nicht zu bestreiten. Allein bei der Bildung eines lutherischen Kirchentums hatten Nord und Süd zusammengewirkt. Die frühzeitige Aufgeschlossenheit der reichen Stadt Nürnberg mit ihren bedeutenden Gelehrten, Politikern, Künstlern für die lutherische Reformation hat wesentlich dazu beigetragen, daß das Werk Luthers aus einer kursächsischen zu einer öffentlichen Angelegenheit des deutschen Reiches wurde. Fränkische Theologen und fränkische Politiker waren an allen kritischen Punkten der Kirchenbildung (Schwabacher Artikel, Marburg, Augsburg, Schmalkalden) maßgebend beteiligt. Gerade die Bekenntnisbildung war keine rein Wittenbergische oder sächsische Angelegenheit. Sie wurde vielmehr gefordert wie gefördert durch die von Nord und Süd gemeinsam zu tragende Verantwortung.

Aber schon bald nach den Entscheidungsjahren der Reformation trat das fränkische Luthertum ganz in den Hintergrund. Nicht etwa dem äußeren Umfang nach, sondern weil es keine eigene theologische Pflegstätte besaß. Als Andreas *Osiander* Nürnberg verließ, hatte es keinen führenden Theologen mehr in seiner Mitte. Unter den Verfassern der Konkordienformel befand sich zwar auch der Franke Nikolaus *Selnecker*, der theologisch zwar kein Philippist aber doch ganz Wittenberger war. Der ganze lutherische Süden war damals und, nachdem Heidelberg kalvinisch geworden war, für zwei Jahrhunderte nur durch die *Tübinger* Theologie vertreten.

Was Württemberg in dieser Zeit, d. h. von *Brenz* bis *Bengel*, für die lutherische Kirche bedeutete, ist wenigstens außerhalb seiner Grenzen nie vergessen worden und wird unvergessen bleiben. Aber im 19. Jahrhundert ist man dort größtenteils Wege gewandelt, auf denen die innere Verbindung mit den bekenntnisverwandten Kirchen verloren ging.

In Franken aber kam zu dem Fehlen einer eigenen theologischen Hochschule die Zersplitterung in zahlreiche kleine und kleinste Kirchentümer, die sich jahrhundertlang theologisch fast nur rezeptiv verhalten konnten. Daran änderte sich auch in der ersten Zeit der Erlanger Universität nichts. Erst als sie durch die Zusammenfassung der kleinen Splitterkirchen in der *bayerischen Landeskirche* das größere Hinterland erhielt, konnte die Erlanger theologische Fakultät, wenn sie ihre Sendung begriff, zum theologischen Vorort des bekenntnisgebundenen süddeutschen Luthertums werden. Das konnte umso wichtiger werden, als fast gleichzeitig die Universität Luthers durch den König von Preußen geschlossen wurde (1817). Bekenntnisgebundenheit bedeutete in Bayern zugleich – von kurzen Zwischenakten abgesehen – auch Bekenntnisfreiheit, d. h. für die Erlanger theologische Fakultät auch die Freiheit der Lehre in voller Übereinstimmung mit dem Bekenntnis der bayerischen Landeskirche, für die sie zunächst da war. In Preußen war das, zumal seit Einführung der Union, wesentlich anders. War auch hier die Freiheit formell vorhanden, so sorgte doch die Besatzungspolitik der Regierung dafür, daß von ihr nur ein solcher Gebrauch gemacht wurde, der das Interesse der neuen – Königlich preußischen, d. h. unierten – Konfession nicht gefährdete.

Indessen äußere Bedingungen allein erzeugen noch keine geistige Tätigkeit und am allerwenigsten eine lebendige Theologie. Die Erlanger theologische Fakultät besaß nicht einmal eine nennenswerte Schultradition, die das neue Geschlecht wenigstens hätte anregen können. Aber sie war dafür auch nicht damit belastet. Infolgedessen war man wohl in keiner andern Fakultät des damaligen Deutschland so geöffnet für die *Erwekkungsbewegung*, die zuerst in engen dann immer weiteren Kreisen allmählich fast alle Landeskirchen aufrührte und durch die auch die Theologie aus ihrem Sonderdasein „zur Sache“ zurückgerufen wurde. Gerade Franken gehörte zu den Ursprungsgebieten der Bewegung, und in Erlangen gab es bald einen Missionsverein, zu dem Professoren aller Fakultäten gehörten. Damit war auch der theologischen Fakultät, d. h. der sogen. „Erlanger Schule“, die in Gottfried *Thomasius*, *Hofmann* und *Frank* ihre Führer hatte, das besondere Thema gestellt. Auf der einen Seite hatte sie ihren Ort in dem bekenntnisgebundenen Kirchentum, dessen Pfarrerstand zu erziehen ihre Aufgabe war, und in dem die Verkündigung des Evange-

liums, mit der es auch die Theologie zu tun hat, allein vernehmbar ist. Auf der andern Seite aber wurde sie von der Erweckungsbewegung gerufen, die der theologischen Besinnung bedurfte, wenn sie sich nicht in privaten Erlebnissen erschöpfen sollte. In welchem Verhältnis stehen Schrift und Bekenntnis, durch die das Kirchentum „objektiv“ konstituiert wird, zum Christenstand der Einzelnen, der „subjektiv“ „erfahren“ sein will?

Für jene alte Erlanger Schule spitzte sich dieses Problem zu in der Frage nach der „christlichen Gewißheit“. Daß sie hierbei auch von der „christlichen Erfahrung“ sprachen, hat ihnen von allen Seiten den Vorwurf des „Subjektivismus“ eingetragen. Wir können diesen Vorwurf hier auf sich beruhen lassen. Gewiß haben sie dabei formell auch von *Schleiermacher* gelernt. Aber man braucht nur das christologische Hauptwerk von *Thomasius* oder *Hofmanns* „Schriftbeweis“, in dem sich die berüchtigte Formel für den Erlanger „Subjektivismus“ findet, oder die beiden ersten Hauptwerke *Franks* mit *Schleiermachers* Glaubenslehre oder mit *Albrecht Ritschl* und *Wilhelm Herrmann*, den Hauptgegnern der Erlanger, zu vergleichen, um zu erkennen, wie wenig jener Vorwurf im Munde der Ankläger berechtigt war. Es gibt keine theologische Richtung des letzten Jahrhunderts, die sogen. Biblizisten eingeschlossen, die sich entschlossener zur Autorität der hl. Schrift bekannt hätte als die Erlanger. Aber sie vergaßen dabei nicht wie andere, daß die Schrift über sich selbst hinausweist, daß sie zurückweist auf die „Tatoffenbarung“ Gottes, die allein den Grund des Glaubens und damit auch der christlichen Gewißheit bilden kann. Ihrer sehr „objektivistischen“ Lehre von der „*Heilsgeschichte*“ entsprach auch ihre Lehre von der *Kirche*. Sie verstanden darunter nicht die Gemeinschaft der „Erweckten“, so sehr sie dazu auch versucht sein konnten, sondern die Gemeinde der durch Wort und Sakrament gesammelten und verbundenen Christen, die durch ihr Bekenntnis Zeugnis von dem ablegt, was sie zur Kirche macht.

Von diesen theologischen Grundgedanken aus kamen die alten Erlanger zur „Kirchlichkeit“ der Theologie, die zwar *Schleiermacher* schon gefordert aber nicht verwirklicht hatte. Für die Erlanger bestand die *Kirchlichkeit* auch nicht nur darin, daß die zuständige Kirchenbehörde bei der Berufung kirchlicher Lehrer mitwirkt, sondern in der Übereinstimmung des Sachgehalts ihrer Theologie mit dem Sachgehalt der kirchlichen Bekenntnisse. Ihrem Ringen um das rechte Schriftverständnis und um das theologische Verständnis der christlichen Gewißheit trat deshalb auch eine sehr intensive Beschäftigung mit den lutherischen *Bekennnisschriften* zur Seite. Der Herausgeber der am meisten benutzten Ausgabe unserer symbolischen Bücher, *Johann Tobias Müller*, zuletzt Dekan in Windsbach, war

Erlanger Student gewesen. *Franks* „Theologie der Konkordienformel“ ist bis heute nicht überholt. Und *Gustav Plitt* hat mit seinen Werken über die Augustana und über die Apologie die neuere Forschung über diese Lehrschriften begründet.

An diesen Werken kann man studieren, wie gerade die theologische Behandlung der Kirchenlehre auch zu *historischen* Untersuchungen führen muß. *Thomasius* kam so zur Dogmengeschichte, *Theodosius Harnack* zu seinem großen Werk über die Theologie Luthers – ganz ähnlich wie *Theodor Zahn*, der große Schüler *Hofmanns*, von der Exegese des Neuen Testaments zur Geschichte des Kanons kam. Wer hier von Subjektivismus oder Historismus der Erlanger Theologie spricht, der redet von Menschen und Dingen, die er nicht kennt oder nicht versteht. Denn das alles war einfache Folge aus der „Kirchlichkeit“ dieser Theologie.

Das war der innere Weg, auf dem die alte „Erlanger Schule“ zur bekennnisgebundenen lutherischen Theologie geworden ist. Daß sie damit die Sendung wieder aufnahm, die zur Zeit Luthers vom *fränkischen* Luthertum für das *Verhältnis von Süd und Nord* erfüllt wurde, ist ihren Begründern noch kaum zum Bewußtsein gekommen. Diese Erkenntnis ist erst um die Wende des Jahrhunderts durch *Theodor Kolde* geweckt worden. Wie er selbst zuerst den Anteil der fränkischen Theologen und Politiker an der Bekenntnisbildung erforschte, so wurde erst durch den großen Kreis seiner Schüler die Reformationsgeschichte der fränkischen Reichsstädte und Territorien aufgeheilt. Die schönste Frucht dieser ganzen Forschung ist die Ausgabe der „Fränkischen Bekenntnisse“, die auf Veranlassung des Münchener Landeskirchenrats zum Augustana-Jubiläum 1930 von *F. W. Schmidt* und *Schorfbaum* veranstaltet wurde. Durch diese Ausgabe ist ganz klar geworden, daß die lutherische Bekenntnisbildung keineswegs ein Privatanliegen *Melanchthons* war, wie manche heute noch behaupten möchten. Aber auch, welche Bedeutung dafür das Zusammenarbeiten von Nord und Süd gehabt hat.

Daß die Erlanger theologische Fakultät im 19. Jahrhundert diese Sendung wieder aufnehmen konnte, wurde durch ihre *Zusammensetzung* gefördert. *Harleß* und *Hofmann* waren Nürnberger, *Thomasius*, *Höfling* und der Kirchenhistoriker *Veit Engelhardt* stammten aus dem übrigen Franken, *Engelhardts* Nachfolger *Heinrich Schmid* aus Harburg im bayerischen Schwaben. Im ganzen stammten von den 60 ordentlichen Professoren, die bis heute in die theologische Fakultät berufen wurden, 25 aus Bayern. Die übrigen 35 waren Norddeutsche. Im Hinblick auf die große Sendung, die Erlangen zu erfüllen hatte, möchte man unter diesen den Altenburger *Frank*, die drei Sachsen: den Neutestamentler *G. Benedikt Winer*, den

Alttestamentler Franz *Delitzsch* und den praktischen Theologen G. v. *Zezschwitz*, den Balten Theodosius *Harnack*, den Lübecker *Plitt*, den Schlesier *Kolde* und Theodor *Zahn* aus Moers doch nicht missen. Was Erlangen so aus Norddeutschland erhielt, das hat es mit reichlichem Dank auch wieder erstattet. Aus der Erlanger Fakultät wurden die Alttestamentler *W. Volck* nach Dorpat, Justus *Köberle* nach Rostock, der Systematiker *L. Schöberlein* und der Exeget *A. Wiesinger* nach Göttingen berufen. In Erlangen begannen ebenfalls ihre akademische Laufbahn der berühmte Verfasser der Kirchengeschichte Deutschlands *Albert Hauck* und der zugleich mit ihm in Leipzig wirkende Dogmatiker *Chr. E. Luthardt*. Alle diese Männer waren Franken (nur *Köberle* stammte aus Memmingen). Wir schweigen von den Männern anderer landschaftlicher Herkunft, die ebenfalls in Erlangen begannen, wie auch von allen Lebenden.

Es darf auch noch daran erinnert werden, daß drei ehemalige Erlanger Theologieprofessoren, die Franken *Chr. Fr. Ammon* und *Adolf Harleß*, sowie der Ostfrieße *Ludwig Ihmels* nachmals die Stelle eines Oberhofpredigers in Dresden bekleideten. Dieses Amt, dem das heutige des Landesbischofs von Sachsen entspricht, galt seit Alters als erste geistliche Stelle der lutherischen Kirche Deutschlands. *Ammon* gehörte seiner theologischen Herkunft nach noch in die rationalistische Epoche unserer Fakultät. *Harleß* und *Ihmels* aber haben ihren Zusammenhang mit der eigentlichen „Erlanger Schule“ nie verleugnet. Sie brauchten es auch nicht, weil sie hier zu kirchlichen Theologen geworden waren. Daß ein Kirchenführer Theologe sein muß, das haben wir in den letzten Jahren gründlich erfahren. Daß aber alle Theologie kirchlich sein muß, das war in andern theologischen Fakultäten nicht immer anerkannt. Manche waren stolz darauf, daß sie es *nicht*, daß sie vielmehr „rein wissenschaftlich“ waren.

Diese „reine Wissenschaft“, die ihre Ergebnisse gern für ewige Wahrheiten hielt, ist heute im Abbau begriffen. Im *neuen deutschen Reich* kann es eine Rechts- oder Staatswissenschaft, die sich nur mit dem „Recht an sich“ oder dem „Staat an sich“ beschäftigen wollte, nicht mehr geben. Wir wissen, daß die Bezogenheit *aller* Wissenschaften auf das eigene Volk etwas anderes ist als der Pragmatismus des vorigen Menschenalters, der die Wahrheit zu einem Exponenten der Nützlichkeit machte. Aber das kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Es berührt uns jetzt nur insofern, als gerade im Ausland gefragt wird, welche Folgen sich daraus für die theologischen Fakultäten ergeben. Und es ist klar, daß dies auch für Erlangen eine brennende Frage ist. Niemand kann die Zukunft voraussehen. Aber es lassen sich doch einige Gesichtspunkte feststellen, die für die Erlanger theologische Fakultät maßgebend sein müssen.

Erstens haben wir keinen Grund, der „rein wissenschaftlichen“ Theologie nachzutrauern. Sie hat in der Erlanger Theologie seit einem Jahrhundert niemals eine Stätte gehabt. Umgekehrt brauchen wir uns aber auch von niemand darüber belehren zu lassen, daß alle Theologie *kirchlich* sein müsse. *Diese* Erkenntnis müßten uns, wenn es uns nicht aus theologischen Gründen gewiß wäre, schon die Bilder unserer Vorgänger an den Wänden unserer Seminarräume predigen, um von ihren Werken zu schweigen. Der Satz, daß die Theologie eine Funktion der Kirche sei, wurde zuerst in Erlangen formuliert.

In dieser Bezogenheit der Theologie auf die Kirche liegt aber zweitens auch die Erfüllung der Forderung, die heute bei uns an alle Wissenschaften gestellt wird: daß sie dem Volke zu dienen habe. Denn es ist klar, daß die Theologie dem Volke nicht durch politische oder volkswirtschaftliche Lehren dienen kann, sondern nur durch das, was ihres Amtes ist und das heißt: nur, sofern das Volk christliche Kirche ist. Ein Volk ohne Kirche braucht auch keine Theologie. Und umgekehrt, in der Unterhaltung theologischer Fakultäten an den staatlichen Universitäten liegt immer auch die Anerkennung, daß die Kirche im Volke eine Realität ist, der die Staatsführung Rechnung trägt. Wenn dieser Satz manchem zu unbestimmt erscheint, so darf man namentlich im Ausland nicht vergessen, daß das deutsche Volk erstens konfessionell gespalten ist, und zweitens durch die ungehemmte Agitation kirchenfeindlicher Kreise im ganzen letzten Jahrhundert zum großen Teil entchristlicht wurde. Wir haben jedenfalls allen Anlaß, die Hand, die von der Staatsführung der Kirche durch die Unterhaltung der theologischen Fakultäten entgegengestreckt wird, nicht ohne Not zurückzuweisen.

Das ist allerdings nur, wie es scheint, der äußere Rahmen, in dem sich die Arbeit auch der Erlanger Fakultät vollzieht. Aber indem wir uns ihm einfügen, treffen wir doch bereits eine *theologische* Entscheidung. Und das ist der dritte für uns maßgebliche Gesichtspunkt. Er wird uns diktiert durch die lutherische Lehre von der *Kirche*, die wir zu vertreten haben. Die Kirche Christi lebt nur von Wort und Sakrament. Durch beides – und nur hierdurch – werden Menschen zu Gliedern des *corpus Christi* mysticum, und sie werden nur hierdurch dabei erhalten. Sie sind auch nur hierdurch zur Gemeinde der Gläubigen verbunden. Nach ihrer irdischen Existenz aber bleiben sie den *irdischen Ordnungen* unterworfen. Sie kann aber von sich aus auch keine Staats- oder Wirtschaftsordnung aufstellen. Wo immer das in der Kirchengeschichte versucht wurde, da wurde es entweder mit einem weltlichen Herrschaftsanspruch der Kirche oder mit einem Schriftprinzip begründet, die dem Evangelium widersprechen. Auf

der andern Seite kann die Kirche aber auch die irdischen Ordnungen nicht einfach ignorieren. Einmal soll die Kirche in der Weise der Apostel und unserer Bekenntnisse (Gr. und Kl. Katechismus zum 1. Artikel) ihre Glieder lehren, ihre gesamte Existenz aus der Hand Gottes zu empfangen. Und sodann können ja ihre Glieder ihre Glaubenshaltung und ihre Liebespflicht nur *in* jenen Ordnungen, nicht *neben* ihnen realisieren. Hier liegt eine Fülle von Problemen, die nicht mit einem Federstrich zu lösen sind. Aber weil sie der Kirche heute besonders dringlich gestellt sind, muß sich auch die Theologie darum bemühen. Schon aus diesem Grunde kann in Erlangen jene Theologie keine Stätte haben, die überhaupt keine Ethik kennt.

In den lutherischen Kirchen *anderer Länder* sind diese Fragen heute vielleicht nicht so brennend, zum Teil wohl deshalb, weil sie dort schon früher durchgekämpft wurden. Wir denken an den Nationalitätenkampf im alten Ungarn, der ähnliche Probleme aufführte, oder an die Fragen, die der dänischen Volkskirche durch Grundtvig gestellt wurden, oder an den amerikanischen Sezessionskrieg, bei dem die Lutheraner auf beide Parteien verteilt waren. Diese Dinge, die nun historisch geworden sind, werden auch in Erlangen studiert. Es kann uns nicht gleichgültig sein, daß sich auch andere lutherische Kirchentümer immer gleich weit von theokratischen wie manichäischen Lösungen entfernt hielten. Sie verhielten sich zuletzt immer im Sinne des 16. Artikels der Augsburgischen Konfession, nicht weil man ihm den Charakter eines göttlichen Gesetzes beimaß, sondern weil der Glaube an das reine Evangelium, wo er echt ist, zu keinem andern Ergebnis führen kann.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß sich die Erlanger Theologie von heute in diesen Fragen nicht erschöpft. Wo die Autorität des *Wortes Gottes* in der Kirche angefochten wird, da stehen wir mit vielen anderen in einer Front – einer Front, die heute nicht kleiner, sondern breiter geworden ist als zu Zeiten der alten Erlanger Schule, die damals mit den Biblizisten ziemlich allein stand. Aber diese Frontgemeinschaft darf uns weder dazu verleiten das richtige Verhältnis von Gesetz und Evangelium noch das *Bekenntnis* unserer Kirche zu vergleichgültigen. Es darf uns auch nicht verleiten, konkreten Fragen des Augenblicks ein Gewicht beizulegen, das ihnen im Ganzen des kirchlichen Dogmas nicht zukommt. Es ist eine Verirrung, wenn manche lehren, das entscheidende Bekenntnis der Kirche sei heute ihr Wort über das Verhältnis von Staat und Kirche, oder über die Kirchenverfassung, und wenn sogar von der Zustimmung zu diesem Wort das ewige Heil abhängig gemacht wird. Entscheidend ist heute wie zu aller Zeit das Bekenntnis zum Schöpfer aller Dinge, zur Person und zum Werk seines Sohnes, zum Werk des

heiligen Geistes. Grade wir Erlanger glauben das mit besonderem Nachdruck sagen zu dürfen, weil uns niemand vorwerfen kann, daß wir das Verhältnis von Staat und Kirche in unserer Lehre vernachlässigten.

So steht die Erlanger Theologie heute in vielfacher Hinsicht vor anderen Problemen als zur Zeit ihrer größten Lehrer. Aber heute wie damals weiß sie sich zum Dienst in der Kirche lutherischen Bekenntnisses verpflichtet. An *diesem* Punkt wissen wir uns mit der alten „Erlanger Schule“ vollkommen solidarisch. Die Angriffe gegen die Bekenntnisgebundenheit jener treffen auch uns umgekehrt. Ist die Erlanger Fakultät von heute an diesem wesentlichen Punkt mit der damaligen identisch, so darf sie in Erinnerung an die damals erteilten Antworten dem heutigen Kritiker – wie einst Frank im Vorwort zu seiner Dogmatik – das Wort Lessings an seinen Gegner Klotz zurufen: „Bedenken Sie doch nur, mein wertester Herr, daß Sie mir fast lauter Dinge in die Hand geben, die ich dort schon in den Winkel gestellt habe.“

Ich will dir eine rechte Weise, Theologie zu studieren, zeigen, denn ich habe mich darin geübt. Wo du diese hältst, sollst du so gelehrt werden, daß du selbst (wo es not wäre) ebenso gute Bücher machen könntest wie die Väter und Konzilien. Wie ich mich (in Gott) auch vermessen und ohne Hochmut und Lügen rühmen darf, daß ich etlichen Vätern nicht viel nachstehen wollte, wenn es gelten sollte, Bücher zu machen. Des Lebens kann ich mich bei weitem nicht ebenso rühmen. Und das ist die Weise, die der heilige König David im 119. Psalm lehret (ohne Zweifel haben sie auch alle Patriarchen und Propheten gehalten). Da wirst du drei Regeln darin finden, durch den ganzen Psalm reichlich dargestellt und heißen so: oratio, meditatio, tentatio (Gebet, Meditation und Versuchung).

Martin Luther

HUBERT GUICHARROUSSE

Musik und Theologie im Werk Martin Luthers

Zur Entwicklung der Musikauffassung im frühen 16. Jahrhundert

Der hervorragende Platz der Tonkunst innerhalb der lutherischen Tradition hat seit Jahrhunderten Bewunderung gefunden. Warum aber diese glänzende Musikkultur ausgerechnet auf dem Nährboden des Luthertums erblühen konnte, ist kaum untersucht worden. Das Hauptmerkmal der lutherischen Musiktradition, wie sie sich im Werke der großen sächsischen Kantoren des 17. und 18. Jahrhunderts ausdrückte, ist eine erstaunliche Einheit von Tonsprache und theologischem Denken. Diese Einheit aber wurzelt in der Musikauffassung der Reformationszeit, in der Neuorientierung, die diese durch Martin Luther erfuhr. Bereits zur Zeit Johann Sebastian Bachs war der Bezug auf Martin Luther sehr wichtig, um die Stellung der Musik im orthodoxen Luthertum zu rechtfertigen; es war wie ein Rückgriff auf eine Art Gründungsmythos, dessen offenkundigste stilistische Inkarnation das „Lutherlied“ bzw. der sogenannte lutherische „Choral“ ist, in Werken, die von der Gattung des italienischen Oratoriums geprägt sind.

Das Thema „Luther und die Musik“ ist in der Lutherforschung lange Zeit etwas stiefmütterlich behandelt worden. Es war seit dem vorigen Jahrhundert ein Spezialfach der Musikwissenschaftler, und wenige Theologen wagten sich in dieses Gehege. Besonders die Hymnologie – ein Teilgebiet der Musikwissenschaft, das sich mit dem Studium der Kirchengesänge befaßt –, in ihrer für das 19. Jahrhundert so charakteristischen philologisch-positivistischen Ausprägung, widmete dem Choralwerk des Reformators, besonders den Problemen seiner Datierung und Edition, unzählige Untersuchungen.

Deshalb setzte sich der Verfasser des vorliegenden Artikels zum Ziel, die abstrakten Grundlagen lutherischer Musiktradition zu untersuchen, also das, was der Musikwissenschaftler Hermann Abert¹ schon sehr früh die *Musikanschauung* Luthers genannt hat. In einer fächerübergreifenden Dok-

1 Abert, Hermann, Luther und die Musik, in: Hermann Abert, Gesammelte Schriften und Vorträge, hg. von Friedrich Blume, Halle 1929, S. 103ff.

torarbeit, die nun in Buchform erscheinen wird, sollte gezeigt werden, daß das Thema *Musik* im Werke Luthers auch theologische Relevanz besitzt, oder umgekehrt, daß der Schlüssel der Lutherschen Musikanschauung nicht rein musikwissenschaftlich interpretiert werden kann, sondern am Schnittpunkt verschiedener Bereiche angesiedelt ist, besonders da, wo sich die Sprach- und Schriftauffassung und die ganze Theologie des Reformators artikulieren.

I. Die Musikkultur des Reformators

Einige Vorbemerkungen biographischer Natur sind zunächst zu machen, welche die Bedeutung der Musik in Luthers Werdegang verdeutlichen sollen. Alle Biographen des Reformators haben unterstrichen, daß der junge Martin sehr früh in Verbindung mit Musik gekommen ist: geistliche und profane Volkslieder im Familienhaus, instrumentale Volksmusik in der unmittelbaren Umgebung, Kirchengesänge. Aber wie jeder Alumnus des ausgehenden Mittelalters bekam er in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach auch eine grundlegende musikalische Schulung, eine praktische als Chorknabe, eine theoretische mit den *lectiones in musica*. Als Student der Artistenfakultät muß er in Erfurt seine Kenntnisse der *musica theoretica* bzw. *speculativa* in ihrer spätmittelalterlichen Form vertieft haben, sowie später, im Augustinerkloster zu Erfurt und Wittenberg, wo er, neben dem täglichen Einüben des gregorianischen Gesangs, auch das christliche Musikdenken studierte, besonders das *De Musica* seines Ordensvaters Augustinus.

Sehr früh kam er auch in Kontakt mit bedeutenden Vertretern der damaligen Kunstmusik. Die Beziehungen Luthers in musikalischen Kreisen gingen weit über die Grenzen Sachsens und Thüringens, bis Bayern und Österreich. Dies wird durch zahlreiche Dokumente in der Abteilung *Briefwechsel* der Weimarer Ausgabe belegt. Der kursächsische Kapellmeister Johann Walther und der Wittenberger Drucker und Verleger Georg Rhau (Rhaw) zum Beispiel hatten einen wesentlichen Anteil an der Erneuerung der Liturgie und an der Herausbildung eines musikalischen Repertoires im Sachsen der Reformationszeit. Der in München tätige Schweizer Ludwig Senfl (1486–1542), einer der wichtigsten Komponisten im deutschen Sprachraum des 16. Jahrhunderts, muß hier auch erwähnt werden, weil er das einzige musikalische Werk angeregt hat, das mit großer Wahrscheinlichkeit dem Reformator zuzuschreiben ist: Die Motette *Non moriar, sed vivam*².

2 Vgl. WA 35, S. 535–538.

Diese „musikalische Umgebung“ Luthers sowie verschiedene Äußerungen zur Musik erlaubten uns eine erste Definition der *Musikkultur* des Reformators. An welchem Vorbild hat sich Luther in musikalischer Hinsicht orientiert, an welcher Musik hat er Geschmack gefunden, besonders was die „gelehrte“ Kompositionskunst betrifft? Relativ einfach zu begründen war die Behauptung, daß die Volksmusik mündlicher Überlieferung wie die Gregorianik infolge seines persönlichen Werdegangs ein Bestandteil seiner Kultur waren. Dagegen war es weitaus schwieriger, im Bereich der Kunstmusik etwas mit Sicherheit zu behaupten. Luther hat sich bekanntlich des öfteren (wie aus mehreren Quellen zweiter Hand hervorgeht, z. B. aus einigen *Tischreden*) auf Josquin Desprez (ca. 1440–1521) bezogen. Lange Zeit haben die Kommentatoren daraus gefolgert, daß Luther die musikalische Moderne seiner Zeit besungen hat, war doch Josquin der Urheber vieler Neuerungen in der Kompositionstechnik der abendländischen Polyphonie. Diese Schlußfolgerung war vielleicht etwas voreilig, und das versuchte der niederländische Musikwissenschaftler Markus van Crevel in einer 1940 veröffentlichten Studie zu erklären, die gegen die bisher geltenden optimistisch-modernistischen Auffassungen Einspruch erhob, wobei er behauptete, daß Josquin für den Reformator lediglich ein hervorragender Exponent der franko-flämischen Tradition war, d. h. der verschiedenen Komponistengenerationen der Zeit zwischen dem zweiten Viertel des 15. (Guillaume Dufay) und dem Ende des 16. Jahrhunderts (Orlando di Lasso). Diese Tradition ist sicherlich die Grundlage der „gelehrten“ Musikkultur Luthers; das von Georg Rhau gedruckte musikalische Repertoire wird übrigens darauf fußen. Diese Grundthese muß aber etwas nuanciert werden. Luther war in der Tat einer konservativen franko-flämischen Musikkultur verhaftet, dies aber mehr aus Unwissenheit als aus Ablehnung. Aus seiner historischen und geographischen Situation heraus – Sachsen und Thüringen lagen abseits von der großen rheinisch-italienischen Kulturachse – hat er die Werke des späten Josquin, also die Neuerungsbestrebungen in der Polyphonie des frühen 16. Jahrhunderts, vielleicht nicht gekannt; aber an keiner Stelle seiner Werke hat er diese neuen Entwicklungen verurteilt. Um die Musikkultur des Reformators weiter zu bestimmen, lassen uns also die Quellen im Stich. Darüber hinaus ist klar, daß Luthers Verdienst um die Musikgeschichte hier nicht zu suchen ist, also – den Lobgesängen der romantischen Zeit zum Trotz – sicherlich nicht in einem begeisterten Einsatz für die musikalische Moderne.

II. Die antiken und mittelalterlichen Elemente in der Musikauffassung Martin Luthers

Martin Luther hat sich natürlich unter theologischen Gesichtspunkten mit Musik befaßt. Aus diesem Grund ist es unangebracht, im Namen der musikalischen Moderne Werturteile über seinen (vermeintlichen) musikalischen Geschmack zu fällen. Hat der Reformator eine musikalische Tradition begründet, so kann dies nicht im Sinne einer Form, einer Kompositionstechnik verstanden werden, sondern wohl eher im Sinne einer Musikananschauung, einer Anwendung dieser Kunst. Der umfangreichste Text des Reformators über die eigene Musikauffassung ist ein 1538 verfaßtes Vorwort zu den *Symphoniæ iucundæ*, einer Sammlung von Vokalstücken Georg Rhaus. Dieser Text bezeugt die Abhängigkeit Luthers vom griechischen Musikdenken, wie es dem lateinischen Mittelalter durch die Denker der Spätantike (Boetius) und die Kirchenväter (besonders Augustinus) überliefert wurde. Er greift auf die Auffassung der universalen Musik der Pythagoräer, mit ihren verschiedenen Abstufungen, von der Sphärenmusik (*musica mundana*) bis zur menschlichen Musik zurück. Luther macht sich auch die spekulativ-mathematische Musikauffassung der Pythagoräer zu eigen, die in der Zahl das fundamentale Klangprinzip erblickt: „Nihil enim est sine sono, seu numero sonoro“³: Es gibt nichts ohne Klang oder klingende Zahl. Luther zeigt auch in diesem Text eine große Nähe zum *De Musica* des Augustinus, namentlich in seiner Auffassung der Musik als Gabe der Gottesgnade (*donum divinum*).

Dabei hängt er noch sehr an der im Mittelalter üblichen abstrakten Begriffsbestimmung der Musik als Gegenstand spekulativer Metaphysik, die ihr fast jede praktische Relevanz abspricht. Diese Haltung wurde von der griechischen Philosophie übernommen, für welche die Musikpraxis zur *Banausia*, also zu den rein handwerklichen Tätigkeiten, gehörte. Diese spekulative Einstellung ist in zwei großen exegetischen Arbeiten des jungen Luther von grundlegender Bedeutung, den beiden Psalmenvorlesungen *Dictata super Psalterium* (1513–1516) und *Operationes in Psalmos* (1519–1521). In diesen beiden Frühwerken betreibt Luther eine in der mittelalterlichen Exegese klassische Übung: die metaphysische Allegorese⁴

3 WA 50,369,2.

4 Meditation über „die Mysterien Christi und der Kirche, wie sie in der Schrift versinnbildlicht werden.“ (Henri de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, S. 24) – vgl. auch Helmut Giesel, *Studien zur Symbolik der Musikinstrumente im Schrifttum der alten und mittelalterlichen Kirche* (von den Anfängen bis zum 13. Jahrhundert), Regensburg 1978.

aufgrund der lateinischen Bezeichnungen der in den Psalmen erwähnten Musikinstrumente. Luther ist einer der letzten großen abendländischen Theologen, die dieses exegetische Verfahren systematisch angewandt haben. Zum Instrumentenpaar *cithara/psalterium* (Hebräisch: *nebël/kinnōr*), das in vielen Psalmen vorkommt, deutet er z. B. in alter dualistischer Manier – in Anlehnung an Augustinus – das Spiel auf dem ersten Instrument, dessen Saiten von unten nach oben geschlagen werden, als Meditation „nach dem Fleisch“ (*secundum carnem*), das Spiel auf dem zweiten aber, dessen Saiten dagegen von oben nach unten geschlagen werden, als Meditation über das Göttliche und Himmlische.⁵

Dieser spekulativen, übrigens sehr traditionellen Auffassung muß man einen mittelalterlichen *Topos* hinzufügen, den wenige Autoren bei Luther wahrgenommen haben, die Teufelsmusik. Der Begriff „Teufel in der Musik“ (*diabolus in musica*) ist im mittelalterlichen Denken zugleich ein metaphysisches (sofern er die Existenz einer Polarität zwischen einer göttlichen Musik, der Musik der Engel, und einer diabolischen Musik postuliert) und ein moralisches Prinzip (sofern er als ästhetisches Schreckgespenst fungiert, an dessen Elle der Wert der menschlichen Musik gemessen wird). Diese beiden Aspekte, die Reinhold Hammerstein in seiner 1974 veröffentlichten Studie *Diabolus in musica*⁶ untersucht hat, sind bei Luther auch zu finden. Der Reformator setzt also gewissermaßen, allerdings vor allem in Form eines sprachlichen *Topos*, die antike und mittelalterliche Tradition des Mißtrauens gegen die praktische Musik fort.

III. Von der Abstraktion zur Praxis

Wie konnte Luther, von einem so traditionell-konservativen Denker ausgehend, die Weichen für eine Ästhetik, ja für eine musikalische *Praxis* stellen? Natürlich kann man dies durch den allmählichen und unaufhaltsamen Übergang von der *musica speculativa* bzw. *theoretica* zur *musica practica* erklären, der für die Renaissancezeit kennzeichnend ist. Dagegen kann aber eingewandt werden, daß viele Exponenten der intellektuellen – und besonders der theologischen – Zunft der damaligen Zeit sich nicht zu diesem Schritt entscheiden konnten, etwa Erasmus von Rotterdam, der bis zum Ende seines Lebens sehr zurückhaltend gegenüber der musikalischen Praxis geblieben ist. Der Reformator vermochte die spekulative Tradition

⁵ WA 3,181, 28–35.

⁶ *Diabolus in Musica. Studien zur Ikonographie der Musik im Mittelalter*, Neue Heidelberger Studien zur Musikwissenschaft, Bd. 6, Bern-München 1974.

des mittelalterlichen Abendlandes zu überwinden, um durch einen theologischen Prozeß diese kulturelle Entwicklung durchzumachen.

Letztere ist ohne Berücksichtigung des Schriftverständnisses Luthers und der sich daraus ergebenden Veränderungen im Sprachverständnis nicht zu begreifen. Das Übersetzungswerk des Reformators und dessen methodologische Prinzipien sind Katalysatoren dieser Entwicklung gewesen. Luthers Streben war es, durch seine Bibelübersetzung die lateinische *versio nostra* (nach dem Tridentinum *Vulgata* genannt) zu *ersetzen*, während die älteren deutschen Bibelübersetzungen – z. B. die erste gedruckte deutsche Bibel, die Mentelin-Bibel, Straßburg 1466 – sie nur *ergänzen* wollten. Andererseits hatten bekanntlich die theologischen Grundsätze des Reformators die Benutzung des hebräischen und griechischen Urtexts zur Folge. Dieses „ad fontes“-Prinzip und seine exegetischen Konsequenzen ist u. E. einer der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis der grundsätzlichen Entwicklung Luthers von der Abstraktion zur Praxis. Eine systematische Auflistung der musikalischen Termini der Bibel mitsamt ihrer Übersetzung in den klassischen Versionen (Septuaginta, *Vulgata*) und ihrer Deutung und Übersetzung durch Martin Luther erlaubt es, den Reformator in den verschiedenen Stadien seiner Arbeit zu verfolgen. Dadurch kann man die Entwicklung Martin Luthers in seiner Übersetzung dieser musikalischen Termini nachvollziehen, und zwar vom *Septembertestament* (September 1522) bis zur letzten zu Lebzeiten Luthers veröffentlichten Ausgabe, der *Vollbibel* aus dem Jahre 1545.

Luther hat als Übersetzer und Exeget der Heiligen Schrift tief über das nachgedacht, was man als *Musik der Bibel* bezeichnen kann, d. h. über die Gesamtheit der von der Bibel erwähnten musikalischen Bräuche. Dies gilt natürlich in erster Linie für das Alte Testament, das an Klängen, Musik und Musikinstrumenten viel reicher ist als das Neue. Selbstverständlich hat der Reformator unter ganz anderem Vorzeichen gearbeitet als in seiner „allegorischen“ Periode, da er als junger Mönch „alles allegorisierte“⁷. Zum Beispiel hat sich Luther als Philologe über die Musikinstrumentennamen, über die vom masoretischen Text erwähnten aufführungspraktischen Termini der Psalmenüberschriften – viele sind übrigens heute noch ein Rätsel für die Exegeten – Gedanken gemacht. Luthers Ausgangspunkt ist oft die Deutung der klassischen Werke mittelalterlicher Exegese – namentlich der *Postillae* des Nikolaus von Lyra –, aber er emanzipiert sich allmählich davon, unter anderem mit der Hilfe von guten Bibelwissenschaftlern wie Matthäus Aurogallus oder dem Straßburger Reformator Mar-

7 WA TR 1,335.

tin Bucer. Er versuchte diese philologischen Probleme zu lösen, wobei er in der Regel in Anlehnung an die musikalische Realität seiner Zeit eine konkrete Entsprechung für die zu übersetzenden Termini suchte.

Die vom Reformator gewählten Lösungen sind in sprach- und musikgeschichtlicher Hinsicht von großer Bedeutung. Ein Vergleich mit wichtigen musikalischen Quellen des 16. Jahrhunderts ist besonders aufschlußreich, beispielsweise mit der *Musica getutsch* des Sebastian Virdungs (Basel, 1511) und mit der *Musica instrumentalis deudsch* des Magdeburger Kantors und Luther-Anhangers Martin Agricola (Wittenberg, 1529 und 1545). Luther übersetzte z. B. *sōpar* und *σάλπιγξ* durch *Posaune*, die damalige Bezeichnung für die Vorform unserer heutigen Zugposaune, eines edlen Instruments im Vergleich zur *Dromete*, die Luther überwiegend im Sinne von *Militärtrompete* benutzt. So sind die *Posaunen* des Jüngsten Gerichts bzw. von Jericho in der neuhochdeutschen Sprache zum geflügelten Wort geworden.⁸ Die besonders schwer zu übersetzende Instrumentenaufzählung im dritten Kapitel des Buches Daniel (Dan 3,5.7.10.15) hat andererseits Luther mit z. T. modernen Entsprechungen wiedergegeben: „Posaunen, Drometen, Harffen, Geigen, Psalter, Lauten vnd allerley Seitenpiel“. Dabei wurde das aramäische Wort *sūmpōnyā*, vielleicht ein Lehnwort aus dem Griechischen (συμφονία), wahrscheinlich eine Bezeichnung für ein polyphonisches Instrument, durch *Laute* übersetzt, das edelste dieser Instrumente, das beliebteste Hausinstrument dieser Zeit (Luther hat es übrigens auch gespielt). Es erübrigt sich natürlich zu sagen, daß das hier dargestellte Nabukadnezar-Orchester wenig zu tun hat mit der musikalischen Realität des antiken Babylon oder gar des hellenistischen Zeitalters, sondern bewußt als getreues Abbild einer Hofkapelle des 16. Jahrhunderts angelegt ist.

Aus der Fülle des untersuchten Materials wäre noch die Übersetzung von *šālīš* zu erwähnen, eines Wortes, das nur einmal im Alten Testament vorkommt (I Sam 18,6) und möglicherweise eine Art Zimbel bezeichnet. Die Übersetzung dieses Hapaxlegomenons bildet seit dem vorigen Jahrhundert ein etwas rätselhaftes Kapitel der deutschen Sprachgeschichte. Luther hatte sich in seinen Handschriften zunächst für *schellen* entschieden, dann für *fiddel*, eine Lösung, die er im *Andern teyl des alten testaments* (1524) beibehielt. Diese Lösung wurde in der Ausgabe von 1545 verworfen, dafür aber *geige* gewählt, wie das schon in der *Zürcher Bibel* von 1530 der Fall gewesen war. Dieser Übergang von *fiddel* zu *geige* ist

8 Dagegen französisch: *trompettes* du Jugement Dernier, englisch: *trumps* of the Last Day.

instrumentenkundlich schwer zu interpretieren. Es kann aber vermutet werden, daß der soziale Status der *Geige* für Luther besser war als der der alten mittelalterlichen *Fiedel*. Das erste Instrument, eine Vorform der späteren italienischen Violine, war für Luther wahrscheinlich ein volkstümliches Instrument mit zwar etwas begrenzten Möglichkeiten,⁹ aber mit einem besseren Ruf als die Fiedel, das bevorzugte Instrument der berüchtigten Teufelsgeiger. Die hirtentümliche Beschaffenheit des Instruments ist auch in der anderen alttestamentlichen Belegstelle dieses Wortes klar, bei der Erwähnung des mythischen Musikerfinders in Gen 4,21: „Jubal / Von dem sind herkommen die Geiger vnd Pfeiffer.“ Im großen und ganzen ist also der Übersetzer Luther stets auf der Suche nach allgemein verständlichen Lösungen der verschiedenen Probleme, so daß auch in der Musikterminologie das berühmte geflügelte Wort aus dem *Sendbrief vom Dolmetschen* gilt: „wie redet der Deutsche man jnn solchem fall?“

Die Beispiele ließen sich noch vermehren. Die Überlegungen Luthers zum gesamten Instrumentarium der Bibel sind durch ein ausführliches Material dokumentiert: Die Handschriften des Reformators, die verschiedenen Bibelausgaben und ihre Revisionsprotokolle sowie verstreute Randbemerkungen in einigen Originalexemplaren. Sie weisen alle ein lebhaftes Interesse für diese Fragen, die mit der strengen allegorischen Exegese der Frühzeit Luthers scharf kontrastieren. Die Bibel und deren Übersetzung bewirkte also eine Wende in Luthers methodischem Ansatz: Dadurch entfernte er sich von der esoterischen Logik der musikalischen Allegorese lateinischer Sprache zugunsten einer exoterischen Logik, nämlich der des jedem Menschen zugänglichen Wortes. Darin liegt Luthers bedeutendstes Verdienst um die Musikgeschichte. Diese Entwicklung erlaubte es ihm, sich von der Autorität eines Textes zu befreien, der im Mittelalter in Sachen Bibelmusik allgemeine Anerkennung genoß, eine pseudohieronymische Epistel mit stark allegorischem Grundton, *De diversis generibus musicorum*, der sogenannte *Brief an Dardanus*. Diese Schrift beschreibt phantastische Musikinstrumente, die vielleicht byzantinischen Ursprungs sind und sehr lange – bis Michael Praetorius – in den Musiktraktaten abgebildet wurden.

Die hier skizzierten Forschungen stehen in Einklang mit den Ergebnissen der Untersuchungen Siegfried Raeders über die Beziehungen Luthers zur hebräischen Sprache. Raeder schließt sein Buch *Das Hebräische bei Luther* (Tübingen 1961) mit folgenden Worten: „In Berührung mit den

9 Vgl. verschiedene Wendungen wie z. B. „Das ist die alte Geige des Babsts“, WA 54, 211,40f.

neuesten Forschungsergebnissen kommt Luther, indem er bemerkt, daß in der Bibel der Gesichtssinn im Gegensatz zu unserem abendländischen Denken hinter den Gehörsinn zurücktritt. Sofort zieht Luther daraus weitreichende theologische Konsequenzen: wenn das Ohr den Vorrang vor dem Auge hat, dann kommt es in erster Linie auf das Hören, Gehorchen, Glauben, Ergriffenwerden an und nicht auf das Sehen, rationale Verstehen, Begreifen und Führen. Zur Wahrheit erhebt sich der hebräische Mensch nicht in geistiger Schau, sondern er eignet sie sich als bezeugte Botschaft, als gehörtes Wort an. Wahrheit ist in der Bibel immer Glaubenswahrheit.“

IV. Klang und Wort – eine neue Theologie der Musik

Die von Siegfried Raeder erwähnten „theologischen Konsequenzen“ bedürfen einiger Kommentare, die den Blickwechsel der durch Luther angeregten Entwicklung verdeutlichen sollen. Es liegt auf der Hand, daß der theologische Kontext, in den Luther die Musik einbezieht (seine „Musiktheologie“ also), sich radikal von dem der römischen Kirche unterscheidet. Tatsächlich hatte die liturgische Praxis, das Halleluja, in der alten katholischen Ablaßfrömmigkeit die Stellung eines guten Werkes; die Thomisten – wie etwa der Kanonist und Liturgist Wilhelm Duranti (Guillaume Durand, 1237–1296) in seinem Hauptwerk *Rationale divinatorum officiorum* – haben ihr diesen Platz zugewiesen, wie es auch die Ockhamisten taten, vor allem Gabriel Biel, der mit seiner *Sacri canonis expositio* (Tübingen 1499) einer der Meisterdenker des jungen Augustiners Martin Luther werden sollte. In Luthers soteriologischer Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein wird diese Stellung *ipso facto* hinfällig. In seinem neuen System weist der Reformator aber trotzdem der Musik einen herausragenden Platz zu. Als Produkt der evangelischen Freiheit wird die Musik zu einem Werk des Glaubens und hat als solche mit keinem Gesetz zu tun. Diese Tatsache ist mit den im geistlichen Reiche Gottes – das von ganz anderen Prinzipien als das weltliche regiert wird – geltenden Wahrnehmungsmaßstäben eng verbunden. Diese Unterscheidung traf Luther bereits im Jahre 1523 in seinem Traktat *Von weltlicher Obrigkeit*. Für ihn besteht der Unterschied zwischen diesen beiden Sphären in ihrem jeweiligen Kommunikationsmittel: Das Reich Christi ist ein Reich des Hörens und wird vom *Wort* regiert, während das weltliche Reich ein Reich des Sehens ist. Das erklärt Luther in einer seiner letzten Predigten, die er 1545 in Merseburg hielt: „Diese zwey Reich sind hie unten auff

erden unter den leuten, denn auch Christi Reich hie unten auff erden unter den leuten ist und gehet, Aber da ist ein grosser unterscheid, das, wiewol die beide, Christi und weltlich Reich, auff erden sind und gehen, so werden sie doch ungleicher weis regirt und gefurt. Denn der König, da hie der Psalm [Ps 8] von saget, ob er wol auff erden sein Reich hat, so regirt er doch Geistlich und auff Himlische weis also, das, ob man wol sein Reich nicht sihet, wie man das weltlich sihet, so höret mans dennoch, Ja wie? ‚Aus dem munde der jungen kinder und Seuglingen hastu ein macht zuge-richt‘ [Ps 8,3], Und ist Christi Reich ein hör Reich, nicht ein sehe Reich.“¹⁰

Gottes Wort verhilft der Musik zu einer wahrhaft theologischen Würde, denn sie ist für Luther ein außerordentliches Mittel zur Verkündigung des Evangeliums. Der Reformator wird dies beim Kommentieren des berühmten *fides ex auditu* – eines Ausdrucks der Vulgata für Röm 10,17 – immer bekräftigen. Diese Hauptrolle ist der doppelten – zugleich geistlichen und musikalischen bzw. klanglichen – Natur des Evangeliums zuzuschreiben. Mit dieser tiefen theologischen Verankerung gelingt es Luther, die Musik und die musikalische Praxis vom Mißkredit zu befreien, in den sie seit der Antike geraten war. Die evangelische Freiheit, deren hervorragende Verkörperung sie ist, erlaubt es ihm, die Gefahr eines Eingriffes des Teufels in die menschliche Musikkunst zu relativieren. Die Musik wird für den Reformator zur ambivalenten Kunst, von der er das Beste behalten will.

Sogar der Tanz, den Luther als junger Prediger – und gegen Ende seines Lebens auch als verbitterter Wittenberger Moralist¹¹ – mit heftigen Worten verfeimt hatte, wird durch die moraltheologischen Folgen der Rechtfertigungslehre relativiert. So kommentiert Luther in der *Fastenpostille* (1525) die Episode der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1) mit folgenden Worten: „Obs denn auch sunde sey pfeffen und tantzen zur hochzeit, syntemal man spricht, das viel sunde vom tanz komen. Ob bey den Juden tentze gewesen sind, weys ich nicht. Aber weyl es lands sitten ist gleich wie geste laden, schmucken, essen und trincken und frölich seyn, weys ich nicht zuverdammen, on die ubermas, so es unzuchtig odder zu viel ist. Das aber sunde da geschehen, ist des tantzs schuld nicht alleyn, syntemal auch wol uber tissch und ynn den kirchen der gleychen geschehen, Gleich wie es nicht des essens und trinckens schuld ist, das etlich zu sewen druber werden. Wo es aber zuchtig zu gehet, las ich der hochzyt yhr recht und brauch und tantze ymer hyn. Der glaub und die liebe lesst sich nicht aus tantzen noch aus sitzen, so du zuchtig und messig drynnen bist. Die iun-

10 WA 51,11,21ff.

11 Vgl. WA Br 11,149,16ff.

gen kinder tanzten ia on sunde, das thu auch und werde eyn kind, so schadet dyr der tantz nicht, sonst wo tantz an yhm selbs sunde were, müst man es den kindern nicht zu lassen.“¹²

Dadurch wird also die Musik nicht nur in ihrem kirchlichen Gebrauch, sondern ebenfalls als weltliche Erscheinung legitimiert. Die Kirchenmusik wurde ihrerseits von den Überlegungen des Reformators zur Liturgie heraus gerechtfertigt, im Vergleich mit verschiedenen alternativen Konzepten, die im folgenden kurz analysiert werden sollen.

V. Beispiele und Gegenbeispiele: Die Neugründung des Kirchenliedes

Luther stand der Musik als junger Mönch kritisch bis ablehnend gegenüber. Seine beliebteste Zielscheibe im Kampf gegen die Liturgie der alten Kirche war zunächst die Orgel, die von sehr vielen Kirchenkritikern dieser Zeit als andachtsstörend empfunden wurde. Daneben hat der Reformator auch die geistlose Aufführung des Chorgesanges kritisiert, vor allem in den Klöstern, wo man – der Ausdruck taucht in seinen Schriften immer wieder auf – „wie die Nonnen den Psalter gelesen hat“, aber immer mehr im Namen einer der evangelischen Würde angemessenen Aufführungspraxis; es galt, sie zu disziplinieren und die Gesänge dabei von theologischen Ungereimtheiten zu „reinigen“.

Allmählich stilisierte sich der Reformator zum Retter der „richtigen“ Musik, die er vor den Angriffen ihrer angeblichen Feinde schützen wollte. Die Musikfeinde waren in erster Linie die „Schwärmer“, deren radikale Methoden in Sachen Liturgiereform seinem konservativen Gefühl zuwider waren. Andreas Karlstadt und vor allem Thomas Müntzer wird so eine schwere Sünde unterstellt: Sie wollen, daß „durchs Evangelion alle künste zu boden geschlagen werden und vergehen [sollten].“¹³ Und doch ist in den Schriften der „Schwärmer“ keine Spur von einem solchen Gedanken zu finden. Karlstadt und Müntzer traten vielmehr für eine extreme Vereinfachung der kultischen Musikbräuche ein, bis hin zur Einstimmigkeit,¹⁴ also für Ideen, die Luther als junger Mönch schon verteidigt hatte. Über diesen unterschiedlichen Ansatz in der künstlerischen Form hinaus war der theologische Streit mit dem Allstedter Reformator von grundlegender Be-

12 WA 17ⁿ,64,16ff.

13 Vorrede auf das Walthersche Gesangbuch, Wittenberg 1524. WA 35,475,2.

14 Vgl. Karl Honemeyer, Thomas Müntzer und Martin Luther, ihr Ringen um die Musik des Gottesdienstes. Berlin 1974.

deutung – er war übrigens entscheidend für die musikalische Betätigung Luthers. Thomas Müntzer hatte in der Tat einen gewissen Vorsprung gewonnen, als er im Jahre 1523 sein *Deutsch kirchen ampt* und, im Jahr darauf, die *Deutsch Euangelisch Messe*, also insgesamt eine vollständige deutsche Messe nach gregorianischen Vorbildern, in Allstedt drucken ließ. Die Antwort darauf war die 1526 mit Hilfe Johann Walthers und des damaligen kursächsischen Kapellmeisters Konrad Rupsch fertiggestellte *Deutsche Messe*¹⁵, in der das deutsche Kirchenlied seine erste massive Verwendung im Luthertum erfuhr.

Der Reformator hat dieser volkssprachlichen Gattung eine starke biblische Legitimation gegeben. Nicht von ungefähr entstanden die ersten hymnischen Versuche Luthers in derselben Zeit wie seine ersten Übersetzungsarbeiten, während seines Aufenthalts auf der Wartburg 1521–22. Er entwickelte eine Art unsystematische aber nichtsdestoweniger kohärente historische Hymnologie, die ihre Vorbilder zunächst im Alten und Neuen Testament suchte, welche jetzt, im Gegensatz zur Exegese der *Dictata* etwa, nicht mehr allegorisch gedeutet werden können. Für Luther war das Gemeindelied (*cantilena laica*¹⁶) bereits zur Zeit Abrams (Gen 12,7) vorhanden – es entfaltete sich zum Erlebnislied vom Typ des Mosesliedes¹⁷ (Ex 15), um dann in der Davidschen Dichtung zu gipfeln. Für den Reformator besteht überhaupt kein Zweifel, daß der Psalter eine Sammlung von Gemeinde- und Chorliedern ist, und daß die Unterscheidung zwischen Laien und Chor in der jüdischen Liturgie wie in der römischen bereits eine Realität war,¹⁸ also beibehalten werden muß.

Luther entwarf die genaueste Typologie der verschiedenen liturgischen Liedgattungen in seiner *Fastenpostille* (1525), beim Kommentar der drei Ausdrücke des Apostels in Kol 3,16: ψαλμοί, ὕμνοί, ὧδαί πνευματικαί (Vollbibel: mit Psalmen vnd Lobsengen / vnd geistlichen lieblichen Liedern). Seine Ausführungen hierzu lauten:

„Unterscheyd der dreyer wörtter ‚psalmen‘, ‚lobsengen‘ und ‚lieden‘, meyn ich, sey dise, Das er durch die lobesenge die andern gesenge ynn der schrift hyn und widder von den Propheten gemacht, als Mose, Dibora, Salomo, Isaias, Daniel, Habacuc, item das Magnificat, Benedictus und der gleichen, die man Cantica heysset. Durch geystliche liede aber die lieder, die man ausser der schrift von Got singet, wilche man teglich machen

15 WA 19,70–113.

16 WA 14,226,20ff.

17 WA 16,191,6ff.

18 WA 31¹,515,21ff.

kan. Darumb heysset er die selben geystliche, mehr den die psalmen und lobesenge, wilche er wol wuste, das sie schon selbs geystlich sind.“¹⁹

Luther ordnete natürlich seine eigenen Schöpfungen der dritten Kategorie zu, und in allen Texten zur Neuorientierung der Liturgie bezeichnete er die volkssprachlichen Gemeindelieder ebenfalls als „geistliche Lieder“. Im Vorwort zum ersten Wittenberger Gesangbuch von 1524 schreibt er zum Beispiel:

„Das geystliche lieder singen gut und Gott angenehme sey, acht ich, sey keynem Christen verborgen, die weyl yderman nicht alleyn das Exempel der propheten und könige ym allten testament (die mit singen und klingen, mit tichten und allerley seythen spiel Gott gelobt haben) sondern auch solcher brauch, sonderlich mit psalmen gemeyner Christenheynt von anfang kund ist. Ja auch S. Paulus solchs 1. Cor. 14²⁰ einsetzt und zu den Collossern gepeut, von hertzen dem Herrn singen geystliche lieder und Psalmen, Auff das da durch Gottes wort und Christliche leere auff allerley weyse getrieben und geübt werden.“²¹

Aber selbst wenn Luther die eigenen geistlichen Lieder von den Psalmen unterscheidet, so bleibt der Psalter trotzdem das Vorbild schlechthin, vor allem im Ästhetischen und Gefühlsmäßigen. Er erlaubt eine inwendige Erneuerung und Erleuchtung des einzelnen und seines „Herzens“, wie auch die Musik des „Spielmanns“ nach II Kön 3,15 den Propheten Elisa zum Weissagen anregte:

„Auch haben wir solchs gebets und eusserlicher reitzung viel exempel inn der schrift, als von dem Propheten Elisa iiii Reg iii [Vulgata!] wie seine weise gewesen ist, wenn er sich nicht andechtig odder lustig gnug fülete, das er ihm liesse ein harpffen spieler holen, dardurch er auff geweckt und erleuchtung gewan zu weissagen.

Ich weis nicht, wie starck andere im geist sein, aber so heilig kan ich nicht werden, wenn ich noch so geleret und vol geists were, als etliche sich duncken lassen, noch widderferet mirs allezeit, wenn ich on das wort bin, nicht daran dencke noch damit umgehe, so ist kein Christus daheim, ia auch keine lust und geist. Aber so bald ich ein psalmen odder spruch der schrift fur mich neme, so leuchtets und brennets ins hertz, das ich ander mut und sinn gewinne. Ich weys auch, es sol es ein iglicher teglich bey sich selbs erfahren.“²²

19 WA 17^{II},120,3 ff.

20 I Kor 14,26: „Wje ist jm denn nu / lieben Brüder? Wenn jr zusamen komet / so hat ein jglicher Psalmen / er hat eine lere / er hat Zungen / er hat offenbarung / er hat Auslegung / Lasset es alles geschehen zu besserung.“

21 WA 35,474,2ff.

In der Problematik der Gottesdienstreform der Jahre 1521–1526 versucht also Luther, das eigene Schaffen von der Bibel heraus zu legitimieren. Dabei will er wie gesagt die schon vorhandenen Werke der Tradition nicht unterschiedslos abschaffen, sondern bloß an diesem Maßstab neu urteilen. Die Vielzahl der biblischen und mittelalterlichen bzw. altkirchlichen Vorbilder hat in der breiten Palette der literarischen Stilarten ihren Niederschlag gefunden, der für das Lutherlied so charakteristisch ist: Er reicht von der kindlichen Einfachheit des Weihnachtsliedes *Vom himel hoch* bis zur etwas gekünstelten Parodie der höfischen bzw. marianischen Dichtung in *Sie ist mir lieb die werde magd*, über die historische Gelegenheitsballade vom Typ *Eyn newes lied wir heben an* (wahrscheinlich das erste Lutherlied überhaupt), ohne das persönliche Erlebnislied wie das *Nu freut euch, lieben Christen gmeyn* zu vergessen.

Diese verschiedenen Liedgattungen ergeben eine schillernde Sammlung, die die Gesamtheit eines christlichen Lebens darstellt. Aber trotz aller Bestrebungen des Reformators, das volkssprachliche Kirchenlied durch biblische Vorbilder zu legitimieren, wäre es verfehlt zu denken, daß alle Lutherlieder ursprünglich als Gemeindelieder konzipiert worden sind, selbst wenn sie später in der Kirche gesungen wurden. Zum Beispiel waren einige anfänglich balladenartige „historische Volkslieder“, wie *Der Papst ruft König und Kaiser an* vom Berner Dichter und Maler Nikolaus Manuel (1484–1530), das von einer Tischrede²³ als Teil des Repertoires der Tochter Luthers, Magdalena, erwähnt wird. Komischerweise handelt es sich um ein episches Loblied auf das politische Handeln ... Martin Luthers:

„Der Babst rüfft Küng vnd Keyser an,
das sye vertreyben einen man
Dört niden in dem Sachßnerland,
dann er wolt offnen all sein schand.
O we, o we.“²⁴

Trotz dieser großen Vielfalt in der Form wurden die Lutherlieder zu einem einheitlichen Repertoire zusammengeschmolzen, das zur Grundlage

22 WA 28,76,10ff.

23 WA TR 6,6707.

24 Philipp Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Leipzig 1864–1877, Bd. 3: *Die Lieder des ersten Geschlechts der Reformationszeit bis zum Tode Martin Luthers, 1523–1546, 1870*. Nr. 470, S. 396.

der lutherischen bzw. gesamtevangelischen Identität wurde. Allein die Wiederverwendung der Melodie von *Ein feste Burg* – der „Marseillaise der Reformation“ (Friedrich Engels) – in der ganzen Musikgeschichte des Abendlandes könnte den Stoff für ganze Bücher liefern. Dieses reiche Liedgut wurde übrigens auch zum wichtigen Bestandteil des „protestantischen Nationalismus“, der mit großer Begeisterung die „Wittenberger Nachtigall“ besang. Der Ausdruck stammt von einem Gedicht des Nürnberger Poeten Hans Sachs und wurde von Richard Wagner in seiner Oper *Die Meistersinger von Nürnberg* zitiert:

„Wach auf, es nahet gen den Tag
ich hör' singen im grünen Hag
ein wonnigliche Nachtigall,
ihr' Stimm durchdringet Berg und Tal:
die Nacht neigt sich zum Okzident,
der Tag geht auf von Orient,
die rotbrünstige Morgenröt,
her durch die trüben Wolken geht.“

Ausblick: Martin Luther und die Entstehung einer neuen musikalischen Kultur im mitteldeutschen Raum

Die neue theologische Bewertung der Musik durch den Reformator, ihre Würdigung in der Gemeinde und im Alltagsleben im Sinne des allgemeinen Priestertums konnten aber nicht sofort praktische Konsequenzen zeitigen. In der Tat hatte die Reformation das finanzielle System und die musikalischen Einrichtungen der alten Kirche zunächst desorganisiert. Luther war sich dieser Tatsache wohl bewußt, als er, bereits im Jahre 1524, in *An die Ratherrn aller stedte deutsches lands: das sie Christliche schulen auffrichten vnd hallten sollen* gegen den Utilitarismus der bürgerlichen Schichten wettete. Nach 1525 setzte er sich auch energisch ein, damit der kursächsische Territorialstaat das musikalische Leben im Lande weiter unterstütze. Als der neue Kurfürst Johann im Jahre 1526 die Kapelle seines Vorgängers auflösen wollte, ergriff er für seinen Freund Johann Walther Partei, damit dieser seine Stelle erhielt – allerdings ohne Erfolg. Walther ging nach Torgau und verhalf dort der dortigen Stadtkantorei zu neuem Leben: Sie wurde zur „Stammkantorei“ der Reformation. Als Kirchenvisitor bemühte sich Luther ebenfalls ständig um eine staatliche Förderung des musikalischen Lebens in den Gemeinden und machte dabei

György Bárány von Szenicze (1685–1757) und sein Bibelwerk

Im Jahre 1754 wurde ein ungarisches Neues Testament in Lauban (Schlesien) gedruckt. Was für einen Zweck verfolgte diese neue Übersetzung? Nach der maßgebenden ungarischen Vollbibel von 1590 waren bereits drei neue Versionen des Neuen Testaments (1719, 1727, 1736) erschienen. Wozu nun diese vierte?

Über die Hintergründe dieser Ausgabe erfahren wir einiges aus den Briefen von György Bárány an Gotthilf August Francke (1696–1769). Bárány als Übersetzer stand mit dem Sohn von August Hermann Francke, dem Gründer des halleschen Waisenhauses, in brieflicher Verbindung. Um die Gedanken aus diesem Briefwechsel besser verstehen zu können, bedarf es eines weiteren Rückgriffs in die Geschichte. So können wir Bárány, diese charakteristische Gestalt des ungarischen Pietismus, näher kennenlernen und überhaupt erst wirklich verstehen.

Bárány, der Theologe, der Pädagoge und der erste Superintendent in Südwestungarn, in der sogenannten „Schwäbischen Türkei“, war von armen Eltern geboren. Er besuchte die Schulen von Győr (Raab) und Bratislava (Preßburg), den Zentren des damaligen ungarischen Pietismus. Der für eine gewisse Zeit erfolgreiche Freiheitskampf unter Ferenc Rákóczi (1703–1711) begünstigte nicht nur das evangelische Kirchenleben allgemein, sondern auch besonders die von Preußen kommende neue Frömmigkeit, den Pietismus. Damals waren András Torkos in Raab und J. Ch. Büttner in Preßburg die führenden Gestalten. Beide hatten in Halle studiert. Preßburg hieß in den der orthodox-lutherischen Richtung anhängenden Kreisen schlicht „Klein-Halle“¹. In Ungarn bedeutete „Pietismus“ eigentlich so viel wie ein Schimpfwort für solche, in deren Theologie die Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache einen zu hohen Stellenwert zu haben schien. Auch der junge Bárány gehörte zu jenen, die sich mit dem Urtext der Bibel befaßten. Als er später im orthodoxen Eperies sein theologisches und philosophisches Studium anfang, erregte er dort viel Anstoß mit seiner griechischen Bibel.

1 „Verzeichniß allerhand Pietistischer Intriguen und Unordnungen in Litthauen, vielen Städten Deutschlands, Hungarn und America durch Jo. Jeverum Wiburgensem“. o. O. 1729, S. 126f.

Nach dem Grundstudium ging Bárány im Jahr 1708 als Erzieher von zwei adligen Jungen nach Jena.² Hier hatte er auch Gelegenheit, zwei Jahre lang die Vorlesungen von Johann Franz Buddeus zu hören. Erst 1710 siedelte er nach Halle über.³ Von seiner einjährigen Tätigkeit in Halle und den entscheidenden Eindrücken, die er dort empfangen hat, wissen wir wesentlich mehr, als von seinem doppelt so langen Aufenthalt in Jena. Er war tief beeindruckt vom Waisenhaus und der hier geübten Katechese.⁴ Natürlich prägte sich ihm die Person von August Hermann Francke (1663–1727) besonders nachdrücklich ein. Auch später fragte er noch oft den Hallenser Professor um Rat und pflegte Briefwechsel mit ihm. Während seines Aufenthaltes in Halle übertrug er drei Traktate in die ungarische Sprache und gab sie zum Druck.⁵ Auch der Plan einer ungarischen Bibelausgabe beschäftigte ihn und Márton Wásonyi schon zu dieser Zeit.⁶

Die Traktate der beiden ungarischen Studenten wurden auf Kredit, für den A. H. Francke selbst Gewähr leistete, gedruckt.⁷ Ihre weitere Geschichte ist allerdings paradigmatisch für die damaligen Verhältnisse. Bárány und Wásonyi hatten den Plan, die Druckkosten aus dem Erlös von den verkauften Exemplaren zu finanzieren.⁸ Báránys Ankunft in Raab war jedoch dadurch überschattet, daß er unmittelbar Zeuge eines verwüstenden Krieges und großen Elendes sowie gegenreformatorischer Maßnahmen wurde.

- 2 Ihr Abschiedsbrief – von Bárány verfaßt – wird in der Rotarides-Handschriftensammlung im Ungarischen Institut zu Berlin aufbewahrt.
- 3 Zwar tradiert die bisherige Forschung dafür einen früheren Zeitpunkt, aber wir wissen, daß Bárány sich erst im Juni 1710 in Halle immatrikulieren ließ. Einen Brief vom 5. 1. 1710 datiert er in Jena (vorhanden: Berlin, Ungarisches Institut: 40.75). Büttners Brief vom 20. 2. 1710 (Halle, Archiv der Franckeschen Stiftungen [im folgenden stets abgekürzt: AFS]: C 270) setzt Báránys Anwesenheit in Halle nicht voraus.
- 4 Siehe seinen Brief an G. A. Francke vom 27. 1. 1754 (Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Francke-Nachlaß [im folgenden stets abgekürzt: StBPK-FN]: Kaps. 27).
- 5 „Ut olim mea cura Halae in lucem prodierunt 1. Franckii Manuctio ad Christianismum, 2. Regulae Vitae, 3. De educatione puerorum.“ (ebd.) – Die Verfasserschaft dieser Übersetzungen, des ersten, Franckes „Anleitung zu einem christlichen Leben“, und des zweiten Werkes, einer Johann-Gerhard-Kompilation, hat man bisher Wásonyi zugesprochen. Die dritte ungarische Publikation, Franckes „Kurzer und einfaltiger Unterricht“, ist schon lange als die Übersetzung von Bárány anerkannt worden.
- 6 Siehe ihren Brief an A. H. Francke vom 27. 4. 1711 (StBPK-FN: Kaps. 27).
- 7 „Rogamus igitur submitte Reverendam Dignitatem Tuam, velit vel unica lineola testari pro nobis, ut hodie labor inchoari possit.“ (Bárány und Wásonyi an A. H. Francke am 3. 8. 1711, AFS: F 14.90).
- 8 „Promittimus autem ipsi post delata in patriam exemplaria nos primum de mercede typographi sollicitos fore“ (ebenda).

Außerdem hielten ihn die Behörden für einen preußischen Agenten. Wenn seine Bücher Ungarn überhaupt erreichen konnten,⁹ mußte er sie umsonst unter den armen Gemeindegliedern austeilen.¹⁰ Die Schulden glich er viel später – allerdings nur zum Teil – aus Kollekten und mit Hilfe seiner Patrone aus.

Im Herbst 1711 wurde Bárány in Raab Konrektor und zugleich deutscher Prediger. Von hier bat er A. H. Francke, die noch nicht veröffentlichte *Biblia Hebraica* seinem Vorsteher, dem künftigen Bibelübersetzer Torkos, zu schicken: „Herr Torkos möchte nämlich mit der Arbeit nicht einmal anfangen, bis er diese Bibel gebrauchen kann“¹¹. Francke konnte nicht nur diesen Wunsch nicht erfüllen (die *Michaelis-Bibel* erschien erst 1720)¹², sondern ließ auch seine ungarischen Studenten nicht einmal auf eine baldige ungarische Bibelausgabe in Halle hoffen.¹³ Bárány gab sich deshalb für eine Weile anderen Unternehmungen hin.

Ein Pfarramt versah Bárány erstmals seit 1714 in Nagyvásony, in einer Gemeinde, die sich unter dem Schutz ihres Patronatsherrn eines blühenden Lebens erfreute. Mit jugendlichem Eifer führte er dort die täglichen Bibelstunden ein. Er und sein Freund, der bereits genannte Wásonyi, entschlossen sich gemeinsam, ein Waisenhaus zu gründen.¹⁴ Sie baten dafür ihren

9 „Sed propter invectionis difficultatem pauca exemplaria in nostras manus venerunt“ (siehe Brief wie Anm. 4).

10 „Libellos meos Hungaricos tantum gratis distribuo hominibus, ut legant, quia emere onerosum ipsis et insuetum est“ (Bárány an A. H. Francke am 26. 12. 1711, AFS: F 14.91).

11 „Nam ne incipere quidem vult dominus Torkos laborem, donec haec Biblia videat et usurpet“ (ebenda). Die Übersetzung von Torkos erschien zwar 1736 in Wittenberg, aber nur das Neue Testament.

12 „Admodum reverendum dominum Torkos salvere velim iubeas plurimum meoque roges nomine, ut sine cunctatione in Dei gloriam ac Patriae emolumentum Versionem Bibliorum Hungaricorum adornet, neque expectet editionem nostrorum Bibliorum, quae forte intra biennii spatium lucem non videbunt“ (A. H. Francke an Bárány am 11. 1. 1712, AFS [unsigniert]).

13 „Quod Biblia attinet Hungarica, quorum edendorum curam a nobis voluisti suscipi, speramus quidem fore, ut non tantum huic Tuo, sed etiam aliis aliorum similibus desiderii aliquando satisfaciamus. Verum ut nunc sunt res nostrae, non ausim sane rem tanti momenti Tibi polliceri, aut brevi eam praestandi spem facere“ (A. H. Francke an Mátyás Bél am 7. 1. 1712, AFS [unsigniert]).

14 „Praeprimis autem haberemus in votis scholam erigere et si pro paucis orphanis et aliis bonae spei adolescentulis aliquam fundationem facere possemus ... illico fidelem quendam, pium et industrium ludimoderatorem ex eorum numero evocabimus, qui in Orphanotrophio methodum docendi cum amore pascenti agnellos Christi probe subegerint“ (Bárány und Wásonyi an A. H. Francke am 26. 11. 1714, StBPK-FN, Kaps. 27).

gemeinsamen Lehrer August Hermann Francke um Unterstützung. In seiner Antwort ernüchterte der erfahrene Waisenhausvater aus Halle seine begeisterten Studenten abermals und riet ihnen, nach einer ihren Kräften entsprechenden Aufgabe zu suchen und nicht um jeden Preis das hallesche Vorbild nachzuahmen. Francke legte ihnen nahe, die Gründung eines Waisenhauses vorläufig zu verschieben. Tatsächlich wurde das Institut erst 20 Jahre später in Nemescsó eröffnet.

Der eben erwähnte Brief Franckes von 1715 hat trotzdem eine historische Rolle gespielt, weil er auch über die indische Missionsarbeit und die Kriegsgefangenenseelsorge in Rußland und Sibirien berichtete.¹⁵ Bárány dürfte sich daran ein Beispiel genommen haben, als er seine ruhige Pfarrstelle in Nagyvásony verließ und zunächst in den Türkenkrieg aufbrach, um die Beichte eines Verwundeten zu hören (1717), sich dann aber von den Bauern in Gyönk (Jink) rufen ließ und sich endgültig in der von den Türken verwüsteten Gegend niederließ (1718), welche bis in die Gegenwart „Schwäbische Türkei“ genannt wird.

Die organisatorische Tätigkeit von Bárány für die Kirche ist uns sowohl aus seiner eigenhändigen chronistischen Beschreibung als auch aus einem Gedenkgedicht, das sein Sohn über ihn verfaßt hat, bekannt.¹⁶ Seine literarische Leistung hingegen läßt sich nicht so einfach überblicken, weil die meisten seiner Werke vorsichtshalber anonym erschienen sind. Immerhin war er ja auch als Übersetzer und Herausgeber tätig. Es fällt auf, daß ihm nicht nur an der ungarischen Ausgabe von Johann Arndts bekanntem Werk viel gelegen war, sondern auch an der Publikation einer Übersetzung lutherischer Bekenntnisschriften in die Sprache seines Landes.¹⁷

Über sein Neues Testament erhalten wir aus dem Jahr 1747 den ersten Bericht, wenn Bárány an G. A. Francke schreibt: „Ihre lange gewünschte Antwort ... hat mich völlig erfreut und hoffen lassen. Diese Hoffnung möchte ich meinen anderswo tätigen Mitarbeitern mitteilen, damit sie das Neue Testament fleissiger korrigieren und ins Reine schreiben.“¹⁸ ... „Das

15 „Patroni ... quantaque misericordia maximis multorum Suecorum militum in remotissimis Moscoviae et Siberiae terris captivorum, sed hac occasione ad ingenuam Jesu Christi fidem conversorum, simul vero omnium rerum inopia afflictorum miseris opem ferunt“ (A. H. Francke an Bárány, Februar 1715, StBPK-FN, Kaps. 27).

16 Beide Dokumente sind von Sándor Payr in: „Egyháztörténeti emlékek“, Sopron 1910, 350–369, veröffentlicht worden.

17 Die ungarische Ausgabe von Arndts „Wahrem Christentum“, Jena 1741 (zusammen mit Sartorius und Wásonyi); die ungarische Ausgabe von Luthers „Kleinem Katechismus“, Nürnberg 1735; eine erweiterte Ausgabe, Lauban 1750; die ungarische Ausgabe der „Confessio Augustana“, Jena 1740.

18 „Responsum Vestrum diu desideratum ... totum me exhilaravit et in spem erexit.

verbesserte Neue Testament geht im Manuskript seit zwei Jahren zu freier Begutachtung herum. Also wird es nichts geben, was man hinterher mit Recht beanstanden kann. Aber Gott sei barmherzig! Was nicht alles der persönliche Eifer, Neid und Haß bewirkt! Ist jemand etwas eifriger, so kann er seine Wünsche wegen der verhängnisvollen Uneinigkeit der Brüder nicht durchsetzen. Bis 1736 hatten wir die reformierte Übersetzung gebraucht, dann ist die neue Übersetzung von Pfarrer Torkos in Wittenberg erschienen, aber o weh! in was für einer ungebildeten Sprache! Die Unsrigen bekamen einen Ekel davon, die Fremden aber lachten. Folglich war es notwendig, daß wir uns bemühten, die angeborene Schönheit des Wortes wiederherzustellen, damit es sich jedem in seiner natürlichen Lieblichkeit empfehle. Die allmähliche Milderung des Wittenberger Neides scheint der weiteren Arbeit einen neuen Impuls zu geben.¹⁹ Dann schildert er die Lieferschwierigkeiten, die Vorbereitungen seiner Katechismus-Ausgabe und schließlich benennt er seine beiden Mitarbeiter bei der Bibelübersetzung: János Sartorius und seinen Sohn, János Bárány.

Durch diesen Brief kennen wir auch die einzige Erwähnung einer Übersetzung von der Cansteinschen Evangelienharmonie, die freilich nie erschienen ist.²⁰ Diese Handschrift muß verlorengegangen sein. Die Absicht

Quam spem communicaturus sum cum dissitis meis cooperariis, ut in censura ac purius describendo exemplari N. T. alacriores sint“ (14. 7. 1747, StBPK-FN, Kaps. 27). Den Inhalt der erwähnten Antwort G. A. Franckes können wir anhand eines sieben Jahre späteren Hinweises errahnen: „Ante non multos annos, scilicet anno 1747, relatum nobis est Halae Bohemica Biblia imprimi, post illa absoluta Hungarica prelo submittenda, qua occasione unam alteramque epistolam commutaveram, ut illud beneficium fiat post quandam emendationem nostram prius praestitam. Ubi voti compotes reddi non poteramus, commercium litterarium interruptum est“ (siehe Anm. 4). Man wollte also schon 1747 die Handschrift in Halle drucken lassen!

19 „N. T. emendatum in manuscripto sub libera censura a duobus annis circumfertur. Non ergo habebunt, quod posthac de iure improbent. Sed Deus misereatur, quid privatum studium, quid livor et invidia non efficiunt? Si qui paullo excitatores fuerunt, exitiali fratrum discordia voti compotes reddi non poterunt. Ad annum usque 1736 reformatorum versione uti sumus, tum versio nova reverendi Torkos Vittenbergae prodiit, sed proh dolor! sermone tam inculto, ut nostri nauseant, extranei rideant. Necessarium ergo fuit de ornatu Verbi nativo restituendo cogitare, ut naturali dulcedine sua se omnibus commendat. Novum addere videtur stimulum ad laborandum, dum dies est, quia Vittenbergensis livor iam iam remittere videtur“ (ebenda). – Um Torkos zu entschuldigen, erzählt Bárány in der Vorrede seiner Übersetzung (1754), daß die schon korrigierte, für endgültig gehaltene Handschrift von Torkos verlorengegangen war, und man eine frühere Fassung drucken mußte, in der es noch von Fehlern wimmelte.

20 „Harmonia Cansteinianae pars posterior est prae manibus cum selectioribus usibus exegetico-practicis“ (ebenda). Das ursprüngliche Werk von Carl Hildebrand von Canstein ist 1718 in zwei Foliobänden in Halle erschienen.

ihrer Veröffentlichung erklärt uns aber immerhin, warum die Erläuterungen zu den Evangelien im späteren Neuen Testament so kurz sind.

Im Jahre 1754 berichtet Bárány an die Adresse von G. A. Francke, daß der Druck schon im Gange ist, und zwar in Schlesien, wo die Finanzierung der Kosten durch eine echte fromme Kollekte gesichert werden konnte: „dank der Güte eines nach Schlesien geflüchteten Freundes wurde unser mit Hedingerischer Methode erweitertes Neues Testament in Lauban aus einer lauterer frommen Kollekte in die Druckerpresse gegeben und mittlerweile bis zur Hälfte fertig, zweifellos bis zum Ende der Apostelgeschichte.“²¹ Den Plan der Veröffentlichung in Halle hatte man offensichtlich inzwischen fallen gelassen. Das kommentierte Neue Testament hat die Druckerei endlich mit der Jahreszahl 1754 verlassen.²² Die erbaulichen Nutzenwendungen wurden hauptsächlich aufgrund des Hedingerischen Neuen Testaments (Stuttgart 1704), die historischen Erläuterungen aber vorwiegend anhand der „Synopsis bibliothecae exegeticae in Novum Testamentum“ von Christoph Starcke (1–3, Leipzig 1733–1737) geschrieben. Bei der Übertragung benutzte man neben den humanistischen Versionen (Sebastian Castellio, Erasmus Schmid etc.) auch die neue deutsche Übersetzung von Gustav Georg Zeltner (Altdorf 1730).

Eine Spur von Zeltners Einfluß finden wir auch in der Vorrede zum ungarischen Bibelwerk. Obwohl Bárány auf ungarischem Boden keine solche Autorität zu überwinden brauchte, wie sie der Luther-Text im deutschen Sprachgebiet darstellte, hielt er es für ratsam, die Notwendigkeit seiner Arbeit mit dem Argument zu begründen, das bei Zeltner folgendermaßen lautet: „Hat man also bisweilen weiter gesehen, so ist man stets eingedenk gewesen, man stehe einem großen Riesen auf den Achseln, und schaue sich da als ein kleiner Zwerg um.“²³

Hinsichtlich der Übersetzung trifft dies Gleichnis zu. Zwar studierte Bárány gründlich den griechischen Urtext und benutzte auch die neueste exegetische Literatur, es handelt sich bei ihm eher um eine Revision, als

21 Siehe Anm. 4: „Interea id beneficii obtinuimus per amicum quendam in Silesia exulantem, ut ... N. T. a nobis emendatum methodo Hedingeriana Laubani prelo submitteret ex mera pia collecta, iamque ad medium perduceret, nimirum ad finem Actorum Apostolicorum.“

22 „A'MI URUNK JESUS KRISTUSNAK UJ TESTAMENTUMA most Görög nyelvből ujonnan Magyarára fordítottott és némelly világossabb értelemre 's lelki épületre szolgáló magyarázatokkal, és jegyzésekkel; azon kívül, minden könyv és Levél eleibe tétetett hasznos ut-mutatással, és közönséges elől-járó-beszéddel Kibotsáttatott Laubanban Schill Miklos betüivel az MDCCLIV. Esztendőben.“

23 Zeltners Vorbericht (1738) zur zweiten Ausgabe seiner Bibel (Altdorf 1740).

um eine gänzlich eigene Version.²⁴ In seinen Erläuterungen schuf er jedoch etwas Neues: das erste ungarische kommentierte Neue Testament im evangelischen Bereich. Wendet man ein, Bárány sei nur ein Übersetzer deutscher Kommentare und nicht ein selbständiger Exeget gewesen, so muß man ihm aber doch wenigstens zugestehen, daß er sich rühmen darf, die hohen Ansprüche, die man in Halle, der Hochburg der biblischen Theologie, an den zuverlässigen und deutlichen Bibeltext stellte, ins verwüstete Ungarn verpflanzt zu haben.²⁵

24 Bei Torkos hieß die Revision die Säuberung von Calvinismen im Sinne der lutherischen Orthodoxie (1736), bei Bárány war dieser theologische Standpunkt nicht mehr so wichtig.

25 An der Zusammenstellung dieser in verschiedenen Archiven verborgenen Quellen hat der Martin-Luther-Bund dadurch Anteil, daß er mir – im Zusammenhang mit einem Stipendium vom Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes – die Bedingungen ruhiger Arbeitszeit in seinem Auslands- und Diaspora-Theologenheim in Erlangen gewährte und auch meine Reisekosten großzügig übernahm. Besonders möchte ich Herrn Pfarrer Dr. theol. habil. Rudolf Keller für seine Anregung, Beratung und Hilfe bei der Formulierung in der mir fremden deutschen Sprache danken.

CHRISTOPH KLEIN

Das traditionelle Verständnis von Amt und Gemeinde in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche als Grundlage für die geistliche Erfahrung und pastorale Arbeit in der Diasporasituation

In meinen Ausführungen will ich ein Konzept für die Zukunft meiner Kirche als Kirche in der Diaspora skizzieren. Bei einer Kirche, die bis gestern Volkskirche in umfassendem Sinn war, kann dieses Konzept nur auf ihrem traditionellen Verständnis von „Amt und Gemeinde“ fußen. Was ist das Spezifische der „Kirche der Siebenbürger Sachsen“ in ihrer Diasporasituation, das sie von anderen Diasporakirchen unterscheidet? Inwiefern ist ihr Erbe als Volkskirche und speziell ihre kirchliche Wirklichkeit, in der es ein besonderes Gegenüber von Amt und Gemeinde gegeben hat, Grundlage und Ausgangspunkt für bestimmte geistliche Erfahrungen und daraus sich ergebende pastorale Arbeit in der neuen Diasporasituation der Kirche?

I. Die theologische Problematik von „Amt und Gemeinde“ in ihrer Relevanz für geistliche Erfahrung in der Kirche

Das theologische Problem, um das es dabei geht, kann man sich am besten klar machen, wenn man die in der Dogmatik gängige Unterscheidung der Positionen „von unten“ beziehungsweise „von oben“ anwendet. Auf diese Weise behandelt man die ekklesiologische Frage im Anschluß an die christologische in ihrer Unterscheidung der beiden Naturen Christi – der menschlichen und der göttlichen – und versucht auch in den Fragen des Amtes, beide Positionen in der „paradoxalen“ Einheit des „unvermischt und ungetrennt“ zusammen zu sehen.

Es handelt sich um die Frage nach dem Gegenüber des (ordinierten) Amtes zur Gemeinde. Gehört ein Amt zum Wesen der Kirche, ist es also von Gott (durch Christus) eingesetzt und hat damit einen institutionell-ontischen Charakter? Oder haben es Menschen eingerichtet, gehört es also nicht unbedingt zum Wesen der Kirche und hat darum nur funktionalen Charakter?

Es ist bekannt, daß die Frage des Amtes das Hauptproblem in der ökumenischen Debatte ist, die im „Lima-Dokument“ zu einer „Konvergenz“ geführt hat. Worum es dabei geht, ist schon 1971 so gesagt worden: „Das theologisch entscheidende Kriterium für das rechte Verständnis des Amtes liegt ... darin, ob man das Amt sowohl als Größe innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden versteht, wie als Größe, welche der Gemeinde auch gegenüber steht und ein Zeichen der unverfügbaren Vorgegebenheit des Heils darstellt.“¹

Die Fronten mit den Abgrenzungen nach „rechts“ oder „links“ gehen durch die Konfessionskirchen quer hindurch. Auch durch die evangelischen Kirchen.

Die beiden extremen „Positionen“, die das Amt – gemäß dem Kirchenverständnis überhaupt – einseitig „von unten“ oder einseitig „von oben“ verstehen, könnten folgendermaßen umschrieben werden:

– Das Amt wird von der Gemeinde errichtet und „delegiert“ in demokratischer Weise dem Pfarrer seine Funktion der Seelsorge und Predigt. Kirche darf nicht als Institution verstanden werden, die ursprüngliche Eklesia ist rein als charismatische Geistkirche zu verstehen (Emil Brunner).

– Das Amt ist nicht von der Gemeinde delegierte „Funktion“. Der Amtsträger ist Diener Christi, mit der Vollmacht Christi ausgestattet, steht also der Gemeinde „gegenüber“ (Jean Jacques von Allmen).

Die reformatorische Auffassung nimmt eine Mittelstellung ein: das Amt des ordinierten Verkündigers des Wortes und Verwalters der Sakramente ist nicht ein von den Menschen in eigener Vollmacht geschaffenes Amt, sondern gehört zum Wesen der Kirche. Aber es muß von diesem Wesen der Kirche als Gottesvolk verstanden werden (also der Gemeinde) und kann nicht direkt von der Person Christi her abgeleitet werden.²

Die eigentliche Problematik ergibt sich beim genaueren Beschreiben der Gliederung des Amtes und der Dienste. Die traditionelle lutherische Position von dem einen ordinierten Amt, das konkret die Gestalt des Pfarramtes hat, ist heute längst umstritten. Denn von diesem Verständnis her scheint die Unvereinbarkeit der verschiedenen besonderen Dienste in der Gemeinde mit der Gestalt und Lehre von dem einen Amt in Frage gestellt. Dazu haben nicht nur die Ausführungen über die Vielfalt der aus den Charismen entspringenden gleichrangigen Dienste und Ämter bei Paulus

1 Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen, in: Th. Q. 151, 1971, S. 109, bei: U. Kühn, Kirche, Handbuch systematischer Theologie Bd. 10, Gütersloh 1980, S. 190.

2 H. Ott, Antworten des Glaubens, Stuttgart-Berlin 1972, S. 355ff und Fr. Buri, J. M. Lochmann, H. Ott, Dogmatik im Dialog, Bd. III, Gütersloh 1973, S. 71.

Veranlassung gegeben, sondern auch die missionarische Situation der Kirche, die mit Leitbildern – wie dem vom „Hirten und der Herde“ – nicht mehr durchkam, besonders auch, wo es um das Einbeziehen von kirchlichen Mitarbeitern außerhalb des traditionellen Pfarramtes ging.

Die wichtigste Frage in dieser Problematik ist, weshalb für den Auftrag der Kirche die Form eines besonderen Dienstes, zu dem ordiniert wird, notwendig ist und weshalb solcher Dienst nicht auch in der Gestalt einer Vielfalt verschiedener Ämter, ja prinzipiell durch alle Glieder der Gemeinde, ausgeübt werden kann?³

Die Gesichtspunkte, die in der ökumenischen Debatte für das (ordinierte) Amt geltend gemacht wurden (es sei Leitungs-, Einheits- und Öffentlichkeitsamt), führte allerdings nicht zu dem traditionellen lutherischen Begriff von *dem* (einen) Amt der Kirche zurück, sondern zu dem Begriff des „besonderen“ Amtes – *neben* anderen Ämtern und Diensten im Auftrag der Verkündigung. Denn in der Ordination „vollzieht sich ein Übertragungs- und Beauftragungsgeschehen des ganzen (geistlichen) Volkes Gottes, das dem Beauftragten im Namen dieser Gemeinschaft und aus der Tatsache dieses Auftrages heraus eine Dienstfunktion anvertraut.“⁴

Es soll im Folgenden gezeigt werden, daß in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche in Verständnis und Gestalt von Amt und Gemeinde ein Element enthalten war, durch das die Spannung zwischen Gemeinde und Amt überbrückt werden konnte (II.), und daß von diesem traditionellen Verständnis des Verhältnisses von Amt und Gemeinde die theologischen und strukturellen Voraussetzungen für neue geistliche Erfahrungen und eine neue pastorale Arbeit in der Diasporasituation gegeben sind (III.).

II. Das traditionelle Verständnis von Amt und Gemeinde in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche

Verständnis und Gestalt von Amt und Gemeinde sind durch die besondere Struktur der *Gemeinde* in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche zu erklären. Das Wesen dieser Gemeinde nennen wir „die bruderschaftliche Gemeinde im Zeichen der Nächstenliebe“. Es muß daran erinnert werden, daß Luther selbst die Gemeinde als „bruderschaftlich“ verstanden und beschrieben hat. Die Bruderschaften und Korporationen, die im ausgehenden 15. Jahrhundert wie Pilze aus dem Boden geschossen waren, standen

3 U. Kühn, a. a. O., S. 192.

4 U. Kühn, a. a. O., S. 196.

als Institutionen der Selbstliebe gerade „wider die einige, innerliche, geistliche, wesentliche Gemeine aller Heiligen Bruderschaft“, in welcher wir „allesamt Brüder und Schwestern seien, so daß nimmermehr keiner näher kann erdacht werden. Denn da ist eine Taufe, ein Christus, ein Sakrament (sc. des Altars), eine Speise, ein Evangelium ... ein geistlicher Körper und ein jeglicher des anderen Gliedmaß. Keine andere Bruderschaft ist so tief und so nah.“⁵

Aber Luther war auch nicht gegen „Bruderschaften“ überhaupt. Er nannte sie eine „sonderliche Versammlung“, die zur Besserung und gutem Exempel für andere da ist und so geordnet, „daß sie die erste und edelste“ ... „Bruderschaft“ (d. i. die Gemeinde), stets vor Augen habe, dieselbe allein groß achte und mit allen ihren Werken nichts eigenes suche, sondern Gott erbitte, daß er dieselbe christliche Gemeinschaft erhalte“. Als solche Gliedgruppe *in* den Ortsgemeinschaften wären die Bruderschaften – nach Luther – auch „Gott und seinen Heiligen angenehm“.⁶

Die Bruderschaft als gliedschaftliche Funktion in der Einzelgemeinde, für die Ortsgemeinde, die Luther im Auge hatte, hat sich anscheinend kaum im evangelischen Raum verwirklicht. Die bruderschaftlichen Gründungen im innerprotestantischen Bereich erfolgten relativ spät durch Zinzendorfs Brüdergemeinde, Wicherns Bruderhäuser und Fliedners Schwesternschaften. Und weil die offiziellen Kirchenleitungen gegen pietistische Konventikel ebenso ankämpften wie gegen Brüderkirchen und innere Mission, nahmen die Bruderschaften und Schwesternschaften der Herrnhuter, Fliedners und Wicherns ihren Auftrag – vor allem der Diakonie – als Sondergemeinden, außerhalb der Gemeinde wahr. Sie haben es leider nicht als *Amt* in der Gemeinde getan und konnten so nicht zur bruderschaftlichen Erneuerung und Umgestaltung der gesamtkirchlichen Struktur beitragen, wie das ansonsten geschehen wäre; sie wurden der Territorialkirche nicht ein-, sondern nur angegliedert.

Daß Gemeinde und Amt – und gerade dieses Amt – etwas miteinander zu tun haben und sich nicht nur „gegenüberstehen“, war dem kirchlichen Allgemeinbewußtsein im Luthertum damit entglitten.⁷

Gerade das aber ist in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche der Fall gewesen. Hier hat sich die „bruderschaftliche Gemeinde“ gebildet. Das „bruderschaftliche Element“, das sich in Deutschland aus der Kirche in

5 WA 2, S. 756.

6 WA 2, S. 756.

7 P. Philippi, Bruderschaft zwischen Gemeinde und Amt, in: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof D. Dr. Fr. Müller, Stuttgart 1967, S. 316–320.

Sondergruppierungen flüchten mußte, hat sich hier nach der Reformation in der Gemeinde erhalten und eine eigenartige, vielleicht einzigartige Struktur herausgebildet, die denen auffällt, die sie näher kennenlernen. Die Nachbarschaften bei den Siebenbürger Sachsen, die man auch als „bruderschaftliche Verbände“ bezeichnen kann, hatten diese Funktion in engster Verbindung zur Gemeinde, ja im Grunde genommen *innerhalb* der Gemeinde. Das aber bedeutet, daß die Impulse, die in Westeuropa von Bruderschaften außerhalb der Kirche auf die Kirche übergegangen sind (oder nicht übergegangen sind), hier immer schon vorhanden waren und die spezifischen Grundzüge unserer Gemeinden ausmachten. Die siebenbürgisch-sächsische Kirche hat ihr mittelalterliches Bruderschaftswesen nicht nur beibehalten, sondern nach der Reformation auch ausgebaut, ja zur Grundlage ihres Gemeindeaufbaus gemacht. Das Besondere ist, „daß hier die in den siebenbürgischen Nachbarschaften und Bruderschaften geübte vielgliedrige Selbstverantwortung, Dienstverpflichtung und Bindung“ der Nachbarn oder der konfirmierten Jugend den „Ortsgemeinden zugeordnet blieb und durchaus zugut kam“.⁸

Was ist das Besondere dieser Gemeinde? Es ist die Eigenverantwortlichkeit der Gemeinde, die sich nach dem Vorbild des Neuen Testaments zu einer Gesamtkirche zusammenschließt, aber kein zentrales Amt „von oben“ kennt, also weder „Bischof“ noch „Gemeindeleiter“ meint. Die Gemeinde ist „ein in sich pulsierender Organismus mit einer Vielzahl von Lebensäußerungen, die sich in Gliederungen und Ämtern verdichten und manifestieren“.⁹

Nichts anderes hat auch Luther im Auge gehabt, wenn er in seiner Schrift von 1523 forderte, „Daß eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen“. Diese Selbstverantwortlichkeit der Gemeinde konnte Luther nicht durchsetzen, weil die Entwicklung in Deutschland doch anders verlief: Fürsten nahmen selbst das Kirchenregiment in die Hand und regierten durch ihr Konsistorium ebenso zentral und von oben wie ehemals die römischen Bischöfe, so daß das Prinzip der Kirchenleitung keine grundsätzliche Erneuerung erfuhr. Aber gerade diese Selbstverantwortung hat es in den siebenbürgisch-sächsischen Gemeinden seit jeher gegeben.

Konkret bedeutet das: „Wie das Recht, so liegt auch die Pflicht, die Verantwortung für das kirchliche Leben zuerst und zuletzt bei der Einzelgemeinde. Jede Initiative mußte in der Regel von hier ausgehen – und nur

8 P. Philippi, Bruderschaft zwischen Gemeinde und Amt, a. a. O., S. 321.

9 P. Philippi, Die Kirchengemeinde als Lebensform, München 1959, S. 10.

im Ausnahmefall vom größeren Verband ... Alle ordentlichen Funktionen hatten von der Gemeinde auszugehen; nur außerordentliche vom übergemeindlichen Zusammenhalt. Aber auch diese übergemeindlichen Initiativen mußten erst durch den Filter gemeindlicher Prüfung. Sie mußten in den Gemeinden überzeugen, Zustimmung finden und erlangten so erst von unten her ihre Rechtskraft. Denn hier konnte und durfte nicht die Autorität des Episkopats oder des Staates der Kirchenordnung zur Geltung verhelfen; deren Einmischung sollte ja gerade tunlichst vermieden werden ... Dazu gehörte das Vertrauensverhältnis von Pfarrer und Gemeinde, dazu gehörte die Überzeugungskraft der Sache und ihres Vertreters.“¹⁰

Zur Vervollständigung des Bildes soll noch erwähnt werden, daß trotz dieser Rolle der Kirchengemeinde in den Strukturen der siebenbürgisch-sächsischen Kirche nie Tendenzen eines kirchenzersplitternden Kongregationalismus sichtbar wurden. Die selbstverantwortlichen Gemeinden hatten sich früh in „Landdekanate“ zusammengeschlossen, deren Pfarrer ein „Landkapitel“ bildeten, dem ein Dechant vorstand. Im späteren „Generaldechanten“ bildete man sogar eine eigene Spitze, oft unter Umgehung des bis zur Reformation zuständigen Erzbischofs von Gran (heute Esztergom). In der evangelischen Zeit wählte die Synode bald einen eigenen Bischof (1553).

Dazu gehörte auch, daß die evangelischen Pfarrer in Siebenbürgen ein ausgesprochenes Amtsbewußtsein haben; es zeigt sich darin, daß sie manchmal darauf pochen, in ihren Gemeinden der Bischof zu sein. Es handelt sich um ein Amtsbewußtsein, das nicht von der bischöflichen Ernennung von oben verliehen wurde, sondern durch die nach Sitte und Recht („rite“) erfolgte ordentliche Berufung durch die Gemeinde, die ihrem geistlichen Oberhaupt dann auch die hohe Ehrerbietung erwies, die man dem selbst-erwünschten, erwählten und berufenen Leiter entgegenbringt ...¹¹

Der Eigenverantwortung der Gemeinden ist es schließlich zu verdanken, daß nach der Eingliederung Siebenbürgens in den ungarischen Nationalstaat und der Aufhebung der eigenen politischen Verantwortung durch die Zerschlagung der politischen Nationsuniversität (1876) jene Volkskirche der Siebenbürger Sachsen entstehen konnte, die nicht nur die Deckungsgleichheit von „lutherischer Konfession“ und „sächsischer Nation“ (*Ecclesia Dei nationis saxonicae*) bedeutete, sondern die die Verantwortung für das gesamte kulturelle und teilweise weiterbestehende politische Leben übernahm. Das hat ihr die große Autorität im Volk eingebracht, die

10 P. Philippi, Die Kirchengemeinde ..., a. a. O., S. 11.

11 P. Philippi, Die Kirchengemeinde ..., a. a. O., S. 11f.

bis auf den heutigen Tag geblieben ist und es ermöglichte, daß auch in den schweren 45 Jahren kommunistischer Diktatur die siebenbürgisch-sächsische Volkskirche überleben und ihre wesentlichen Aufgaben trotz aller Hindernisse wahrnehmen konnte.

Diese Situation hat sich durch die „Wende“ vom Dezember 1989 radikal verändert. In kurzer Zeit schrumpften durch die massive Auswanderung infolge der überraschenden Öffnung der Grenzen die meisten Gemeinden auf einige Familien zusammen, so daß von den Ende 1989 vorhandenen über 100 000 Gemeindegliedern heute noch knapp 30 000 zu unserer Kirche zählen. Aber nicht die Schrumpfung an sich, sondern das Zusammenbrechen der bis dahin fast „intakten“ volkskirchlichen Strukturen ist das eigentliche Problem. Durch diese neue Situation verwandelt sich unsere Kirche mit ihren tradierten Lebensordnungen und ihrer bruderschaftlichen Gemeindestruktur in eine Kirche der weitgestreuten Diaspora von vorwiegend – im alten Sinn – nicht mehr lebensfähigen „Restgemeinden“. (Von den rund 30 000 Seelen leben ungefähr die Hälfte in elf Städten und 33 Industrie- und Bergwerksorten, die über das ganze Land verstreut sind. Die andere Hälfte der Glaubensgenossen sind in 221 Landgemeinden verstreut, von denen einige vor der Auflösung stehen, andere mit wenigen Seelen kaum noch eine Zukunft für die Erhaltung ihrer soziologischen Gestalt sehen.)

III. Neue geistliche Erfahrungen für die pastorale Arbeit in der Diasporasituation

Hier gilt es, zwei Probleme zu bewältigen:

- a) Wie geht man mit den zusammenbrechenden Strukturen um (die äußere Seite des Problems)?
- b) Mit welchem Inhalt lassen sich neue Strukturen des kirchlichen Lebens füllen (die innere Seite des Problems)?

a) Verständnis und Gestaltung des Verhältnisses von Amt und Gemeinde, sowie die damit zusammenhängende große Bedeutung der Einzelgemeinde durch ihre Selbstverantwortlichkeit weisen darauf hin, daß die Erneuerung „von unten“ ausgeht und dieser Prozeß „von oben“ angeregt, geleitet und unterstützt werden muß. Die Reformen und Änderungen der Ordnungen – bis hin zur Kirchenordnung – können nicht von oben „durchgeführt werden“, sondern müssen von unten, und das heißt: im Vollzug

der „Einübung“ in diese neue kirchliche Situation erfolgen. Es handelt sich um einen Öffnungsprozeß, der sich – nach Dietrich von Oppen¹² – in folgenden Stufen vollziehen kann:

1. Verantwortliches Umgehen mit den vorhandenen Resten der alten Lebensordnung, indem man sich von der Rücksicht auf den Nächsten leiten läßt;

2. Prüfung, welche Ordnungen man als unverzichtbar beibehält und ihnen eine sinnvolle Erfüllung (= neue Ausfüllung) zugesteht;

3. Ausbildung neuer Ordnungen, vor allem neuer Strukturen für den Dienst in der Kirche. Denn auch für die Zukunft wird gelten, daß bestimmte Ordnungen und Strukturen in der Kirche vorhanden sein müssen, aufgrund derer das Leben und Dienen in der Kirche erfolgt. Das muß durch Öffnung nach außen und fortgesetzte Selbstverantwortung und Reflexion der neuen Problematik gekennzeichnet sein – daraus ergibt sich:

4. Verschränkung des Alten mit dem Neuen in Angrenzung und Öffnung, in gegenseitiger Kontrolle und gleichzeitiger Selbstverantwortung, in Autorität und grundsätzlicher Gleichachtung, in traditioneller Selbstverständlichkeit und immer neuer Reflexion der Situation und des Handelns.

b) Dieser Prozeß der Umwandlung, durch den die ehemalige siebenbürgisch-sächsische Volkskirche sich als Kirche in der Diaspora neu strukturiert, hat begonnen. Es ist schwer, ihn im einzelnen nachzuzeichnen, doch lassen sich einige Schwerpunkte feststellen, die es zu beachten und in ihrer Gewichtigkeit immer neu zu prüfen gilt.

1. Zunächst muß das alte nachbarschaftliche System des Gemeindelebens einen Ersatz finden, der dem kleinen Kreis in einer Gemeinde Gebliebener oder dem geschrumpften Rest einer größeren Gemeinde etwas Ähnliches bietet wie ehemals die Nachbarschaft: Heimat und Geborgenheit, wodurch die Offenheit für den eigentlichen Dienst der Kirche im spezifischen Auftrag ihres Amtes ungehindert weiter möglich ist. An die Stelle einer jahrhundertlang geübten starken Abschließung im Kreis der Gleichartigen tritt heute die notgedrungene, vielmaschige Verknüpfung nach außen. Den Platz, den die Gemeinde oder Nachbarschaft innehatte, nehmen die Familienmitglieder – die aber ebenfalls immer weniger vorhanden sind –, die Freunde und Arbeitskollegen als „Glaubensgenossen“, also als geistliche Brüder und Schwestern, ein. Aus der Verantwortung für

12 D. von Oppen, *Moral. Wie können wir heute miteinander leben? Themen der Theologie*, Bd. 15, Stuttgart-Berlin 1973, S. 32–84.

den Nachbarn wird die Verantwortung für den Nächsten überhaupt. Aus der institutionellen wird eine personelle Verantwortung auf neuartige Weise in Erziehung, Krankheit, Trauer, Alter, Arbeit und Feier.¹³

Die Bemühungen, Menschen neuartiger „Formationen“ zusammenzubringen und aneinander zu weisen, haben unerwartete geistliche Erfahrungen eingebracht: übergemeindliche Gottesdienste haben einen ungeahnten Zuspruch erfahren, wo zu solchen Anlässen sich Hunderte und Tausende (wie beim letzten Treffen der evangelisch-sächsischen Glaubensgenossen zwei- bis dreitausend Menschen) zusammenfinden. In diesem Zusammenrücken, sich Näherkommen, im Suchen nach neuen Strukturen und Formen des Zusammenlebens erfährt man die Heimat, Geborgenheit und Erfüllung.

2. Hier aber bildet sich auch der Raum für die Auswirkung des besonderen Amtes und der anderen aufgegebenen Ämter und Dienste der Kirche: die Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung als Dienst der Leitung und des Zusammenhalts der Gläubigen. Es ist die Sorge für die Leitung, die Einheit und die Öffentlichkeit, durch die eine zwar nicht flächendeckende, aber kontinuierliche geistliche Betreuung aufgrund der Wortverkündigung und Sakramentsspendung möglich wird.

Das Verständnis vom Verhältnis Gemeinde–Amt macht auch den Einsatz von Nicht-Ordinierten möglich und erleichtert seine Durchführung. In dieser Kirche gibt es Laien-Ämter, die geistliche Dienste durchführen, zum Beispiel bei den Kirchenvätern seit altersher. Gleichzeitig ist das tief verankerte Bewußtsein vorhanden, daß es sich hier um *Ämter* handelt, in die man gewählt, für die man gesegnet und gesendet sein muß. Ein „Kurator“ in einer siebenbürgisch-sächsischen Gemeinde war immer eine Autoritätsperson und hatte früher in der Kirchengemeinde, in der Bruder- und Schwesternschaft und als Repräsentant nach außen eine umfassende und anerkannte Vollmacht.

Darum werden *Ämter und Dienste* neben dem ordinierten Amt (dem Pfarramt) nötig und möglich sein. Besonders der *Lektorendienst* wird zunächst einen bedeutenden Platz einnehmen. Der wichtigste Schritt über die bisher schon begonnene Ausrüstung hinaus wäre die Institutionalisierung dieses Amtes als Bevollmächtigung durch Segnung und Sendung.

Dazu kommen neuartige übergemeindliche Veranstaltungen, die in unserer Kirche bisher unbekannt waren und jetzt neue geistliche Erfahrun-

13 Vergleiche dazu D. von Oppen, Forderungen der Situation. Erwartungen von außen an die Siebenbürger Sachsen, in: Siebenbürgisch-sächsische Geschichte in ihrem 9. Jahrhundert, München 1977, S. 137f.

gen schenken: Kirchentage, Jugendrüstzeiten, Gesamtjugendveranstaltungen, Bibelarbeitskreise, geistliche Einkehrtage für Kuratoren und kirchliche Mitarbeiter, u. a. Das alles soll im Rahmen der „Diasporazentren“ geschehen, die aufgebaut werden und ihren Schwerpunkt in den Städten haben, wo außer dem Pfarrer für die ortsansässige Gemeinde auch eine „Diasporastelle“ eingerichtet wird, von der aus die Impulse in die Außengemeinden weiterreichen werden.

3. Von hier wird dann auch die *diakonische Arbeit* auszugehen haben. Es gehört ebenfalls zu den Wundern der klein gewordenen und fast totgesagten Kirche, daß sich in ihr ein diakonischer Aufbruch regt, der zum Teil etwas völlig Neues darstellt und zum Teil Traditionen aufnehmen kann, die vor fünfzig Jahren unterbrochen wurden. Und das jetzt, wo traditionelle Diakonie, die in den zusammenbrechenden Strukturen der nachbarschaftlichen Hilfe nicht mehr so möglich ist, wie es jahrhundertlang der Fall war und auch über die schwere Zeit des Weltkriegs und 45 Jahre nachher wirksam und hilfreich war. Doch nun erleben wir, daß die Diakonie nicht lediglich „christliches Erbarmen“ (so in der alten Kirchenordnung von 1949), nicht „Liebestätigkeit“ oder „Dienst der Barmherzigkeit“ ist, sondern aus dem Konzept einer „koinonischen Gemeindeverantwortung“ verstanden werden muß. Damit ist gemeint, daß Diakonie erst dann ihren eigentlichen Dienst erfüllt, „wenn die vom Wort Gottes hervorgerufene Liebestätigkeit als eine geordnete Gemeindeverantwortung ausgeübt wird ... denn es ist die Gemeinde, die – in was für Strukturen und Substrukturen auch immer – als congregatio Verantwortung übernimmt im Bereich sozialer Probleme und Notstände und Ungerechtigkeiten.“¹⁴

Das aber bedeutet, daß Diakonie – wie auch das Amt überhaupt – nicht funktional oder professionell definiert (= „abgegrenzt“) werden darf, nicht ein professionell-funktionaler Sonderdienst ist, wie die Predigt eine professionelle Redefunktion oder das Bischofsamt eine professionelle Leitungsfunktion. – Was aber soll Diakonie dann heute sein?

In der siebenbürgisch-sächsischen Kirche war die „koinonische Diakonie“ ein Beispiel dafür, wie die spannungsreichen Pole der „Gemeindediakonie“ und der „Amtsdiakonie“ (oder „Lebensdiakonie“ und „Verbandsdiakonie“) versöhnt werden können, kein Gegenüber sein müssen, wie es auch Gemeinde und Amt nicht sind. Hier hatte die Gemeinde die Funktion, die in Westeuropa die Ordensgemeinschaften oder die Bruder- und Schwesternschaften übernahmen, in denen sich für das Mittelalter Koino-

14 P. Philippi, Thesen zur Ortsbestimmung der Diakonie in der Theologie, in: Theologie der Diakonie. Ein europäischer Forschungsaustausch. Heidelberg 1989, S. 210.

nie und Diakonie verbanden.¹⁵ Denn diese „bruderschaftlich strukturieren“ Gemeinden kannten die „Einübung eines gemeinsamen Lebens ... welches seinerseits eine diakonische Struktur hatte“¹⁶. Beim Zusammenbrechen der Gemeinden und der Entstehung einer „Kirche in der Diaspora“ wird das Amt (= der Dienst) der Versöhnung von hervorragender Bedeutung werden. Denn das kirchliche Amt (und der kirchliche Dienst) hat die im Kreuz Jesu Christi geschehene Versöhnung nicht nur bekanntzugeben (zu „predigen“, wie Luther die Stelle II Korinther 5,18 übersetzte), sondern in der Welt durchzusetzen. „Der Indikativ sagt: Gott hat es getan; der Imperativ: er will es durch euch tun!“¹⁷

Apostelgeschichte 6,1–6 zeigt, daß die Einsetzung der „sieben Armenpfleger“ nicht bedeutet haben kann, daß sich die „Zwölf“ von einer „Nebentätigkeit“ befreit hätten, um sich dem „Eigentlichen“ zuzuwenden, worauf es in den Gemeinden allein ankäme: dem Dienst der Wortverkündigung. Das dort Beschriebene meint die „Diakonie im Sinn eines neuen, zeitnäheren und spezialisierten Amtes“ und nicht die „grundsätzliche Trennung von Tischdienst und Wortverkündigung“. Wenn Diakonia aber als „Amt“ zu verstehen ist, dann ist es das „Amt“ der Versöhnung, nicht entweder „Amt des Wortes“ oder „Amt des Dienstes“, sondern immer beides zugleich, die „Wortgestalt“ und die „Sozialgestalt“ der Kirche.¹⁸

Mit diesem Amtsverständnis wird eine „koinonisch“ verstandene Diakonie übergemeindlich funktionieren und Dinge hervorbringen, die mit völlig neuen Formen und auf bisher nicht bekannte Weise diese Sozialgestalt der Kirche und ihres Amtes darstellen. Sie umfaßt heute Altenpflege, Küche auf Rädern, Medikamentenhilfe, Armenbetreuung, Behindertenarbeit und dazu noch Anstaltsdiakonie in neugebauten Altenheimen, Waisenhäusern und Pflegestationen. Die Gründung unseres „Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien“, die diese gesamte Arbeit koordiniert und leitet, muß dazu ebenfalls erwähnt werden, weil dieses auch ein Novum ist.

Doch das alles soll bezeugen und veranschaulichen, daß unsere traditionellen lutherischen Strukturen von Amt und Gemeinde Möglichkeiten und Ansätze in sich tragen für die Bewältigung neuer Aufgaben und Heraus-

15 P. Philippi, Skizze zur Strukturgeschichte der Diakonie, in: *Diaconika. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*, hg. von H. J. Albert, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 35.

16 P. Philippi, Thesen zur Ortsbestimmung der Diakonie, a. a. O., S. 215.

17 L. Goppelt, *Versöhnung durch Christus*, in: *Christologie und Ethik, Aufsätze zum Neuen Testament*, Göttingen 1968, S. 157.

18 P. Philippi, Apg. 6,1–6 als Frage an die Kirche, S. 253.

forderungen in einer Kirche der Diaspora. Sie sind gegeben durch die Tatsache, daß es Strukturen der Liebe sind, die bleiben, auch wenn die Ordnungen und Formen sich wandeln, öffnen und neu gestaltet werden müssen. Denn von der Liebe, die nicht ein weltfernes Gefühl des Optimismus oder menschliche enthusiastische Zuneigung ist, sondern „eine präzise Form des Zusammenlebens“¹⁹, heißt es im Neuen Testament, daß sie beständig sein muß (I Petr 4,8), also darin besteht, daß sie Bestand gewährt. In dieser Liebe können wir „alles ertragen, alles glauben, alles hoffen, alles dulden“ (I Kor 13,7). Das gilt auch für die Kirche in der Diaspora.

19 D. von Oppen, Moral, a. a. O., S. 82.

Geistliche Verantwortung

Amt und Gemeinde in einer Diasporakirche

In der Gegenwart ist die evangelische Kirche in Österreich eine kleine Kirche; nach den Verlusten der letzten dreißig Jahre gehören ihr etwa 360 000 Menschen an. Und diese sind noch dazu Angehörige zweier Bekenntnisse; rund 10 000 von ihnen sind reformiert, die anderen lutherisch (seit Josef II. sind dafür die Bezeichnungen „evang. H. B.“, bzw. „evang. A. B.“ in Verwendung). Dazu kommt noch, daß die rund 5 % der österreichischen Bevölkerung, die sich als evangelisch bekennen, recht ungleich über die einzelnen Regionen und Bundesländer verteilt sind. Im Waldviertel und in Tirol sind nur etwa 1 % der Bewohner evangelisch, im Burgenland sind es 14 %, im Kärntner Gerichtsbezirk Hermagor aber rund 40 %.

Daß das so geworden ist, ist das Ergebnis einer langen, unruhigen und von vielen Bedrängnissen begleiteten Geschichte. Die staatsrechtliche Einheit „Österreich“ besteht in der jetzigen Form erst seit 1918/21; damals wurde das Burgenland als neues Bundesland geschaffen und Österreich angeschlossen. Salzburg kam 1815 an Österreich, vorher war es Fürsterzbistum, also geistlicher Staat gewesen. Und das Kaisertum Österreich wurde als staatsrechtliche Einheit auch erst 1804 errichtet. Auf die Abtrennungen durch die Pariser Vorortverträge von 1919 braucht nur anmerkungsweise hingewiesen zu werden. Österreich war „der Rest“, der von der Zerteilung der Monarchie übrig geblieben war.

So war es nicht nur eine bedrängte, sondern auch sehr unterschiedlich geformte Geschichte, die dem Protestantismus in Österreich widerfuhr. Schon die gegenreformatorischen Bemühungen setzten zu verschiedenen Zeiten ein und führten dementsprechend auch zu verschiedenen Zeiten zu einer Verdrängung des Luthertums aus seiner organisierten Form.

I. Gemeinden ohne Strukturen

Mit 27. September 1627 ist für das Land Österreich unter der Enns jenes Patent Ferdinands II. datiert, in dem alle unkatholischen Schulmeister und Prediger, gleich aus welchen Gründen und auf Grund welcher Rechte sie sich im Lande aufhielten, des Landes verwiesen wurden. Es

war das letzte einer Reihe ähnlicher Patente, die in den einzelnen habsburgischen Ländern die „Abschaffung“ derjenigen anordneten, die „das Wort Gottes lauter und rein verkündigten“. Mit dieser Ausweisung wurde den Kirchentümern, die vorzugsweise unter landständischer Verantwortung entstanden waren, die Grundlage entzogen, wenngleich es nach der Ausweisung der Prediger noch eine Weile dauerte, bis den einzelnen Landesbewohnern das Bekenntnis zum Luthertum untersagt wurde.

Allen Maßnahmen zum Trotz, die auf eine völlige Bekehrung der Bewohner der Länder abzielten, gelang es einzelnen Gruppen von Evangelischen, an ihrem Bekenntnis festzuhalten. In vielen Fällen war es kein ganzer „Geheimprotestantismus“, sondern ein durch längere Zeit von den Obrigkeiten unwillig geduldeter Zustand, der einerseits keine kirchliche Organisation zuließ, andererseits aber bestimmte Formen kirchlich-evangelischen Lebens erlaubte. Im beginnenden 18. Jahrhundert griff dann mehrfach die nunmehr erstarkte Landesherrschaft zu und sorgte auch dort, wo die Grundherren nicht wollten oder konnten, für eine Zwangsbekehrung oder für die Ausweisung („Transmigration“). Dennoch konnten einzelne Gruppen bis zur Erlassung des Toleranzpatentes vom 13. Oktober 1781, das wieder die Errichtung von Gemeinden gestattete, ausharren.

Das Leben dieser „Geheimprotestanten“ war durch eine Reihe von – freilich kaum reflektierten – Grundeinstellungen und Gegebenheiten bestimmt:

a) Es gab so etwas wie eine charismatisch bestimmte Leitung der einzelnen Gruppen, wobei die Zustimmung von wenigstens der Mehrheit der Gruppe – immer vertreten durch die ihr angehörigen Männer – erforderlich war. Darin kann so etwas wie eine *vocatio externa* erblickt werden.

b) Die Gruppen trafen sich mehr oder weniger regelmäßig zu Gottesdiensten; der Grad der Beteiligung läßt sich kaum abschätzen. Der Inhalt war stets die Predigt, teils gelesen, teils selbst verfaßt.

c) Für das geistliche Leben war ein gewisser Bücherbestand notwendig, der der Erbauung und Andacht, aber auch der konfessionell-apologetischen Schulung diente. Es waren also Postillen (weniger Bibeln), Gebetbücher, auch Gesangbücher, sowie – ab seinem Erscheinen – Schaitbergers „Sendbrief“ notwendig.

d) Diese Bücher wurden aus dem evangelischen Ausland geholt, bzw. von dort durch einzelne Personen gebracht. Zwischen Daheimgebliebenen und Emigrierten bestand wenigstens eine gewisse Zeit hindurch reger Kontakt, der durch solche Reisen aufrechterhalten blieb.

e) Derartige Reisen dienten in der Regel auch dem Empfang des Heiligen Abendmahles, weil solches zuhause kaum oder gar nicht gefeiert

wurde; das blieb dem Geistlichen vorbehalten, wenn von ganz wenigen anderslautenden Belegen abgesehen wird.

f) Dann und wann kamen auch Geistliche ins Land. Diese Reisen scheinen sorgfältig organisiert gewesen zu sein und brachten große Bewegung unter die Bekenner des Evangeliums. Die Geistlichen nahmen dann auch Copulierungen, Abendmahlsfeiern und Taufen vor.

g) Die Kontakte führten dazu, daß den evangelischen Staaten im Reich die Situation der „Geheimprotestanten“ in Österreich nicht verborgen blieb. Sie konnten angesichts der staatsrechtlichen Lage freilich offiziell nur ganz wenig tun.

h) Es gab ganz deutlich aufgebaute Verhaltensmaßregeln, wie dem Katholizismus und den Vertretern der Obrigkeit, die nach einem katholischen Bekenntnis Ausschau hielten, zu begegnen wäre.

Daraus ergibt sich, daß es zwar keine geordnete und schriftlich fixierte Organisation gegeben hat, daß aber die Frage der *vocatio* für den Dienst der Verkündigung durchaus positiv beantwortet werden kann, selbst wenn die durch die Zustimmung der Gemeinden Berufenen (wobei entsprechende Handlungen zur Berufung, die Schlichtheit, aber in großer Nähe zu biblischen Berichten, durchaus anzunehmen sind) selbst ihre Tätigkeit beschränkten.

Die geistliche Verantwortung wurde durch die Gemeinschaft der Glaubenden wahrgenommen, die aus dieser Verantwortung einzelne ihrer Mitglieder (oder Nachbarn) damit betraute.

II. Gemeinden unter landesfürstlicher Aufsicht

Das Toleranzpatent Kaiser Josefs II., das überall dort, wo hundert Familien lebten, die Errichtung eines Bethauses, die Anstellung eines Pastors und die Gründung einer Schule gestattete, damit also Kultus- und Bekenntnisfreiheit gewährte, veränderte alles. War es bisher gefährlich gewesen, sich zum Luthertum zu bekennen, weil – vor allem unter der Regierung von Karl VI. und Maria Theresia – Strafe, Zwangsbekehrung oder Abschaffung drohten, und zwar auch dann, wenn vorher evangelisches Leben schon durch lange Zeit geduldet gewesen war, so stülpte nun der landesfürstliche Absolutismus den neu etablierten Institutionen der evangelischen Kirche seine Vorstellungen und Rechtsformen über. Zu diesen Vorstellungen gehörte nicht zuletzt die Angst vor dem Conventikelum.

Das bedeutete, daß

a) eine landesfürstliche Behörde für die Anstellung und Beauftragung der Prediger zuständig wurde (Consistorium, zusammen mit dem k. k. Kreisamt);

b) die geistliche Verantwortung in die Hände des berufenen Predigers gelegt wurde, der durch den gleichfalls vom Kaiser – direkt oder indirekt – ernannten Superintendenten (gegebenenfalls zuerst ordiniert und dann) in sein Amt eingeführt wurde;

c) Gottesdienste nur durch den Prediger gehalten werden durften; 1787 wurde dann als Ausnahme dekretiert, daß besonders dazu befähigte (also extra geprüfte) Lehrer als „Licentiaten“ Gottesdienste (etwa in Filialen) und Amtshandlungen (nicht zuletzt Kinderbegräbnisse) halten durften; die Verantwortung blieb so wie die Beauftragung in jedem einzelnen Fall dem Prediger vorbehalten.

Daraus ergab sich eine gewisse Teilung der Aufgaben in der Gemeindeleitung. Die Vertreter der Gemeinde (meist „Vorsteher“ genannt), waren für die Auswahl der anzustellenden Prediger, für die finanziellen und baulichen Maßnahmen zuständig, hatten auch im Bereich jener „Seelsorge“, die eigentlich Kirchenzucht war, Funktionen, behielten – als Hausväter – auch das Recht zur Hausandacht, nahmen sonst aber auf die geistlichen Leitungsaufgaben keinen direkten Einfluß mehr. Diese Verantwortung war auf den Prediger übergegangen. Wie es scheint, hat grundsätzlich kaum jemand dagegen Einwand erhoben; Probleme ergaben sich nur dort, wo die Frömmigkeitshaltung und theologische Einstellung des Predigers zu der seiner Gemeinde deutlich im Widerspruch stand.

Es war eine zwar vom Staat aufgenötigte, aber von den Gemeinden akzeptierte Regelung, die einen Umbruch gegenüber der vorhergegangenen Zeit bedeutete. Das Ganze war auch deshalb so effektiv, weil die Kirche in Österreich selbst gar nicht als Kirche organisiert war, sondern als Bund von einzelnen Pfarrern, die durch staatliche Organe – auch der Superintendent war ein solches, wenn er auch gleichzeitig Prediger in einer Gemeinde war – überwacht wurden. Die kirchlichen Strukturen waren also im eigentlichen Sinne nicht „kirchlich“. Dasselbe galt auch für das Recht in der Kirche. Es war ausschließlich Recht, das der Landesherr für die „Akatholiken“, wie ihre amtliche Bezeichnung lautete, erließ.

Daß es dennoch dazu kam, daß in den Gemeinden die Gemeindemitglieder ein erhebliches Maß an Einfluß besaßen, hatte verschiedene Ursachen.

a) Die Prediger (Pfarrer durften sie sich erst seit 1849 nennen) wurden durch die Gemeinde besoldet, und zwar innerhalb eines bestimmten Rah-

mens, der lediglich nach unten durch die Behörden vorgegeben war, ansonsten aber nach der Möglichkeit und dem Belieben der Gemeinde.

b) Es gab keinerlei Patronats- oder Vogteiabhängigkeiten (wenn von einer Gemeinde im Salzkammergut abgesehen wird). Das bedeutete, daß die anderswo dem Patronatsherrn zustehenden Rechte von der Gemeinde wahrgenommen wurden, auch wenn die behördliche Überwachung gewisse Grenzen zog. Immerhin war es aber anerkanntes Recht der Gemeinde, ihren Pfarrer selbst zu bestimmen. Gegen den Willen der Gemeinde konnte keiner als Prediger angestellt werden.

c) Die Prediger kamen zunächst aus dem Ausland. Sie waren an die österreichischen Verhältnisse nicht gewöhnt, überließen daher noch manche Entscheidung in der Gemeinde den Verantwortlichen derselben.

d) Es gab allen Bemühungen um innere Gleichschaltung zum Trotz in den Gemeinden ein gar nicht so geringes Maß an häuslicher Andacht und familiärer Frömmigkeit, in die die Prediger wiederum nur zum Teil eindringen. Vor allem überstanden diese Formen des evangelischen Lebens in der Gemeinde auch die Wechsel von Predigern, die mit einem Wandel der theologischen Richtung verbunden waren.

III. Kirche als institutionelle Größe

Die kirchlichen Bemühungen parallel zur konstitutionellen Bewegung des 19. Jahrhunderts führten nach gewissen Anlaufschwierigkeiten, die auch in theologischen Auseinandersetzungen ihren Grund hatten, zu einer weitgehenden Wende im Blick auf die Gestaltung der kirchlichen Strukturen.

Es blieb zwar das „landesfürstliche Oberaufsichts- und Verwahrungsrecht“ erhalten, dazu auch eine an den Kaiser gebundene Kirchenbehörde, der Oberkirchenrat; alle anderen Funktionen in der Kirche wurden aber durch Wahl besetzt. Damit kam es erstmals zur Errichtung selbständiger kirchlicher Strukturen, die zwar in einer gewissen Anlehnung an staatliche Einheiten gestaltet wurden, aber aus sich selbst heraus Bestand hatten. Damit war die Gemeinde zum tragenden Grund kirchlicher Rechtsordnung und kirchlicher Arbeit geworden. Man versuchte sogar, den alten protestantischen Gegensatz zwischen (Landes-)Kirche und (Pfarr-)Gemeinde dadurch zu überwinden, daß man „Gemeinde“ nicht nur als theologischen, wie als rechtlichen Begriff festschrieb, sondern auch von Gemeinden „verschiedener Stufen“ sprach, also die Superintendenz und die Landeskirche vom Verständnis der Gemeinde her zu definieren suchte.

Gleichzeitig öffnete das Protestantenpatent vom 8. 4. 1861, in dem diese Grundlagen verankert waren, der Kirche die Möglichkeit, selbst für sich Recht zu setzen. Diese bedurfte an sich jeweils der Approbation durch den Kaiser; immerhin erstritt sich die Synode das Privileg, daß nur jene Bestimmungen, die sie beschlossen hatte, als Recht in Geltung gesetzt werden durften, daß also der Kaiser (seine Behörden) nur die Alternative Anerkennung oder Ablehnung hatten, aber weder ergänzen, noch abändern konnten. Eine vom Staatsministerium oktroyierte „Kirchenverfassung“ wich einer zwar denselben Grundsätzen verpflichteten, aber von der Synode selbst gestalteten Verfassung.

Gleichzeitig übernahm die Kirche das presbyterial-synodale Prinzip, wobei nicht einfach das Vorbild der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung von 1835 wirksam wurde, daß die Gemeinden sich selbst verwalteten. Daneben sind auch siebenbürgische (der führende Kopf der Neuregelung der Rechtsstellung der Evangelischen im Kaiserstaat war der Siebenbürger Josef Andreas Zimmermann) und ungarische Vorstellungen, freilich in einer jeweils veränderten und nur in Verbindung mit anderen Ideen wirksam werdenden Form aufgenommen worden. Einer größeren Gemeindevertretung, die auf sechs Jahre gewählt werden sollte, stand das Presbyterium als die eigentliche Leitungsinstanz gegenüber, dessen Mitglieder jedoch der Gemeindevertretung anzugehören hatten und von dieser aus ihrer Mitte gewählt wurden. Die Verantwortung für die Gemeinde war zwar Pfarrer und Presbyterium aufgetragen, aber nicht eigentlich zwischen ihnen geteilt. Trotz der vom „Amt“ her geprägten Zuständigkeit des „Geistlichen“ blieb dem Presbyterium eine ganze Menge an geistlicher Leitung der Gemeinde übertragen. Auch wenn das eher von einem emanzipierten Menschenbild begründet war, und in der Praxis nicht so sehr zur Auswirkung kam, weil der Pfarrer bestimmte Bereiche unmittelbar zu verantworten hatte (Verkündigung, Seelsorge), so war doch davon nicht abzusehen, daß zahlreiche Fragen der geistlichen Leitung (Gottesdienst, Veranstaltungen, Lebensordnung), in den Aufgabenbereich des Presbyteriums fielen. Dementsprechend waren nicht nur die „Rechte und Pflichten“ der Gemeindeglieder – unter Hinweis auf zahlreiche biblische Loci – in der Kirchenverfassung aufgelistet und im Sinne der Verbindung von Glaube und Leben geregelt, sondern auch noch einmal die besonderen Qualitäten der Presbyter hervorgehoben.

Die Presbyterien wählten die Vertreter in die „Versammlung“ der nächsten Stufe in der kirchlichen Organisation, in die Senioratsversammlung, wobei die Pfarrer dieser von Amts wegen angehörten. Die Senioratsversammlung war je zur Hälfte aus geistlichen und weltlichen Vertretern

zusammengesetzt. Sie wählte den Leitungsausschuß des Seniorats, den weltlichen und geistlichen Vorsteher (Senioratskurator und Senior), sowie die Vertreter in die Superintendentialversammlung. Und diese „Superintendentialgemeinde“ war wieder ähnlich organisiert, wählte dann auch die Abgeordneten für die Synode.

Dabei war dieses Miteinander von Personen, die den Gremien von Amts wegen angehörten, und jene, die dazu gewählt wurden, bezeichnend für die ganze Struktur der Kirche. Und es war auch bezeichnend, daß diese Scheidung, nicht aber eine Trennung zwischen geistlichen und anderen Angelegenheiten in allen „Ebenen“ postuliert wurde.

IV. Das Amt in der gegenwärtigen Kirche

Trotz aller Veränderungen der staatskirchenrechtlichen Position des österreichischen Protestantismus sind diese Grundsätze gleich geblieben und auch in der Gegenwart – manchmal eher beschworene, denn verwirklichte – Prinzipien der kirchlichen Strukturen und des Selbstverständnisses. Auch der Übergang des Oberkirchenrates in eine unmittelbare kirchliche Stellung und die Etablierung des Bischofsamtes haben grundsätzlich daran nichts ändern wollen. Freilich ist ein Prozeß in Gang gekommen, der – in der lutherischen Kirche Österreichs – immer deutlicher zu Zentralisierungstendenzen geführt hat. Die Gründe dafür sind:

- a) die Tatsache, daß seit 1940 die Pfarrer von der Landeskirchenkasse – nach einheitlichem Schema – besoldet werden;
- b) die ständige Komplizierung der Verwaltungsaufgaben, die mit einer immer engeren Verflechtung kirchlicher Aufgaben mit verschiedenen Bereichen des staatlichen Rechtes Hand in Hand ging;
- c) die Professionalisierung des Pfarrerberufes bei gleichzeitiger Privatisierung der Lebensformen (auch des kirchlichen Lebens);
- d) eine Romantisierung des Kirchenbegriffes, die auch mit einer immer deutlicheren und einseitigeren Hervorhebung des „Amtes“ verbunden war und unter Aufgabe des Erbes der Aufklärung auf einen recht klerikal verstandenen Luther zurückgreift.

Wieder ist es so, daß die tatsächliche Entwicklung nicht zur Gänze aus den Verfassungsstrukturen erkannt werden kann. Natürlich finden sich darinnen entsprechende Indizien, wie etwa die Tatsache, daß seit 1970 die neugewählten Superintendenten nicht mehr gleichzeitig Gemeindepfarrer sind, und daß im Jahre 1988 die Zahl der Kollegiumsmitglieder des Oberkirchenrates

aufgestockt wurde; die tatsächlichen Entwicklungen gehen deutlicher in die angegebene Richtung, sie sind erheblich gravierender und nachhaltiger.

Sicher hat das allgemeine kirchliche Klima, der Mangel an theologisch gebildeten Pfarrern seit drei Jahrzehnten, der auch aus Deutschland durch Absolventen der theologischen Fakultäten nicht mehr ausgeglichen wurde, zur Veränderung beigetragen. Das Eindringen neupietistisch geprägter Geistlicher in die Kirche hat manche dem Bekenntnis nicht entsprechende Entwicklung in Gang gebracht und auch in den Gemeinden eine gewisse Verschiebung des Selbstverständnisses zur Folge gehabt.

Gewiß sind diese Beobachtungen jetzt in überspitzter Form geäußert worden; sie können daher auch durch manch gegenteilige Beobachtung relativiert werden – es soll aber lediglich um ein Aufzeigen grundsätzlicher Tendenzen gehen. Diese sind nicht ohne Folgen geblieben. Auch diese können an dieser Stelle nur knapp benannt werden:

a) Eine schon vor fast zwanzig Jahren beklagte Klerikalisierung des kirchlichen Lebens ist eingetreten. Diese zeigt sich nicht nur darin, daß inzwischen schon beinahe zwei Drittel der Mitglieder der Synode geistlichen Standes oder beruflich von der Kirche abhängig sind, sondern daß auch ein ganz erheblicher Teil aller synodalen Arbeit der Regelung von Standesangelegenheiten vorbehalten bleibt.

b) Ob als eine Folge dieser Entwicklung oder aus anderen Gründen hervorgehend, läßt sich nicht sagen, tatsächlich aber ist eine gewisse innere Erschöpfung des presbyterial-synodalen Systems nicht zu übersehen. Es ist weithin schwierig geworden, Personen zu finden, die geeignet sind, dieses System inhaltlich auszufüllen.

c) Die seinerzeit gegeben gewesene schroffe Konfessionalisierung der Haltung ist auch bei kirchlichen Amtsträgern einer gewissen Konturlosigkeit gewichen, die sich entweder an ein Allerweltschristentum mit überwiegend katholischer Prägung oder an eine fundamentalistisch-neupietistisch-charismatische Haltung anpaßt. Wenn man diese Tendenzen und Entwicklungen überlegt, dann wird man unschwer feststellen müssen, daß entweder die theologische Reflexion an Wirksamkeit verloren hat oder selbst in einer Krise steckt. Es gibt eine Reihe von Grundfragen, die nicht in zureichendem Maße geklärt sind. Das gilt auch von dem „Amts“-Begriff. Hier haben Bemühungen wie die, die zum Lima-Papier geführt haben, eher verwirrend denn klärend gewirkt. Vor allem ist es noch nicht möglich gewesen, den Begriff des „publice docere“ (Confessio Augustana XIV), als Inhalt des ministerium verbi divini allgemein akzeptiert, derart neu zu definieren, daß er neben den theologischen Ansprüchen auch dem gegenwärtigen Sprachgebrauch und den kommunikationstheoretischen

Gegebenheiten entspricht; es gelang auch nicht, die Frage des Verhältnisses zwischen den „eigentlichen“ Amtsträgern, also den Ordinierten, und denen, die am Auftrag der Verkündigung auch Teil haben, zureichend zu klären. Dazu kommt, daß eine neue Erfahrungsfrömmigkeit alle theologischen Bemühungen in ihren Inhalten und Ergebnissen zu relativieren droht. Davon ist auch der österreichische Protestantismus betroffen.

V. Ein Amt – viele „Ämter“?

Die Rechtsordnung der Evangelischen Kirche in Österreich versucht mehrfach, einen umfassenden Begriff des „Amtes“ zur Geltung zu bringen, so etwa, wenn sie von Diensten spricht, die „unmittelbar“, und solchen, die „mittelbar“ der Verkündigung dienen, oder wenn sie die Disziplinarordnung als verpflichtend auch für Religionslehrer, Presbyter und Gemeindevertreter eingeführt hat. Und dennoch hat sie auch an dem Problem Anteil, das das ganze Luthertum durchzieht; die Frage des einen Amtes und der vielen Funktionen in der Kirche.

In der Sorge, daß sich eine Hierarchisierung der Ämter – wie im spätmittelalterlichen Katholizismus, die dann für die katholische Kirche durch das Konzil von Trient bestätigt wurde – einschleichen könnte, sprach man in der Reformation von dem *einen* Auftrag des Herrn, dem *ein* Amt, Dienst, ministerium entspräche. Das war ganz richtig, weil es in der Tat für die Kirche und ihre Tätigkeit eine einzige Aufgabe gibt, nämlich das Evangelium rein zu predigen und die Sakramente entsprechend ihrer Einsetzung dem Menschen an-zu-dienen (administrare). Diese Aufgabe ist der Gemeinde, also der Gemeinschaft der Getauften, zugeordnet worden. Die Wahrnehmung dieser Aufgabe macht diese Gemeinschaft zur Gemeinde Christi. Freilich war es stets so, daß aus der Gemeinde (dem Zusammenschluß der Gemeinden an den einzelnen Orten) verschiedene Personen ordentlich berufen wurden, damit sie die Aufgabe der Verkündigung wahrnehmen. Dabei erweist es sich schon vom Neuen Testament her als notwendig, neben die Funktionen zur Verkündigung andere Beauftragungen zu stellen, die dafür zu sorgen hatten, daß sich das Ergebnis der Verkündigung überhaupt auf Dauer und regelmäßig ereignen kann, die also stärker für die institutionelle Seite der Kirche zuständig waren, freilich ohne aus der Gesamtverantwortung für die Verkündigung entlassen zu sein. Auch diese Funktionen werden aus der Gemeinde heraus übertragen und stellen innerhalb der Kirche ein „Amt“ dar. Die Aufsplitterung der Lebensformen hat es deutlicher werden lassen, daß eine einfache Struktur von territorial gebundenen Gemeinden mit je einem dort faktisch ein Monopol der Ver-

kündigung ausübenden „Geistlichen“ für die Kirche unzureichend ist. Das bedeutet gewiß nicht das Ende der sich jeweils an einem Ort versammeln und die Kirchengewalt ausübenden Gemeinde, wohl aber die Notwendigkeit, den Dienst der Verkündigung auf verschiedene Personen auszuweiten und dabei die Beauftragten gegebenenfalls sachlich, zielgruppenorientiert, personell und örtlich zu begrenzen.

Daraus sind die Religionslehrer, die Lektoren, die Jugendwarte, Männer und Frauen, die einzelne Kreise oder Gruppen in der Gemeinde leiten, geworden. Auch Chorleiter und Organisten haben an dieser Beauftragung zum Dienst von Verkündigung und Seelsorge Anteil. Es wäre dringend, daß über diese Dienste, die sicher nichts anderes als Teil des einen „Amtes“ sind, ausführlicher nachgedacht würde, und zwar so, daß sie sowohl in ihrer – auch theologischen – Eigenart, wie in ihrer Bezogenheit auf das Amt und das sacerdotium omnium fidelium – das Priestertum aller Gläubigen – begriffen werden.

Dasselbe hätte aber im Blick auf die Presbyter, die Mesner, Sekretärinnen, Mitglieder es Besuchskreises, die diakonischen Helfer(innen) und andere Personen zu geschehen, die – anders als etwa der Lektor oder der Religionslehrer – nicht dazu beauftragt werden, das Wort zu verkündigen oder seelsorgerliche Gespräche zu führen, sondern jene Maßnahmen zu setzen, die äußerliche Voraussetzungen für die Verkündigung bilden oder diese begleiten. Ob dafür das in den österreichischen Rechtsvorschriften verwendete Wort von der „mittelbaren“ Erfüllung des Auftrages richtig und zweckmäßig ist, mag dahingestellt sein, daß diese Beauftragungen notwendig sind, ist jedoch einleuchtend, steht doch die Kirche (Gemeinde) stets vor dem Problem, das Ereignis der Verkündigung zu bewahren, was institutionelle Formen unabdingbar macht. Darum ist es auch nicht gleichgültig, welche Strukturen die Kirche hat, welche Formen der Beauftragung sie entwickelt und in welcher Weise die Träger der verschiedenen Funktionen zueinander zu stehen kommen.

So richtig es ist, daß der Dienst der Verkündigung das Eigentliche, die „Sache“ der Kirche ist, gegenüber dem alles andere zurückzutreten hat, so richtig ist es aber auch, daß die Verantwortung dafür nicht allein dem ordinierten Amtsträger auferlegt ist, sondern – sicherlich in einer genau festzulegenden Teilhaberschaft – auf alle in der Gemeinde und/oder Kirche Gewählten und Beauftragten verteilt ist.

Das bedeutet für die Ordnung der Gemeinde:

a) Sie hat sicherzustellen, daß der Auftrag des Herrn wahrgenommen wird, daß also niemand zum Herrn der Gemeinde werden kann, außer Christus selbst.

b) Der Gemeinde ist in angemessener Weise Gelegenheit zu geben, an der Bestellung der Personen, die *rite vocatae* an der Erfüllung dieses Auftrages in unmittelbarer oder mittelbarer Weise Anteil haben, also Dienste und Ämter bekleiden, mitzuwirken (Wahl, Zustimmung, aber auch Beteiligung an der Einführung und liturgisch geordneten Beauftragung).

c) Diese Personen sind in angemessener, also den verschiedenen Schichten des Rechtes (Arbeitsrecht etc.) entsprechender Weise an der Leitung der Gemeinde zu beteiligen, die ihnen gleichwohl nicht einfach und/oder zur Gänze übertragen ist.

Es ist sicher, daß eine Konkretisierung dieser Punkte immer wieder auf Probleme stößt. Ein Teil dieser Probleme ergibt sich daraus, daß die verschiedenen Funktionen in unterschiedlicher Rechtsstellung zur Gemeinde (Kirche) ausgeübt werden. Pfarrer und Gemeindeschwestern sind in der Regel hauptberuflich tätig (Teilzeitbeschäftigungen gibt es nur in sogenannten „Sonderpfarrämtern“ – was sind diese eigentlich?), Organisten eher nebenberuflich; Presbyter üben ihre Funktion ehrenamtlich aus – um nur einige Beispiele zu nennen. Damit überlagerte sich dem unmittelbar kirchlichen Recht, das der Strukturierung des kirchlichen Lebens zu dienen hat, eine andere Rechtsschicht, nämlich das Arbeitsrecht. Derartige Überlegungen aber ergeben Reibungen, denen man natürlich gerne aus dem Weg gehen möchte. Als der Ausweg bietet sich am ehesten an, den „Amts“-Begriff in der Kirche stark einzuengen und de facto lediglich auf die unter verschiedenen Titeln angestellten Personen zu beschränken, wie das etwa bei den Disziplinarordnungen der deutschen evangelischen Kirchen so gut wie ausschließlich der Fall ist. Ob man damit aber der Sache gedient hat, ist aus mehreren Gründen fraglich:

a) Das Disziplinarrecht wird damit zum Standesrecht und fördert das Mißverständnis von einem „geistlichen Stand“.

b) Die Gleichsetzung des Ministerium Verbi Divini mit dem historisch gewordenen Pfarramt sichert zwar die Einheitlichkeit des Amtsbegriffes und verhindert hierarchische Ausgliederungen, wird aber weder den Tatsachen des gegenwärtigen kirchlichen Lebens gerecht, noch ist sie imstande, die Aufträge anderer in der Kirche Verantwortung tragender, bzw. tätiger Personen zureichend einzuordnen.

c) Zentralisierung und Klerikalisierung werden dadurch – unausgesprochen und gegen die eigentliche Absicht – gefördert. Und das sollte doch in der Kirche der Reformation nicht geschehen.

VI. Ergänzende Aspekte

Die Erklärung von Lima „zum Amt in der Kirche“ unterscheidet dreierlei Ämter: das bischöfliche, das presbyteriale und das diakonische. Man hat nun gemeint, daß diese Unterscheidung nicht als Trennung und nicht als Festschreibung von drei Stufen des Amtes verstanden werden dürfe. Angesichts der Deutungen, die diese Erklärung in anderen Kirchen erfährt (wenn sie dort überhaupt noch beachtet wird), erhebt sich jedoch tatsächlich die Frage, ob mit dieser Distinktion der Sache an sich genützt wurde, ob der reformatorische Standpunkt zureichend in die genannte Erklärung eingebracht wurde, bzw. ob diese Erklärung derart gewichtig ist, daß von ihr aus die konkreten Regelungen in den reformatorischen Kirchen grundlegend beeinflußt werden. Letzteres ist wohl nicht der Fall. Es scheint vielmehr so, daß sich von Seite der evangelischen Theologie deutlicher Widerspruch gegen die Aussagen von Lima erhoben hat. Das würde doch bedeuten, daß die Sache des ökumenischen Konsenses in der Frage des Amtes nach wie vor höchst umstritten ist.

Das ist wohl nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, wie eng sie mit dem Kirchenbegriff verwoben ist, wie sich die Wertungen kirchlicher Strukturen im Katholizismus als Teil des *ius divinum* eigentlich jeder Diskussion über Strukturfragen entziehen und diesen den Boden unter den Füßen entziehen, wie sehr von der historischen Deutung der Entstehung der Kirche und ihrer Aufgaben Differenzen gegeben sind. Das würde aber bedeuten, daß es derzeit als hoffnungslos erscheinen muß, im Blick auf die Amtsfrage einen Konsens zu erwarten. Und es scheint auch so, als ob – mindestens derzeit – die für einen Zeitraum vorhandene Tendenz zur ökumenischen Zusammenarbeit eher gegenläufig wäre. Das bedeutete zwar nicht, daß man auf ökumenische Dimensionen nicht Rücksicht nehmen sollte, wohl aber, daß man sich eigene Entscheidungen in der Amtsfrage nicht davon diktieren lassen darf.

Das bedeutet, daß die Abgrenzung zwischen dem Auftrag der Amtsträger und der Beauftragung der Getauften nicht in einem klerikalen Sinne erfolgen kann, daß vor allem das „publice“, das ja an sich die Besonderheit des formalen Auftrags für den „Amtsträger“ darstellt, nicht ausgrenzend verstanden werden darf.

Natürlich neigt man in einer Zeit, in der allerlei Gruppierungen von außen in die Gemeinden hineinstreben und diese von der „gesunden Lehre“ abzubringen versuchen, indem sie auch irgendwo „offiziell“ ihre Botschaft anbringen können, dazu, daß die Neigung besteht, das „publice“ so zu definieren, daß daraus restriktive Maßnahmen abgeleitet werden können.

Es widerspricht aber doch der theologisch angemessenen Form, diese Fragen zu entscheiden, wenn hier – wie das in der Vergangenheit zwar auch schon erfolgt ist, der Kirche aber regelmäßig schweren Schaden brachte – das Recht und die Aufgabe der Getauften zum Zeugnis für ihren Herren eingeschränkt wird. Sie haben auch ohne weitere Beauftragung durch die Gemeinde oder Kirche das Recht und die Aufgabe, Boten Christi in der Welt zu sein.

Es ist einerseits Aufgabe der „Amtsträger“, sie dafür zuzurüsten, ihnen also nicht nur Belehrungen angedeihen zu lassen, sondern sie auch zu begleiten; andererseits bleibt den Amtsträgern die Verkündigung dort vorbehalten, wo diese sich in institutionellen Formen, also in den liturgisch geordneten Versammlungen der Gemeinde, im Religionsunterricht, in der Jugendarbeit oder anderswo ereignet. Und schließlich wäre auf die Funktion der Ausübung des Amtes der Schlüssel hinzuweisen. Auch dieses ist keineswegs in die Hände der „Ordinierten“ gelegt, sondern als eine Ausweitung der *mutua consolatio fratrum et sororum* als Möglichkeit jedem Christen übertragen. Gerade in diesem Zusammenhang wird man aber auf die Bedeutung der Verpflichtung hinweisen können, die der Beauftragte („*vocatus*“) im Blick auf Verschwiegenheit und die dem Willen Christi entsprechende Ausübung der Lossprechungsgewalt auf sich genommen hat.

Diese Verpflichtung zur Treue gegenüber dem Auftrag, die sachlich zwar zu dem in der Taufe Geschehenen nichts hinzuzufügen vermag, es aber nach einer bestimmten Richtung hin zur Entfaltung bringt, und der nicht nur die Proklamation der Treue Gottes, sondern auch die Verpflichtung der Kirche gegenüber dem Berufenen gegenüberstehen, macht wohl deutlich, worin eigentlich der Sinn besonderer Berufungen besteht. Es ist darauf hinzuweisen – neuere „Formulare“ tun das auch –, daß diese Treueverpflichtung *iure humano* das Wesen der Ordination und der Berufung in andere Funktionen darstellt. Freilich hat die Kirche kaum Zwangsmittel, um diese Verpflichtung einzuklagen. Sie kann nur darauf hoffen, daß *sine vi sed verbo* Gottes Kraft auch in dem sündigen Menschen wirksam wird, der sich zur Treue gegen Gott und die Kirche verpflichtet hat. Dabei vermag die Kirche – und die von ihr zur Entgegennahme einer solchen Treueverpflichtung Beauftragten (also in der Regel Bischof oder Superintendenten) – nicht nur nicht die Ehrlichkeit des Versprechens zu überprüfen, sondern erst recht nicht die Tatsächlichkeit und den Inhalt der *vocatio interna* festzustellen, das der *vocatio* durch die Gemeinde, die Kirche (also der *vocatio externa*) vorauszugehen hätte.

An diese Probleme schließen sich andere an, die eher von außen, also aus rechtlichen, soziologischen oder praktischen Motiven kommen. Gerade

beide zu kurz greifend oder unzulänglich anzusehen haben. Das Amt, das von Christus gestiftet wurde, zunächst einmal den Aposteln übertragen wurde, besteht als solche Stiftung weiter, ist aber der Gemeinde zugeordnet, und zwar so, daß es diese erst zur Gemeinde macht, kann aber ohne Gemeinde nicht bestehen. Die konkrete Form des Amtes ist auch nicht einfach aus der Geschichte zu übernehmen, sondern je und dann den Notwendigkeiten und Möglichkeiten der konkreten Kirche und Gemeinde entsprechend zu gestalten. Die Beauftragung mit dem Amt (einem Amt) ist als gegenseitige doppelte Treueverpflichtung zu definieren.

Das Abheben auf einen drei- oder vierfachen Amtsbegriff, enthalte er nun subordinierende oder koordinierende Elemente (Calvin, Lima), löst die Probleme nicht, weil es die verschiedenen Formen, die sich in der Geschichte der Kirche (legitim) für das Amt (die Ämter) gebildet haben, in ein Schema pressen will, das ihnen weder von der Zahl, noch von den Aufgaben her angemessen ist. Vielmehr ist es erforderlich, in theologisch verantwortlicher Weise das konkrete Verhältnis der einzelnen Funktionen, die an dem „Amt“ der Kirche Anteil haben, zueinander zu bestimmen. Dabei wird auch der Auftrag jedes Christen, also jedes Gemeindegliedes, Zeuge seines Herrn zu sein, nicht vergessen werden dürfen, ebensowenig aber die Verbindung von Gemeinde und Kirche.

Das bedeutet – und damit komme ich zum Schluß –, daß die Sache sehr kompliziert ist – und so bleiben wird. Das ergibt sich daraus, daß die Kirche als Erscheinungsform in der Welt vielerlei Aspekte und Formen in sich einschließt. Und es gibt kein allgemein gültiges System, also nicht eine einzige richtige Kirchenordnung, sondern mancherlei Möglichkeiten, die allerdings zwei Prinzipien entsprechen müssen:

- a) Sie dürfen in ihren Festlegungen und Bestimmungen nichts enthalten, das direkt oder indirekt gegen Bibel und Bekenntnis steht.
- b) Sie haben der Verkündigung des Evangeliums, also der Erfüllung des Auftrags Jesu, Gemeinde zu sammeln, zu erbauen und in der Welt zu erhalten, zu dienen.

Wenn sie mit diesen beiden Grundsätzen auch nur zum Teil nicht entsprechen, so muß mit ihnen das geschehen, was Martin Luther in seiner Schrift von der Deutschen Messe 1526 in Bezug auf Gottesdienstordnungen feststellte; man muß sie „flux“ abschaffen und durch neue, besser entsprechende ersetzen. Und das bleibt angesichts der sich ständig wandelnden Welt eine ständige Aufgabe. Sie ist erfüllbar, weil auch das andere gilt: „Stat Crux, diem volatur orbis“.

Anmerkung

Dem Charakter dieser Übersicht entspricht es, wenn keine einzelnen Nachweise gebracht werden, sondern auf Literatur, nicht zuletzt auf Arbeiten des Verfassers, hingewiesen wird, die weitere Nachweise enthalten.

a) Zur Struktur der österreichischen Reichsverfassung:

Wilhelm Kühnert, „Das Selbstverständnis der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich im Spiegel ihrer Verfassung vom 26. 1. 1949“ in: W. Plöchl/I. Gampl (Hgg.), *Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat*, Festschrift für Franz Arnold (= Kirche und Recht 4), Wien 1963, S. 135ff.

Christoph Foerst, *Die Verfassung der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich; Verfassungsdokument, besonderes Staatskirchenrecht, Kirchenbeitragssystem*, Diss. iur. München 1973.

b) Zur Geschichte der Verfassung und der Strukturen:

Josef Helfert, *Die Rechte und Verfassung der Akatholiken im Kaiserstaate Österreich*, Prag 1843.

Karl Kuzmany, *Lehrbuch des allgemeinen und österreichisch-evangelischen Kirchenrechtes*, Wien 1855.

Gustav Porubsky, *Die Rechte der Protestanten in Österreich. Sammlung der wichtigsten Gesetze und Verordnungen*, Wien 1867.

Gustav Reingrabner, *Die Entstehung der Verfassung der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich vom 26. 1. 1949*, in: *Jahrbuch f. d. Geschichte des Protestantismus in Österreich* 99/1983, S. 109ff.

c) Zu den Problemen der geistlichen Verantwortung in der Kirche:

Gustav Reingrabner, *Von den Grundlinien der österr. Kirchenverfassung*, in: *Amt und Gemeinde* 41/1990, S. 18ff.

Ders., *Beobachtungen zur Wirklichkeit des presbyterial-synodalen Systems*, in: ebd. 42/1991, S. 81ff.

Ders., *Das presbyterial-synodale Prinzip in der Evangelischen Kirche in Österreich*, in: ebd. 43/1992, S. 47ff.

d) Zu den Fragen von Berufung, Bekenntnis und Amt hat der Verfasser seinen Standpunkt dargelegt:

Gustav Reingrabner, *Bekennen im Spannungsfeld zwischen Bindung an die Bibel und kirchlichem Bekenntnis*, in: ebd. 37/1986, S. 81ff.

Die Ausübung des Pfarramts in einer lutherischen Minoritätskirche Westeuropas

Drei einführende Bemerkungen sollen am Anfang stehen. Nach allen Vorträgen, die zum Thema bereits gehört wurden, ist es schwer, noch etwas Neues dazu zu sagen. Ohne meiner Arbeit zu viel Gewicht beizumessen, halte ich allerdings die Realität unserer kleinen evangelisch-lutherischen Kirche von Frankreich, und besonders in Paris, für würdig und geeignet, sie einer besonderen Betrachtung zu unterziehen. Welches Pfarramt finden wir in dieser Situation? Welche Perspektiven hat das Amt in dieser Lage? Welche Bewandnis und welche Beziehung hat dieses Amt zum allgemeinen Priestertum der Gläubigen? Das sind Fragen, die ich behandeln werde als Vorbereitung für den Gedankenaustausch, der sich daraus ergeben wird. Ich werde in drei Gedankenschritten vorgehen:

1. Die Arbeit und die Rolle des Pfarrers im Alltag
2. Etliche Merkmale des Pfarramts in dieser Situation
3. Welches Amt für welches Kirchenleben?

I. Einleitende Bemerkungen

1. Die Lage der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Frankreich

Wir müssen die Wirklichkeit der kleinen evangelisch-lutherischen Kirchen in Frankreich in Beziehung setzen zur sozialgeographischen Lage unseres Landes. Ich bin kein Mensch der Zahlen und der Statistiken, aber wir müssen doch wissen, daß von den 57 Millionen Einwohnern sich 75 % als katholisch ausgeben, wovon aber höchstens 12 % sich als regelmäßig praktizierende Christen einstufen. In Wirklichkeit jedoch sind es nur 6 %, die regelmäßig am Gemeindeleben teilnehmen. Die Protestanten machen heute höchstens einen Anteil von 1,2 % der französischen Bevölkerung aus. Das ist wenig, wenn man in Betracht zieht, daß manche Historiker behaupten, vor der Widerrufung des Ediktes von Nantes (1685) habe man in Frankreich 50 % der Gesamtbevölkerung als Protestanten gezählt, wohl-gemerkt Protestanten im umfassenden Sinn und nicht nur Lutherische Christen. Aber nehmen wir uns in acht vor den Zahlen der damaligen Zeit und

vor den Listen der Bekehrten, die man dem „Roi très catholique“, dem berühmten König Ludwig XIV. vorlegte. Schließlich muß man im Blick auf die Gegenwart noch ganz einfach zur Kenntnis nehmen, daß die zweitgrößte Konfession in Frankreich heute der Islam ist mit einer Zahl von Anhängern, die zwischen 2 und 3 Millionen schwankt. Entgegen der allgemeinen Meinung handelt es sich dabei nicht lediglich um Nordafrikaner.

Unsere Eigenart als französische lutherische Kirche ist außerdem eng verbunden mit der Geschichte von Elsaß-Lothringen. Dies Gebiet war deutsch, als im Jahre 1905 die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich eintrat (Décret 1906). Infolge dieser historischen Zusammenhänge leben die Kirchen dieses Gebietes noch heute unter einem quasi napoleonischen Konkordatsregime. Die katholische, die reformierte und die lutherische Kirche im Elsaß und in einem Teil von Lothringen sind also abhängig vom Innenministerium, das zugleich das für die Kultusgemeinschaften zuständige Ministerium ist. Elsässer können darüber noch viel mehr sagen, als hier ausgeführt werden kann. Es gibt in diesem Gebiet eine Kirche Augsburgischer Konfession im Elsaß und in Lothringen ECAAL (220 000 Mitglieder) und eine andere kleine, vom Staat unabhängige Kirche, die sich eine „presbyterial-synodale“ Ordnung gegeben hat. Das ist die Evangelisch-Lutherische Kirche in Frankreich EELF (40 000 Mitglieder). Zu bemerken ist, daß diese Kirche in zwei Inspektionen zerfällt, eine in einer Gegend mit alter Tradition, die früher Verbindungen hatte zum Herzogtum Württemberg (1570), die Inspektion von Montbéliard (Mömpelgard), also nahe am Bereich des Elsaß gelegen (30 000 Mitglieder), und die andere Inspektion von Paris mit einer Gemeinde in Lyon, in Nizza (Nice) und in Marseille (10 000 Mitglieder). Diese Inspektion, in der ich als Pfarrer arbeite, umfaßt 24 kleine Gemeinden. Wir sind insgesamt 16 Pfarrer, die in dieser Inspektion arbeiten.

Es handelt sich also um eine lutherische Kirche, die in dreierlei Hinsicht Minoritätskirche ist:

1. Sie ist eine Minorität im Vergleich zur französischen Bevölkerung, die zum großen Teil zwar christlich ist, aber nur wenige Kirchgänger kennt.

2. Sie ist eine Minorität gegenüber dem römischen Katholizismus, der die Landschaft beherrscht.

3. Sie ist eine Minorität im Schoße des französischen Protestantismus, der zum größten Teil reformiert ist. (Die Reformation in Frankreich führte ja zu calvinistischen Kirchenbildungen.)

Schließlich muß man auch bemerken, daß wir in unserer Gegenwart in den verschiedenen Instanzen, in den protestantischen wie auch in den

ökumenischen, sogar in der Stadt Paris selbst eine Rolle spielen, die nicht aus unserer realen Größe im Verhältnis zu anderen Kirchen abgeleitet werden kann. Wir haben eine Aufgabe als lutherische Christen, speziell in der Hauptstadt Paris und ihrer ganzen Umgebung mit ihren zehn Millionen Einwohnern, die weit hinausgeht über unsere 10 000 eingeschriebenen Mitglieder.

2. Meine Situation als Pfarrer in Paris

Ich übe mein Amt als Pfarrer in der evangelisch-lutherischen Kirche in Paris in zwei Vorstadtgemeinden aus. Le Perreux ist eine bürgerliche Siedlung vor den Toren von Paris. Meine Gemeinde hier ist mit 250 Familien eine der großen Pariser Gemeinden, die sich über sechs politische Gemeindegebiete erstreckt. Daneben ist es die Gemeinde in Noisy-le-Grand, in einer neuen Stadt am Eingang des Marnetales, wo unser kulturelles Tschernobyl, Eurodisneyland, wütet. Noisy-le-Grand ist eine ganz junge Gemeinde, die sich auf ein riesengroßes Territorium erstreckt, bestehend aus einer ganz neuen Besiedlungszone in der Brie, die sich auf ungefähr 15 politische Gemeinden verteilt. In unseren Gemeinden ist keine andere hauptamtliche Arbeitskraft außer dem Pfarrer tätig. Er muß seine Arbeitskraft auf die beiden beschriebenen Gemeinden verteilen. Der Aufschwung in der Gemeinde Noisy-le-Grand, die vor drei Jahren noch eine Außenstation der inneren Mission war, hat den Einsatz eines zusätzlichen Pfarrers mit einer halben Stelle für dieses Jahr nötig gemacht. Neben unseren Aufgaben in den Gemeinden sind wir ja auch noch in vielen Ausschüssen unserer Kirche vertreten für die Mission, für die Jugendarbeit, für die kirchlichen Projekte. Zugleich bin ich auch noch Seelsorger in zwei Krankenhäusern, von denen eines eine psychiatrische Anstalt ist.

II. Situation der Säkularisierung in Frankreich

1. Etlliche Aspekte zur Analyse

Man kann unsere besondere kirchliche Lage nur verstehen, wenn man sich an verschiedene Tatsachen der französischen Gesellschaft in Beziehung zum christlichen Glauben erinnert. Auch wir kommen aus der Periode heraus, in welcher der Atheismus triumphierte, wenn auch nicht gerade als staatliches Dogma, wie es im Osten gelebt wurde, aber doch auch sehr spürbar, wenn zum Beispiel die weltanschauliche Neutralität des

Staates wie ein Dogma behandelt wurde. Was irgendwie einen religiösen Hauch hatte, wurde in der allgemeinen Gedankenwelt, in der Kultur und im täglichen Leben immer mehr an den Rand geschoben. Massiv vorwärts schreitend, unterirdisch und nicht als klar bezeichnete Ideologie erkennbar war dies ein säkularistisches Vorzeichen, das durch Ereignisse der Geschichte und durch die Gedanken der Philosophen seine Untermauerung fand. Dies Vorzeichen war nach meiner Ansicht ebenso erdrückend wie der offene Kampf gegen den Atheismus in Worten und in Gewalt, obwohl wir keine Märtyrer gewesen sind.

In Wirklichkeit war das Wirken dieses Antiklerikalismus, der sich versteckt hielt und sich nicht feindlich zu erkennen gab, im Verborgenen sehr wirksam, und das umso mehr, als die christlichen Kirchen im allgemeinen und die Protestanten im besonderen in dieser Laizität ihre Freiheit gegenüber dem Katholizismus behaupteten und sich deshalb gar nicht darum kümmerten. So haben wir heute die Realität, daß Kinder mit zwölf Jahren in den Religionsunterricht kommen, ohne zu wissen, daß Weihnachten das Fest der Geburt von Jesus Christus ist. Wir leben in einem säkularisierten, dem Christentum entfremdeten Land, das sich dessen aber noch nicht wirklich bewußt ist. Es lebt immer noch im Mythos – und das geht hin bis zu manchen politischen Aussagen –, in dem man von einem christlichen Land spricht. Dieser Mythos ist verbunden mit christlichen Werten, von denen niemand mehr weiß, was sie eigentlich sind. In Noisy-le-Grand haben ein Drittel der Eltern heutiger Kinder keinerlei Religionsunterricht genossen. Ihre Kinder wissen oft viel besser Bescheid als sie. Das hat zur Folge, daß die Eltern selber Erwachsenenkatechismen und Glaubenskurse verlangen. Wir leben in einer missionarischen Situation in einem Land, das zwar christlich zu sein glaubt und meint, auf diesem Gebiet nichts empfangen zu sollen.

In Wirklichkeit müssen wir jedoch daran erinnern, daß unsere Gesellschaft – besonders in den Städten – durch zwei Zusammenbrüche gekennzeichnet ist, die aber zugleich auch die Gelegenheiten für das Eingreifen der christlichen Mission sind:

a) Die Konsumgesellschaft hat ihren Glanz verloren. Nachdem sie einen gewissen Wohlstand erreicht hat, haben unsere Zeitgenossen das Bewußtsein gewonnen, daß am Ende dieses Weges dennoch nicht das Glück zu erreichen ist. Und trotzdem setzen sie auf paradoxe Weise ihren Weg im schwindeligen Kampf um das Haben und mehr Haben fort, da sich keine alternative Lösung für ihr Leben zeigt. Der Sinn ihres Lebens reduziert sich auf das darauf folgende „Mehr“. Zur gleichen Zeit hat sich ein „Kapitalismus der Ideen“ herausgeschält, der zu einem Menschheits-

ideal führt, das ganz außerhalb der Reichweite liegt. Der Wert des Menschen wird gemessen an seiner Produktivität, an seiner kommerziellen Tätigkeit und an seiner Rentabilität. Jeder Fehler und jeder Rückschlag werden als unerträglich angesehen. Ist der Mensch kein Erfolgsriese – und der Erfolg wird am Einkommen und an den Gütern gemessen –, so ist er eine Null. Daher kommt auch das Ausmaß an Depressionserscheinungen und die ganzen Schwierigkeiten der an den Rand Geschobenen, wenn man etwa nicht mehr als den Mindestlohn verdient. Übrigens hat auch der Lohn der Pfarrer die Höhe des Mindestlohns.

Mir legt sich daraus folgende Folgerung nahe: Diese Gesellschaft, die den Wert des Menschen auf seine Werke baut und auf das Empfinden, daß das Leben in einer Sackgasse endet, ist der Ort, an dem die Möglichkeit der Verkündigung des Evangeliums uns gegeben und aufgetragen ist. Wir sind bei dieser Situation gar nicht weit entfernt von dem, was als Heil durch die Werke benannt wurde. Übrigens kann jede menschliche Ideologie nur derartige Gedanken hervorbringen.

b) Als Konsequenz des vorher erwähnten Zusammenbruchs und verstärkt durch das Gefühl des Versagens, sowie die Ohnmacht, sich an irgendeinem Ort festzumachen, der dies Versagerbewußtsein überwindet, hat unsere Gesellschaft einen starken Individualismus entwickelt. Ich werde auf diese Ursachen hier nicht weiter eingehen, lediglich möchte ich den Zusammenhang unterstreichen zwischen dem „Erfolgswettlauf“ und der „Jeder-für-sich-Einstellung“. Auch die Familie ist ein Opfer dieses Individualismus. In der Region von Paris lassen sich 75 Prozent der Ehen scheiden, wenn man etlichen Zahlenangaben trauen darf, jedenfalls sind es mehr als 50 Prozent. In Noisy-le-Grand sind drei Viertel der Schüler meines Religionsunterrichts, der in der Gemeinde stattfindet, Kinder von geschiedenen Eltern. So empfinden wir sehr stark das Bedürfnis nach einem wieder gefundenen gemeinschaftlichen Leben, einer Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit, die aus tiefer Überzeugung gelebt wird und für den Anderen wieder zur Aufnahme bereit wird, bereit, ihn so zu nehmen, wie er ist, und nicht daran zu messen, was nach der Meinung der Anderen wert ist. Da kann sich auch die Botschaft des Evangeliums von der Gemeinschaft in Christus als Anknüpfungspunkt ergeben.

2. Die Arbeit und die Rolle des Pfarrers im Alltag

Diese lange Einführung scheint mir besonders wichtig zu sein, wenn man das Leben der Kirche und das besondere Amt des Pfarrers, der dem Leben der Kirche und der Verkündigung des Evangeliums für den Men-

schen dienen will, ermessen und verstehen will. Jetzt kann ich mich kürzer fassen, wenn ich nun die konkreten Punkte beschreibe, ob das nun protestantisch ist oder nicht, manchmal auch wirklich lutherisch in unserem in dieser Hinsicht zarten Frankreich.

a) Die Realität und die Erwartungen

Erstaunlicherweise ist die pastorale Wirklichkeit gar nicht so verschieden von dem, was man in anderen Ländern Europas erlebt. Der Pfarrer ist ein Prediger, ein Liturg, ein Jugendrat, oder ein für die Seniorengruppen Verantwortlicher, ein Lehrer für Kinder und Erwachsene, ein Ausbilder für die freiwilligen Helfer beim Kindergottesdienst und der gemeindlichen Unterweisung. Er ist ein Begleiter vieler Menschen in diesem besonderen Amt der Seelsorge, manchmal auch ein Chauffeur mit oder ohne Münze, um die Kinder zwanzig Kilometer weit zum Religionsunterricht zu holen, von wo die Eltern sie erst nach beendeter Arbeitszeit wieder zurückholen können. Er ist ein Administrator für viele Gebiete. Er ist Redakteur des Gemeindeblättchens. Er ist Berater angefochtener Gewissen in Ehe-, Familien- und Erziehungsfragen. Dazu kommt noch ein persönliches Gebetsleben, ein Quentchen Weiterbildung auf dem Gebiet der Theologie, ein wenig Mitarbeit bei dem lokalen evangelischen Rundfunksender, viele interkonfessionelle Beziehungen, ein bißchen Höflichkeit den Autoritäten der Stadt gegenüber, damit die Gemeinde nicht gänzlich unsichtbar wird. Manchmal übernimmt er auch noch die Leitung des Kirchenchores, denn es gibt ja keinen fest angestellten Kantor, höchstens einen Organisten, der meistens nur ein Pianist sein kann, es sei denn, er singe allzu falsch und habe nur sehr schlechte Musikkenntnisse. Dies alles, je nach den Gaben des einzelnen, bildet im Alltag die Realität des Gemeindepfarrers in unseren Gemeinden.

Als Beschreibung der Erwartungen an ihn können wir ganz gut ein großes Fragezeichen setzen, denn diese Erwartungen sind äußerst zahlreich. Um es zusammenzufassen, es gibt die klassische Erwartung an einen Pfarrer als Lehrer und Bibelspezialisten, der gut und gelehrt reden kann. Aber daneben sind besondere menschliche Erwartungen an ihn vorhanden als an einen Menschen, der fähig ist, Leid, Verwirrung und Zweifel aufmerksam zu beobachten, Unterstützung zu geben, zu begleiten, zu ermutigen und die Verbindungen unter Menschen so zu beeinflussen, daß ein neues menschliches Beziehungsgeflecht entsteht. Dies alles soll im Namen des ihm aufgetragenen Christuszeugnisses geschehen. In diesen manchmal vagen und sogar gelegentlich unbewußten Erwartungen liegen starke For-

derungen an den Pfarrer begründet. Der Pfarrer soll zugleich der für die arbeitenden Gemeindeglieder Zimmer suchende Sozialarbeiter sein und der Prediger, der das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit den achtjährigen Kindern auf lautere Weise erklärt, vielleicht mit Hilfe einer Kerze und drei Spiegeln. Er soll immer zur Verfügung stehen, viele Hausbesuche machen und bei vier Fünfteln aller Zusammenkünfte auf der Ebene des Ortes, der Parochie und des Inspektionsbezirks anwesend sein. Kurz, er soll – nach dem Wort des Apostels Paulus – alles für alle sein und dennoch auch alles – wiederum nach einem Wort des selben Apostels – auf Christus hin führen: Ich will unter euch nur Jesus Christus kennen, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten.

b) Die Erfordernisse für morgen und schon für heute

Für die Zukunft scheint es mir wichtig zu sein, daß das Pfarramt seine Energie auf drei Schwerpunkte setzt, die ausschlaggebend sein werden, ohne daß sie an sich sehr originell wären.

aa) Der Pfarrer als Evangelist

Die Grenze zwischen dem Inneren der Gemeinde und der äußeren Welt ist nicht mehr deutlich erkennbar. Oder sie ist in erschreckender Weise erkennbar, was aber letzten Endes auf dasselbe hinauskommt. Das will heißen, daß der Pfarrer Worte finden muß, die den Menschen auf der Straße ansprechen, die für jedermann verständlich sind, auch wenn er im Gottesdienst der Gemeinde predigt. Und hier müssen wir leider feststellen, daß bei uns das Reden und die Predigt auf eine christliche Kultur aufbauen, manchmal auch Bibelkenntnisse voraussetzen, die unseren Zuhörern total fehlen. Wir setzen dieses Wissen voraus, was dann zur Folge hat, daß der Hörer vieles von dem, was wir sagen wollten, gar nicht verstehen kann. Ein Erlebnis beschreibt treffend, was ich damit meine, wenn ich von diesem neu zu findenden Bild des Pfarrers als Evangelisten spreche. Eine junge Frau, 32 Jahre alt, hat mich in meinem Arbeitszimmer nach telefonischer Vereinbarung aufgesucht. Sie sagte mir: „Ich bin zu dem Schluß gekommen, daß es nicht sein kann, daß Gott nicht existiert. Sagen Sie mir, wer er ist!“ Einem solchen Appell zu antworten, ohne den Gurus und Sekten aller Art freien Lauf zu lassen, den Gurus und Sekten, die fertige, vereinfachende, und die Freiheit des Fragenden einschränkende Antworten geben, das ist die Herausforderung, vor die wir gestellt sind.

bb) Der Pfarrer als Hirte

In einer Lage, in der das gemeinschaftliche Leben längst keine Selbstverständlichkeit mehr ist, ist das Bedürfnis nach Gemeinschaft sehr stark. Der Pfarrer soll Impulse geben und helfen zur Bildung solcher Gemeinschaft. In einem gewissen Sinne ist der Pfarrer ein Mann der Gruppendynamik, der Katalysator einer Gemeinschaft, die sich nicht um ihn, sondern um den lebendigen Christus scharen soll. Eigentlich ist er weniger als der Hirte. Er ist sozusagen der Schäferhund Christi. Dieses Amt des Schäferhundes Christi ist heute mehr denn je notwendig.

cc) Der Pfarrer als Leitbild

Es handelt sich hier um eine Seite des Amtes, die manchmal schwer zu ertragen ist. Unter der Last der Aufgabe nicht zusammenzubrechen, aber sich auch nicht zu ernst zu nehmen. Nach einer Zeit, in der sich der Pfarrer möglichst nicht von der breiten Menge der Gläubigen unterscheiden sollte, wird heute wieder ein zeichenhaftes Pfarramt verlangt.

In einer Gesellschaft, in der kein Ort der Identifikation mehr besteht, sogar nicht mehr bei den Eltern im Elternhaus, soll der Pfarrer eine annehmbare Referenz, ein Punkt sein, ein glaubwürdiger Zufluchtsort, eine glaubwürdige Person, die dem andern hilft voranzukommen. Er soll nicht fürchten, diese zweideutige und gefährliche Rolle eines Identifikationsbildes zu übernehmen, und soll darauf achten, daß er natürlich nicht selber in die Falle dieses Bildes fällt, nämlich in die Versuchung, daß er neben sich keinen anderen wachsen läßt und immer nur auf sich selbst verweist. Ich werde mich jetzt nicht länger mit dieser Frage aufhalten, könnte sie aber noch sehr gut weiterentwickeln an Hand von ganz bestimmten seelsorgerlichen Erfahrungen. Wie können wir ein nützliches Bild sein, ein Vorbild, ohne gefährliche „Gurus“ zu werden? Das ist die Schwierigkeit.

3. Versuch einer Beschreibung von etlichen Kennzeichen des Pfarramts

Man spricht manchmal von den Kennzeichen der Kirche. Ich werde hier etliche Kennzeichen des Pfarramtes für unsere Arbeit in der französischen städtischen Minderheitssituation hervorheben. Unweigerlich werde ich dabei auch etliche vergessen. Ich werde versuchen, nicht allzusehr das zu wiederholen, was ich in anderer Form bereits gesagt habe.

a) Die Plurifunktionalität (la polyvalence)

Es ist nicht zu übersehen, daß das Pfarramt so, wie wir es verstehen, Kompetenzen auf sehr verschiedenen Gebieten erfordert. Die für den Pfarrer notwendige Plurifunktionalität – Psychologe, Erzieher, Redner, Prior, Liturg, Theologe, Forscher, Journalist, Manager und manchmal auch Musiker – ist für mich eine Chance, die Freude des Amtes so, wie wir es leben. Aber sie ist auch nahe an der Wurzel so mancher Frustration. Denn alle Gaben sind nicht auf einen Menschen konzentriert, haben auch nicht nur eine Art, sich auszudrücken. Unsere Ausbildung, so weitgehend sie auch sein mag, hat uns nicht auf die Gesamtheit dieser Aufgabe vorbereitet. Die Ansprüche sind groß. Wir können sie nicht hundertprozentig erfüllen.

b) Die Hingabe

Was unser Amt auch charakterisiert, zumindest so, wie ich selbst es verstehe, ist die Fähigkeit, sich diesem Dienst ganz hinzugeben. Es ist dies der Preis, den uns unsere Glaubwürdigkeit kostet. Dieser Aspekt gehört zusammen mit dem des Leitbildes. Müssen wir das noch weiter ausführen? Ich glaube nicht. Andererseits hüte ich mich vor den Reden mancher Pfarrer über ihr „geheimes Gärtchen“, „mein Teil persönlicher Zeit“. Und dennoch muß man auch dies haben, eigene Beschäftigungen, die nichts mit meinem Amt zu tun haben. Das bietet sicher reichen Stoff zur Diskussion!

c) Der Verzicht

Ohne zu zögern würde ich sagen, daß dies das wichtigste Kennzeichen ist. Das eben beschriebene Amt kann nur im Verzicht gelebt werden – und das ist noch nicht die Abnegation unseres Selbst. Verzicht im Blick auf die Unzulänglichkeit unseres Amtes, die klar da sein muß gegenüber allen Ansprüchen der Plurifunktionalität. Es ist unmöglich, auf allen Gebieten kompetent zu sein! Im Vergleich zur erwarteten Hingabe ist die Unzulänglichkeit groß. Wer kann zum Beispiel eine totale Verfügbarkeit leben? Was mich bedrückt, ist nicht die mehr oder weniger gut getane Arbeit, sondern die Arbeit, die noch ungetan übrigbleibt. So ist der Verzicht auch nicht ein Können, das noch zu allem anderen dazukommen müßte, sondern eine geistliche Einstellung: Verzichten darauf, der Macher zu sein. Überzeugt bleiben, daß wir unnütze Knechte sind, und Ihn bitten, alle Dinge, die er uns aufgibt, selber zu erklären und in ein neues Licht zu

rücken. Wir könnten noch andere Kennzeichen erwähnen, aber ich ziehe es vor, hier abzubrechen.

III. Zum Schluß: Welches Amt für welche Kirche?

Nach diesem Bekenntnis eines lutherischen Pfarrers aus Paris wird der Leser in bezug auf sein Amt etwas unruhig oder erstaunt sein. Erstaunt über die Verwandtschaft mit der eigenen Lage, oder etwas beunruhigt über diesen Generalmanager, über diesen Orchesterchef! Die Reaktionen werden zur Verarbeitung der Gedanken sehr wichtig sein.

Ich möchte einem Mißverständnis vorbeugen. Was ich gesagt habe, könnte dazu verleiten zu glauben, daß der Pfarrer die Gesamtheit der Aufgaben in seiner Gemeinde und in der Kirche zu bewältigen habe. Das ist nun einmal nicht der Fall in unserer Église Luthérienne de France. Wie anderswo auch und manchmal noch mehr als an anderen Orten sind die Gemeindeglieder ganz und gar an quasi allen vom Pfarrer ausgeführten Diensten beteiligt, von der Predigt zum Kinderunterricht im Katechismus und die Besuche nicht zu vergessen. Nicht nur unsere Kirchenordnung, das prebyterial-synodale System, welches anordnet, daß in jeder Instanz zwei Laien als Pendant zu einem Pfarrer vertreten sind, schreibt das vor. Die kleine Zahl der Pfarrer in Beziehung zur Größe des zu betreuenden Gebiets und der uns aufgetragenen Aufgaben, aber auch die Realität unserer Gemeinden, ihre sehr humane Größe, das Engagement derer, die standhalten, und derer, die neu dazukommen, machen aus den Laien so etwas wie einen Motor unseres kirchlichen Lebens. Das allgemeine Priestertum kommt hier voll zu seinem Recht, selbst wenn ein hauptberuflicher Pfarrer alles koordiniert, seine Eigenheit behält in bezug auf die Seelsorge und im Dienst für die Einheit in der Gemeinde.

Einer Situation, die sich durch Armut an Geld und Personen auszeichnet, entspricht ein sehr scharf umrissenes und in Anspruch nehmendes Bild vom Pfarramt. Und so ist die Frage umzuformulieren: Welche Ämter für welche Kirche? Darauf gibt es eine Reihe von Antworten.

Sie hängen davon ab, ob wir die Frage unter dem Blickwinkel unserer Möglichkeiten betrachten, und wie könnten wir das nicht tun? Oder ob wir sie betrachten unter dem Blickwinkel eines präzisen Projektes, das die Ämter, unter ihnen auch das Pfarramt, definieren wird im Blick auf eine klare Vorstellung vom Wohlsein, dem „Bene esse“ der Kirche?

In beiden Fällen ist der Zugang richtig gewählt, aber das Zusammenkommen beider Wege ist nicht immer leicht. Das tägliche Leben ist ge-

kennzeichnet durch das Resultat eines Kompromisses zwischen diesen beiden Zugängen, die nicht immer selbstverständlich aufeinander zulaufen.

Zum Glück dauert dies nun schon zweitausend Jahre und für unsere kleine evangelisch-lutherische Kirche in Frankreich und in Paris immerhin auch schon zweihundertfünfzig Jahre. Gott sei dafür Lob und Dank!

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

Martin Luther

MILOŠ KLÁTIK

Die Frage nach dem Amt und dem allgemeinen Priestertum beim Neuaufbruch kirchlicher Arbeit in slowakischen Gemeinden

Die Frage nach dem allgemeinen Priestertum war in der slowakischen evangelischen Kirche A. B. stets bedeutsam. Besonders Ende der sechziger Jahre setzte man sich mit diesem Thema auseinander, was auch in gedruckten Aufsätzen in unseren kirchlichen Zeitschriften einen Niederschlag gefunden hat.

Heute ist erneut eine solche Phase der Beschäftigung mit diesem Thema aufgebrochen. Das hat vor allem damit zu tun, daß von einem rechten Verständnis des Priestertums der Gläubigen viel abhängt. Darum wurde dieses Thema auch von anderen Kirchen immer wieder aufgenommen und behandelt. In der Vergangenheit kam es zu einer Verdrehung des ursprünglichen, von Luther geprägten Verständnisses vom allgemeinen Priestertum – und das manchmal sogar absichtlich. Tatsache ist, daß diese Lehre im konfessionellen Luthertum „eher den Sinn eines Programms als wirkliche Bedeutung“ hatte. In neueren Kirchengemeinschaften, die sich auch in unserem Gebiet etabliert haben (wie z. B. Baptisten und die Brüderkirche), ging es häufig nur darum, in der Praxis mehr Einfluß zu erlangen. Oft kam es deswegen sogar zu einem Übertritt unzufriedener Glieder unserer Kirche in die erwähnten Glaubensgemeinschaften.

Das wurde auch in unserer Zeitschrift, den „kirchlichen Blättern“¹ verhandelt, etwa in dem Artikel von Dr. J. Hano: „Spannung zwischen dem Amt der Kirche und dem allgemeinen Priestertum“². Hier stellt der Autor fest, daß Gott es selbst so wolle, daß man sich gegenseitig kontrolliere.

Amtliche Stellen – man darf nicht vergessen, daß dort nur Kommunisten tätig sein konnten – versuchten in jener Zeit, solche Unzufriedenheiten noch zu stärken gemäß der römischen Devise: teile und herrsche.

Im Blick auf die katholische Kirche hatte die Entfaltung dieser Lehre üblicherweise eine polemische Spitze.

1 Der slowakische Titel dieser Zeitschrift lautet: „Cirkevné Listy“, künftig abgekürzt: CL.

2 CL 1958, S. 22.

Zur Terminologie

A. Der Laie

Wenn über die Thematik des allgemeinen Priestertums etwas geschrieben wird, wird oft genug eine Terminologie verwendet, die den Sinn des lutherischen Verständnisses vom allgemeinen Priestertum nicht immer unbedingt trifft. Dies wird am Beispiel des Begriffs „Laie“ deutlich. Deshalb wurde gefordert, daß dieser terminus aus dem kirchlichen Sprachgebrauch verschwinde. Diese Bezeichnung sei weder im kirchlichen Sinn als gegensätzliche Größe zum Priesterbegriff vertretbar noch im weltlichen Sinn als Gegenbegriff zum Fachmann.³

„Die Reformation verwarf völlig zurecht den Begriff Klerus, denn er gründet sich nicht auf die Schrift. Deren Hauptinhalt ist die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben um der Verdienste Jesu Christi willen, dort ist jeder besondere Stand, jede Ordnung und Hierarchie, die das Priestertum an die Spitze stellt, undenkbar.“⁴

Darum wäre es am besten, auf den Gebrauch des Wortes „Laie“ für nicht ordinierte Glieder der Gemeinden völlig zu verzichten. Denn Luther vertrat schon früh die Meinung, daß wir durch die heilige Taufe alle Priester vor Gott sind und daß wir dem königlichen Priestertum Gottes angehören (vgl. I Petr 2,9).

Trotz aller dieser biblischen und theologischen Argumente wird der Begriff auch weiterhin verwendet. Darum ist man schlecht beraten, wenn man ihn einfach ignoriert. Wir bemühen uns an dieser Stelle, den reformatorischen Erkenntnissen auch unter dem Begriff „Laie“ inhaltlich nahezukommen. Verantwortliches Tätigwerden von Laien bleibt zur Zeit der Reformation weitgehend beschränkt auf einzelne besondere Bewegungen wie z. B. die Waldenser. Nur die Mitwirkung der Fürsten bei Reformkonzilien bildet eine bedeutende Ausnahme.

An die Stelle des alles beherrschenden Bischofsamtes mit dem allmächtigen Papsttum an der Spitze tritt in der Reformationszeit die Beauftragung von Fürsten, denen die Leitung der aus gebildeten Theologen und Rechtsgelehrten zusammengesetzten Konsistorien zufiel. Solange die Aufsichtspflicht der Bischöfe nicht infragegestellt war, hatten die Fürsten nur geringere Verantwortung für die Gemeinden wahrgenommen.

³ Robert Frick, Allgemeines Priestertum, Amt und Ämter in der Kirche, in: CL 1949, S. 287.

⁴ Juraj Holcík, Laien und Kleriker in der Kirche, 1958, S. 135.

Trotz der Vorbehalte gegen den Begriff des „Laien“ wurde das Wort weiterhin im Protestantismus gebraucht, auch in der Zeit des Pietismus. Was man damals unter diesem Begriff verstand, spricht allerdings nicht gerade für seine Wertschätzung.

So beschuldigte Spener die Laien in seinen „Pia Desideria“ verschiedene Vergehen, zum Beispiel, daß sie mit Brüdern und Schwestern im Glauben vor Gericht ziehen, daß sie sich der Pflicht entziehen, ihre Güter mit Notleidenden zu teilen, daß sie sich der praktischen Anwendung des christlichen Lebens im alltäglichen Leben in Gestalt eines christlichen Dienstes verweigern. Am Ende beobachtete Spener, daß viele unter den Laien den Besuch des Gottesdienstes und den Empfang des heiligen Abendmahls für verdienstvolle gute Werke hielten. Es ist sicher eine Ironie der Geschichte, daß damit die Laien zu Schuldigen aufgrund eines falschen opus-operatum-Denkens gemacht werden, weswegen Luther sich ja gerade gegen die Papstkirche erhoben hatte.

Was den Eintritt in das Hirtenamt angeht, so vertraten die Pietisten ohne Zweifel die der Confessio Augustana⁵ entsprechende Auffassung, daß dies ohne ordentliche Berufung nicht möglich sei. Hiermit schlossen sie sich also ihren Vorläufern aus der lutherischen theologischen Tradition an.

Überhaupt meinten die Pietisten von sich selbst, daß sie unbedingt in lutherischer Tradition stünden. Ihr Vorgehen hatte das Ziel, das von den Vorfahren ererbte Gut zu verlebendigen. In diesem Prozeß einer Verlebendigung und Erneuerung tauchen Elemente und Perspektiven auf, die neu aussehen und neu erscheinen und deshalb in ihrer Zeit zunächst als gefährlich eingestuft werden.

B. Das Volk Gottes

Die Kirche ist Gottes Volk. Durch die Taufe begründet bilden wir alle das priesterliche Volk Gottes (I Petr 2,5,9; Offb 1,6; 5,13). „Die Taufe gliedert alle Gläubigen in das Volk Gottes des neuen Bundes ein und macht aus ihnen eine universale Priesterschaft, ein Werkzeug seines liebenden Planes für die ganze Schöpfung. So schafft Gott durch das Evangelium und die Taufe eine neue Beziehung (Versöhnung und Rechtfertigung) mit denen, die glauben, indem er ihnen ihre Sünden vergibt und ihnen neues Leben im Heiligen Geist schenkt (Röm 6,4–5; Tit 3,5).“⁶ Das so berufene Volk ist daher ein Volk mit einem außergewöhnlichen Auftrag in

5 Vgl. CA 14.

6 „Das lutherische Verständnis vom Amt“, LWB-Studien 1983, S. 7.

der Welt. Das Volk Gottes ist in die Welt gesandt, damit es allen Völkern das Heil verkünde. Aber zugleich herrschen sie nicht über den Glauben, sondern sind Diener der Freude (II Kor 1,24). Ihren Dienst führen sie aus mitten unter dem Volk Gottes, welches als ganzes die „eine allgemeine und apostolische Kirche“ ist.⁷

Was den Begriff „Amt“ angeht, so hat sich dessen Verständnis in den zahlreichen Konfessionen durch die ökumenischen Gespräche erweitert. Das Verständnis des Amtes ist bereichert, nicht begrenzt worden. Luther, auf den der Begriff des allgemeinen Priestertums zurückgeführt wird, hat seinerseits nie die Notwendigkeit des persönlichen Dienstes am Wort geleugnet.⁸

C. Priestertum

In der Kirche gibt es nichts, was außerhalb der Kompetenz der göttlichen Priester läge, die zu dieser Kirche gehören. Diesen Begriff des allgemeinen Priestertums können wir nicht individuell nehmen oder be-greifen. Er läßt sich nicht mit dem religiösen Individualismus vereinbaren und kann nur im Zusammenhang mit der Gemeinschaft des Gottesvolkes, mit der *communio sanctorum*, recht gewürdigt werden. Der individuelle Christ ist allgemeiner Priester nicht in der Isolation, sondern nur als Glied in der Gemeinschaft des Gottesvolkes.⁹ Wer das allgemeine Priestertum als etwas betrachten wollte, was man aufteilen kann auf eine breitere christliche Gemeinschaft, würde den Irrtum zulassen, daß mißverstanden wird, was Luther zu verkündigen bestrebt war.

Die katholische Sicht des Priestertums steht für ein Modell der Repräsentation. Wenn die katholische Kirche über Tätigkeiten der Kirche zur Zeit Jesu spricht, tut sie schon dies stets im Sinne des Rechtsdenkens. Sie stellt bereits die Tätigkeit der frühesten Kirche so dar, daß der Priester sein Amt als Hirte kraft seiner heiligen Weihe versieht. Vor allem ist er als Liturg tätig.

Im Neuen Testament finden wir jedoch andere Schwerpunkte. Besonders zentral sind die Zeugnisse davon, daß Jesus ein für allemal ein Opfer brachte (Hebr 9,12; 10,14), welches den Sündern freien Zugang zu Gott ermöglicht. Mit dem einen Opfer ist alles vollbracht. Weiter ist nichts anderes nötig, alles ist getan.

7 Vgl. Milán Bizik, CL 1987, Nr. 7, S. 98.

8 Vgl. den Artikel „Amt, Ämter, Amtsverständnis“ in TRE 2, S. 553–567.

9 Vgl. Hellmut Lieberg, Amt und Ordination bei Luther und Melancthon, Göttingen 1962 (= FKDG 11), S. 65–67.

Wenn Luther über das allgemeine Priestertum sprach, lag für ihn darin ein Ausweg aus dem untröstlichen Zustand der damaligen Kirche. Das führte dazu, daß er Meinungen vertrat, die der mittelalterlichen Kirche diametral entgegengesetzt waren. Er hat sich damit von den Anschauungen der meisten seiner Zeitgenossen entfernt.

Luther ging gegen das Priestertum der römischen Kirche vor, weil es, wie er beweisen konnte, in einem schlechten Zustand war. Luther zitierte immer wieder aus der Bibel und nahm den Menschen vor Gott in Blick, zeigte die Kraft und die alleinige Bedeutung des Wortes Gottes, die von den Lehren der Menschen frei macht. Damit brachte er den Grundpfeiler der römischen Kirche zu Fall, der dem geistlichen Stand, wie er durch den Papst, die Bischöfe und den Ordens- und Weltklerus gebildet wird, heilsvermittelnde Bedeutung zuschreibt.

Da aber nach Luther alle Getauften Anteil am geistlichen Stand haben, sind sie zugleich auch autorisiert, Angelegenheiten des Glaubens zu prüfen und zu beurteilen. Luther lehnte eine blinde Gehorsamspflicht gegenüber den Klerikern ab. Er verwahrte sich ebenso gegen die Lehre, daß dem Priester eine Mittlerrolle zukomme. Vielmehr sei Christus der eine Priester, der sich selbst in dem einen allgenugsamen Opfer dargebracht habe.

Wenn Luther auch einerseits gegen die hierarchische (katholische) Interpretation des Amtes in Opposition ging, so widersetzte er sich doch gleichermaßen einer anarchischen Auffassung, welche die „schwärmerischen Rotten“ von Wittenberg vertreten haben: „... weil das, was allen gemeinsam ist, nicht einer an sich ziehen kann, es sei denn, er wäre dazu berufen, damit nämlich unter den Leuten keine Anarchie entstehe ..., sondern damit sich alles in der Ordnung vollziehe“¹⁰.

Beziehungen zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amt des Pfarrers

Probleme tauchen dann auf, wenn wir das Priestertum aller Gläubigen im Gegenüber zum öffentlichen Amt des Priesters zu definieren versuchen. Luther setzt sich damit wiederholt auseinander. Zunächst weist er das katholische Verständnis der Weihe zurück, wonach der Priester durch die Weihe eine „unbefleckte Wesensart“ (character indelebilis) erhalte. Er sagt, wenn ein Priester in den Laienstand zurücktrete, sei er Christ wie jedes andere Glied der Gemeinde auch. Der Bischof oder Pfarrer unter-

10 J. Hano, Spannung zwischen dem Amt der Kirche... (wie Anm. 2), S. 22.

scheide sich von den Übrigen durch die Verantwortlichkeit, in die er bei Übernahme des Amtes gestellt ist. Für Luther vollzieht sich der Übergang zum Pfarrersein durch die Weihe, die aber nur ein Ritual ist, durch welches ein Christ in das dienende Amt der Kirche berufen wird. Zwar ist jeder Christ Priester, aber öffentliche Verkündigung und Lehre sowie die Verwaltung der Sakramente machen das spezifische Amt notwendig. „Das Amt hat keine andere Funktion, als die Glieder der Gemeinde immer aufs neue zum allgemeinen Priestertum zuzurüsten.“¹¹

Wie auch immer wir den Begriff vom allgemeinen Priestertum verstehen mögen, so muß doch klar sein, daß Luther dadurch versuchte, eine Vorstellung vom Amt auszuräumen, in welcher die Geistlichkeit über die Laienschaft gestellt wurde. Mit dieser von Luther abgelehnten Vorstellung war ja verbunden, daß die Laienschaft als nicht geistlichen Standes von der Geistlichkeit unterschieden wurde. Wenn es also nur ein Priestertum gibt, dann ist die Unterscheidung in der Kirche zwischen „geistlichem“ und „weltlichem“ Stand ein Irrtum. Wenn die Kirche die Gemeinschaft des Gottesvolkes ist, welche sich um Gottes Wort und um die Sakramente versammelt, so sind qualitative Unterschiede innerhalb dieser Gemeinschaft nicht denkbar, so sind alle Christen Könige, Priester, Brüder und Schwestern Christi, Seine Mitarbeiter und Miterben.

Zur Situation in der Slowakei

Wenn wir die Frage nach dem Zusammenwirken von Amt und allgemeinem Priestertum in unserer Kirche nach der Revolution von 1989 betrachten, dann ist dies vielmehr eine praktische als eine systematisch-theologische Frage.

1. Leider wird im praktischen Leben leicht verdrängt, welche Bedeutung Luther in seinen Arbeiten dem Glauben an das Wort beigemessen hat. Darum hob er in einer Predigt zum 2. Weihnachtstag über Lukas 2,15–20 hervor, daß „das erste und wichtigste der Glaube ist“ (WA 10,I, 129). Es komme darauf an:

a) dem Wort zu glauben, auch wenn das Wort von einer nicht anerkannten Person weitergesagt wird, denn wir glauben dem Wort Gottes (Luther unterstreicht damit in seiner Predigt einen wichtigen Gedanken, denn es gibt kein Ansehen der Person vor Gott!);

¹¹ Ernst Sommerlath, *Amt und Allgemeines Priestertum*, Berlin 1954, S. 43.

b) nicht wegen einer Person zu glauben, auch nicht wegen der Engel und schon gar nicht wegen der Prediger, sondern um des Wortes willen;

c) die Person nur um des Wortes willen zu ehren, mit dem sie das Evangelium predigt;

d) zu glauben, daß das Wort, das Gott sagen will, auch im Zeugnis einer geringen Person ohne besonderes Amt wirksam sein kann.

Es ist sehr wichtig, wie das damit angedeutete Problem gelöst wird, welches wohl im Zusammenhang mit dem Amt der Kirche zu allen Zeiten die meisten Nöte in der Praxis bereitet hat. Die Verwerfung der Lehre der Donatisten war nicht nur in der Alten Kirche aktuell, sondern wurde durch die Reformatoren in der *Confessio Augustana*¹² ausdrücklich erneuert und dadurch von Bedeutung für die lutherischen Kirchen bis heute. Das Zentrum dieses Problems hängt eng und direkt mit dem Glauben des Menschen an Gott zusammen. Die große Gefahr liegt darin, daß sich der Mensch den Gegenstand des Glaubens selbst zudeckt, weil er sich an den Zeugen klammert.

Ein Bischof oder ein Pfarrer, der das Wort predigt und lehrt, muß es so tun, als würde es Christus selbst predigen (Lk 10,16 und Mt 10,41). Wenn aber ein Bischof irgendetwas predigt, was im Widerspruch zur Schrift steht, darf es nicht befolgt werden. Solche Verkündigung ist nämlich kraftlos und muß als Lehre des Teufels abgewiesen werden (I Tim 4,1–6 und II Kor 13,10).

2. Ein weiteres Problem tritt heute in Gestalt der charismatischen Bewegung an unsere Kirche heran, die vor allem in Jugendgruppen Interesse findet, in deren Geist aber auch bereits erste Pfarrer eine solche Gemeinschaft um sich gesammelt haben. In der Konfrontation der traditionellen Kirchlichkeit mit dieser Bewegung sollte es um gegenseitige Ergänzung, nicht um Ausgrenzung gehen. Im Hinblick auf die Alte Kirche wurde diese Notwendigkeit so formuliert: „Und der Heilige, der ohne amtliche Vollmacht handelt, kann seinerseits nicht die Absicht haben, die geistliche Zucht und Ordnung einfach zu verneinen und aufzulösen. Beide sind in der Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens aufeinander angewiesen und müssen sich gegenseitig bejahen. Sie gleichen sich sogar bis zu einem gewissen Grad einander an.“¹³ Ich habe die Befürchtung, daß dieses gerade in Zeiten des Umbruchs nicht beherzigt wird und daß beide Seiten sich als

12 Vgl. CA 8.

13 Hans Freiherr von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963 (= BHTh 14), S. 2.

verschiedene Extreme völlig voneinander entfernen und diese Trennung verfestigen.

Charismatische Strukturen müssen nicht in jeder Epoche der Kirchengeschichte in gleicher Weise sichtbar sein. Den Gegensatz zwischen Charisma und Amt sehen einige bereits in der ersten Christenheit. Eine solche Argumentation stützt sich auf lukanisches Gedankengut. Aber Lukas ist ein Vertreter der zweiten Generation, welche keinen unmittelbaren Zugang zum Leben der ersten Christen hatte. Lukas entwirft ein ideales paulinisches Bild von der urchristlichen Gemeinde. Ein ähnlich charismatisches Bild bekommt man auch von der Filialgemeinde in Antiochien mit ihrer „paulinischen“ Führung, welche sich aus Propheten und Lehrern zusammensetzte (Apostelgeschichte 13,1ff). Zumindest war diese Leitung von Jerusalem toleriert.

Gemeinden, welche von Paulus gegründet worden waren, sahen sich nicht durch die Tradition belastet. Ernst Käsemann schreibt: „Das durch Charismatiker verkündete eschatologische Gottesrecht hat die älteste Gemeinde aufs stärkste charakterisiert, und es ist zum Ausgangspunkt für alle spätere Gemeindeordnung und das Kirchenrecht selber geworden.“¹⁴

In den paulinischen Gemeinden sehen wir, wie die erwartete baldige Wiederkunft des Erlösers die Christen beeinflusste. Diese Hoffnung war weit verbreitet, denn in ihr betonte die Gemeinde: „solange Er nicht von neuem erscheint“.

In dem Maße, in dem sich die Organisationsstruktur der Kirche verbesserte, verlor sie auch an ursprünglicher Radikalität.¹⁵ Ebenso verflüchtigt sich auch die charismatische Leitung. Nach dem ersten Korintherbrief gibt es noch viele Gemeinden, in denen sich Charismatiker finden. Stets können sich amtliche Autorität und persönlicher Wert gegenseitig zur Gefahr werden, aber sie ziehen sich auch an und unterstützen sich gegenseitig.

Diese Gefahr entsteht auch in der Kirche zwischen amtlichen und „charismatischen“ Autoritäten, zwischen Priestern und Propheten, zwischen den Anhängern der sakramentalen Ordnung und den Zeugen einer religiösen Unmittelbarkeit.¹⁶

Wenn wir in die Geschichte zurückschauen, bietet uns die Bedeutung des Wortes „Charisma“ bis zum Jahr 175 nach Christus nicht die Möglichkeit, Amt und geistliche Begabung klar voneinander zu scheiden. Der

14 Ernst Käsemann, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, Göttingen ³1970, S. 69–82, hier S. 80.

15 Vgl. Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁶1968, S. 464ff.

16 Vgl. Campenhausen (wie Anm. 13), S. 2.

Begriff „Charisma“ hat für das Verständnis der paulinischen Lehre eine Schlüsselbedeutung, und wir können mit Sicherheit behaupten, daß erst Paulus ihn technisch gebrauchte und ihn in die theologische Sprache einführte.¹⁷

Wir tun gut daran, wenn wir beachten, daß Judentum und Heidentum die in ihrer Art begrenzten Charismen kennen. Auch Paulus findet das heraus. Nur darum können wir mit I Kor 12,1 und 14,1 und ebenso in 2,13 von den Charismen als den Gnadengaben sprechen. Der hellenistische Terminus *technicus* wird so für den christlichen Sprachgebrauch ausgeschöpft.

Restümierend läßt sich sagen: Alle Teile der Kirche tun gut daran, sich Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen stets neu zu vergegenwärtigen. Es ist nicht bedeutungslos, daß diese Lehre in der Auseinandersetzung mit der damaligen katholischen Kirche entstand. Doch geht darin der Inhalt dieser Lehre keineswegs auf, sondern sie behält ihren Wert über die damalige Epoche hinaus. Sie gibt jedem Christen den Wert, der ihm zukommt; zugleich weist sie den Pfarrer als Inhaber des öffentlichen Amtes in seinen Dienst. Aber vor allem macht sie deutlich, daß „beide ... Priester sind, (daß darum) ihr Handeln auf derselben Linie liegen und sich beide auf demselben Wege finden“ müssen. „Darum sind beide, wenn sie recht verstanden werden, füreinander da.“¹⁸

Die Erfahrungen unserer slowakischen lutherischen Kirche heute sind in mancher Hinsicht eine neue Herausforderung, aber sie sind doch letzten Endes nur praktisch erlebbare neue Ausformungen einer alten Aufgabe. In der ganzen Kirche Jesu Christi seit ihren Anfangszeiten lebt das Volk Gottes unter dem einen Haupt. Dabei hat sich in verschiedenen Konkretionen neu die Aufgabe gestellt, über das Verhältnis von Hirte und Herde, von Amt und Gemeinde unter dem einen Erzhirten nachzudenken. Dies zu erkennen ist wichtig für die theologische Beurteilung der gegenwärtigen praktischen Aufgaben und Probleme.

17 Vgl. Ernst Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 1*, Göttingen 1970, S. 109–134.

18 Sommerlath (wie Anm. 11), S. 42f.

GUNARS ANSONS

Lettlands Kirche und ihre Erfahrung mit Amt und Gemeinde

Seit den Zeiten der heidnischen lettischen Religion, die während des 19. Jahrhunderts im Zeichen der Romantik einen gewissen Aufschwung erlebte und bis heute nicht ganz verschwunden ist, haben Geistliche keine besondere Stelle oder Stellung im Glaubensleben der Bevölkerung. Die Verantwortung für das religiöse Leben trägt der Hausvater. Im Volksbewußtsein gibt es keinen sacerdotalen oder mit geistlichen Gaben besonders ausgestatteten Stand, sondern eher – wie in norwegischen Romanen und Theaterstücken – einen Pfarrerstand, der vor allem sozial, politisch und gesellschaftlich eine große Rolle spielt, wenn auch fast immer in einem negativen Sinn.

Die lutherische Amtskirche und ihre Pastoren hatten sich von Anfang an auf die Seite der repressiven zaristischen Verwaltung gestellt. Die Kirche war eine Verbündete der vom Zarenhof begünstigten regierenden Schicht, oft sogar deren Waffe. So waren die Pfarrer vor allem die Hauskaplane der deutschen Gutsherren. Als solche strebten sie danach, sich dem Lebensstil ihrer Patrone gleichzustellen. Nur wenige bemühten sich echt um die Seelsorge für ihre lettischen Gemeinden. Ich muß zugleich hinzufügen, daß die damalige Kirche nach dem Verständnis ihrer Zeit auf diese Weise in Absicht und Meinung bestrebt war, einen guten Weg zu beschreiten. In ihrem eigenen Selbstverständnis wollten die Pfarrer mit ihrer Verkündigung echte Diener Christi sein. Diese schwierigen historisch gewachsenen Faktoren können hier nur angedeutet werden, damit sie im Blick auf das Thema für heute als Verstehenshorizont vor unser Auge treten. Im 18. und im frühen 19. Jahrhundert gab es in der Kirche einfach keinen Raum für eine Laienbeteiligung. Der Adel regierte, die Bauern waren Leibeigene, und in der Kirche wurde alles vom Patronat und dem fremdsprachigen oder -stämmigen Klerus bestimmt.

So war es, bis die Brüdergemeinde von Herrnhut mit ihrem Leitbild von Christus als Bruder nach Lettland kam, die zu einer sehr starken bäuerlichen Bewegung wurde und das ganze Gebiet schnell erfaßte. Bauern organisierten sich in Betgemeinden, bauten Versammlungshäuser, predigten, leiteten selbst ihre Gottesdienste, bekämpften den Alkoholismus und die unbeschreibliche Armut ihrer Zeit. Das alles geschah nicht *gegen*,

sondern *neben* der lutherischen Amtskirche und ihrem Klerus. Das Unglück war, daß die Brüdergemeinde schon seit dem 18. Jahrhundert beim russischen Zaren als ordnungsstörende Gemeinschaft angeklagt war, dann verfolgt und zuletzt radikal unterdrückt wurde. Laientätigkeit auf dem Gebiet religiösen Lebens entsprach nicht den Interessen der herrschenden Schicht. Es gab als Reaktion darauf in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts regelrechte Aufstände in den Gemeinden, als Pfarrstellen im Sinne der bestehenden Ordnung neu besetzt wurden. Vorurteile und Mißtrauen häuften sich auf beiden Seiten. Das läßt sich in wenigen Schlagworten zusammenfassen: Germanisierung des Pfarrerstandes, Russifizierung der Schulen, Konversion unzufriedener Bauern zur orthodoxen Kirche (in Livland etwa 100 000 Bauern). All das waren negative Zeichen für Pfarrer und Gemeinden aus der lettischen Bevölkerung des Landes bis zum ersten Weltkrieg. Zu lange wurde die lutherische Kirche mit dem Pfarrer und der Machtstruktur identifiziert – und von der lettischen Bevölkerung weitgehend abgelehnt.

Vor allem das Jahr 1905 war die Wende im geistlichen Leben. Die russische Niederlage im russisch-japanischen Krieg hatte das ganze Zarenreich erschüttert, besonders die baltischen Provinzen. Die Kirche beteiligte sich vielerorts an der Niederschlagung der politisch-sozialen Aufstände gegen das Regime. Auch durch diese Reaktion der Pfarrerschaft wurde die sozialistisch-lettische, nationale, demokratische Volksbewegung radikalisiert und wandte sich daher zum extremen Flügel des Sozialismus, d. h. zum Kommunismus mit seinem atheistischen Programm und seiner säkularen Weltanschauung. Nach der mißlungenen Revolution von 1905 wurde die Kirche als mitverantwortlich und deshalb mitschuldig erklärt für die bestehende und zunehmend verhärtete Gesellschaftsordnung, die ausschließlich von Großgrundbesitzern und Patriziern getragen wurde.

Die revolutionäre Bewegung von 1905 als ganze griff besonders das Patronat an und verlangte im Hinblick auf eine Reform der Kirche die Beteiligung des Kirchenvolkes auf allen Ebenen: im Konsistorium, d. h. in der Leitung der Kirche, bei Pfarrerwahlen in den Gemeinden und bei der Verwaltung der kircheneigenen Güter und gemeindlichen Finanzen. Aus einer „Herrenkirche“ sollte die lutherische Kirche Lettlands eine Kirche des Volkes – man nannte das damals „Volkskirche“ – werden. Der linke sozialdemokratische Flügel griff die bestehende Kirche mit besonderer Schärfe an und schürte einen Haß gegen Kirche und Religion, was zu Kirchenbränden und sogar zur Ermordung von Pfarrern führte. Es war vor allem ein Kampf zwischen sozialen Schichten – etwa vergleichbar dem Geschehen in Nordirland heutzutage – und eine revolutionäre Grundstim-

mung, auch in der Kirche; es war nicht nur oder in erster Linie eine antichristliche Einstellung.

Ganze Volksteile wandten sich damals von der christlichen Religion ab. Gründe dafür waren das soziale Unrecht, die politische Entmündigung und die Gleichgültigkeit seitens der Kirche gegenüber dem sozialen Elend der lettischen Bevölkerung. (Hat die evangelische Kirche in Deutschland nicht aus ähnlichen Gründen im 19. Jahrhundert in einer bis heute spürbaren Weise die industrielle Arbeiterbevölkerung weitgehend verloren?) Der größte und bis heute der in seiner Wirkung bedeutendste lettische Dichter Rainis hatte im Gespräch mit Zenta Maurina im Blick auf Kirche und christlichen Glauben so formuliert: „Ohne Mitleid gibt es keine Menschlichkeit.“ Die lutherische Kirche in Lettland hat im 18. und 19. Jahrhundert leider keinen Mann wie den elsässischen Pfarrer Johann Friedrich Oberlin gehabt. Dem zeitweiligen deutschen Gast Johann Gottfried Herder, der als Lehrer und Prediger in Riga wirkte, hat man später ein Denkmal vor dem Rigaer Dom errichtet. Er hat zu seiner Zeit die Not der Bevölkerung erkannt und dagegen protestiert. Es stimmt nicht, daß die Kirche und ihre Geistlichen immer nur mitleidlos und gefühllos waren, sondern sie wurden so gesehen und dargestellt und deshalb propagandistisch bekämpft, zuletzt am allerschärfsten in der sowjetischen Besatzungszeit, wo man in ihren Vertretern nur noch die Parasiten und Barockenkennte erkennen wollte.

In den Jahren zwischen den Weltkriegen verschwand diese antireligiöse Einstellung weitgehend dadurch, daß die Pfarrerschaft lettisch wurde und in der Kirchenverwaltung neue demokratisch bestimmte Strukturen geschaffen wurden. Die Kämpfe in den Gemeinden am Anfang des 20. Jahrhunderts gegen das Patronat für die Mitbeteiligung der Gemeinden bei der Berufung der Pfarrer haben zwar den Willen zur Beteiligung und Mitverantwortung der Laien gezeigt, aber darin ist doch zugleich ein allzu großes Hervorheben der Person des Pfarrers, seiner Nationalität und seiner politischen Überzeugung zutage getreten. Der deutschsprachige Pfarrer ist dann durch den lettischen ersetzt worden, aber das Verständnis der Rolle des Pfarrers und seines Zusammenwirkens mit der Gemeinde ist nicht neu überdacht worden. Er blieb doch weitgehend bis in die allerjüngste Theologengeneration von heute das, was in der damaligen Sprache der Landbevölkerung der „baznickungs“, auf deutsch der „Pfarrherr“, genannt wird. Die antireligiöse, antikirchliche Einstellung verschwand auch zwischen den beiden Weltkriegen nie ganz, besonders bei den Künstlern und Intellektuellen. Ich glaube aber nicht, daß die Idee und der Inhalt des christlichen Glaubens als solchem von großen Teilen der Bevölkerung je abge-

lehnt wurden, sondern der Protest richtete sich gegen die institutionelle, organisierte Kirche, und das vor allem während und nach den Unruhen von 1905.

Einige statistische Zahlen aus der Zeit der Unabhängigkeit Lettlands zwischen den Weltkriegen können das veranschaulichen. Als im Parlament heftig für die Abschaffung des Religionsunterrichts gekämpft wurde, waren bei einer Erhebung unter 4 141 Schulkindern nur die Eltern von 52 Kindern gegen diesen Unterricht. Bei einer Volkszählung unter einer Gesamtbevölkerung von damals knapp zwei Millionen Einwohnern haben sich nur einige Tausend als religionslos bezeichnet, aber von den 1,2 Millionen, die sich als evangelisch-lutherisch gemeldet hatten, gehörten dreißig Prozent nicht einer lutherischen Ortsgemeinde an. Einen Einblick gewährt auch die Information, daß 1927 etwa die Hälfte der Gemeindeglieder das Abendmahl empfangen haben. Nur etwa zehn Prozent der Ehen wurden nicht kirchlich, sondern standesamtlich getraut, aber viele von diesen „säkularen“ Ehen wurden nachträglich kirchlich eingesegnet. (Diese Angaben nach Prof. Adamovics im lettischen Kirchenlexikon)

Während der sowjetischen Besatzung nach dem zweiten Weltkrieg haben Tausende lettischer Christen, einschließlich ihrer Pfarrer, als Heilige gelebt und sind als Märtyrer gestorben, in Lettland, in Sibirien, in Urangruben in der Arktis. Aber allzuviele Letten und nicht nur die als Kolonisatoren eingeschleusten Russen und Angehörige anderer Nationalitäten haben die Kirche systematisch und erfolgreich verfolgt, lächerlich gemacht und als überlebt erklärt. Viele der Verfolger und Unterdrücker waren Letten, die meist noch getauft, konfirmiert und kirchlich getraut waren. Das war wahrscheinlich in der DDR nicht viel anders, wenn auch der Kirche im östlichen Deutschland noch ein gewisser Freiraum und eine etwas größere Aktionsmöglichkeit bis hin zu theologischen Fakultäten und Einrichtungen der Diakonie erhalten blieb. In Lettland wurde in aller Konsequenz eingegriffen. Der Pfarrer durfte nur im genehmigten Kirchengebäude ausschließlich Gottesdienste abhalten. Und das war nur ihm erlaubt. Schon für Beerdigungen brauchte er Sondergenehmigungen. Andere kirchliche Handlungen oder Versammlungen jeglicher Art durfte es nicht geben. Der Pfarrer als Pfarrer durfte nicht einmal Hausbesuche bei seinen Gemeindegliedern machen. Die wenigen übrig gebliebenen Pfarrer in den wenigen nicht ihrem Zweck entfremdeten Gotteshäusern predigten das Evangelium vor sehr wenigen Menschen, die es noch wagten, das Gotteshaus zu betreten. Diese Umstände tragen mit dazu bei, daß während der sowjetischen Besatzungszeit – über vierzig Jahre lang – und darüberhinaus bis heute breite Kreise in Lettland die Verkündigung des Evangeliums und

die Verwaltung der Sakramente als eine tief innerliche und auf die einzelne Person bezogene Aufgabe verstanden und verstehen. Darin sieht man die Hauptaufgabe, wenn nicht sogar die ausschließliche Aufgabe der Kirche. Diakonie, Evangelisation, Seelsorge, missionarische Arbeit in russischer Sprache und andere Aufgaben der Kirche, der Gemeinde und des Pfarrers stoßen meistens auch noch heute – selbst im Konsistorium – auf Unverständnis.

Im letzten Jahr der sowjetischen Regierung, etwa von Ende 1989 an, hat man die restriktiven Religionsgesetze nicht mehr beachtet. Sie wurden auch nicht mehr durchgesetzt. Mit der revolutionären Synode vom April 1989, der etwas unglücklichen Absetzung von Erzbischof Mesters und aufgrund des Einflusses der Pfarrerbewegung „Erweckung und Auferstehung“ erwachte plötzlich die lutherische Kirche in Lettland neu. Wie Pilze schossen in den ersten zwei Jahren neue oder neu belebte Gemeinden hervor. Es waren meistens Laien, die sich als Gemeinde organisierten und sich dann an das Konsistorium wandten mit der Bitte um einen Pfarrer. In vielen Gemeinden, besonders in den Städten, wurde der Kindergottesdienst neu eingerichtet. Oft standen hinter diesen Neuanfängen energische Pfarrer oder auch nur Laien aus der Umgebung. Zwischen 1989 und 1991 hat die Kirche Seminare für Sonntagsschullehrer abgehalten, an denen je 80 Laien teilgenommen haben, die oft energischer und engagierter sind als manche Pfarrer. Einige Sonntagsschulen in den Städten haben heute über 200 Kinder. Die Gemeinden in den größeren Städten sind besser dran, da ihre Gemeindeglieder meistens eine bessere Ausbildung, weitreichendere Fähigkeiten und größere Erfahrung als die Glieder der Landgemeinden haben. Im Jahr 1992 haben 90 Frauen und Männer einen Elementar-Lektorenkurs absolviert, der zu einem Diakonenausbildungsprogramm ausgebaut werden soll. Als eine der Aufgaben wird gesehen, eine Grundlage lutherischer Theologie zu geben, damit die so Ausgebildeten Lesegottesdienste halten, Taufen und Beerdigungen vornehmen können. Bisher sind die Theologiestudenten des dritten Jahres jedes Wochenende damit beauftragt, was sie schon wegen der großen Entfernungen zu den Landgemeinden sehr stark in Anspruch nimmt und deshalb in ihrem Studium sehr beeinträchtigt. Sie werden schon vor Abschluß ihres Studiums ordiniert, damit sie auch das Abendmahl verwalten und feiern dürfen.

Das Hauptproblem ist, daß sich schon allein der kirchliche Aufgabenbereich innerhalb von zwei oder drei Jahren fast ins Unermeßliche erweitert hat. Es gibt wieder Taufen und Konfirmationen, Trauungen und kirchliche Beerdigungen, Konfirmanden- und Taufunterricht, Kindergottesdienst und Jugendgruppen, Bibelstunden, Kirchenchöre und den Dienst von Or-

ganisten, die kaum etwas von der Liturgie und der Kirchenmusik wissen. Der Pfarrer soll bei gesellschaftlichen Ereignissen zugegen sein, sie oft sogar eröffnen und begleiten, er soll Religionsunterricht in der Schule erteilen oder Religionslehrer, die der Staat einzustellen bereit ist, für diesen Auftrag vorbereiten. Aber wie soll das ein siebzig- oder achtzigjähriger Pfarrer bewältigen, der immer noch im Dienst bleiben muß, weil sonst die Gemeinden verwaist wären, oder ein junger, nach dem ersten Studienjahr ordinierter Theologiestudent, der alleine eine schwierige Gemeinde versorgt?

In Lettland gab es im Jahr 1992 280 lutherische Gemeinden, 100 Pfarrer und 80 Theologiestudenten. Da kommen dann oft die Laien zu Hilfe. Mancher Pfarrer bremsst sie, weil er sich in seiner Stellung eingeschränkt oder sogar bedroht fühlt. Eine völlige Laieninitiative war zum Beispiel die Gründung der Ersten christlichen (lutherischen) Schule in Riga durch Frau Volgemute. Die Schule wird vom Staat als Vorbild für die staatlichen Schulen anerkannt und finanziell getragen. Im zweiten Jahr ihres Bestehens hat sie in der ersten Klasse 120 Kinder. Die Schule soll zum Gymnasium ausgebaut werden. Die anhaltende, sehr hohe Zahl der Theologiestudenten, die nur in Ausnahmefällen aus Pfarrerrfamilien kommen, ist ein anderes Zeichen für das Engagement und die Mitarbeit der Laien.

Übrigens hat die evangelisch-lutherische Kirche Lettlands keine Abteilung, keine(n) Beauftragte(n) und keinen Haushaltsposten für Jugend- und Frauenarbeit, Kindergottesdienst und kirchliche Unterweisung, Kirchenmusik, Diakonie oder Evangelisation oder etwas aus diesen Bereichen. Sie hat weder die organisatorische Form dafür noch die Mittel (keine Kirchensteuer) noch die menschlichen Kräfte. Alles wird überall improvisiert und läuft manchmal schief oder noch öfter gar nicht, aber die Kirche lebt mit Hilfe der Laien, selbst wenn der erste Elan neugewonnener Freiheit auch in der Kirche nachzulassen beginnt. Die Hauptaufgabe könnte sein, den kommenden Winter zu überleben.

Wer ein Prediger sein will, der hüte sich aufs höchste vor eitler Ehre und Geiz, oder wenn er sich damit belastet fühlet, meide er das Predigtamt. Er wird sonst nichts Gutes schaffen, sondern nur Gott schänden, die Seelen verführen und Gut stehlen und rauben.

Martin Luther

JOHANNES AAGAARD

Die Zukunft des Christentums – wird es seine Identität verlieren?

Die Fragestellung setzt voraus, daß das Christentum eine Zukunft und eine Identität hat. Das ist ja schon etwas. Die Frage ist einfach, ob diese Zukunft die gleichen Identitätsmerkmale haben wird, die das Christentum jetzt hat.

Zunächst möchte ich klarstellen, daß auch ich glaube, daß das Christentum eine Zukunft hat. Ich bin mir aber nicht so sicher, ob die Frage auch richtig gestellt ist, wenn man den Verlust seiner Identität zum Gegenstand einer Frage macht. Ich werde zu zeigen versuchen, daß es tatsächlich um das Gewinnen einer Identität geht. Können die christlichen Kirchen und mit ihnen das Christentum eine Identität erhalten beziehungsweise erreichen oder verwirklichen, die etwas mit der Zukunft zu tun hat?

Die Zukunft als Fortsetzung der Vergangenheit

Es kann keinen Zweifel daran geben, daß das Christentum eine Zukunft im Sinne der Fortsetzung der Vergangenheit hat. An vielen Orten dienen Kirchen als Heiligtümer oder Schutzgebiete, in denen das Beste aus der Vergangenheit bewahrt und erhalten wird. Und für viele Christen ist dies einfach der Sinn der Kirchen: Sie sind die Hüter des Erbes, von dem sie leben. Darüber möchte ich nichts Schlechtes sagen. Es ist eine wichtige Aufgabe, und es hat etwas mit Identität zu tun. Die früheren kommunistischen Länder sind weitgehend dieses Erbes beraubt gewesen, was in diesen Ländern und Kulturen zu einem schweren Identitätsverlust geführt hat. Von daher dienen die Kirchen als Bewahrer der Erinnerungen an die Vergangenheit, aus denen man wieder eine Identität aufbauen kann.

Amnesie und Anamnese

Die Hüter der Vergangenheit zu sein, gehört zum missionarischen Auftrag der Kirchen. Ohne ein lebendiges Gedächtnis entsteht Amnesie, und wer sein Gedächtnis verliert, verliert auch seine Identität (a-mnésia).

Der Mittelpunkt der Kirchen ist jedoch die Anamnese, das Wiedererlangen des Gedächtnisses (a'na-mnésis), was zuallererst in der Eucharistie geschieht, wenn wir uns an die göttlichen Ereignisse erinnern, damit wir Glieder jenes Leibes und jener Realität werden, die durch Christi Tod und Auferstehung begründet wurden.

Aber diese Anamnese ist viel mehr als ein Abbild der Vergangenheit. Es ist gleichzeitig die Errichtung der Zukunft, denn die Präsenz der Vergangenheit bedeutet das Anbrechen der Realität der Auferstehung. In den sakramentalen Ereignissen sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine ungeteilte Realität, Gott mitten unter uns.

Zweifelsohne sollte hier das Vorbild für unser Bemühen liegen, eine Art von Orientierungshilfe für die Zukunft der Kirche und ihre Identität zu finden. Jene Identität hat ihre Wurzeln und schöpft ihre Kraft aus den entscheidenden Ereignissen, die wir mit Ostern bezeichnen. Sie wird in den heutigen Ereignissen verwirklicht während der göttlichen Liturgie, wenn uns Gott mit Seinem Wort und Seinen Sakramenten dient. Diese uns geschenkte Identität ist es, die gleichzeitig unsere Zukunft und unsere Befreiung erwirkt.

Wenn Theologen über die Zukunft sprechen, können sie das nicht als Futurologen tun. Wir sind mehr als das. Wir sind verwurzelt in dem Glauben, daß Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft, in denen Gerechtigkeit wohnt. Und es ist Aufgabe der Theologie, aus diesem Glauben heraus nachzudenken. All unsere Voraussagen über die Zukunft müssen von ihrem Wesen und von ihrer Absicht her eschatologisch sein.

Die Zukunft der christlichen Identität wird deshalb sowohl der jetzigen Identität gleich sein als auch sich von ihr unterscheiden, denn Gott schafft immer wieder neu und macht alle Dinge neu. Es geht darum, daß eine gesunde und starke Identität immer Veränderungen unterworfen ist und dennoch die gleiche bleibt. Selbst bei einer völligen Umkehr bleibt die völlig veränderte Person die gleiche wie bei der Erschaffung. Ähnlich ist es auch mit der Welt in der Neuen Zeit (Mt 19,28), die kosmische Regenerierung genannt wird, die völlig erneuert ist und dennoch die gleiche und so alt wie die Schöpfung ist.

Mischung als Lebensweg

Mischung ist der Schlüssel zur modernen Zivilisation. Alles scheint sich mit allem zu mischen: tibetische Musik mit gregorianischen Gesängen, Yoga mit christlicher Meditation, weltliche Gesundheitsvorsorge

mit ayurvedischer Medizin, taoistische Philosophie mit existentialistischem Denken, buddhistische Esoterik mit christlicher Mystik, hinduistische Wiedergeburt mit Auferstehung.

In vergangenen Generationen hat sich das Christentum natürlich auch mit anderen religiösen Traditionen und Kulturen vermischt, aber was dabei heraus kam, war katholisches Christentum. Was bei der modernen Mischung herauskommt, ist kein Christentum und wird auch nicht so genannt, sondern zum Beispiel New Age. Es wird vermutet, daß die neue Mischkultur die Nachfolge der christlichen Kultur antritt. Nachdem wir das Zeitalter der Fische durchlaufen haben, treten wir nun in das Zeitalter des Wassermanns ein. Dieser Mythos ist erst innerhalb dieser Generation entstanden, und es ist interessant und faszinierend zu beobachten, wie sich diese reine Erfindung allmählich durchsetzt und überzeugt. Er zieht Leute in seinen Bann, die einfach „in“ sein wollen in allem, was neu und modern ist. Der ganze Unfug über die Post-Moderne ist ja auch nur eine Marotte: Jetzt ist es modern, post-modern zu sein, und im Kern der post-modernen Moderne liegt das New Age. Seine Voraussetzung ist, daß es keinen anderen Namen mehr gibt als den des Menschen. Der Name Jesus ist „out“. Es gibt jedoch noch Platz für Christus, der „der Christus“ genannt wird, der aber auch eine Mischung ist: halb Yogi, halb Prophet, eine Sphinx, deren Wesen von der Perspektive abhängt.

Status confessionis und Religionskritik

Ich will mich nicht hinter der Tatsache dieses Synkretismus verstecken. So viele Theologen scheinen eine Tatsache als Faktum hinzunehmen und dann nicht mehr in Frage zu stellen. Ich betrachte diese Mischkultur als Punk, was heute etwa das bedeutet, was für eine andere Generation der „Kitsch“ gewesen ist. Und Kitsch bedeutet, daß es an Qualität, Sinn und Authentizität mangelt. Jetzt ist es so, daß faktische Existenz auch verlangt, daß man sie ad notam nimmt. Wen man nicht bekämpfen kann, dem schließt man sich an. Es gibt deshalb immer mehr New-Age-Theologen, die als Trojanisches Pferd wirken und den Punk in die Kirchen einziehen lassen.

Eine größere Gruppe von Theologen vertritt jedoch die entgegengesetzte Meinung, was genauso schädlich ist. Sie akzeptieren, daß die Mischung Punk ist, Misch-Punk. Sie fragen sich, warum man also Zeit und Energie mit Punk verschwenden sollte? Er wird sowieso vergehen. Da er ohne Qualität ist, wird er wieder von der Bildfläche verschwinden. Das ist

genauso fatal wie der Standpunkt der Theologen im Trojanischen Pferd. Wenn man passiv ist, kann das Schlimmste passieren.

Wir können nicht als verantwortliche Theologen denken und handeln, indem wir etwas annehmen oder ablehnen, sondern nur, wenn wir es kritisieren. Und wir haben eine theologische Kritik vorzuweisen, die viel mehr ist als jede andere Form des Kritisierens. Die erste aller Formen von Kritik ist die Religionskritik, die Grundlage für jede theologische Kritik ist, genauso wie die Religionsfreiheit die Mutter aller Freiheiten ist. Unser Standpunkt, unser Status confessionis wird mit dieser „Religionskritik“ zum Ausdruck gebracht.

Wert statt Wahrheit

Der Schlüssel zu dieser Misch-Punk-Kultur ist genau dieser Satz: „die Wahrheitsfrage beiseite lassen“. Die Frage nach Wahrheit ist ein sehr unbeliebter Begriff geworden. Heute steht der Wert und nicht die Wahrheit im Mittelpunkt. Welchen Wert hat etwas? Das ist der Test. Alles wird nach seinem Wert gemessen, vor allem natürlich nach seinem wirtschaftlichen Wert für die Weiterentwicklung des Lebens im allgemeinen, für die „Qualität des Lebens“, wie es genannt wird.

Dies ist eine relativ neue Frage. Wenn Wahrheitsfragen zu „theologischen Fragen“ abgewertet werden – was sie natürlich grundsätzlich auch sind, aber eben nicht nur als Spezialgebiet für Theologen – dann wird die Wahrheit relativiert und als Spezialgebiet für Fachleute abgesondert. Dann wird die Ausrichtung auf Werte zum Ersatz für die Wahrheit, wobei der Wert seine Bedeutung natürlich grundlegend verändert. Wenn Werte nicht mehr auf die Wahrheit bezogen sind, welchen Wert haben sie dann noch?

In der Misch-Punk-Kultur kann diese Frage nicht einmal verstanden werden. Deshalb ist die Angelegenheit ja auch so ernst. Die Theologie will die Diskussion über diese Fragen so weit wie möglich offenhalten, unabhängig davon, ob man sie beantworten kann oder nicht. In dieser Misch-Kultur wird die Theologie jedoch aufgelöst und selbst schnell zum Vertreter derer gemacht, die „die Frage nach der Wahrheit beiseite schieben“. Dies geschieht, wenn es in der Theologie nicht mehr möglich ist, aufgrund eines Status confessionis zu arbeiten. Wenn die Theologie nur eine Angelegenheit von unterschiedlichen Meinungen wird, dann wird sie natürlich selbst Teil der Misch-Kultur. Dann hat der Wert die Wahrheit ersetzt.

Synkretismus als religiöser Punk

Synkretismus ist das Ergebnis solcher Misch-Kulturen, und Synkretismus ist an sich religiöser Punk. Es ist modern geworden, den Synkretismus zu rehabilitieren, aber die Art und Weise, wie dies getan wird, ist oft irreführend und beweist eine unhistorische Orientierung.

Natürlich sind alle Religionen als Systeme entstanden, die sich aus vielen Teilen und unterschiedlichen Traditionen zusammensetzen. Es ist jedoch noch kein Synkretismus, wie sich dieses Phänomen heute äußert. Der moderne Synkretismus hat kein Zentrum und überhaupt kein Kriterium. Er ist anonym.

Der moderne Synkretismus hat die Wahrheit durch den Wert ersetzt. Was zählt, ist nur, was seinen Anhängern z. B. „persönliche Entfaltung“ oder „Bewußtseinsweiterung“ bringt. Die Wahrheitsfrage darf in diesem Synkretismus nicht gestellt werden.

New Age in seinen vielfältigen Ausdrucksformen ist im wesentlichen ein Synkretismus dieser Art und kann natürlich dadurch gerechtfertigt werden, daß alle Religionen zur Öffnung neigen und von andern lernen möchten, ohne das eigentliche Zentrum zu verlieren, das eine Religion sinnvoll und identifizierbar macht.

Der New-Age-Synkretismus hat kein solches Identitätszentrum, auch wenn er Elemente in sich trägt, die früher oder später eine solche Identität ausmachen können. Dann werden wir eine neue Religion haben – und das kann durchaus geschehen. Es gibt Hinweise darauf, daß es bereits geschieht.

Fundamentalismus als religiöse Segregation

Welches ist die Alternative zur Kulturmischung? Einige glauben, daß es Apartheid und Segregation sind, mit denen die verschiedenen Menschen, Kulturen und Religionen voneinander getrennt werden. Dies könnte auch der Grund für das weitverbreitete Auftreten so vieler Formen von *Fundamentalismus* sein. Dieser Begriff hat natürlich seine ursprüngliche Bedeutung innerhalb der christlichen Tradition als Abkehr vom Liberalismus, der die Grundlage des Glaubens verwässert. Inzwischen wird mit dem Begriff Fundamentalismus jedoch vor allem eine unnachgiebige Fixierung auf die eigene Denomination oder Sekte bezeichnet, die jeden Dialog und jede Zusammenarbeit mit andern Traditionen ablehnt.

Ein solcher Fundamentalismus ist zweifelsohne eine Reaktion auf verschiedene Typen von Synkretismus, die überall zu finden sind und zum

Leben der modernen Gesellschaft unbedingt dazu gehören. Von daher neigt der Fundamentalismus dazu, die moderne Gesellschaft zu vergessen, rückwärts zu gehen oder wieder zu den „alten Wegen“ zurückzukehren, als das Leben noch einfach und geradlinig war. Der Fundamentalismus geht allen Komplexitäten aus dem Wege und vor allem der Komplexität, die sich aus der historisch-kritischen Forschung ergibt.

Zur Aufrechterhaltung einer fundamentalistischen Haltung wird die Isolierung oder sogar „spirituelle Apartheid“ vorgezogen. Menschen, die eine andere Meinung über die letzten Dinge vertreten, sind per definitionem eine Bedrohung und werden gemieden oder ausgeschlossen. Also gibt es in diesen modernen Formen des Fundamentalismus nicht nur Segregation und Isolierung, sondern auch Aggression.

Mission als Proselytismus

Diese Einstellung zur Menschheit bedeutet, daß Nicht-Einverstandene als Nichtgläubige und damit als Menschen betrachtet werden, die von Gott verdammt und für immer im Höllenfeuer verloren sind. Diese harte Einstellung gegenüber anderen Menschen wird oft als Argument für aggressiven Proselytismus benutzt. Häufig wird der Fundamentalismus als notwendige Grundlage für den missionarischen Auftrag der Christen gesehen und dabei offensichtlich vergessen, wofür Mission im biblischen Sinne steht und was ihr zugrundeliegt. Es ist jedoch eine Tatsache, daß ein großer Teil der protestantischen Missionsarbeit in solchem Proselytieren besteht, was Jesus eindeutig ablehnt (Mt 23,15).

Diese Art von fundamentalistischem, aggressivem Proselytismus spricht unreflektiert von den „unerreichten Menschen“, als wäre Gott jemals „weit entfernt“ von irgendeinem Menschen auf dieser Welt gewesen. Sie scheinen anzunehmen, daß christliche Missionare, die genau wissen, daß sie nicht einmal sich selbst retten können, tatsächlich andere retten können und müssen.

Solche Missionare geben ein Bild von Gott, das direkt im Widerspruch zum Gottesbild in Jesus Christus steht. Wenn auch nur eine Person für immer verloren ist, weil es keine andere Möglichkeit gab, dann kann man Gott nicht vertrauen. Da es aber Inhalt unseres Glaubens an Jesus Christus ist, daß wir Gott vertrauen können, können wir im Glauben bekennen, daß „wir in Ihm alle leben und uns bewegen und unser Sein haben“, denn wir sind „wirklich Seine Nachkommen, Seine Kinder“. Niemand ist „unerreicht“, an keinem Ort und zu keiner Zeit, „denn was man von Gott

erkennen kann, ist unter ihnen offenbar, Gott hat es ihnen offenbart ... seit der Schöpfung der Welt“ (Röm 1,19f).

Mission als Versöhnung

Das Motiv für Mission ist nicht Unwissen. Alles, was zum Heil nötig ist, ist bereits von Gott gegeben. Die Menschheit ist nie in einem Zustand der Unschuld, weil sie unwissend ist. „Die Himmel verkündigen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament seiner Hände Werk ...“ Aber das Problem ist der Ungehorsam, und das missionarische Motiv ist unser Auftrag, „an Christi Statt zu bitten“, damit die ungehorsamen Mengen „mit Gott versöhnt werden“. Als christliche Missionare sind wir Friedensstifter, die verkündigen können, daß „das Alte vergangen und ein Neues geworden ist“ (II Kor 5,17ff).

Mission ist also möglich und nötig, aber Mission ist keine schwere Verpflichtung für uns Christen, um die Welt zu retten. Diese Aufgabe liegt Gott sei Dank in besseren Händen.

Die missionarische Bewegung hat es in diesen Tagen nicht leicht, auf die Füße zu fallen. Es wird ernsthaft versucht, den Begriff der Schöpfung ohne Heil einem ähnlichen, des Heils ohne Schöpfung, gegenüberzustellen. Dadurch wird das, was Gott vereint hat, getrennt, und sowohl das Verständnis der Schöpfung als auch das des Heils sind entstellt. Grundsätzlich sind Schöpfung und Heil ein und dieselbe Realität, nämlich das Wirken des Geistes Gottes im Handeln Gottes von Anfang an bis heute und in alle Zeit.

Das gegenwärtige ökumenische Klima

Es gibt keinen Zweifel daran: Die ökumenische Bewegung ist nicht mehr, was sie einmal war. Sie steht praktisch still. Dies gilt nicht nur für den Ökumenischen Rat der Kirchen, sondern auch für die konfessionellen Weltorganisationen. Dort wird viel gute Arbeit geleistet, aber mit dieser Arbeit sind keine echten Erwartungen mehr verbunden.

Warum das so ist, müßte im einzelnen ausgeführt werden, aber es soll genügen, darauf hinzuweisen, daß die allgemeine Tendenz nicht mehr auf die Einheit ausgerichtet ist, obwohl Einheit wohl das ist, was in den meisten Bereichen unserer heutigen Gesellschaft am dringendsten benötigt wird.

Früher wurde der Trend mit einigen bekannten Schlagwörtern beschrieben, wie: Wir leben in einer Gesellschaft, in der alles „post-irgendetwas“ ist, post-christlich, post-modern, post-religiös, post-ethnozentrisch, post-denominational.

Jetzt läßt sich erkennen, daß diese Post-Bestimmung verfrüht war. Im Sinne des allgemeinen Trends zurückzuschauen, scheinen wir tatsächlich in einer „post-post-Welt“ zu leben. Ökumenisch könnte man von uns behaupten, daß wir in einer post-ökumenischen Ära leben, in der viele der abgelehnten Adjektive ein großes Comeback feiern. Warum ist das so?

Der Grund dafür liegt natürlich zuallererst in der Tatsache, daß die Kirche in dieser Welt der Fakten lebt und von ihren Tendenzen beeinflusst ist. Kirche und Welt sind so eng miteinander verbunden, daß das, was in der Welt geschieht, sofort – oder mit relativ kurzer Verzögerung – auch in der Kirche geschieht. Es gibt immer mehr Theologen, die bereit sind, die neueste Moderscheinung mitzumachen – und die ist jetzt zurückzublicken.

Die Tatsache, daß die ökumenische Bewegung praktisch zum Stillstand gekommen ist, zeigt sich aber auch in der Kirche selbst. Die Art und Weise, wie ökumenische Studien betrieben werden, läßt Frustrationen entstehen.

Studien ohne Praxis

Schon die Tatsache, daß die Forschung darüber in der ökumenischen Bewegung als Angelegenheit von getrennten ökumenischen Studien betrieben wird, die nur das Ziel verfolgen, auf der nächsten Vollversammlung als Bericht vorgelegt – und dann eingestellt – zu werden, macht die ganze Sache an sich frustrierend. Aktionsbezogene Forschung, bei der Studien zu einem tatsächlichen Arbeitsprozeß gehören und deren Umstände sich ändern, ist praktisch unbekannt in der Theologie, wird durchaus aber in vielen andern Beziehungen in der modernen Gesellschaft benutzt.

Sackgasse in den Beziehungen zu den Katholiken

Ein weiterer wichtiger Grund für die Sorglosigkeit in ökumenischen Angelegenheiten liegt meiner Erfahrung nach in den Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. Hier geht die Entwicklung nicht in Richtung auf die Einheit zu, sondern auf Dualität hin. Weitere Probleme verursachen natürlich auch die zahlreichen anti-ökumenischen Kirchen des rechten Flügels, aber dies ist

nicht so tödlich für die ökumenischen Beziehungen wie die quasi-Nicht-Existenz der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche in der Mission der Kirchen.

Geistesabwesenheit in bezug auf die NRB

Der letzte Grund für das schwindende Interesse an der ökumenischen Bewegung ist nach meiner Erfahrung das fehlende Verständnis für die zur Zeit von den neuen religiösen Bewegungen (NRB) verursachte religiöse Unruhe. Dies beruht auf einem tragischen Irrtum, der in Zukunft nur schwer wiedergutzumachen sein wird. Wenn Christen überall auf der Welt dem Druck des New Age und seinen Manipulationen ausgesetzt sind und gleichzeitig erleben, daß diese weitgehend von der ökumenischen Bewegung übergangen werden, dann ist es schwierig, ein aktives Interesse für eine Ökumene zu wecken, die nur Nabelschau betreibt.

Worin besteht unsere missionarische Verpflichtung?

Mit diesem folgenschweren Irrtum ist ein allgemeines Unverständnis für den besonderen missionarischen Auftrag der Kirche verbunden. Nach 1961 in Neu Delhi, als die Integration zwischen dem Internationalen Missionsrat und dem Ökumenischen Rat der Kirchen stattfand, wurde alles Mission und Evangelisation genannt, aber der konkrete Sendungsauftrag wurde zurückgelassen. Die Lausanne-Bewegung hat dieses zu Recht aufgegriffen und die Aufgabe des früheren Internationalen Missionsrates auf eigene Weise weitergeführt, jedoch nicht wirklich als Fortsetzung des IMC, so daß immer noch ein Vakuum besteht. Das Ergebnis ist, daß die christlichen Missionsgesellschaften in eine schwere Identitätskrise geraten sind. Meistens leisten sie zwischenkirchliche Hilfe und nennen es Mission, aber Mission im wirklichen Sinne unterscheidet sich von zwischenkirchlicher Hilfe genauso wie sich das Apostolat des Paulus von dem des Petrus unterschied. In der ökumenischen Bewegung wollen alle Petrus sein, nur wenige aber Paulus mit seinem besonderen Apostolat.

Existenz und Bedeutung der Weltreligionen

Seit mehreren Jahrzehnten ist in den christlichen Kirchen und in der Theologie eine seltsame Geistesabwesenheit festzustellen. Die Existenz und Bedeutung der Weltreligionen scheinen vergessen zu sein. Und dies

ist an den meisten Orten immer noch so, selbst dort, wo die Kirchen als Minderheiten unter massiven hinduistischen, buddhistischen oder muslimischen Nationen leben.

Die Religion und die Religionen – ganz zu schweigen von der Religiosität – werden so stark ignoriert, daß dies beinahe auf einen Gedächtnisschwund schließen läßt. Menschen, die unter Amnesie leiden, können sich nicht mehr an ihre Identität erinnern. Wenn nun die meisten Kirchen und Christen unter einem sehr schwachen Identitätsbewußtsein leiden, so könnte dies etwas mit der Geistesabwesenheit der Kirchen in bezug auf die verschiedenen Religionen und das Phänomen der Religiosität zu tun haben.

Identität hat etwas mit Identifizierung zu tun, und es kann keine Identifizierung ohne eine entsprechende „Desidentifizierung“ geben. Wir wissen, wer wir sind, wenn wir verstehen, wer wir nicht sind. Wenn wir alles sind, sind wir nichts. Wenn wir jeder sind, sind wir niemand.

Seit den Anfängen hat sich das Christentum durch Identifizierung und Desidentifizierung weiterentwickelt. Die Glaubensbekenntnisse sind solche Identifizierungs-codes, und bei der Taufe, der grundlegenden Initiierungs- und Identifizierungshandlung aller Christen, besteht die notwendige Desidentifizierung in der Absage an den Teufel und seine Werke. Darin wird uns der Weg für die Identifizierung mit dem dreieinigen Gott geöffnet.

Die Weltmission der Weltreligionen

Unsere Sprache ist mit Religion gefüllt. Niemand kann die „christlichen Sprachen“ sprechen, ohne vom Christentum zu sprechen. Die Worte, die Grammatik, die Syntax sind mit christlichen Inhalten vorbelastet. Nur der Unwissende kann an dieser Realität vorbeigehen.

Das gleiche gilt für die hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Sprachen. Sie enthalten Bedeutungsinhalte aus ihrer religiösen Grundlage. Wenn ein christlicher Missionar die übersieht, kann er sich kaum Respekt unter den Menschen verschaffen, denen gegenüber er seinen Glauben bezeugt – und auch nicht unter seinen Mitchristen.

Früher einmal waren diese Religionen weit vom Christentum entfernt, und man konnte sie nur mit „Auslandsmissionen“ erreichen. Jede Religion hatte mehr oder weniger ihre eigene Region, und es gab so etwas wie eine christliche Welt, eine muslimische Welt, eine hinduistische und eine buddhistische Welt. Und in diesem Sinne gab es Weltreligionen, gerade weil keine von ihnen eine Religion für die ganze Welt war.

In diesem Jahrhundert hat sich die Lage völlig geändert. Inzwischen sind alle Weltreligionen Religionen für die ganze Welt geworden. Die

christlichen Kirchen sind fast überall auf der Welt zu finden, auch wenn sie zahlenmäßig mancherorts kaum ins Gewicht fallen. Und die muslimischen Gemeinden sind jetzt in den früheren christlichen Ländern mit Millionen von Anhängern zu finden, wie zum Beispiel in Deutschland, Frankreich und Großbritannien.

Der Buddhismus hat sich überall auf der Welt in vielfältigen Formen verbreitet, seltsamerweise vor allem in Form des tibetischen Buddhismus. Der Hinduismus ist überall anzutreffen, nicht zuletzt deshalb, weil er direkt oder indirekt durch die Massen von Yoga-Lehrern propagiert wird.

Diese Weltreligionen werden von den Kirchen und der Theologie an sich noch nicht ernst genommen. Zum Beispiel gibt es sehr wenige systematische Theologen, die mit der Herausforderung des Reinkarnationsglaubens so umgehen können, daß die christliche Verkündigung von der Auferstehung ihre wirkliche Bedeutung bekommt.

Die Tatsache der Präsenz der großen Weltreligionen macht einen Akt der Desidentifizierung nötig und möglich. Dabei liegt es mir fern, diese Religionen als Widerspiegelungen des Teufels zu bezeichnen. Andererseits kann ich keine theologische Rechtfertigung darin sehen, diese Weltreligionen als alternative Heilsgeschichten darzustellen.

Gott wirkt weiter in der Welt und hat schon immer gewirkt seit den Anfängen, als das Leben durch Gottes Präsenz in seiner Schöpfung Gestalt annahm. Die Religionen sind eigentlich gar nicht so alt – und auch nicht so wichtig. Die Religionen sind Reflexionen und Projektionen um die universale Suche nach Sinn und Richtung herum. Deshalb reflektieren sie Gottes Gegenwart in der Schöpfung und gleichzeitig des Menschen Ungehorsam gegenüber der göttlichen Gegenwart in der Schöpfung. Aber als Reflexionen und Projektionen sind die Religionen wesentlich und sogar notwendig, um den Menschen bei der Suche zu verstehen. Mann kann nicht in die Seele eines Menschen vordringen, ohne seine Religion zu kennen. Zeige mir deinen Gott, damit ich sehen kann, wer du bist.

Christliche Mission kann nicht geschehen ohne ernsthafte und tiefgehende Erkenntnisse in die Erfahrung, die in den Religionen zum Ausdruck kommt. Darin, daß solche Studien in dieser Generation der protestantischen Missionare fast völlig fehlen, haben wir einen wichtigen Grund dafür, daß die christliche Mission kaum noch ihre Kraft entwickelt. Dabei bilden die Katholiken jedoch die Ausnahme: Sie haben immer noch Missionare und Missionsausbildungszentren, in denen echte und bedeutende Studien der tatsächlichen Religionen gemacht werden, aber die Protestanten schneiden in dieser Hinsicht sehr schlecht ab.

Von alten Wegen zum New Age

Die Weltmission des Hinduismus und Buddhismus geschieht auf subtilere Art. Das Vordringen dieser Religionen ist nicht so sichtbar, aber doch sehr wirksam. In den meisten Teilen der Welt gibt es heute buddhistische und hinduistische Gemeinschaften, aber ihre Weltanschauungen haben auf einem anderen Wege Verbreitung gefunden, nämlich über die Mitteilungen und Auslegungen der Theosophen. Dies geschah über Wege und Mittel, die erst jetzt durch neuere Untersuchungen an die Öffentlichkeit gekommen sind.

Das Ergebnis dieser Veränderung ist kurz gesagt die New-Age-Revolution. Sie hat ihre Wurzeln in Hinduismus und Buddhismus plus einem großen Anteil an westlichem Okkultismus, aber es ist eine höchst interessante innere und äußere Verwandlung eingetreten, die sich in der weitverbreiteten okkulten Kosmologie äußert, die die Volksreligiosität in der ganzen Welt verändert hat und am stärksten in der westlichen Welt erlebt wird.

Die Zahl der Menschen, die astrologische Meinungen einholen, an Wiedergeburt und ein karmisches Verständnis im allgemeinen glauben, hat in den letzten zwei Jahrzehnten explosionsartig zugenommen und die religiöse Szene des früher christlichen Westens völlig verändert. Diese neue Situation ist der Kontext für den christlichen Text in unserer Welt von heute. Jeder Versuch, den christlichen Text verstehen und weitergeben zu wollen, ohne diesen okkulten Kontext zu berücksichtigen, hat unsere Zeit nicht begriffen.

Anonyme Religiosität und Religionen

Eine besondere Tendenz in der zeitgenössischen Religiosität und den heutigen Religionen ist der Trend, den Dingen keinen Namen mehr zu geben. Die Religiosität vermeidet es, das Ziel der religiösen Suche zu benennen. Die Religionen gehen jeder Identifizierung aus dem Weg, indem sie im breiten und vagen Bereich der „Spiritualität“ bleiben. Es kann so weit kommen, daß sich keine Religion mehr als Religion bezeichnen will. Schon seit einiger Zeit behaupten Christen einer bestimmten Richtung, daß das Christentum keine Religion ist. Aber heutzutage wird oft auch dem Hinduismus und dem Buddhismus von ihren Anhängern der Religionsbegriff abgesprochen.

Diese Tendenz hat für Hinduismus und Buddhismus natürlich eine besondere Bedeutung: Der Begriff Religion ist Lateinisch und hat in Spra-

chen wie Sanskrit, Pali, Chinesisch oder Japanisch keine genaue Entsprechung; Religion ist ein westlicher Begriff und mit christlichem Inhalt vorbelastet.

Aber die Vermeidung des Begriffes Religion hat noch andere Gründe: Es ist auch eine Ablehnung an alle Benennungen und Identifizierungen. Deshalb ist ja auch Spiritualität ein so beliebter Ausdruck geworden, weil er nicht genau festgelegt und definiert werden kann. Im Christentum besteht seit einigen Jahren eine ähnliche Tendenz, das Christentum als Spiritualität zu verstehen, aber es muß auch möglich sein zu erkennen, welcher Geist gemeint ist. Der Geist, der vom Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohne zusammen verehrt wird, ist der Kern der christlichen Identifizierung, und von diesem Geist aus müssen alle anderen Geister beurteilt und definiert werden.

New Age als Hintergrund für eine neue christliche Identität

Die Identifizierung und die sich daraus ergebende Identität kann mit folgenden Beispielen belegt werden:

1. Die christliche Erfahrung und das Verständnis der Gnade Gottes können als klarer Gegensatz zur Erfahrung und zum Verständnis von Karma und karmischen Realitäten identifiziert werden. Die karmische Kausalität macht das Gefühl der Dankbarkeit unmöglich, da ich ja mein gutes Leben nur mir selbst und meinen karmischen Bemühungen in früheren Leben verdanke. Das Gefühl der Verzweiflung ist unendlich, denn mein Elend ist die Ernte für das, was ich gesät habe. Gottes Gnade ist jedoch für Christen die Grundlage für Dankbarkeit und gleichzeitig für den Trost. Nur in Gottes Gnade ist menschliche Freiheit möglich.

2. Die christliche Erfahrung und das Verständnis der Auferstehung können als klarer Gegensatz zur Erfahrung und zum Verständnis von Reinkarnation und ihren modernen Variationen (wie Seelenflug und Körperaustritte) identifiziert werden. Das christliche Verständnis des Leibes als des Tempels des Heiligen Geistes und der Neugeburt durch Gottes Heilswirken und durch das ewige Leben sind positive Erfahrungen im Vergleich zu der okkulten Ablehnung des Körpers und der hindu-buddhistischen Wiedergeburt als ewige Rückkehr durch mehrere Leben und Tode. Dieser ewige Lebenskreislauf und der Abgrund der menschlichen Gefangenschaft in ihm sind Beispiele für das Entstehen einer Grundlage, die eine eindeutige christliche Identität mit einer eindeutigen Botschaft an die Welt des New-Age-Okkultismus möglich macht.

Zehn Leitsätze für einen relevanten Dialog zwischen Religionen

Die folgenden Regeln für einen Dialog zwischen religiösen Gemeinschaften sind erstmals im Anschluß an den Aufsatz „Dialog and Apologetics“ in der Zeitschrift „Update & Dialog“ (Nr. 1, Juni 1992, S. 12ff) des „Dialog Centre International“ (Århus/Dänemark) publiziert. Sie werden hier in deutscher Übersetzung neu vorgelegt.

1. Lege alle Deine Karten offen auf den Tisch!

Wir können nur dann die Spiritualität und die Religion anderer Menschen verstehen, wenn wir bereit sind, unseren eigenen Standpunkt klar zu benennen. Religiosität ist nicht nicht-religiös zu interpretieren. Religiosität zu verstehen ist nur möglich, wenn man seine eigenen religiösen Voraussetzungen darlegt. Neutralität ist an dieser Stelle nicht möglich und degeneriert im Grunde letztlich zum Voyeurismus. Deshalb muß man seine Karten immer auf den Tisch legen.

2. Du sollst nicht karikieren!

Man darf sich keine falschen Bilder vom Glauben anderer Leute machen. Die religiösen Glaubensüberzeugungen und Haltungen von Angehörigen anderer Religionen müssen immer von deren Voraussetzungen her beurteilt werden, nicht nur von den Voraussetzungen aus, die man selber hat.

3. Nenne die Dinge bei ihrem richtigen Namen!

Sowohl ausweichende Höflichkeit als auch engstirnige Aggressivität verfehlen einfach den Punkt. Aufrichtige Ehrlichkeit ist der einzige Weg, der gangbar ist. Im Englischen sagen wir: Go for the ball and not for the man. Das bedeutet: Argumentiere, aber diffamiere nicht!

4. Respektieren heißt nicht notwendigerweise akzeptieren.

Denke daran, daß es Dinge gibt, die Dir heilig sind; ebenso gibt es heilige Traditionen bei anderen Menschen. Respektiere das Recht Deines Nächsten auf seine eigenen Überzeugungen, so wie Du erwartest, daß er die Deinen respektiert. Das bedeutet nicht, daß Du seine Überzeugungen akzeptieren muß, ebensowenig wie er die Deinigen. Respektieren heißt nicht akzeptieren.

5. Ehre Deine spirituellen Eltern!

Diese Ehre und dieser Respekt muß auch die spirituellen Eltern der anderen miteinbeziehen. Nicht alle Leute haben gute Eltern, aber sie ha-

ben Eltern. Es ist nicht unsere Aufgabe, dieses Problem anzugehen. Es ist nicht unsere Aufgabe, den anderen in eine Verteidigungshaltung hineinzudrängen.

6. Rufmord ist auch eine Form des Tötens.

Religiöse Kontroversen enden oft in einem regelrechten Religionskrieg, wo die Parteien einander die Ehre und die Wahrhaftigkeit rauben. Obwohl Kontroversen ernsthaft sind, sind die fundamentalen menschlichen Gemeinsamkeiten immer bedeutungsvoller.

7. Wahrheit ist immer schwierig, aber wir können nicht von ihr dispensiert werden.

Viele Menschen und Organisationen mißbrauchen Religion für ihre eigenen Interessen und Ambitionen. Religiöse Manipulation ist allgemein üblich. Wir sollten solche Praktiken nicht tolerieren. Die Manipulationen müssen benannt werden.

8. Du sollst nicht stehen!

Religion wird oft benutzt als Vorwand und Deckmantel für finanzielle Ausnutzung und für Schwindel. Korruption in einer Religion betrifft im Grunde alle Religionen und läßt staatliche Autoritäten ein, in den internen Affären der religiösen Gemeinschaften herumzuschnüffeln.

9. Religiöse Gemeinschaften sind berechtigt, die Selbstdarstellung von anderen Gruppen und Religionen zu beurteilen.

Oft sind solche Selbstdarstellungen alles andere als ehrlich. Die Darstellung dieser Gruppen nach außen ist oft schreiend unterschiedlich gegenüber dem, was die eigentliche interne Realität darstellt. Aber das ist nicht nur ein Produkt der anderen!

10. Gegenseitige Religionskritik ist notwendig; sie ist ein Dienst, den eine Religion der anderen tun kann.

Alle Religionen brauchen einander, denn wie zu Anfang gesagt wurde: Religiosität ist nicht nicht-religiös zu interpretieren. Man lernt seine eigene Religion dabei besser kennen. Auf der Grundlage dieser Gegenseitigkeit ist dann ein echter Dialog natürlich möglich und fruchtbar.

TOOMAS PAUL

Die Begegnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Estlands mit dem neuen Zeitalter

I. Rückblick auf sowjetische Zeit

Der Hitler-Stalin-Vertrag lieferte in einer Geheimklausel Estland und die anderen Staaten des europäischen Nordostens dem sowjetischen Machtbereich aus. Alle Kirchen Estlands wurden von den danach folgenden Ereignissen voll getroffen. Mit dem Einmarsch der Roten Armee wurde die Theologische Fakultät der Universität Tartu (Dorpat) geschlossen, viele Pastoren wurden nach Sibirien verbannt, noch mehrere flohen während des Krieges in den Westen, um der Verschleppung zu entgehen.

Natürlich hatte jeder Sowjetbürger die Freiheit zur Ausübung religiöser Bräuche im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen, aber das bedeutete, daß das kirchliche Leben auf den Gottesdienst und gottesdienstliche Handlungen beschränkt war. Verboten waren diakonische und soziale Arbeit in jeder Form, religiöse „Propaganda“ außerhalb des Kirchenraumes, jede Form religiöser Unterweisung an Kindern und Minderjährigen, alle im Westen üblichen Formen der Gemeindefarbeit in Gruppen und Kreisen, d. h. Erwachsenenbildung, Frauen- und Jugendarbeit.

Nach der Volkszählung von 1934 gab es im Estland 874 026 Lutheraner, 212 764 Griechisch-Orthodoxe, 8 752 Baptisten, 8 463 Glieder anderer Freikirchen (Adventisten, Methodisten usw.), 2 327 Römisch-Katholische und 4 327 Juden. Nur 7 093 Menschen, d. h. 0,7 % der Gesamtbevölkerung gehörten keiner Kirche an.

Nach der Besetzung haben alle christlichen Kirchen einen beständigen Schrumpfungsprozeß erfahren. Die Zahl der Glieder der Evangelisch-Lutherischen Volkskirche und anderer Kirchen sank lautlos und unmerklich. Zu demonstrativen oder aufsehenerregenden Austritten kam es nicht. Die ehemals Getauften und Konfirmierten schwiegen ihre Vergangenheit tot. Das war in den damaligen Verhältnissen sicherer und vernünftiger. Die Menschen hatten die Zunge im Zaum zu halten gelernt. Was einer dachte, blieb sein eigenes Geheimnis.

Es ist verständlich, daß die wenigen Treugebliebenen sich beinahe restlos mit dem von außen aufgezwungenen, engen Rahmen für ihre Existenz

abgefunden hatten. Aber diese Leute waren wirklich zuverlässige Glieder der Gemeinden.

Damals gab es keine neuen Religionen bei uns. Sie waren als Import aus dem Westen für das Regime gefährlicher als altbekannte christliche Konfessionen. Was die Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen und Konfessionen betrifft, kann man sagen: alle fühlten sich gedrängt, es gab eine Einheitsfront gegen die kämpfende atheistische Umwelt.¹

II. Der neue Zustand der Freiheit

Jetzt ist wieder vieles möglich und dringend geboten: Sonntagsschulen für die Kinder einzurichten, der Jugend Religionsunterricht zu erteilen, Erwachsene auf ihre Taufe und Konfirmation vorzubereiten, diakonische Arbeit zu organisieren und so weiter. Aber es ist auch völlig klar, daß mancher Pfarrer sich eingestehen muß, daß er den Aufgaben nicht gewachsen ist. Es fehlt an einer gründlichen Ausbildung; es fehlt an den notwendigen Fähigkeiten und Erfahrungen. Manch einer bedauert, daß er es nicht verstanden hat, sich auf die so unerwartet veränderten Verhältnisse und Aufgaben vorzubereiten.

Der Traditionalismus der Kirche war einerseits ihre Schwäche, andererseits ihre Stärke. In der vergangenen schweren Zeit gab schon allein das Vorhandensein einer Organisation, die nicht direkt unter Kontrolle und Führung der Partei stand, wie das bei allen anderen der Fall war, der Kirche eine hervorragende Bedeutung: Sie war ein Zeichen dafür, daß es diese Möglichkeit überhaupt noch gab. Die Kirche war als solche in diesem Zusammenspiel der Kräfte ein Symbol des passiven Widerstandes gegen totalitäre Systeme. Die Kirche in Estland war schwach. Doch sie war die einzige vorhandene Opposition.

In der folgenden Umbruchsituation, in der eine allgemeine *Vertrauenskrise* deutlich spürbar wurde, genoß die Kirche, und ganz besonders die lutherische Kirche, eine große – vielleicht zu große – Beachtung und Aufmerksamkeit. Das war keine Folge der *neuen* Haltung der Kirche in einer Zeit, als gerade die anderen ihre bisherigen Meinungen und Farben anpassen mußten. Nein, das ist nicht eine Folge kirchlicher Strategie, sondern es war das Ergebnis des bisherigen Standorts der Kirche.

Ein deutscher Journalist schildert die Situation vor zwei Jahren: „Auf dem Rednerstuhl des großen Saales im Konzerthaus von Tallinn steht ein

¹ Siehe die schöne Beschreibung dieser Epoche: Burchard Lieberg, *Spes mea Christus – Die evangelisch-lutherische Kirche Estlands*, in: *Lutherische Kirche in der Welt*, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 32, 1985, S. 82–94.

Pastor im Ornat der evangelisch-lutherischen Kirche und eröffnet das Treffen mit einem Gebet. Es ist keine kirchliche Versammlung, die in der estnischen Hauptstadt tagt, sondern eine politische. Doch die Grenzen verschwimmen. Der ‚Estnische Kongreß‘ ist das Forum der Radikalnationalen, und unter seinen Delegierten zählt er 22 Pastoren.

Anderntags wird der Pfarrer auf der Kanzel der Heilig-Geist-Kirche stehen, und seine Predigt wird so politisch sein wie die Debattenbeiträge seiner Kollegen auf dem ‚Estnischen Kongreß‘. Die blauschwarzweißen Fahnen hängen in der Kirche wie im Konzerthaus, und auch der Gottesdienst endet mit dem lange verbotenen Lied, das die Esten jetzt wieder als Nationalhymne singen.

Im estnischen Unabhängigkeitskampf erlebt die Kirche eine unerwartete Blüte. [...] 1985 wurden in ganz Estland 500 Kinder getauft. Fünf Jahre später zählten die Pfarrer 18 608 Taufen. Die Zahl ist dreimal so hoch wie die des gesamten Geburtenjahrgangs: Ganze Familien kamen in die Kirchen, um die Taufe zu empfangen.²

Die Initiative dazu kam nicht von der Kirche. Wie hätte sich die Kirche selbst Wege aus dem unfreiwilligen Ghetto schaffen können? Die Initiative kam von Menschen, die plötzlich fühlten, daß sie dringend Religion brauchen, daß an die Stelle eines Vakuums etwas treten muß, was man von der Kirche bekommen kann. Man sucht Normen und Werte, die haltbar sind. Die Eltern hoffen, daß die Kirche den Kindern Richtlinien geben kann, damit sie als anständige Menschen aufwachsen und Recht und Unrecht unterscheiden lernen.³

Deshalb gibt es jetzt so ungeheuer viel Kinder in Sonntagsschulen. Im Jahre 1992 gab es in Estland 75 431 erwachsene Mitglieder der Ev.-Luth. Kirche, aber 10 942 Kinder in den Sonntagsschulen!

III. Das Nationalgefühl und die Volkskirche

Wir wissen, wie schwankend die Sympathien des Westens für die baltischen Staaten sind. Die Euphorie, mit der man die allerletzte Phase des Freiheitskampfes unterstützte, war ein Jahr danach verflogen. Statt dessen hagelt es Kritik: an Korruption und mangelnden Wirtschaftsreformen, an

2 Zitiert aus: Hannes Gamillscheg, Endlich auf der Seite des Volkes. Kirche in Estland unterstützt den Unabhängigkeitskampf, in: Hannoversche Allgemeine, 2. April 1991.

3 Vgl. Jaan Kiivit, Rückkehr aus dem Schweigen – Die Evangelisch-Lutherische Kirche Estlands. Gedanken über die Aufgaben von morgen, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 38, 1991, S. 99–118.

menschenunwürdigen Zuständen in Gefängnissen, Krankenhäusern und Kinderheimen, vor allem aber an Unwillen, die Nationalitätenfrage so zu regeln, daß auch alle Kolonisten volle Bürgerrechte erhalten könnten.

Die heutige Bevölkerungsstruktur der baltischen Staaten ist die Folge der Ermordung, Deportation und Flucht von Hunderttausenden Menschen ebenso wie einer bewußten Siedlungs- und Industrialisierungspolitik, deren Ziel es war, nationale Widerstände zu brechen. So sind die „Minderheiten“ in Tallinn und in den Industriegebieten des Nord-Ost-Teils von Estland zu Mehrheiten geworden.⁴

In einem System, das den Schülern eintrichterte, daß die Völker verschwinden würden, und das die unteilbare Sowjetunion als Ziel proklamierte, entstand eine Partnerschaft zwischen Nationalen, Grünen und Kirchenvertretern in Opposition zum Sowjetsystem. Im Kampf um die Wiederherstellung der estnischen Unabhängigkeit standen Pastoren selbstverständlich in vorderster Front.⁵

In Estland – wie im östlichen Europa überhaupt – ist die religiöse Erfahrung an die Heftigkeit nationaler Gefühle gekoppelt, was noch lange Zeit funktionieren kann. Es scheint so, daß der Klerus fortfahren wird, den nationalen Ritus zu zelebrieren, indem er fürderhin beweihräuchert, segnet und exorziert, während gleichzeitig eine Aushöhlung der Religion von innen heraus stattfinden wird. Es stimmt, daß estnische Pfarrer alles weihen, was sich nur weihen läßt. Sie eröffnen, ergreifen das Wort, halten überall Ansprachen und Predigten bei jeder sich bietenden nationalen oder lokalen Gelegenheit. Ist das nur ein Abreagieren nach Jahren der Dürre, der Verbote und der Verbannung von Zeichen des Glaubens aus dem öffentlichen Leben in mehr als vierzig Jahren?⁶

4 Ich möchte betonen, daß die Nationalitätenfrage in den baltischen Staaten mit ethnischer Diskriminierung nichts zu tun hat. In Estland sind die Russen und Tataren usw., die schon in der Vorkriegszeit hier lebten, den Esten gleichgestellt; Esten, deren Vorfahren in den Jahren der Unabhängigkeit (1920–1949) nicht in Estland lebten, werden genauso behandelt wie andere Zugesiedelte. Jeder, der mit Geduld wartet und einiges von der einheimischen Sprache lernt, kann Staatsbürger werden (ausgenommen Angehörige der Roten Armee). Die deutsche, Schweizer oder amerikanische Staatsbürgerschaft zu erwerben ist wesentlich komplizierter.

5 Siehe meinen Aufsatz: Zur Situation der evangelischen Kirche in Estland, in: *Baltica*, Juli 1989, S. 28–31.

6 Ich habe darüber zwei verschiedene Berichte in deutscher Sprache geschrieben: Nationale und kirchliche Identität im Estland der Gegenwart, in: *Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 38, 1991, S. 119–131, und: Kulturelle und kirchliche Identität in Estland in der Gegenwart, in dem Sammelband: *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, S. 641–644.

Als Beispiel sei nur genannt, daß eine Zeitlang die Nachrichten des estnischen Rundfunks und Fernsehens jede Möglichkeit nutzten, etwas Gutes von der Kirche und vom kirchlichen Leben zu berichten. So wurden beinahe an jedem Tag Nachrichten von besonderen Gottesdiensten oder kirchlichen Ereignissen gesendet. Diese warme und wohlwollende Haltung der Massenmedien zur Kirche ist auch im Vergleich mit Westeuropa ganz einzigartig.

Symbole und Gestalten, die in der alten Opposition gesellschaftlich integrierend wirkten, haben ihre Anziehungskraft weithin verloren, so daß die Ausfüllung des politischen Vakuums mangels anderer Alternativen von der Kirche nicht nur – teilweise – geleistet, sondern weiterhin auch erwartet wird – eine Erscheinung, die ein allgemeines Autoritäts- und Legitimationsdefizit darstellt, dessen Behebung man von der Kirche nicht erwarten sollte.

IV. Die Kraftlosigkeit der lutherischen Kirche als Organisation

Diese Überforderung betrifft besonders das Vertrauensdefizit, das sich bei der Verteilung der sogenannten „humanitären Hilfe“ herausstellt. Wenn neue Sekten und Religionen viel Geld für Werbetätigkeit investieren, haben unsere lutherischen Schwesterkirchen im Ausland vor allem humanitäre Hilfe geleistet. Sie wünschen allgemein, daß diese Hilfe ohne Rücksicht auf Bekenntnisstand und Volkstum an die bedürftigen Empfänger gelangen sollte.

Bei der Verwirrung der Zuständigkeiten der staatlichen Behörden ist es kein Wunder, daß die Hilfsorganisationen die kirchlichen Stellen als besonders vertrauenswürdig aufsuchen. Diese Situation trägt nicht zum kirchlichen Aufbau bei, sondern bedeutet eine starke Überforderung und Überlastung der wenigen kirchlichen Hilfskräfte. Fünfzig Jahre war jegliche diakonische Arbeit verboten. Die entsprechenden kirchlichen Strukturen sind verkümmert und verlorengegangen. Wenn jetzt die Kirchen Lebensmittel und alte Kleidung für alle Notleidenden austeilen müssen, ist das zuviel. Warum? Ich muß einiges erklären.

In einer Übergangszeit, in der die meisten Menschen weniger haben; als für ein normales Leben notwendig ist, in der eine bisher unbekannte Arbeitslosigkeit zunimmt, in der in der Kirche zu arbeiten keine beschämende, sondern im Gegenteil eine ehrenvolle Sache ist, ist es eine nicht weitere Verwunderung verdienende Entwicklung, wenn viele Leute sich der Kirche anschließen. Früher waren sie Jungkommunisten und Parteimitglieder, nicht aus fester Überzeugung, sondern weil dies damals eine Vor-

bedingung für eine erfolgreiche Laufbahn war. Jetzt sind sie bereit, sich taufen und konfirmieren zu lassen, wie es andere ebenso tun. Im Jahre 1990 wurde ein Rekord aufgestellt: 11 691 Konfirmanden. Jetzt haben diese Zahlen wieder stark abgenommen (1992 gab es 10 036 Taufen und 7 275 Konfirmanden), dennoch sind während der letzten vier Jahren 55 421 neue Glieder getauft und 36 163 konfirmiert worden. Anders ausgedrückt: binnen vier Jahren wurden mehr Menschen getauft, als es im Jahre 1987 Glieder der Kirche gab (es gab damals 50 510 Gläubige, die ihren freiwilligen Geldbeitrag leisteten).

Natürlich sind viele Neugetauften wirklich bekehrt. Dennoch muß man ganz nüchtern in Rechnung stellen, daß sich manche der Kirche aus Konjunkturgründen anschließen. Es ist nicht möglich, hinzugehen und Unkraut auszujäten, beide sollen miteinander wachsen bis zur Ernte. Wenn man sich erinnert, daß sich seit den sechziger Jahren hauptsächlich Menschen zum christlichen Glauben bekannnten, die nichts zu verlieren hatten (Schwarzarbeiter, Staatsangestellte in den untergeordneten Funktionen, Rentner), dann darf man sich nicht wundern, wenn heutzutage frühere Funktionäre die führenden Posten in den Gemeinderäten usw. innehaben. Sie sind jünger, sie sind unternehmungslustiger und machen Gebrauch von ihren „Beziehungen“ zu alten Freunden, die jetzt anstatt der Parteizelle Banken und Betriebe führen. Das alles kann gut sein, aber was die moralische Ebene betrifft, darf man nicht hoffen, daß gerade sie sich anders benehmen als unter dem alten Regime.

Die Verteilung der ausländischen Hilfe ist immer eine ernsthafte Versuchung. Vielleicht ist es möglich, die Korruption einzudämmen, aber Streitigkeiten und Neid sind auch in der Kirche unvermeidbar.

V. Die Beziehungen mit den anderen Christen

Die Zahl der Methodisten und Baptisten ist auch in den letzten Jahren nicht merklich gewachsen, obwohl diese Freikirchen eifrig die neuen Möglichkeiten für allerlei Werbetätigkeit nutzen. Die Zahl der Methodisten ist stetig unter 2 000 geblieben. Es gab im Jahre 1987 in Estland 6 121 estnische und russische Baptisten, ein Jahr später 5 997. Im Rekordjahr für die lutherische Kirche, 1990, war ihre Zahl 5 838. Auch sie halten auf den Straßen Missionsversammlungen und veranstalten in Stadthallen geistliche Konzerte mit berühmten Rednern aus dem Ausland, z. B. von den Pfingstbewegungen, aber das hat nicht zu größeren Mitgliederzahlen geführt. Ein Grund dafür ist, daß sie unter den neuen Bewegungen mehr als die herkömmlichen Kirchen leiden.

Was die orthodoxe Kirche in Estland betrifft, so muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß sie aus zwei Teilen besteht. In der Zeit der früheren Selbständigkeit Estlands (1920–1940) wurde eine autonome griechisch-orthodoxe Kirche unter der Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel gegründet. Diese wurde natürlich nach dem Krieg zu einem Bistum der russisch-orthodoxen Kirche gemacht. Heute gibt es 39 kleine estnische und 35 russische Gemeinden. Nur in fünf Kirchen gibt es Gottesdienste in zwei Sprachen und auch nach verschiedenen Kalendern. Die Position der estnischen Orthodoxen ist keinesfalls beneidenswert, denn im Volksmund heißt die orthodoxe Kirche „Russische Kirche“. Sie ist wirklich ein Bistum der Russischen Orthodoxen Kirche. Man muß befürchten, daß diese Spannung mit einem Schisma beendet wird, d. h. daß eine autonome Estnische Griechisch-Orthodoxe Kirche unter dem Patriarchat von Konstantinopel wiederhergestellt wird.⁷

Was die Beziehungen der altherkömmlichen Konfessionen zueinander betrifft, kann man sagen, daß sie normal sind. Es gibt einen Estnischen Kirchenrat, der sich mit wirtschaftlichen und juristischen Problemen, die sich aus gemeinsamen Interessen ergeben, beschäftigt.

VI. Neue Sekten und Religionen in Estland⁸

Es ist ohne weiteres verständlich, daß Estland – wie alle osteuropäischen Länder – als verheißenes Missionsland für jegliche Denomination und Religion verstanden wird. Gut bebautes Land ist für Dornen oder Disteln viel schwieriger zu erobern als ein Brachland, auf dem erst noch gute Saatarbeit geleistet werden soll. Kommunisten ist es nicht gelungen, eine areligiöse Menschenart zu züchten. Statt dessen ist ein besonders leichtgläubiges und abergläubisches Menschengeschlecht herangewachsen.

Als im April 1968 in Estland eine soziologische Untersuchung gemacht wurde, antworteten 43,9% der Befragten, daß Religion schädlich sei, 51,1% standen der Religion gleichgültig gegenüber, 1,2% gaben keine Antwort, und nur 3,9% hielten Religion für eine nützliche Sache.⁹ Als 24 Jahre später, im April 1992, das finnische „Gallup“ eine ähnliche Un-

7 Siehe: Edward Lucas, *Orthodox Church Faces Schism between East and West*, in: *The Baltic Independent*, 13. Mai 1993.

8 Siehe meinen ausführlichen Aufsatz: *Old and New Religion in Estonia*, in: *Religion Today. A Journal of Contemporary Religions*, Vol. 8, No. 2, Frühjahr 1993, S. 16–19.

9 Siehe *Kuulo Vimmsaare, Üskõiksus – on see hea või halb? (Nüüdisatcismi sotsioo-logilisi ja filosoofilisi probleeme)*, Tallinn 1981, S. 16.

tersuchung durchführte, wagte es nur ein (!) Prozent, sich „Atheist“ zu nennen.¹⁰ Vielleicht ist eine Erklärung für eine solche völlige Umkehrung, daß ehemalige Sowjetbürger sehr gut darin trainiert sind, das zu sagen und zu tun, was gerade Mode und nützlich ist.¹¹ Dennoch ist klar, daß heutzutage allerlei Religiosität und Spiritualität gefragt ist.

Die Zahl der Menschen, die der Astrologie anhängen, an Wiedergeburt und ein karmisches Verständnis glauben, hat in den letzten Jahren explosionsartig zugenommen. Eine andere soziologische Untersuchung aus dem Jahre 1992 ergab als Ergebnis: 50% der Esten glauben an Astrologie, 23% an Telekinese, 22% an Reinkarnation. Am schlimmsten ist meines Erachtens, daß 20% an Hexen glauben.¹² Schon jetzt müssen sich Seelsorger viel mit dem Aberglauben der Menschen beschäftigen.

VII. Die Aussicht

Wegen der Unschärfe der Konturen in der heutigen Situation ist es ein schwieriges Unternehmen, Prognosen aufzustellen. Man muß gestehen, daß der Kirchenbesuch an einem gewöhnlichen Sonntag sehr bescheiden und nicht besser als vor fünf Jahren ist. Das trifft vor allem für die Dorfgemeinden zu. Zu festlichen Fahnenweihen oder geistlichen Konzerten kommen Mengen, aber um so düsterer wirkt das Bild an einem gewöhnlichen Sonntagmorgen.

Man kann beobachten, daß da, wo ein eigener Pfarrer an Ort und Stelle fehlt, die neuen Religionen und Sekten besonders günstige Voraussetzungen für ihre Propaganda vorfinden. Zum Beispiel hat die neupostolische Kirche in Rannu mehr Glieder als die dortige lutherische Kirchengemeinde. Auch die Gebiete, in denen noch Reste der Brüdergemeine erhalten geblieben sind, sind anfällig für neue Religionen. Die Ursache dafür ist, daß sogenannte „erweckte“ Leute sich für besser halten als die „Namenschriften“. Ihr Abzug aus der Volkskirche ist kein allzu großes Problem.

Nebenbei sei bemerkt, daß die psychologischen Gegebenheiten bei den Esten ähnlich sind wie bei den Schweden – beinahe alle „neugeborenen“

10 Siehe Vain prosentti virolaisista pitää itseään ateisteina, in: Kirkko ja Kaupunki, 15. April 1992.

11 Siehe Jan Lingen, Über Nacht alle Atheisten bekehrt? (Die Unabhängigkeitsbewegung hat die Kirche Estlands „wachgeküßt“ / Die Menschen kommen in Scharen), in: Nordelbische Kirchenzeitung, 18. Oktober 1992.

12 Siehe Tiit Kändler, Eesti usub kolli (EMORi küsitluse tulemused näitavad haritud eestlaste suurt soodumust uskuda paranormaalsest nähtusest), in: Vaatleja, 19. Juni 1992.

Esten und Schweden verlassen sofort „Babel“, d. h. die Großkirche. Das ist ganz anders in Finnland und in Norwegen, wo die meisten der Erweckungsbewegungen innerhalb der Volkskirche geblieben sind. Woher solche Verschiedenartigkeiten zwischen Nachbarvölkern kommen, obwohl sie alle lutherisch geprägt sind, ist noch ungeklärt.

Was die Städte betrifft, so erhalten diese immer mehr einen pluralistischen religiösen Charakter, dennoch ist bisher keine der Sekten dominierend geworden. Am erfolgreichsten ist eine Pfingstbewegung mit dem sehr anspruchsvollen Namen *Eesti Kristlik Kirik* (*Estnische Christliche Kirche*), die sehr geschickt alle zur Verfügung stehenden Massenmedien benutzt.

Für die evangelisch-lutherische Kirche ist es ein wichtiges Problem, die Qualität der Ausbildung und die christliche Prägung der neuen bzw. jungen Pfarrer sicherzustellen. Ungenügende theologische Ausbildung erlaubt keinen sachkundigen Widerstand gegen die Irrlehren. Das betrifft sogar den Mitarbeiterstab unserer kirchlichen Zeitung *Eesti Kirik*, wo manchmal sehr synkretistische und verwirrende Aufsätze gedruckt werden.¹³ Das Unvermögen der Kirchenleitung, die Kontrolle und Aufsicht über die Lehrtätigkeit auszuüben, ist auch eine Erscheinung der neuen pseudodemokratischen Toleranz.

Es gibt zwei Trends innerhalb der lutherischen Kirche. Einmal wird die katholische Kirche wegen ihrer festen Struktur beneidet. Viele Pfarrer möchten das Pfarramt mit dem besonderen Nimbus des Klerus umgeben sehen. Das scheint desto erstrebenswerter, da keine päpstliche Überwachung zu befürchten ist – jeder „evangelische“ Priester kann sich wie ein kleiner Papst benehmen. Ein Zeichen für solchen Kryptokatholizismus ist die steigende Feindseligkeit gegen die Frauenordination. Obwohl in der estnischen lutherischen Kirche schon seit mehr als dreißig Jahren auch für Frauen das Pfarramt freisteht (im Moment gibt es fünf ordinierte Pastorinnen), möchten viele führende Kirchenmänner in Estland – wie in Lettland! – die Ordination von Frauen wieder neu in Frage stellen und diese Gewohnheit zurücknehmen.

Eine zweite Möglichkeit wäre, die Kreuzestheologie mit allen vorhandenen Kräften – abgesehen von ihrer konfessionellen Zugehörigkeit – gegen eine flache Erfolgstheologie zu bezeugen. Aber diese Aussicht ist zu schön, um wahr zu sein.

13 Siehe z. B. *Eesti Kirik*, Nr. 2 (126), vom 13. Januar 1993, Leitartikel: 1993 – religioonidevahelise koostöö aasta (1993 – Jahr für Zusammenarbeit der Religionen), wo vorbehaltlos vier Organisationen (The International Association of Religious Freedom, The Temple of Understanding, The World Congress of Faiths, The World Conference on Religion and Peace) unterstützt werden.

Die Herausforderung der lutherischen Kirche durch die religiösen Bewegungen in Deutschland

Schon 1976 legte der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) eine Studie vor, die sich mit dem Verhältnis der Großkirchen zu religiösen Gruppen befaßte.¹

Dies geschah im Blick auf gesellschaftliche Bewegungen, die sich auch im religiösen Kontext bemerkbar machten. Die Gründung von religiösen Gruppen innerhalb der Kirche (wie z. B. die integrierte Gemeinde, komunitäre Gruppen, christlich politische Gruppen), wie außerhalb (Jesus People, Gruppen der östlichen Weisheit, Gruppen um indianische Mythen) überraschte die Großkirchen. Die Gruppen waren in ihrer Bedeutung schwer einzuschätzen und ließen sich nicht ohne weiteres interpretieren. Allerdings zeichnete sich ab, daß diese religiösen Gruppen – wie Joachim Lell im Vorwort schrieb –: „... die verfaßten Kirchen vor theologische und strukturelle Probleme stellen“ werden.²

Diese Untersuchung von 1976 wollte die Frage klären, wie Kirchen- und Gemeindeleitungen mit dem Phänomen umgehen sollten. Könnten solche Gruppen integriert werden? Würden solche Gruppen Gemeinden unterlaufen und mit neuen Lebens- und Gottesdienstformen die traditionelle Ordnung verändern? Vor welche Herausforderung sahen sich die Großkirchen gestellt?

Schon damals wurde in Blick genommen, daß die Kirchen zu einer kritischen Rückbesinnung genötigt würden, insbesondere eine Überprüfung ihrer Ekklesiologie anstehe. Die Gruppen wurden befragt, inwieweit sie ihre Sonderinteressen und Erfahrungen verantworten können und dürfen.

Inzwischen gibt es nicht nur eine solche Fülle von Gruppen und Bewegungen, meist außerhalb der Kirche, z. T. aber auch mit kirchlichen Gruppen verbunden, sondern einen Boom esoterischer Literatur (15 % der Buchproduktion in Deutschland).³ Dies ist Anlaß genug, nach den Herausforderungen durch die „neuen religiösen Bewegungen“ zu fragen. Wodurch ist unsere Wahrnehmung als lutherische Kirche bestimmt? Lassen

1 Joachim Lell/Ferdinand Menne (Hg.): Religiöse Gruppen. Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft. Düsseldorf 1976.

2 Joachim Lell/Ferdinand W. Menne (Hg.): Religiöse Gruppen, S. 8.

3 Vgl. Heiner Barz, Religion ohne Institution, Bd. 1, S. 90, Opladen 1992.

wir uns auf die Anfragen ein? Wie steht unsere Tradition zu diesen Aufbrüchen? Reichen Programme wie Gemeindeaufbau, Gottesdienstleben, Mission vor der Haustür, Jahr der Bibel, oder Cursillo als Antwort aus?

Die Vielfalt der Deutungsversuche läßt eher auf Ratlosigkeit und Abwehr schließen. Genannt werden Veränderungen in der Gesellschaft, die den Alltag komplizierter und anonymer werden lassen. Die zunehmende Entscheidungsfreiheit in einer Gesellschaft, die auch höchst individuelle Lebensentscheidungen mit risikoreichen Alternativen erlaubt, und die zahlreichen Freizeit- und Erlebnismöglichkeiten lassen verschiedenste Milieus entstehen, die eine jeweils eigene Kultur entwickeln. Anderen ist diese Freiheit ein belastender Entscheidungszwang. Viele aber können aufgrund der sozialen Situation weder Freiheit noch Zwang erleben, sondern finden sich von Notwendigkeiten bestimmt. Es scheint, als ob die Pluralität von Lebens- und Wertewelten Orientierungslosigkeit hinterlasse und in dieser Lücke neue Mythen und religiöse Deutungen Platz fänden.

Uns als Kirche trifft diese Situation an einer deutlichen Schwachstelle: Während die Theologie mit viel Energie versucht, diese Analysen aufzunehmen, und in intellektuellen Diskussionen über Funktionalität von Religion den Anschluß an die moderne Soziologie und Psychologie gesucht hat, fragen Männer und Frauen, Politiker, Manager und kirchliche Mitarbeiter die Kirche nach ihrem Proprium und behaupten gar, das Heilige und die religiöse Erfahrung seien aus ihr ausgewandert.

Hinter den Deutungen scheint mir die Tiefenstruktur von Wirklichkeit als Thema benannt zu sein. Nicht als Frage nach einer spezifisch christlichen Tradition, sondern nach Religion überhaupt, ohne daß die Fragenden das Gefühl haben, daß damit innerhalb der Kirchen verstanden zu werden.

Ich habe mir überlegt, wie ich Ihnen meine Gedanken nahebringen soll. Ich möchte am Anfang und Ende eine Erfahrung mitteilen. In einem zweiten Schritt möchte ich einige Motive nennen, die ich bei den religiösen Gruppierungen vermute. Drittens möchte ich mit einer Zwischenbemerkung einen Gedankengang aus eher soziologischer Sicht anschließen und viertens persönliche Antworten auf dem Hintergrund unserer Tradition versuchen.

I. Suche nach Religion

Lassen Sie mich mit einer Erfahrung aus meiner Dorfgemeinde beginnen.

Die Einwohnerzahl betrug 3 000 Menschen, und 95 % waren Mitglieder der ev.-lutherischen Gemeinde. Doch unter ihnen fanden sich Charismatiker, Christen mit pietistischer Tradition, die landeskirchliche Gemeinschaft, Mitglieder der Frauengruppe Aglow aus dem Umfeld der charismatischen Gemeinde, freikirchlich-baptistische Anhänger. Da waren Christen, die „ihren Glauben“ hatten und solche, die nur die Amtshandlungen in Anspruch nahmen. Außerhalb dieses christlichen Spektrums scharten sich einige um östliche Religionen, andere um islamische wie die Bahai oder die Amadyjiha-Bewegung. Und schließlich wurde ich eingeladen, Zeuge einer keltischen Druidentaufe zu werden. Sie fand an einem schon vor dem Mittelalter heiligen Ort statt. Bei Vollmond wurde in weißen Gewändern eine Taufe oder taufähnliche Handlung vollzogen, die vor allem den Einklang mit der Welt beschwor.

Zunächst war ich angesichts der Fülle dieser Vielfalt ratlos und fragte mich nach dem Stellenwert der protestantischen Kirche. Andererseits schätze ich das Vertrauen und die Offenheit, die mir als Pastor entgegengebracht wurden. Nach und nach habe ich die Vielfalt wahrgenommen als Ausdrucksformen einer Suche nach Religion. Unter Religion verstehe ich nach der Beschreibung von Ebeling: „... die geschichtlich geformte Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses Wirklichkeit.“⁴ Ebeling greift damit auf, was Martin Luther in einfachen Worten so beschrieb: „Woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott.“

Zuflucht suchen, sich vergewissern und Antwort auf die Frage finden, die man sich selber ist: Dies ist der Ausgangspunkt von Religion. Sie macht sich an der Antwort auf die Fraglichkeit der eigenen Existenz fest. Darum will ich auch hier mit dem Begriff *religiöse Bewegungen* beginnen, der bewußt weit und unspezifisch gewählt ist. Wir sind ja klare Unterscheidungen aus dem Handbuch „Religiöse Gemeinschaften“ gewohnt (christliche Sondergemeinschaften, Sekten mit außerbiblischen Offenbarungen, Weltdeutungssysteme mit religiöser Funktion, Weltanschauungssysteme mit philosophischem oder psychologischem Hintergrund und schließlich der weite Bereich der anderen Religionen). Am Schreibtisch oder in Gesprächen allerdings begegnen mir die vielfältig fließenden Übergänge, die allesamt in jener expressiven Dimension wurzeln, die sich mit

4 Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I, S. 117, Tübingen ³1987.

jenen existentiellen Fragen beschreiben läßt: Woher komme ich? Wer bin ich? Wo finde ich meine Zuflucht? Wie finde ich Antwort auf die Frage nach Sinn von Lebenslust und Lebenslast?

Darum spreche ich lieber von religiösen Bewegungen, da sie noch nicht in klaren, faßbaren Formen organisiert sind. Dies reicht von christlichen Gruppen bis zu jenem synkretistischen Allerlei, das mit dem Buchtitel von Georg Schmid sehr zutreffend als ein „Dschungel der neuen Religiosität“⁵ zu bezeichnen ist.

II. Einige Motive der religiösen Bewegungen – und Herausforderungen an die Kirche

Ich möchte sechs Herausforderungen benennen, die aus diesem Dschungel auf die verfaßten Kirchen zukommen. Sie lassen sich finden, indem Schneisen geschlagen werden, um einigermaßen übersichtlich auf die Lage reagieren zu können.

1. Geborgenheit – Identität aus der Gruppe (Scientology, Kinder Gottes)

Das Mitglied einer neuen Sekte verläßt meist alle Lebensbezüge, in denen es sich bisher bewegte. Dies zeigen die Berichte der Weltanschauungsbeauftragten, aber auch die Zeugnisse der Selbsthilfegruppen. Beziehungen zu Familie, Beruf, Kollegen, Sportkameraden und Freunden werden aufgegeben zugunsten der exklusiven Gemeinschaft mit der Gruppe. Sie gewinnt überragenden Stellenwert und wird zum neuen Lebensrahmen. In ihr wird der klare Weg, die klare Hierarchie und der geregelte Ablauf als Glück empfunden. Nach dem Eintritt brauchen keine weiteren Entscheidungen mehr zu fallen. Selbst die Wahrheit der Lehre wird von dem Meister oder der Gruppe verbürgt. Der Zugang zu der neuen Gruppe geschieht oftmals nach Einsicht in die eigene Ausweglosigkeit: In der Welt, in welcher der oder die Betreffende bisher lebte, kam er oder sie nicht zurecht. Sei es, daß die Ablösung von Eltern nicht gelingt oder eine Sucht unerträglich wird oder der Alltag bei den inneren Zweifeln kaum noch bewältigt werden kann: Der Weg in die Gruppe ist der Versuch, mit dem Neubeginn die eigene Lebensgestaltung gelingen zu lassen. Die Identität im „Wir“ der Gruppe und in der gemeinsamen Sprache läßt die Zuversicht wachsen, diesmal das Richtige gewählt zu haben. Die Gruppe

5 Georg Schmid, *Im Dschungel der neuen Religiosität*, Stuttgart 1992.

wird zur rettenden Arche gegen alle Verunsicherung. Der Überforderung durch selbständige Entscheidung wird nun das Glück entgegengesetzt, frei zu sein von jeder Wahl. Die intellektuell oft anspruchlosen Lehrgebäude bestechen durch Bruchlosigkeit. Mit wenigen Begriffen erklärt z. B. Ron Hubbard das Problem des menschlichen Geistes und seiner Befreiung.

Und wer nicht länger mit den Fragmenten und Spannungen des Alltags leben will, findet so neben der Orientierung auch Geborgenheit. Nie ist er allein, nie entscheidet er allein, für ihn ist gesorgt – selbst Besitz wird geteilt oder Ehepartner bestimmt. Die Mitglieder fühlen sich subjektiv frei, glücklich. Darum auch ist das Gespräch mit den Mitgliedern schwer, sie können zwischen sich und den Gruppeneinflüssen kaum noch unterscheiden. Ich möchte dies Motiv Geborgenheit und Identitätsfindung nennen. Scheitert dieser Versuch allerdings, so bleibt genau gesehen nur noch die Selbstzerstörung übrig. Schon Georg Schmid weist darauf hin, daß dies bei aller Geborgenheit eine Identität am „Rande des Abgrunds“⁶ darstellt.

Als Herausforderung an uns bleibt: Wo finden wir Identität und Geborgenheit, wenn nicht alle gleichermaßen komplizierte und belastende Deutungsversuche unternehmen können?

2. Abendländische Esoterik: die Innenseite des Geheimnisses

Um mich dem anzunähern, was in der Esoterik erlebt werden kann, greife ich zu einem Bild: Gleich die Wirklichkeit unseres Lebens einem unübersichtlichen Gebäude wie dem Schloß von Kafka mit Gängen und Zimmern, Winkeln und Zinnen, Brücken und Türmen sowie einer Eingangskontrolle, so ist die Esoterik der Eingang und zeigt den Weg bis zu der heiligen Kammer. Endlich ist das Innere gefunden; das Schloß bleibt geheimnisvoll und wird doch vertraut.

Mit diesem Bild will ich verdeutlichen, wie es ist, eine Fülle von Entsprechungen zwischen Mikro- und Makrokosmos zu entdecken. „Wie oben, so unten, wie außen, so innen“ heißt diese Erkenntnis schon bei Hermes Trismegistos.

Die eigene Seele dient als Brücke zu allen anderen Dingen. Nun beginnt die Umgebung zu sprechen: die Farben, die Steine, die Pflanzen. Esoteriker entdecken ihre Verwandtschaft mit der Natur und dem Kosmos. Es wächst das Verständnis für Symbole. Die Zeit gewinnt nach hinten und vorne Perspektivik und Tiefenschärfe. Die Vergangenheit prägt das eigene

6 Georg Schmid, *Im Dschungel der neuen Religiosität*, S. 70.

Schicksal vor und ist auch in der Zukunft noch gegenwärtig. Mythen oder archaische Rituale helfen, die Wesenheiten der Dinge zu enthüllen. Auch die eigene Person wird durch Symbole in ihrer Ganzheit verstehbar. Die eigene Bedeutung und darum auch die Bedeutung des bzw. der anderen wird erkannt. Vor allem aber darf die eigene Seelentiefe und die Innerlichkeit lebendig werden. Aus diesen Quellen bietet sich auch therapeutische Hilfe oder Heilung an.

Die neue Freundschaft mit der Welt und dem Kosmos, die neue Lebendigkeit im eigenen Leib, ist erfüllt von Verständnis für die Harmonie von Denken und Fühlen, Leib und Seele. Hier gewinnt der Esoteriker die Sprache der Religiosität zurück, entdeckt Ehrfurcht, Stille, Tänze: So bricht aus der Sprachlosigkeit gegenüber Religion das religiöse Erleben hervor. Es bleibt als Anfrage an die Kirche: wo bieten wir Raum für dies religiöse Erleben, Pflege der eigenen Symbole und Rituale.

3. *Östliche Mystiker: Der Weg zur Weisheit* (Yoga, Zen, Tantra, lamaistische Rituale)

Wer sich dieser Form öffnet, beschreitet den Weg zur Wahrheit durch Übung. Der Weg ist schon erlebte Wahrheit. Sie zielt auf den Grund und die Mitte des Seins. C. Friedrich v. Weizsäcker hat sehr eindrucksvoll beschrieben, wie er darin die Einheit der Dinge entdeckt. Ein Wort reicht aus für die Meditation; man selbst wird eines, weil alles andere losgelassen wird. Allerdings hat die östliche Mystik immer das Loslassen des Vielen zum Ziel, die Gelassenheit und Distanz ist der Preis der Wahrheit, der Erleuchtung. Auch wenn es den westlichen Menschen selten gelingt, sich der Askese anzuschließen, so gewinnt er Distanz zu der Hektik des westlichen Lebens, findet Frieden, Gelassenheit und Ruhe. Aus der Distanz kann dann ein gelassener Genuß werden (wie im Tantra). Zusätzlich fasziniert, daß unmittelbar einleuchtende Wahrheit erlebt wird, die sich gegen keine Religion wehrt bzw. nicht mit der eigenen zu konkurrieren scheint. Östliche Praktiken werden als Praxis zur Vertiefung und Klärung eigener Existenz angewandt. Wenn westliche Mystik und Esoterik wie ein belebter Garten erscheint, so ist die östliche ein klarer Übungsraum, der zur Mitte und Einheit führt. Als therapeutische Hilfe vermittelt sie jene Ruhe und jenen Frieden, von denen sonntags ohne praktische Auswirkung gepredigt wird. Als Herausforderung bleibt: Wo ist bei uns Raum für Askese, Disziplin und Meditation?

2.4 Einheit und Ganzheit – kreative Schöpfung der eigenen Religion

Die sicher weitverbreitetste Äußerung der Religiosität ist jener schöpferische Synkretismus, den das religiöse Individuum sucht: Aromaduft, Yoga, brasilianische Gottheit im Tanz und Weisheit aus China, garniert mit Einsichten aus Hildegard von Bingen und Regenbogenpapier für Briefe und Freunde. Psychologie, Traumdeutung, archaische Mythen – meistens von allem ein bißchen. Sanft geht es von Stufe zu Stufe, Liebe hält verschiedenstes zusammen: von der Grünkraft des Lebens der Hildegard von Bingen, von den Mystikern bis zur keltischen Druidenreligion, von Rosenkreuzern über Zahlenmystik zu Reinkarnation und Symboltheorien. Man reist von Therapieworkshops zu Yogatreffen, verschlingt Drewermann und entdeckt dann im Bibliodrama auch das Christentum neu. Dabei wird neben dem Geheimnis auch die Klarheit, neben der Beziehung auch die Einheit dualer Spannungen erlebt. Lebenshilfe und Lebenssinn finden sich in einem System zusammen. Ich möchte diese Herausforderung durch religiöses Erleben und Entdecken der Religion auf eigene Faust auch als Anfrage an unsere Praxis der Frömmigkeit und unsere Traditionsvermittlung festhalten. Denn hier verschränken sich die bisherigen Motive miteinander, und es bildet sich eine auch ausdrücklich begrüßte Brücke zu unserer eigenen Tradition.

2.5 Fundamentalistische Gruppen oder die Entscheidung zum Heil

Hier steht der Ruf in die Entscheidung für die Wahrheit gegen die Lüge, für das Leben gegen den Tod, für Jesus Christus gegen den Satan im Zentrum. In der Entscheidungssituation bin ich tief bewegt. Es berühren sich die Frage, die ein Mensch ist, und die Antwort, die er findet, so nahe wie nur möglich. Die Frage: Wer bin ich? Bin ich gut? Bin ich gerettet? und die Antwort: „Du bist Gottes Kind in Christus Jesus, geliebt bei Gott und gerettet in Ewigkeit!“ werden in ihr existentiell erlebt. Da zugleich zwischen Heil und Unheil gewählt wird, ist dies der Augenblick, der zurückführt in die noch nicht gefallene Welt, die die Ewigkeit des Jüngsten Gerichts vorwegnimmt. Es wird Licht im Dunkeln, das Wort Gottes schafft Ordnung im Chaos der vielfältigen Stimmen. Alle Feinde Gottes, alles, was sonst in einem Menschen ist und dabei lästig wird, ist nun abgelegt. Ein Mitglied solcher Gruppen spricht, wenn es über seine Bekehrung berichtet, persönlich und doch ganz allgemein. Die Sprache der Bibel wird zu seinem intimsten Bericht. Auch hier – und das ist die Herausforderung an uns – wird aus dem Erleben der Religiosität die Sprach-

losigkeit der Dogmatik zu einer persönlichen Sprache. Ich möchte uns auch diese Herausforderung nicht ersparen: das authentische Sprechen über das gefundene Heil.

2.6 „Wir haben unseren Glauben“ – Anonyme Religiosität als Schweigen

Hier begegnet uns jene anonyme Religiosität, die Johannes Aagaard, Århus, in seinem Vortrag erwähnte. Sie will sich nicht identifizieren und verweigert jeden Namen. Viele sehen darin Rettung gegenüber dem Pluralismus aller organisierten Religion. Zugleich ist das Schweigen ein Zeichen für das Ende der selbstverständlichen religiösen Werte. Sie werden als hohl und auf Dauer untauglich erlebt. Man begegnet ihnen nur noch mit respektvollem Schweigen. Darin drückt sich auch jene Gleichgültigkeit aus, die einem in der Frage begegnet: „Warum soll ich mich auch mit diesen Fragen noch belasten?“ Erst die Lebenskrise aktualisiert die Frage nach Religion. Dann kann der Weg in die Esoterik, zu fundamentalistischen Gruppen oder in den säkularen Ersatz führen: Sport oder Kunst, auch Hobbys werden Gegenstände absoluter Begeisterung; hier findet eine Ergriffenheit statt wie in religiösen Bewegungen. Insoweit ist selbst das Schweigen ein Spiegel für Religion, denn daß die Ergriffenheit von irgend etwas gesucht wird, zeigt noch einmal eindrücklich, daß die religiöse Wahrheit nicht nur eine Lehre ist. Der religiöse Mensch findet nicht zur Wahrheit. Die Wahrheit findet ihn – so wie Nikodemus von Jesus gefunden wurde. Die Herausforderung dieser Haltung lautet: Wo kann dies Bedürfnis nach Begeisterung und Ergriffenheit in unserer Kirche legitim gestillt werden?

Die Motive und Herausforderungen lauten also: Geborgenheit und Identitätsbildung, religiöses Erlebnis und lebendige Symbole, Askese und Meditation, Praxis der Frömmigkeit, authentische Sprache und Ergriffenheit.

III. Eine Zwischenüberlegung

All die vielfältigen religiösen Bewegungen werden in Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungen und der Pluralisierung der Lebenswelten erklärt. Doch was heißt „Pluralisierung der Lebenswelt“ eigentlich genau? Wir wissen, daß die Welt des täglichen Lebens die Erfahrung des Erwachsenen bestimmt. Diese Alltagswelt ist vielfältig in sich differenziert, mehr als in früheren Zeiten. Wir handeln in verschiedenen Rollen und können innerhalb jeder auch noch zwischen verschiedenen Alternati-

ven wählen. Damit sind auch die Entscheidungsmöglichkeiten und Perspektiven vielfältiger geworden. Es ist ein Unterschied, ob ich zum Beispiel in der Gemeinde oder in der Akademie arbeite. Es ist ein Unterschied, ob ich als Mann oder als Frau, ob als Asylant oder Behinderter lebe – jeweils konstruiert sich ein anderer und eigens geprägter Erfahrungszusammenhang. Akzente und Gewichte auch der gehegten Hoffnungen und Perspektiven sind anders, Freuden und Leiden werden verschieden gewichtet und gedeutet. Das heißt aber, daß wir eine Vielzahl verschiedener Perspektiven auf gleiche Wirklichkeitszusammenhänge vorfinden. Dies erweckt den manchmal nur scheinbaren Eindruck von Pluralität, sind doch die Perspektiven in dem Wirklichkeitszusammenhang zentriert. Erst in diesem Zusammenhang zeigt sich, daß ein einheitliches Weltbild schwieriger wird. Die verschiedenen Perspektiven ergeben kaum noch ein einheitliches Ganzes. Das kann zu Verunsicherung oder Gleichgültigkeit führen. Erst hier stellt sich das Problem, wie all die möglichen Enttäuschungen zu verarbeiten sind. Damit wird nach dem Sinnhorizont gefragt und als Tiefenstruktur der Wirklichkeit tauchen auch religiöse Motive auf. Angesichts der pluralen Perspektiven wächst auch – und dies ist positiv – religiöse Mündigkeit und Vielfalt. Wenn auch chaotisch oder kitschig – es ist blühendes Leben, wie vielleicht in hellenistischer Zeit mit der Vielfalt von Mysterien und Religionen. Eher negativ kann allerdings auch die eigene Subjektivität alles überziehen. Schon Bischof Wölber hatte in seiner Untersuchung „Religion oder Entscheidung“ festgestellt, daß die Exerzierkünste bloßer Interpretation nicht mehr ins Heilige führen. Platz müsse dem persönlichen Erleben eingeräumt werden und ein Zusammenhang zur Tradition hergestellt werden, weil sonst jeder die ihm einleuchtenden Bruchstücke selbst heraussuche. Inzwischen geschieht dies. Doch die Verunsicherung bleibt und offenbart, daß ein Gegenüber gesucht wird, dem unbedingtes Vertrauen entgegengebracht werden kann. Die Menschen begegnen immer nur ihren eigenen Gedanken und Konstruktionen, sie hören Wörter und suchen *das* Wort. Sie sehen eine Fülle von Bildern und suchen doch nach *dem* Bild, das die Welt zusammenhält.

IV. Eine vorläufige Antwort

Hier sollte ich nun eine Antwort auf die Anfragen und Herausforderungen versuchen. Ich bitte festzuhalten, daß dies nur meine persönlichen, vorläufigen Antworten sind:

1. Es kommt entscheidend darauf an, die Tradition unseres Glaubens persönlich verbürgt zu vermitteln, nicht nur in der Sprache, sondern auch in den Formen bewußt. Schon Goethe hatte festgestellt, daß der Gottesdienst verödet. Er bezieht dies vor allem auf die Rituale, die zu zaghaft wahrgenommen werden:

„Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als daß er die Gemeinde zusammenhalten könne ... So klagte man schon vor geraumer Zeit, die Kirchgänger verminderten sich von Jahr zu Jahr und in eben dem Verhältnis die Personen, welche den Genuß des Nachtmahls verlangten. Was beides, besonders aber das letztere betrifft, liegt die Ursache sehr nah; doch wer wagt sie auszusprechen? ... Kein Christ kann es (das Abendmahl) mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, genießen, wenn nicht der symbolische oder sakramentale Sinn in ihm genährt ist. Er muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußeren Kirche als vollkommen *eins* anzusehen, als das große allgemeine Sakrament, das sich wieder in so viel andere zergliedert und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mitteilt ... Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert! indem ein Teil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werden und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der anderen vorbereiten?“⁷

Diese Zersplitterung des Zusammenhanges führt bis heute zu zaghafter Sprache und zögerlichem Gebrauch der symbolischen Formen und Handlungen. Ich möchte es an einem Erlebnis schildern:

Eine Predigt über die Verklärung Jesu griff den Abstieg vom Berg auf und führte zu dem Nachdenken, wo wir Jesus begegnen können. Der Prediger sprach mit trauriger Stimme davon, daß Jesus in das Meer der Menschen einging und nun nicht mehr eindeutig zu erkennen sei. Er sprach damit vom Verlust. So bleibt kaum die Möglichkeit, sich darüber zu freuen, daß Jesus sich inkarniert hat und dies der Beginn des Geheimnisses der göttlichen Zuwendung ist. Das Herzstück der Tradition verliert damit seine Kraft.

Dies geschieht oftmals: wir reden in Konjunktiven, was alles sein könnte, wenn wir Jesus gefunden hätten: Haben die Prediger denn nicht schon etwas von ihm gefunden? Wovon brennt ihr Herz, und was erfüllt sie? Davon kann doch zumindest berichtet werden und die Tradition verlebendigt werden. Auch interessieren neben den Schwierigkeiten und Problemen die Freuden und gelungenen Erlebnisse in Leben und Glauben. Ich

7 J. W. v. Goethe, Dichtung und Wahrheit. Hamburger Ausgabe, Bd. 9, S. 288–292.

gehe doch nicht in die Kirche, um depressiv hinauszugehen, sondern um von möglichen und erlebbaren Freuden und Hoffnungen zu hören. Dieses meine ich mit der Herausforderung an uns, überzeugend von dem zu reden, was wir schon haben – und wo wir dennoch weiterhin auf der Suche sind.

2. Der Christus präsens

In der Bibel wird von Jesus im Unterschied zu anderen Schriftgelehrten als von einem geredet, der in Vollmacht predigt. Mir scheint, daß darin ausgedrückt ist, wie Jesus Gott für sich in Anspruch nahm. Dieses gilt auch für uns als die Nachfolgerinnen und Nachfolger, sei es als Pastoren oder Gemeindemitglieder. Wir können wissen, daß uns der Christus präsens in eben der Gleichzeitigkeit wie den Zeugen in der biblischen Zeit zur Verfügung steht. Lessings „garstiger Graben“ ist ja nur eine (wichtige!) Seite des Problems. Die andere ist in der Tradition mit dem „Sitzen zur Rechten des Vaters“ benannt. Wer dies als Entfernung von den Menschen und bloße Erhöhung in den Himmel versteht, hat nicht begriffen, daß die Auferstehung der Anfang der wirklichen Nähe Gottes und seiner Gleichzeitigkeit mit der Kirche darstellt. Wenn wir unsere eigene Tradition ernst nehmen, dann können wir in dieser Gleichzeitigkeit handeln und sprechen. Dadurch ist uns ermöglicht, die innere Religion des Herzens mit der äußeren der Kirche zu verbinden. Wir kommen damit auch der Tiefenstruktur der Wirklichkeit nahe, gewinnen Perspektive in der Zeit. Hier finden sich die Brücken zu den Anfragen nach religiösem Erleben, Hilfen für das Verständnis der Rituale und Symbole. Dies ist der Grund, warum es auch bei einem Cursillo, in christlicher Meditation oder im Bibliodrama möglich ist, in die biblische Geschichte hineinzugehen dort das Gegenüber des Christus zu erfahren. Und darum können wir auch von dem sprechen, was wir gewonnen haben: diese Nähe zu dem dreieinigen Gott.

3. Weil Christus gegenwärtig ist und wir die eigene Erfahrung der heilenden Gemeinschaft mit ihm haben, feiern wir das Abendmahl, das die Gemeinschaft untereinander und mit Christus darstellt. Dieses Symbol erleben wir in einer speziellen Form: Es wird der Leib Christi immer nur gebrochen weitergegeben. Ebenso löst sich diese Gemeinschaft wieder auf. Dieses Symbol zeigt die Einheit und Gebrochenheit, die Vielfalt und gemeinsame Mitte. Dies ist keine Gemeinschaft, die vereinnahmt, sondern jeden gelten läßt. Es ist keine Gemeinschaft, die den einzelnen aufsaugt und bestimmt, sondern zu einem selbständigen Individuum erzieht. Es ist keine Gemeinschaft in einer heilen Idealwelt, sondern eine, die von Ein-

samkeit und Leid weiß. An diesem Punkt haben wir einen unschätzbaren Vorteil gegenüber allen anderen Formen von Religiosität. Als Kirche sind wir Anwälte der Eigenständigkeit und Mündigkeit der Menschen, und werden niemals verschweigen, daß wir noch nicht in einem harmonischen Paradies leben. Dieses Sakrament ist die Verleiblichung auch unserer Lebenswelt, die vielfältig und doch in einem Wirklichkeitszusammenhang zentriert ist. Gerade diese Symbolsprache paßt in die Religiosität der Moderne und stellt im religiösen Zentrum das Problem und die Antwort darauf vor.

4. So kann ich heute von Rechtfertigung sprechen. Unter diesem Begriff ist auch das Anliegen der Reformation genannt, das Individuum gegenüber den Zwängen einer fremden Autorität zu verteidigen. Wir bleiben Anwalt einer mündigen Religiosität. In unserer Tradition zeigt Rechtfertigung, daß ich keine Begründung für mein Leben geben muß. Ich bin geliebt, und darum bin ich so, wie ich da bin, von Gott gewollt. Es gibt keine Mächte noch Menschen, keine Beziehungen noch Autoritäten, die mich von meinem lebendigen, gegenwärtigen Gott trennen können. Das ist die Freiheit, in der ich lebe und in die alles aufgenommen ist, was ich bin. Mit dieser Freiheit kann ich auch einem anderen und allen anderen gegenüber treten.

Die lutherische Unterscheidung zwischen *securitas* und *certitudo*, d. h. zwischen der Sicherheit im Äußeren, die der Mensch sich erwerben kann, und der Gewißheit, die allein aus der Gottesbeziehung erwächst, hilft zu einer systematischen Klärung. Beides wird heute vermischt oder nicht deutlich genug unterschieden. Die Sicherheit werden wir in der risikoreichen Gegenwart und in den fragmentarischen Lebenssituationen nicht erringen. Die Gewißheit (*certitudo*) ist aber eine Übung der Frömmigkeit und der Begegnung mit der persönlichen Gewißheit anderer, der Klarheit der Erfahrung des gegenwärtigen Christus, der Feier des Abendmahls als Erfahrung und Bestätigung der Gegenwart und der durchgetragenen Bewährung des Gerechtfertigten. Hier wird Religion geschärft, gelebt und im Gegenüber lebendig. Dazu sollte heute anderen verholfen werden, uns selbst aber auch.

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand

1. Präsident: Landesbischof i. R. Prof. D. Dr. Joachim Heubach, Prinzenholzweg 3, 23701 Eutin-Fissau; Tel.: (04521) 31 82;
2. Stellv. Präsident: Oberkirchenrat i. R. Gottfried Klapper, D.D., D.D., Roßkampstr. 1, 30519 Hannover; Tel.: (0511) 83 70 40;
3. Schatzmeister: Oberlandeskirchenrat i. R. Jürgen Kaulitz, Blankenburger Str. 19, 38302 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 7 12 36;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39.

Weitere Mitglieder:

5. Barbara Blomeyer, Burgbergstr. 99, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 14 70;
6. Architekt Otto Diener, Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel.: (1) 3 62 11 62;
7. Oberkirchenrat Pfr. i. R. Mag. Hans Grössing, Hamburgerstr. 3/1/3/7, A-1050 Wien; Tel.: (1) 5 73 07 24;
8. Pastor Uwe Hamann, Schönningstedter Str. 60, 21465 Reinbek; Tel.: (040) 7 22 38 35;
9. Pastor Johannes Nordhoff, Bergedorfer Schloßstr. 2, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 7 21 38 87;
10. Pastor Siegfried Peleikis, Steinmamer Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;
11. Kirchenrat Dr. h. c. Edmund Ratz, Diemershaldenstr. 45, 70184 Stuttgart; Tel.: (0711) 21 59-363;
12. Professor Dr. Andras Reuss, Gyöngyösi ut. 17/5/17, H-1131 Budapest; Tel.: (1) 1 63 64 51;
13. Pfarrer Hans Roser, Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 6 13 36;
14. Oberkirchenrat Karlheinz Schmale, D.D., Terrassenstr. 16, 14129 Berlin; Tel.: (030) 8 01 80 01;
15. Professor Dr. Reinhard Slenczka, Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39;
16. Dr. jur. Michael Winckler, Landeskirchenamt, Herderstr. 27, 31675 Bückeburg; Tel.: (05722) 96 00.

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Dekan Walter Hirschmann, Kirchplatz 3, 97348 Markt Einersheim; Tel.: (09326) 3 78;
 Superintendent Dr. Werner Monselewski,
 Kirchplatz 2, 31582 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 34 73.

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
 Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39;
 Pfarrer im Martin-Luther-Bund: Pfarrer Dr. theol. habil. Rudolf Keller,
 privat: Loewenichstr. 19, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 21 81;
 Büro: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Postfach 26 69; Tel.: (09131) 2 90 39; Fax: (09131) 2 67 54.
 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 und Arbeitszweige

Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39; Studentenheim: 2 34 22.

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,
 Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39.

Studienleiter: cand. theol. Martin Rehner (bis 28. 2. 1994).

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 Kriegsergebnisse 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; 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.

Studentenheim St. Thomas

Anschrift: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39; Studentenheim: 2 17 90.

Ephorus: Prof. Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39.

Studienleiter: cand. theol. Martin Rehner (bis 28. 2. 94).

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär: Pfarrer Wolfram Reiss,
privat: Forchheimer Str. 30, 91083 Baiersdorf, Tel.: (09133) 58 97.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 26 Studenten aller Fachbereiche. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin-Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er vorzugsweise Nichttheologen aus dem Ausland 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 Kirchenamt 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.

Collegium Oecumenicum

des Martin-Luther-Vereins in Bayern

Sondermeierstr. 86, 80939 München; Tel.: (089) 32 57 40.

Studienleiter: Pfarrer Jürgen Reichel.

Das Haus wurde 1985 gegründet. Es nimmt Stipendiatinnen und Stipendiaten, Studentinnen und Studenten auf, die an den Münchner Fakultäten Theologie (bzw. Kirchenmusik) studieren. Das Haus hat 60 Plätze. In einer verbindlichen christlichen Lebens- und Lerngemeinschaft leben die Bewohner des Hauses Ökumene im studentischen Alltag. Der Anteil an Bewohnern aus dem Ausland beträgt mindestens fünfzig Prozent.

Brasilienwerk

Leiter: Pfr. Hans Roser,
Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 6 13 36; Fax: (09171) 44 56;

Geschäftsstelle:

Haager Str. 10, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 71; Fax: (09874) 93 30 (Missionswerk);

Konten: Sparkasse Neuendettelsau Nr. 760 700 914 (BLZ 765 500 00);

Postgiro Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Gewerbebank Neuendettelsau Nr. 516 007 (BLZ 765 600 60);

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 Jahr 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 (EKLBB) 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.

Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:

Wiebke Stange, Fahrstr. 15, 91054 Erlangen, Tel.: (09131) 2 90 39; Fax: (09131) 2 67 54.

Postgiro Berlin-W. 56 341-106 (BLZ 100 100 10).

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

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 die deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion sowie für Übersiedler gewidmet.

Leiter: Dekan Hartmut Ellinger,

Widerholtpfatz 4, 73230 Kirchheim/Teck; Tel.: (07021) 65 85.

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

Martin-Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39, Fax: (09131) 2 67 54;

Auslieferung für den Buchhandel durch den Freimund-Verlag,

Hauptstr. 2, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 7 00, Fax: (09874) 7 26.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

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

Vorsitzender: Valentin Koerner, Postfach 304, 76482 Baden-Baden; Tel.: (07221) 2 24 23;
Stellv. Vors.: Pfarrer i. R. Gunter Neukirch,
Luisenstr. 17, 74918 Angelbachtal-Michelfeld; Tel.: (07265) 3 26;
Schriftführer: Pfarrer Gottfried Daub,
Ludwig-Wilhelm-Str. 9, 76530 Baden-Baden; Tel.: (07221) 2 54 76;
Kassenführer: Helmut Lützen, Postfach 1765, 79017 Freiburg; Tel.: (0761) 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)

Vorsitzender: Pfarrer Hans Roser,
Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 6 13 36; Fax: (09171) 44 56;
Stellv. Vors.: Helmut Mohr,
Thüringer Str. 5, 95152 Selbitz; Tel.: (09280) 7 11;
Schriftf.: Pfr. Wolfgang Reinsberg, Hauptstr. 1, Kirchahorn, 95491 Ahorntal; Tel.: (09202) 321;
Kassenf.: Pfarrer Wolfgang Hagemann, Memelstr. 7, 91083 Baiersdorf; Tel.: (09133) 16 20;
Beisitzer: Pfarrer Ernst Martin Kittelmann,
Schmidtstr. 17, 94234 Viechtach; Tel.: (09942) 12 04;
Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 516 007 (BLZ 765 600 60);
Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 760 700 914 (BLZ 765 500 00);
Postgiro Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,
Haager Str. 10, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 71; Fax: (09874) 93 30 (Missionswerk);
Leiter: Pfarrer Gottfried Hupfer, Bahnhofsteig 34, 91560 Heilsbrunn; Tel.: (09872) 70 82.

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

1. Vorsitzender: Pfarrer Prof. Dr. Manfred Kwiran,
Tannenweg 2, 31174 Schellerten; Tel.: (0531) 37 10 11, privat (05123) 84 41;
2. Vorsitzender: Pfarrer i. R. Adolf Runge,
Paul-Francke-Str. 13, 38302 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 3 30 72;
Schriftführer: Pfarrer i. R. Alfred Drung,
Am Erzberg 1, 38173 Sickinge-Hötzum; Tel.: (05305) 16 89;
Kassenführer: Justizamtmann Max Brüninghaus,
Hinter dem Salze 15, 38259 Salzgitter; Tel.: (05341) 40 94 16;
Beisitzer:
Propst Wolfgang Boetcher, An der Kirche 3, 38170 Schöppenstedt; Tel.: (05332) 566;
Pfarrer i. R. Hermann Brinker, Am Hasengarten 22a, 38126 Braunschweig; Tel.: (0531) 69 27 65;
Propst Hans-Peter Hartig, St.-Annen-Str. 12a, 38723 Seesen, Tel.: (05381) 7 09 37;
Pfarrer i. R. Friedrich Wagnitz, Adenemer Weg 12b, 38302 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 7 54 01;
Pfarrer Harald Welge, Postfach 1664, 38399 Wolfenbüttel, Tel.: (05331) 80 22 15;
Postgiro Hannover 205 15-307 (BLZ 250 100 30).

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

1. Vorsitzender: Pastor Johannes Nordhoff,
Bergedorfer Schloßstr. 2, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 7 21 38 87;
2. Vorsitzender: Pastor Dr. Hans-Jörg Reese,
Reembroden 28, 22339 Hamburg; Tel.: (040) 5 38 52 76;
1. Kassenführerin: Elisabeth Günther, Fiefstücken 17, 22297 Hamburg; Tel.: (040) 51 66 81;
2. Kassenführerin: Martha Sellhorn, Heußweg 6, 20257 Hamburg; Tel.: (040) 49 50 70;
1. Schriftführer: Pastor Horst Tetzlaff, Heilholtkamp 78, 22297 Hamburg; Tel.: (040) 51 88 09;
2. Schriftführer: Pastor Christian Kühn, Nußkamp 6, 22339 Hamburg; Tel.: (040) 59 70 24;
- Beratende Mitglieder:
Pastor Claus Conradi, Fuhsbüttler Str. 652, 22337 Hamburg, Tel.: (040) 6 30 49 59;
Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39;
- Postgiro Hamburg 163 97-201 (BLZ 200 100 20);
Bankkonto: Deutsche Bank Hamburg 49/30 293 (BLZ 200 700 00).

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

- Vorsitzender: Superintendent Dr. Werner Monselewski,
Kirchplatz 2, 31582 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 34 73;
- Stellvert. Vorsitzender: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,
Berlinstr. 13, 29223 Celle; Tel.: (05141) 5 34 70;
- Geschäftsführer: Pastor Siegfried Peleikis,
Steinmamer Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;
- Stellvert. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,
Lehrterstr. 11, 30559 Hannover; Tel.: (0511) 52 36 66;
- Kassenführer: Kirchenamtsrat Friedrich Korden,
Badenstedter Str. 15; 30449 Hannover; Tel.: (0511) 44 69 69;
- Stellvert. Kassenf.: Pastor Michael Münter,
Dollberger Str. 4, 31234 Edemissen; Tel.: (05176) 297;
- Beratendes Vorstandsmitglied: Pastor Gerhard Straakholder,
Händelstr. 18, 26789 Leer-Loga; Tel.: (0491) 75 07;
- 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. Vorsitzender: Pfarrer Winfried Müller, Zeppelinstr. 29, 35039 Marburg; Tel.: (06421) 4 25 73;
- Stellv. Vorsitzender: Dekan Rudolf Jockel,
Auf der Burg 9, 35066 Frankenberg; Tel.: (06451) 87 79;
- Beisitzer:
Pfarrer Henning Gebhardt, Sandweg 8, 35085 Ebstorfer Grund, OT Ebstorf; Tel.: (06424) 13 96;
- Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 35279 Neustadt; Tel.: (06692) 64 20;
- Dekan Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf,
Graf-Bernadotte-Platz 5, 34119 Kassel; Tel.: (0561) 310 21 31;
- Konto: Ev. Gemeindeamt Marburg/Lahn;
Postgiro Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60), z. G. Martin-Luther-Bund in Hessen.

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

Vorsitzender: Pastor Alfred Bruhn, Niedemstr. 2, 23628 Krummesse; Tel.: (04508) 4 20;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Hans Heinrich Lopau,
Kanalstr. 3, 21514 Siebeneichen; Tel.: (04158) 424;

Kassenführerin: Margarethe Goebel, Schulstr. 1, 23879 Mölln; Tel.: (04542) 60 97;

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. 2 003 708 (BLZ 230 527 50).

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

Vorsitzender: Pastor Günther Pechel,

Bismarckstr. 14e, 32657 Lemgo; Tel.: (05261) 1 23 66;

Schrift- und Kassenführer: Pfarrer Uwe Wiemann,
Bergkirchen 54 a, 32108 Bad Salzuflen; Tel.: (05266) 18 50;

Bankkonto: Sparkasse Lemgo 30 100 150 (BLZ 482 501 10).

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

Vorsitzender: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 49401 Damme; Tel.: (05491) 21 11;

Oberkirchenrätin Dr. Evelin Albrecht,
Bümmersteder Tredde 158 a, 26133 Oldenburg; Tel.: (0441) 4 85 10 75;

Kreispfarrer Martin Meyer, Franziskus-Str. 13, 49393 Lohne; Tel.: (04442) 13 78;

Kassenführer: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 49401 Damme; Tel.: (05491) 21 11;

Bankkonto:

Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme Nr. 071-405 674 (BLZ 280 501 00).

10. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender: Pastor Josef Kalkusch, Holztrift 2, 31553 Sachsenhagen; Tel.: (05725) 333;

Stellvertr. Vorsitzender: Superintendent Hans Wilhelm Rieke,
Pfarrweg 8, 31675 Bückeberg; Tel.: (05722) 44 65;

Schatzmeister: Manfred Kostka, Herderstr. 27, 31675 Bückeberg;

Beisitzer:

Landesbischof Heinrich Herrmanns, Herderstr. 27, 31675 Bückeberg; Tel. (05722) 96 00;

Superintendent Friedrich Strotmann,
Landsbergstr. 55, 31655 Stadthagen; Tel.: (05721) 48 18;

Landeskirchenkasse, Sparkasse Bückeberg 204 867 (BLZ 255 514 80).

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

Vorsitzender: Pastor Uwe Hamann,

Schönningstedter Str. 60, 21465 Reinbek; Tel.: (040) 722 38 35;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Gunnar Berg,

Christiansthal 7 a, 24941 Flensburg; Tel.: (0461) 9 30 87;

Schriftf.: Pastorin Birgit Mahn, Am Markt 22, 25541 Brunsbüttel; Tel.: (04852) 63 33;

Kassenführerin: Hanna Mascoff, Niflandring 23, 22559 Hamburg; Tel.: (040) 81 28 23;

Postgiro Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);

Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 24 570 (BLZ 210 602 37).

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

Vorsitzender: Dekan Hartmut Ellinger,

Widerholtplatz 4, 73230 Kirchheim/Teck; Tel.: (07021) 65 85;

Stellvertr. Vorsitzender: Pfarrer Lothar Bertsch,

Eduard-Steinle-Str. 20, 70619 Stuttgart; Tel.: (0711) 47 19 28;

Geschäftsführer: N. N.;

Kassenführer: Eberhard Vollmer, Heerstr. 17, 72141 Walddorfhäslach; Tel.: (07127) 1 87 03;

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 105 (BLZ 600 100 70);

Evang. Kreditgenossenschaft Stuttgart 416 118 (BLZ 600 606 06).

13. 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, 21465 Reinbek; Tel.: (040) 722 38 35;

Rechnungsführerin: Elisabeth Günther, Fiefstücken 17, 22297 Hamburg; Tel.: (040) 51 66 81;

Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 11 045 (BLZ 210 602 37).

In Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund:

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

Vorsitzender: Prof. Dr. Manfred Roensch,

Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel; Tel.: (06171) 2 53 72;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Volker Fuhmann,

Junkerburg 34, 26123 Oldenburg; Tel.: (0441) 3 13 06;

Geschäftsführer: Pastor Dankwart Kliche,

Am Hilgenbaum 12, 44269 Dortmund; Tel.: (0231) 45 51 73;

Stellvertr. Geschäftsführer: Superintendent i. R. Rudolf Eles,

Schimmelbuschstr. 36, 40699 Erkrath; Tel.: (02104) 3 94 95;

Kassenführer: Bauing. Werner Förster, Finkengasse 8, 45731 Waltrop; Tel.: (02309) 25 38;

Beisitzer:

Pastor Johannes Forchheim, Dr.-W.-Külz-Str. 55, 15517 Fürstenwalde; Tel.: (03361) 44 66;

Sonderschulrektor i. R. Johannes Mittelstädt,

Auf dem Brenschen 9, 58452 Witten; Tel.: (02302) 3 09 27;

Helmut Höller, Westerwaldstr. 96, 65549 Limburg; Tel.: (06431) 2 71 70;

Postgiro Dortmund 1092 50-467 (BLZ 440 100 46);

Commerzbank Dortmund, Nr. 273 050 590 (BLZ 440 400 37).

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 Dr. Wolfhart Schlichting,
Zobelstr. 11, 86153 Augsburg; Tel.: (0821) 55 12 44;
 2. Obmann: Pfarrer Konrad Krebel, Kleinreuther Weg 49a/V, 90408 Nürnberg;
 3. Obmann: Dr. Armin von Livonius, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 53 80;
- Generalsekretär: Pfarrer Martin Latteier,
Büro: Missionsstr. 3, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 75; Fax: (09874) 93 22.

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

1. Bundesleitung:

- Bundesobmann: Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,
Hamburgerstr. 3/1/3/7, A-1050 Wien; Tel.: (1) 5 73 07 24;
- Bundesobmannstellvertreter: Pfarrer Mag. Dr. Johann Holzkorn,
St.-Rochus-Gasse 1, A-7000 Eisenstadt; Tel.: (02682) 6 24 51;
- Bundesschatzmeister: Rosalia Kaltenbacher,
Sevcikgasse 23 c, A-1232 Wien; Tel.: (1) 69 66 70;
- Stellvertreter: Lektor Amtsrat Heimo Sahlender,
Eipeldauerstr. 38/6/3, A-1220 Wien; Tel.: (0222) 2 31 07 43;
- Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Gerhard Hoffleit,
Kainachgasse 37/41/4, A-1210 Wien; Tel.: (1) 2 92 29 96.

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

- Bischof Mag. D. Dieter Knall,
Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien; Tel.: (1) 47 15 23/26;
- Generalsekretär Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, D-91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 90 39;

und die Diözesanobmänner:

- Burgenland: Pfarrer Mag. Dr. Johann Holzkorn,
St. Rochus-Gasse 1, A-7000 Eisenstadt; Tel.: (02682) 6 24 51;
- Kärnten: Pfarrer Siegfried Lewin, A-9853 Dornbach; Tel.: (04732) 20 85;
- Niederösterreich: Pfarrer Mag. Pal Fonyad,
Wenzel-Frey-Gasse 2, A-2380 Perchtoldsdorf; Tel.: (0222) 86 25 47;
- Oberösterreich: Pfarrer Mag. Hans Hubmer,
Eisenhandstr. 23, A-4020 Linz; Tel.: (0732) 77 51 50;
- Salzburg und Tirol: Pfarrer Mag. Peter Buchholzer,
Nösnerstr. 12, A-5161 Elixhausen; Tel.: (0662) 5 88 03;
- Stellvertreter: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
Bruneckstr. 4, A-6020 Innsbruck; Tel.: (05222) 57 68 68;
- Steiermark: Pfarrer Mag. Frank Schießmann,
Schillerstr. 13, A-8280 Fürstenfeld; Tel.: (03382) 5 23 24;

Wien: Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,
Hamburgerstr. 3/1/3/7, A-1050 Wien; Tel.: (1) 5 73 07 24;

Ehrenmitglieder:

Sen. Pfarrer i. R. Mag. Ekkehard Lebouton,

Eichethofsiedlung, Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel.: (0662) 4 57 02;

Pfarrer Mag. Horst Lieberich, A-7332 Kobersdorf; Tel.: (02618) 89 15;

Pfarrer Mag. Karl-Heinz Nagl, Adalbert-Stifter-Str. 21, A-9500 Villach; Tel.: (04242) 2 37 95;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel.: (1) 93 82 64;

Postscheckkonto: PSA Wien 824 10.

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

Präsident: Architekt Otto Diener, Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel.: (01) 362 11 62;

Vizepräsident: Pfarrer Reinhold Netz,

Eggasweg 10, FL-9490 Vaduz; Tel.: (0041) 75-2 32 25 15;

Kassenführer: Horst Seifert, Eigenwasenstr. 14, CH-8052 Zürich; Tel.: (01) 302 53 22.

Schriftführer: Herbert Dipner, Dorfmatzstr. 8, CH-4132 Muttenz/BL; Tel.: (061) 61 07 59;

Beisitzer:

Günter Klose, Mühlerain, Haus D, CH-3210 Kerzers; Tel.: (031) 755 69 42;

Henry Newman, Grubstr. 443, CH-5300 Turgi-Wil; Tel.: (056) 23 11 57;

Pfarrer George Posfay, 4, chemin de la Bride, CH-1224 Chêne-Bougeries; Tel.: (022) 48 76 77;

Postscheckkonto: Postcheckamt Zürich Nr. 80-5805-5.

4. Luther-Akademie e. V. Ratzeburg

Geschäftsstelle: Domhof 34, Postfach 1404, 23904 Ratzeburg; Tel.: (04541) 37 57;

Präsident: Landesbischof i. R. Prof. D. Dr. Joachim Heubach,

Prinzenholzweg 3, 23701 Eutin-Fissau; Tel.: (04521) 31 82;

Sekretär: Oberkirchenrat i. R. Sibrand Siegert,

Mechower Str. 38, 23909 Bäk bei Ratzeburg; Tel.: (04541) 8 41 14.

5. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

Geschäftsstelle: Prediger Ernst Schacht,

Postfach 210, Am Haintor 13, 37242 Bad Sooden-Allendorf; Tel.: (05652) 41 35;

1. Vorsitzender: Pastor Siegfried Springer,

In der Steinriede 6, 30161 Hannover; Tel.: (0511) 66 54 81;

2. Vorsitzender: Eduard Lippert, Am Steinkamp 3, 38547 Calberlah;

Schriftführer: Eduard Lippert, Am Steinkamp 3, 38547 Calberlah;

Beisitzer:

Friedrich Nehlich, Stralsunder Ring 40, 38444 Wolfsburg;

Karl Seiler, Mühlweg 19, 77933 Lahr;

Robert Seiler, Mannheimer Str. 10, 74072 Heilbronn;

Otto Zelmer, Kinzigstr. 37, 78054 Villingen-Schwenningen;
Jakob Zerr, Tannhoferweg 14 a, 75179 Pforzheim;
Postgiro Stuttgart 28 037-705 (BLZ 600 100 70).

6. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine

Präsident: Inspecteur Ecclésiastique Marc Wehrung,
F-67270 Duntzenheim; Tel.: (88) 70 57 16.

7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Jean Wendling,
6, allée des Acacias, F-94170 Le Perreux/Mame; Tel.: (1) 48 72 10 07;
Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer,
55, Rue d'Emery, F-77 340 Pontault Combault;
Büro: 22, rue des Archives, F-75004 Paris; Tel.: (1) 42 72 49 84, Fax: (1) 42 72 42 77.

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

Eglise: 50, rue Paloke (Paroisse de la Sainte Trinité), B-1080 Bruxelles;
Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50 rue paloke, B-1080 Bruxelles; Tel.: (02) 521 75 68.

9. The Lutheran Church in Ireland

The Reverend Pastor Paul G. Fritz,
Lutherhaus, 24 Adelaide Road, IRL-Dublin 2, Tel.: 6 76 65 48.

10. Lutherstichting (Niederlande)

Anschrift: Sirtemastraat 262, NL-2513 SW Den Haag; Tel.: (070) 3 45 17 83;
Vorsitzender: Ds. J. A. Roskam,
Sirtemastraat 262, NL-2513 SW Den Haag; Tel.: (070) 3 45 17 83;
Geschäftsleiter: Ds. W. J. H. Boon, Am Gaswerk 27, D-31592 Stolzenau; Tel.: (05761) 31 39;
Beisitzer:
Dr. P. Estié, Bussum;
Giro-Nr.: 50 968 t. n. v. Lutherstichting, s'Gravenhage.

11. Luther-Bund in Ungarn

Präsidenten:
Pfarrer András Csepregi, Bocskai u. 10, H-1114 Budapest; Tel.: (1) 1 81 21 59;
Mátyás Schulek, József krt. 71-73 III.43, H-1085 Budapest; Tel.: (1) 1 14 27 15;
Vizepräsidenten:
Pfarrerín Éva Brebovszky, Deák tér 4, H-1052 Budapest; Tel.: (1) 11 73 413 (dienstl.);
Univ.-Dozent Dr. Tibor Fabiny jun., Lukács u. 1, H-1023 Budapest; Tel.: (1) 18 96 293;
Geschäftsführer: Pfarrer Pál Lackner, Petőfi tér 2, H-9025 Győr; Tel.: (96) 32 03 13;
Bankkonto: Budapest Bank RT Győr, Nr. 407-337-941-0929.

12. Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika (Natal-Transvaal)

Leiter: Bischof Dieter Lilje,

P. O. Box 7095, ZA-1622 Bonaero Park, Südafrika,

Tel.: (011) 3 95 18 61, Fax: (011) 3 95 18 62;

Ständiger Stellvertreter: Dekan Georg Scriba,

11 Thorngate Road, Hayfields, ZA-3201 Pietermaritzburg, Südafrika,

Tel.: (0331) 96 45 84, Fax (School of Theology): (0331) 2 60 55 40;

Beratender Geschäftsführer: Erwin Dedekind,

P. O. Box 7095, ZA-1622 Bonaero Park, Südafrika,

Tel.: (011) 9 73 18 53, Fax: (011) 3 95 18 62.

13. Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (DELK)

Landespropst Reinhard Keding, POB 233, Windhoek, Namibia.

Quellennachweis

S. 53: Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriss, Nachdruck der zweiten Auflage mit einem Geleitwort von Gerhard Müller, Erlangen 1978, S. IX.

S. 85: WA 6, 292,35–293,12.

S. 101: WA 33, 355,33–356,2.31–37.

S. 112: WA 50, 658,29–659,4.

S. 128: WA 50, 368,3–7.

S. 175: WA 32, 304,21–24.

S. 190: WA 17 II, 144,32–35.

Anschriften der Verfasser

Dr. Johannes Aagaard,
Dialog-Centret, Katrine Bjergh vej 46, DK-8200 Aarhus N, Dänemark

Pfarrer Dr. Gunars Ansons,
Von-Ritter-Straße 2, D-86356 Neusäß

Zoltán Csepregi,
Kalmar u. 16, H-2096 Üröm, Ungarn

Dr. Hubert Guicharrousse,
14, rue Victor Hugo, F-92700 Colombes, Frankreich

Pasteur Pascal Hubscher,
4, rue Chanzy, F-94170 Le Perreux, Frankreich

Pfarrer Miloš Klátik,
Fosterova 16/20, 85102 Bratislava V - Petržalka, Slowakei

Bischof D. Dr. Christoph Klein,
Str. General Magheru 4, RO-2400 Sibiu/Hermannstadt, Rumänien

Professor Dr. Hans Klein,
Str. General Magheru 4, RO-2400 Sibiu/Hermannstadt, Rumänien

Professor Toomas Paul,
Magdalena 12, EE-0013 Tallinn, Estland

Professor Dr. Michael Plathow,
Oppelner Str. 2, D-69124 Heidelberg

Pfarrer Dr. George Posfay,
4, chemin de la Bride, CH-1224 Chene-Bourgeries, Genève, Schweiz

Superintendent Professor Dr. Gustav Reingrabner,
Bergstr. 16, A-7000 Eisenstadt, Österreich

Professor Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber,
Institut für Praktische Theologie,
Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien, Österreich

Pfarrer Wolfgang Vogelmann,
Evangelische Akademie Nordelbien, Marienstr. 31, D-23795 Bad Segeberg

Professor D. Dr. Gottfried Voigt,
Hausstockweg 57/621, D-12107 Berlin

Karlmann Beyschlag

**DIE
ERLANGER
THEOLOGIE**

Karlmann Beyschlag

Die Erlanger Theologie

295 S. mit 10 Abbildungen,

Ln. gebd., DM 38,-

ISBN 3-87513-086-3

Karlmann Beyschlag, emeritierter Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Erlangen, hat zum 250. Jubiläum der Friedrich-Alexander-Universität ein Handbuch vorgelegt, das die wichtigsten Konturen der Erlanger Theologie knapp umreißt. Hier wird Sachkenntnis so vermittelt, daß man in die Gedanken der Hauptrepräsentanten der lange Zeit einzigen Fakultät in der evangelisch-lutherischen Kirche Bayerns lebendig eingeführt und ihnen gegenübergestellt wird. Der Leser erfährt etwas vom geistlichen Erbe, das diese Theologen bewegt und so ihre Studenten geprägt hat. Der Bogen spannt sich vom Anfang des 19. bis zur Mitte unseres Jahrhunderts. Durch Beigabe von Bildern und einer Auswahl von charakteristischen Originaltexten ist dies ein Lese- und Arbeitsbuch, das als erste Einführung ebenso geeignet ist wie als Grundlage für weitere Forschung. – Der Band erscheint zugleich als Band 67 der »Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns«.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 2 90 39 · Fax (09131) 2 67 54



