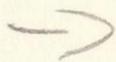


Eli Cox





Lutherische Kirche in der Welt

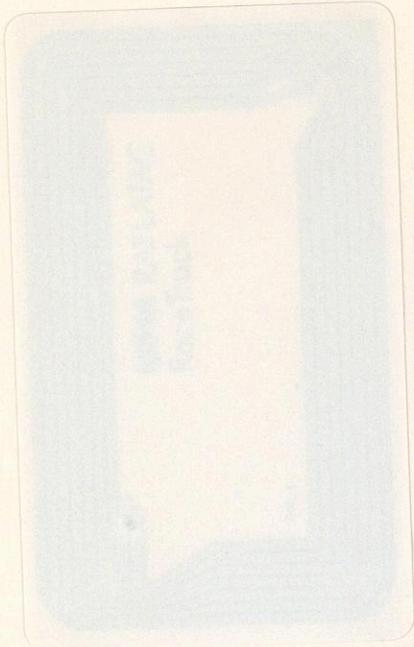
42-44

VZ

Gh

225bb

125
105



N12<522854905 021



ubTÜBINGEN



LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1995

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Joachim Heubach

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Heft 41 1995

110 576-1234 2
110 576-1234 2



MARTIN-LUTHER-VERLAG ERLANGEN

Inhalt

Joachim Heubach
Zum Geleit

Gottfried Voigt
Kirche in ihrer

THEOLOGIE

Ekkehart Reinmuth
Kirche an ihren

Von der Feindschaft
Ekklesiologische Einsichten aus

Wolfgang A. Bionet
Abgelebene und

Erfahrungen an

Hans-Siegfried Huh
„Was heißt lutherisch?“

Zum Gedenken an Hermann

Horst Hirschler
Luther ist uns weit voraus

DIASPORA

Völker Stalle
Diaspora im

Friedrich Beiler
Ökumenische Aufgaben

Dufan Oudjovik
Der

Zum

LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 42 · 1995



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN

ISBN 3-87513-096-0

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1995

Herausgeber im Auftrag des Martin-Luther-Bundes
von Joachim Heubach

Redaktion: Rudolf Keller

Umsatz:

Druck: Friedrich-Dietrich-Verlag

LUTHERISCHE
KIRCHE
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 42 · 1995



ISBN 3-87513-096-0

Gh 5225 bb - 42

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1995

Herausgegeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes

von Joachim Heubach

Redaktion: Rudolf Keller

Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Inhalt

Joachim Heubach Zum Geleit	7
Gottfried Voigt Kirche in ihrer Bewegung	9
THEOLOGIE	
Eckhart Reinmuth Kirche an ihren Wurzeln: Von der Feindesliebe Gottes und der Auslegung der Schrift – Ekklesiologische Einsichten aus Römer 14f	29
Wolfgang A. Bienert Abgefallene und Neubekehrte in der Gemeinde Jesu Christi – Erfahrungen aus der Alten Kirche	47
Hans-Siegfried Huß „Was heißt lutherisch?“ – Zum Gedenken an Hermann Sasse (* 17. Juli 1895)	71
Horst Hirschler Luther ist uns weit voraus	93
DIASPORA	
Volker Stolle Diaspora im Zeichen des Evangeliums	113
Friedrich Beißer Ökumenische Aufgaben für die Kirche in der Diaspora	135
Dušan Ondrejovič Der Einfluß Herders auf das slowakische Luthertum – Zum 250. Geburtstag von Johann Gottfried Herder	147

Dietmar Plajer
Kirche im Umbruch – Deutsche Lutheraner in Rumänien 161

ÖKUMENE

Esko Ryökäs
Christologie statt Pneumatologie –
Eine Analyse der Pneumatologie des finnischen
ev.-luth. Kirchengesangbuches von 1986 181

Joachim Rogge
Neue Impulse in den reformatorischen Landeskirchen
Mittel-Osteuropas – Ein Blick auf die Entwicklung
im deutsch-polnisch-tschechischen Dreiländereck 192

Gliederung des Martin-Luther-Bundes 203
Anschriften der Verfasser 215

Zum Geleit

Es ist das Bemühen des Martin-Luther-Bundes bei seinen Tagungen in Bad Segeberg, Gallneukirchen und auf dem Liebfrauenberg, immer wieder wichtige Themen zum rechten Verständnis lutherischer Theologie und Kirche den Teilnehmern nahezubringen. Die gehaltenen Vorträge – und darüber hinaus andere wichtige Abhandlungen – legen wir zur weiteren Diskussion vor. Alle in diesem Jahrbuch veröffentlichten Beiträge werden der Aufmerksamkeit eines weiteren Leserkreises dargeboten. Allen Mitarbeitern sei auch an dieser Stelle noch einmal aufrichtig gedankt.

Ein besonderer Dank gilt Pfarrer em. Hans-Siegfried Huß für seinen Aufsatz zum Gedenken an Prof. Hermann Sasse, der vor 100 Jahren geboren wurde. Diesen Lehrer lutherischer Theologie wollen wir nicht vergessen.

Eutin, im Februar 1995

D. Dr. Joachim Heubach

Landesbischof em.

Präsident des Martin-Luther-Bundes

GOTTFRIED VOIGT

Kirche in ihrer Bewegung

I. Kirche in der Welt

Jesus fing an und sagte zu ihnen: Seht zu, daß euch nicht jemand verführe!

Es werden viele kommen unter meinem Namen und sagen: Ich bin's, und werden viele verführen.

Wenn ihr aber hören werdet von Kriegen und Kriegsgeschrei, so fürchtet euch nicht. Es muß so geschehen. Aber das Ende ist noch nicht da.

Denn es wird sich ein Volk gegen das andere erheben und ein Königreich gegen das andere. Es werden Erdbeben geschehen hier und dort, es werden Hungersnöte sein. Das ist der Anfang der Wehen.

Ihr aber seht euch vor! Denn sie werden euch den Gerichten überantworten, und in den Synagogen werdet ihr gegeißelt werden, und vor Statthalter und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwillen, ihnen zum Zeugnis.

Und das Evangelium muß zuvor gepredigt werden unter allen Völkern.

Wenn sie euch nun hinführen und überantworten werden, so sorgt euch nicht vorher, was ihr reden sollt; sondern was euch in jener Stunde gegeben wird, das redet. Denn ihr seid's nicht, die da reden, sondern der heilige Geist.

Und es wird ein Bruder den andern dem Tod preisgeben und der Vater den Sohn, und die Kinder werden sich empören gegen die Eltern und werden sie töten helfen.

Und ihr werdet gehaßt sein von jedermann um meines Namens willen. Wer aber beharrt bis an das Ende, der wird selig. (Markus 13,5–13)

Wo beginnt – unter unseren Augen – der Weg der sich bewegenden Kirche? Wir könnten ihn schon im Alten Testament aufspüren. Aber wir wollen bei Jesus – in seinen Erdentagen – beginnen. Hat Jesus die Kirche gewollt? Man hat dies verneint. Man hat gesagt, er habe das in Kürze hereinbrechende Gottesreich erwartet, aber gekommen sei – die Kirche. Jesus habe sich geirrt. Hat er doch gesagt: „Ihr werdet“ – mit der evangelistischen Ansage des Gottesreiches – „nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommt“ (Mt 10,23). „Es stehen etliche hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie sehen das Reich Gottes kommen in Kraft“ (Mk 9,1).

Paulus nimmt das auf: „Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und das plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune“ (I Kor 15,51f). Wenn das so ist, dann bleibt nicht Zeit für eine in ihrer Geschichte dauernde, sich bewegende und entfaltende Kirche. Das Wort an Petrus, daß Jesus auf ihn als Felsen seine „Kirche“ gründen wolle (das Wort „Kirche“ nur hier und im übernächsten Kapitel, Mt 16,18 und 18,17), kann dann wohl aus der nachösterlichen Gemeinde stammen, die den tatsächlichen Verlauf ihrer Geschichte in Jesu eigenem Wort und Willen gegründet sehen wollte. So ist es verbreitete Meinung.

Obwohl uns das, ehe wir zur Sache kommen, eine Weile aufhält, seien doch einige Überlegungen dazu eingeschaltet. Was das Petruswort angeht, so scheint Paulus sich in I Kor 3,11 damit kritisch auseinanderzusetzen, offenbar im Gespräch mit den korinthischen Petrusleuten: „Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, Christus“. Das Petruswort geht also (um 55) in der Christenheit um. Auch wenn sich Eph 2,20 nur mittelbar von Paulus herleiten sollte, ist die Denkfigur in den paulinischen Gemeinden gängig. Wir kommen später noch einmal darauf zurück! – Aber etwas anderes scheint mir in unserem Zusammenhang wichtiger. Eschatologische Naherwartung und Sammlung und Bewegung der Kirche schließen sich gegenseitig keineswegs aus. Wir sahen: Paulus erwartet das Hereinbrechen des Auferstehungsäons in Kürze – und gründet doch eine Gemeinde nach der anderen; ja gerade die Naherwartung treibt ihn zur Eile. Es scheint gerade die große Hoffnung die schon vorhandene Kirche in „Bewegung“ zu halten.

Es bleibt natürlich die Frage, wie Jesus selbst gedacht hat. Wir haben von ihm Worte radikaler Naherwartung (s. o.). Es gibt auch Worte, in denen vorausgesetzt ist, daß die Zeit sich dehnt. Der Bräutigam läßt auf sich warten (Mt 25,5). Der Hausverwalter meint: „Mein Herr kommt noch lange nicht“ (Mt 24,48). Und dann wieder – seltsam genug – das Eingeständnis Jesu, Tag und Stunde wisse niemand, auch er selbst nicht, nur der Vater (Mk 13,12 u. ö.). Schwer vorstellbar, daß die nachösterliche Christenheit, nachdem sie die göttliche Herkunft und Vollmacht ihres Herrn erkannt hat, ihn mit diesem Eingeständnis „tieferhängt“. Oder *ist* es gar kein Eingeständnis, sondern vielmehr eine gezielte Sachaussage?

Das Widersprechen von Aussagen der Naherwartung und der Fernerwartung sollte man nicht damit auflösen, daß man diese Stellen Jesus, andere Stellen der sich – apologetisch – herausredenden Gemeinde zuschreibt. Jesus hat überhaupt nicht im Schema eines kalendarischen Programms gedacht. Wir pflegen in unserem Alltagsleben in Terminen zu denken: „Mein Zug fährt noch lange nicht“ (vgl. Mt 24,48). Hätte der Herr uns 2 000 und

mehr Jahre Kirchengeschichte vorausgesagt, dann hätte er uns gerade *das* ausgedeutet, worauf ihm alles ankommt (und womit bezeichnenderweise die synoptische Apokalypse schließt): „Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Wachtet!“ (Mk 13,37). Man nehme die Konkordanz zur Hand und suche die Stellen auf, die uns zur Wachsamkeit mahnen. Bezeichnend für Jesu Denkweise ist eine kleine Szene, in der es um ein anderes Thema geht, Lk 13,23f: „Herr, meinst du, daß nur wenige gerettet werden?“ Antwort: „Ringt darum, daß *ihr* durch die enge Pforte eingehet“. Ähnlich auch Lk 13,5: Auf die Frage nach Gottes Gerechtigkeit (Schicksal der getöteten Galiläer und der vom einstürzenden Siloahurm erschlagenen Menschen) ebenfalls eine auf Herz und Gewissen der Fragenden zielende Antwort: „Wenn ihr (!) nicht Buße tut, werdet ihr auch so umkommen“. Der Herr denkt und spricht nicht in Theorien und allgemeinen Wahrheiten, er fordert uns zu Entscheidungen heraus. Naherwartung? Fernerwartung? Mit humorlos-schulmeisterlicher Pingeligkeit können wir den Sinn der Predigt Jesu nur verfehlen. – Ist das alles richtig gesehen, dann ist das genannte Entweder-Oder (Reich Gottes oder Kirche?) sinnlos. Die Kirche wartet allezeit auf das Kommen ihres Herrn.

Nun müssen wir aber noch, ehe wir zu den einzelnen Textaussagen kommen, ein zweites Hindernis überwinden. Es ist nicht selten behauptet worden, die *synoptische Apokalypse* (Mk 13), der unser Abschnitt entnommen ist, könne nicht auf Jesus zurückgehen. Aus verschiedenen Gründen.

Man könnte meinen, Jesu Ruf zur Wachsamkeit gelte immer und erübrige die apokalyptische Ausschau in die Zukunft. Nach verbreiteter Ansicht – sie überzeugt mich *nicht* – ist dem (ursprünglichen) Vierten Evangelium das zielgerichtete Warten auf die Parusie fremd, also auch die in unserem Text vorliegende apokalyptische Geschichtsschau. Wird hier Jesu Sicht besser aufbewahrt als bei den Synoptikern und in den übrigen Schriften des Neuen Testaments? Ich sehe keinen Grund, Jesus die herkömmliche Zukunftserwartung seines Volkes abzuspochen. Freilich zeigt seine Zukunftspredigt, bei allen Übereinstimmungen im Grundriß, doch wesentliche Besonderheiten. Er verkündigt nicht, wie seine Zeitgenossen – z. B. in Qumran –, die Vernichtung Roms, er predigt nicht Haß und Rache, nicht den heiligen Krieg, nicht den Jerusalem-Imperialismus; er preist nicht den Tempel, sondern sagt seinen Untergang an. Von der synoptischen Apokalypse sagt J. Schniewind: „Jedes einzelne Wort hat eine solche Prägung, die nur von der Wirklichkeit ‚Jesus‘ her möglich ist, und damit wird die Frage nach der ‚Echtheit‘ eine Frage zweiten Ranges.“

Zum Gesamtverständnis unseres Kapitels: Wir verstünden es falsch, wenn wir daraus eine Abfolge endgeschichtlicher Ereignisse ablesen wollten.

Schon wahr, es gibt Konkretes, das sich festmachen läßt: die Entweihung des Tempels durch Pompejus und später Caligula, seine Zerstörung, vielleicht auch die Christenverfolgung durch Nero. Aber es interessieren nicht so sehr die einzelnen Ereignisse in ihrem kalendarisch fixierbaren Nacheinander, sondern alle diese genannten Geschehnisse in ihrer *typischen Bedeutung* und in ihren immer neuen Variationen. Wir sollen erkennen: So geht es zu in der vergehenden sündigen Welt, in dem Äon, der auf sein Ende zugeht. So wirkt sich der Abfall der Geschöpfe von ihrem Schöpfer, ihr Aufstand gegen ihn aus. Seit Christi erstem Kommen bis zu seiner letzten Ankunft ist Menschheitsgeschichte *Endgeschichte*. Was hier genannt wird, *ist* noch nicht das Ende (7.8), aber es geht ihm voraus und deutet darauf hin.

Die vergehende Welt mit ihrer auf das Ende hindeutenden Geschichte ist nun – und damit überfahren wir die Weiche zu unserem eigentlichen Thema – der Lebens- und Wirkensbereich der *Kirche*. Kirche „in“ dieser Welt.¹ Kirche in einer turbulenten Welt, in der es drunter und drüber geht, in einer Welt voller Verirrungen (s. u.), voll Leiden und Angst. Und dies nicht nur je und dann, gelegentlich, im ungünstigen Falle. Es *ist* so, solange wir noch in „Fleisch und Blut“ leben (vgl. I Kor 15,50). Der Text redet von Kriegen und Kriegsgerüchten (man hatte damals nur bescheidene Nachrichtenmittel). Ein Volk gegen das andere, die Königreiche widereinander. Nicht, daß Jesus seine Leute für das Gottesreich kämpfen ließe (Joh 18,36; Mt 26,52). Aber daß in der alten, vergehenden Welt es zu Ereignissen kommt, die bewirken, daß wir uns „fürchten“, das „muß so geschehen“; dennoch: „Fürchtet euch nicht“. Die Situation verschärft sich immer wieder dadurch, daß falsche Missionare und Propheten auftreten und viele „verführen“ (22), sogar mit der Selbstprädikation, die – seit dem Zweiten Jesaja – Gott, nur ihm, zusteht: „Ich bin es“, und mit der Jesus vor dem Hohenpriester sich selbst auf Gottes Seite stellt (Mk 14,62). Es gehört zur Endgeschichte, daß immer wieder einmal sich selbst an Gottes Stelle setzende Verführer auftreten, die nicht einfach Politiker, sondern Weltheilande zu sein vorgeben. Auch in unserem Jahrhundert haben wir solches erlebt und erlitten. Damals waren es Gestalten wie Theudas und Judas, der Galiläer (Apg 5,36f). Politik mit Heilsanspruch. Ideologische Überhöhung der Staatsmacht. Dämonisierung des Irdisch-Weltlichen. Wir haben es erfahren, wie solches überspanntes Wollen, indem es an der Realität scheitert, in Tyrannei umschlägt und nicht nur die Tyrannisierten, sondern auch sich selbst ins Verderben reißt.

1 Nicht anders war legitimerweise die Formel „Kirche im Sozialismus“ – bis 1989 – zu verstehen.

Die nüchterne Weltsicht Jesu schützt uns vor falschen Erwartungen, gibt uns Mut auch zum Unvollkommenen (bei aller Bemühung um Besserung der Verhältnisse!) und bewirkt damit eine hilfreiche Entfanatisierung. Solange dieser Äon währt, wird uns die Sünde der Menschheit belasten und in Unruhe bringen. Daß man die Sünde und ihre Folgen durch friedliche Gesinnung und Lebensart einfach abschaffen könne, hat Jesus nicht gemeint. Er hat die „Friedenmacher“ selig gepriesen, aber er weiß, daß sie als seine Gemeinde sich angefeindet in einer friedlosen Welt „bewegen“ müssen.

Zu den Geschichtskatastrophen kommen kosmische Gefährdungen und Erschütterungen. Der Text nennt Erdbeben und Hungersnöte als „Anfang der Wehen“; später (ab Vers 24) wird von Sonnen- und Mondfinsternissen und von herabstürzenden Sternen die Rede sein. Finsternisse an Sonne und Mond sind den Alten unheimlich gewesen; wir Heutigen können sie zeitgenau berechnen und voraussagen. Ein bißchen anders ist es mit Rieseneuroten, deren Bewegungen ebenfalls den Gesetzen der Natur unterliegen und die uns doch (noch?) unvoraussagbar sind. Man denke an den in Sibirien niedergegangenen Riesenbrocken vom 30. 6. 1908, an den Taurus-Meteoritenschwarm von 1947 (Maximum ebenfalls 30. 6.!) und den Machholz-2-Kometen, der im Juli 1994 entdeckt wurde und, in fünf Teile zerborsten, auf die Erdumlaufbahn zusteuert (größte Durchmesser 1,5 bis 3 km) – zur Beruhigung ängstlicher Seelen: wahrscheinlich trifft er uns, wie ich in der Berliner Morgenpost vom 12. 9. 94 las, (wenn überhaupt) nicht vor Ablauf von hundert Jahren.

Fazit: Wir leben in einer zerbrechlichen Welt. Diese Feststellung enthebt uns nicht unserer ökologischen Verantwortung. Trotz ungünstiger Prognose kämpft der Arzt um Gesundheit und Leben seines Patienten. Aber es gilt für den Einzelnen wie für die Welt: Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfassen.

Für die Kirche ist dies alles zu wissen nötig, weil sie ihren Weg eben durch diese Welt zu gehen hat. Der ihr zugehörige besondere Auftrag ist nicht der, daß sie tut, was Vernunft und Wissen, Recht und Macht, technisches Können und Steuerung natürlicher Vorgänge vermögen und zu tun verpflichtet sind (auch Christen als Weltbürger stehen selbstverständlich in dieser Verantwortung!); ihr, der Kirche, Auftrag ist ein anderer. „Das Evangelium muß zuvor gepredigt werden unter allen Völkern“ (10). Das Weltgeschehen ist Vorletztes. Das Evangelium hat es mit dem Letzten zu tun. „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes!“ „Dann werden sie sehen den Menschensohn kommen in den Wolken mit großer Kraft und Herrlichkeit“ (26). Was zunächst – durch den Mund der Kirche und sie, die Kirche selbst, haltend und tragend und ermutigend – durch die Welt geht, ist die Überwin-

derung des gestörten, zerrütteten Gott-Mensch-Verhältnisses, menscheitsweit. Gott wird wieder *unser* Gott, und wir werden wieder zu Menschen Gottes, zu seinem Volk. „Wieder“ – nicht weil es in unserem fleischlich-irdischen Leben jemals besser gestanden hätte, sondern „wieder“, weil Menschen und Welt dazu bestimmt sind, Gottes dankbare, ihn preisende Schöpfung zu sein, mit anderen Worten weil wir in Gottes schöpferischem Planen dazu konzipiert, entworfen, berufen sind. Das Evangelium ist zu predigen, weil Gott das, wozu wir bestimmt sind, in Christus bedingungslos *schenkt* und in dieser Christusgnade – ganz von sich aus – realisiert. Dies in die Welt hinauszutragen ist die Aufgabe der „Kirche in der Welt“.

Kirche in der Welt: Uns ist, nach diesem allen, weder aufgetragen noch zugesagt, daß wir, die Christenheit, die Welt aus ihren „tausend Plagen und großen Jammerlast“ (EG 11,5) herauszuholen hätten. „In dem Kosmos, in welchem und für welchen Jesus gekreuzigt wird – gekreuzigt werden muß! – kann es nur so zugehen, wie es 7–20 vorausgesagt wird“ (K. Barth, KD III/2,603). Dasselbe andersherum: Wir sind die Kirche des Gekreuzigten. Jesu Herrschaft setzt sich in der Welt nicht mit Macht und unter Erfolgsgarantien durch. Im Gegenteil, Jesu Leute werden mit Verfolgungen und Bedrängnissen zu rechnen haben. Daß die Gemeinde „Frieden“ hat, kann zuweilen dankbar festgestellt werden (Apg 9,31), aber einen Anspruch darauf haben wir nicht. Johanneisch gesprochen: „Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt“ – indem sie euch als ihresgleichen ansieht – „das Ihre lieb“, so aber „haßt euch die Welt“ (Joh 15,19). Klar, daß ein falscher Messias (22) den Glauben an den wahren Christus als Störung, ja Sabotage empfinden wird (wir haben's erlebt). Aber auch in der Auseinandersetzung mit der Synagoge hatten Christen schwer zu leiden. Paulus tröstet (bald nach 50) die verfolgten Christen in Thessalonich: „Ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa nachgefolgt, die in Christus Jesus sind; denn ihr habt dasselbe erlitten von euren Landsleuten, was jene von den Juden erlitten haben“ (I Thess 2,14). Die letzten Kapitel der Apostelgeschichte zeigen die gespannte Atmosphäre in Jerusalem. Die bei Abtrünnigen angewandte Strafe der Synagoge hat Paulus (nach II Kor 11,24) fünfmal erlitten: 40 Streiche weniger 1, denn die nach 5. Mose 25,2f vorgesehene Zahl 40 durfte nicht versehentlich überschritten werden. Man sollte nicht vergessen, daß nicht alle, die so gezüchtigt wurden, diese Prozedur überstanden haben. Wie es zugeht, wenn man vor Statthalter und Könige geführt wurde, kann die Lektüre von Apg 21ff zeigen. – Wir überlesen nicht, was in 12f steht: Es entstehen Risse in den Familien, unter Brüdern, auch zwischen den Generationen. Auch dies hat sich in unserer Zeit wiederholt. Die Geschichte der ersten Christenheit war Kreuzesnachfolge.

Ist es die Erfahrung der jungen Christenheit, oder ist es ihres Herrn eigenes – im voraus tröstendes und ermutigendes – Wort? Die Verfolgungssituation ist die große Gelegenheit zum *Zeugnis* (9). Einer Kirche, die unter Druck zur Sache ihres Herrn steht, kann man eher glauben als einer Gruppe von Menschen, die mit dem Strom schwimmt, vielleicht gar zu ihrem Vorteil. Auch unser Jahrhundert hat seine Märtyrer. Es muß ja nicht immer zum Äußersten kommen. Wo man sich, selbst bedrängt, zu Christus bekennt, kann – und soll – das Tribunal zur Kanzel werden.

Und: der Kirche, die mit dem Evangelium durch die Welt geht, ist der Beistand des Geistes versprochen, gerade auch in der Situation der Bedrängnis. Die Apostelgeschichte zeigt es wiederum an sprechenden Beispielen. Dem Redeverbot begegnet Petrus mit seinem Bekenntnis: „Wir können’s ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben“ (4,20). Und die Wirkung der Paulusrede auf Agrippa (26,28): „Um ein Haar, du wirst mich noch überreden und einen Christen aus mir machen“.

Wir tun gut, das Gehörte von der Schlußmahnung unseres Herrn her zu verstehen: „Was ich euch sage, das sage ich allen: Wachtet!“ (36). In dieser Wachsamkeit soll die Kirche in der Welt wirken.

II. Kirche für die Welt

Zu ihm kommt als zu dem lebendigen Stein, der von den Menschen verworfen ist, aber bei Gott auserwählt und kostbar.

Und auch ihr als lebendige Steine erbaut euch zum geistlichen Hause und zur heiligen Priesterschaft, zu opfern geistliche Opfer, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus.

Darum steht in der Schrift (Jesaja 28,16): „Siehe, ich lege in Zion einen auserwählten, kostbaren Eckstein; und wer an ihn glaubt, der soll nicht zuschanden werden.“

Für euch nun, die ihr glaubt, ist er kostbar; für die Ungläubigen aber ist „der Stein, den die Bauleute verworfen haben und der zum Eckstein geworden ist, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Ärgermisses“ (Psalm 118,22; Jesaja 8,14); sie stoßen sich an ihm, weil sie nicht an das Wort glauben, wozu sie auch bestimmt sind.

Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht; die ihr einst „nicht ein Volk“ wart, nun aber „Gottes Volk“ seid, und einst nicht in Gnaden wart, nun aber in Gnaden seid (Hosea 2,25).

Liebe Brüder, ich ermahne euch als Fremdlinge und Pilger: Enthaltet euch von fleischlichen Begierden, die gegen die Seele streiten, und führt ein rechtschaffenes Leben unter den Heiden, damit die, die euch verleumdend als Übeltäter, eure guten Werke sehen und Gott preisen am Tag der Heim-suchung. (I Petrus 2,4–12)

„Wie anders wirkt *dies* Zeichen auf mich ein!“ In der vorangehenden Bibelarbeit sprachen wir von der in die turbulente und überdies die Kirche bekämpfende Welt hineingeworfenen Gemeinde Jesu. Hier ist die Rede von dem festen Bau, in den wir eingefügt werden, und – erstaunlich – von der Kirche, die der sie ablehnenden Welt priesterlich, und das heißt: für sie eintretend und bittend *verpflichtet* ist: *Kirche für die Welt*.

Wieder ist das für manchen kritischen Geist Unvereinbare dicht beieinander. „Es ist aber nahe gekommen das Ende aller Dinge“ (4,7). „Laßt euch die Hitze nicht befremden, die euch widerfährt zu eurer Versuchung, als widerführe euch etwas Befremdliches“ (also etwas, was eigentlich nicht passieren dürfte; 4,12). Ihr seid Fremdlinge und Pilgrime (2,11, schon 1,1, auch 1,17: „solange ihr hier in der Fremde weilt“); die Welt läßt es euch spüren, und ihr selber wißt es aus eurer Verbundenheit mit dem Gekreuzigten. Und genau in dieser Interimslage: Bau der Kirche, Eingliederung von immer mehr Menschen (I Petr – eine Taufpredigt?). Und in dieser Fremdlingssituation nicht etwa ein feindseliges, verärgertes, verächtliches Verhältnis zur Welt, sondern *Kirche für die Welt!* Nicht nur Koexistenz oder gar Contraexistenz zur Welt, sondern – im Dienst des Christus, der, von der Welt verworfen, der Welt gedient hat – *Proexistenz* im Sinne eines heiligen Priestertums.

Unser Thema ist *die Kirche*. Die zu Christus stoßen (Taufrede?), können nicht in der Isolation leben, einsam im Kämmerlein. Privatchristentum? Keiner von uns wäre Christ geworden ohne das Zeugnis und den Dienst der Kirche. Keiner darf allein bleiben; wir sind uns, um Christi willen, einander schuldig. Der Herr will die Kirche, das neue Gottesvolk.

Er will den neuen *Tempel*. Den Untergang des alten Tempels – so prachtvoll er war – hat er vorausgesagt. In seinem Prozeß vor dem Hohen Rat war dies Gegenstand der Anklage. Er wolle einen neuen Tempel bauen, hat er gesagt. Vom Bauen war schon in dem Petruswort die Rede (Mt 16,18). Paulus hat dies, wie wir sahen, kritisch aufgegriffen: Baugrund kann nur Christus selbst sein (I Kor 3,9.16f; vgl. II Kor 6,16f; Eph 2,19–22). Wir brauchen die Matthäusstelle und die Paulusstellen nicht gegeneinander auszuspielen; sie haben beide, je in ihrem Zusammenhang, ihr Recht. Joh 2,18–22 ist die Rede vom Bau des neuen Tempels tiefgründig weitergeführt.

„Erbaut euch zum geistlichen Hause!“ Wir sollen unser Christsein so verstehen, daß wir uns in den Bau einfügen bzw. einfügen lassen. Man kann auch übersetzen: „ihr *werdet* erbaut“, eingebaut, eingefügt. Der Bauende ist, wie Mt 16, der Herr. Wir sind Bausteine – lebendige Bausteine. Jeder Stein wird von anderen getragen und hat wiederum andere Steine zu tragen. Wie wirkt sich das aus im Leben der Gemeinde – und was bedeutet das für mich in meiner Zugehörigkeit zur Kirche? Wir werden darauf noch zurückzukommen haben.

Die Bildrede vom Bau der Kirche läßt an imponierende Gotteshäuser denken, an prächtige Dome mit ragenden Türmen. Was uns zur Kirche macht, kann sich auch in einem ärmlichen Schuppen abspielen. Zur Knechts- und Leidensgestalt der Kirche – wenn sie denn ihrem Herrn nachfolgt – passen schlichte Räume vielleicht besser als die Pracht von Kathedralen. Aber man sollte nicht abstreiten, daß Gotteshäuser auch auf das herrliche „unverwelkliche Erbe“ deuten können und auf die „unaussprechliche und herrliche Freude“ (1,4.8); die architekturgewordene Musik etwa einer Barockkirche oder die nahezu entmaterialisierte und zum Himmel aufstrebende Bauart gotischer Dome. Wichtig auf alle Fälle: die Kirche ist SEIN Bau, und die Ehre muß Gott gehören, nicht uns.

Daß wir das Wesen der Kirche verfehlen würden, wenn wir auf irdische Herrlichkeit und Geltung aus wären, zeigt sich immer wieder daran, daß derselbe Grund- bzw. Eckstein, den Gott legt, von den Menschen sehr verschieden angesehen und bewertet wird: für die Glaubenden ist er „der Grund, da ich mich gründe“ (EG 351,3), die Ungläubigen stoßen sich daran (7.8). Unser Brief erkennt dies schon aus alttestamentlichen Worten; wir wollen es uns ersparen, deren Sinn, Deutung und Anwendung differenziert herauszuarbeiten. Genug: an Christus scheiden sich die Geister. Der tragende bzw. als Schlußstein das Ganze zusammenhaltende Stein ist der *umstrittene* Christus. Wer sich in dessen Kirche „einbauen“ läßt, hat mit Konflikten zu rechnen – mit dem Widerspruch und Widerstand der Welt.

Aber – überraschende Wendung! –: die Kirche formiert sich nicht *gegen* die Welt, sondern, als „heilige Priesterschaft“, *für* sie. Wir haben jetzt vom allgemeinen *Priestertum aller Gläubigen* zu reden. Wir müssen uns darauf gefaßt machen, daß, vom Standort der Bibel her gesehen, dieses Thema bzw. das, was es meint, sich erheblich anders darstellt als in unseren kirchlichen Alltagsdiskussionen. Was da gesagt wird, ist nicht selten belastet durch einen antiklerikalen Affekt. Berechtigte Einsprüche gegen herrscherlich auftretende und agierende (große und kleine) Kirchenfürsten führen zu dem verbreiteten Kurzschluß, das „Amt“ sei Sache aller, der Pfarrer nur der Sprecher oder „Trainer“ oder (neuerdings gar) Manager der Gemeinde, und

– Kehrseite derselben Sache – die Gemeinde bestehe aus lauter (leider verhinderten) Pfarrern.

Der genannte antiklerikale Affekt erklärt sich aus der kirchengeschichtlichen Situation von 1520. In seiner Schrift an den christlichen Adel (1520) hat Luther darauf hingewiesen, daß es zu einer Reformation der Kirche deshalb nicht gekommen sei, weil es nach der Meinung der Kirche seiner Zeit zweierlei Christen (!) gebe: Christen höherer und Christen niederer Dichte und Kompetenz. Luther dagegen: „Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amts halben allein.“ „Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt zu üben.“ Nicht obwohl, sondern gerade *weil* geistlich (!) alle gleich sind, „muß sich niemand selbst herfür tun und sich unterwinden, ohne Bewilligen und Erwählen, das zu tun, des wir alle gleich Gewalt haben.“ Zu Gal 1,1 hat Luther später gesagt: „Das Erwählen [zum Amt] geschieht durch Menschen – und *das* ist die göttliche Berufung.“ Es ist ein Unterschied, ob man von der „Christperson“ spricht – oder von der „Amtsperson“ (V. Vajta). Soviel nur zu dem kirchengeschichtlichen Hintergrund dessen, wovon in unseren Gemeinden zum Gegenstand „Allgemeines Priestertum“ meist die Rede ist.

Anders stellen sich die Dinge dar, wenn man vom biblischen Sachverhalt ausgeht. Unser Text ist sozusagen die Magna charta des Priestertums aller Gläubigen. Hätten wir I Petr 5,1ff auszulegen, würde es um das Amt gehen: um den Dienst der „Presbyter“, die in der Verbundenheit mit dem apostolischen „Zeugen der Leiden Christi“ stehen und als dessen Nachfolger die „Herde Gottes“ zu „weiden“ haben, nicht als „Herren über die Gemeinde“, sondern als „Vorbilder der Herde“. Sie sind ja nur die Diener des „Erzhirten“, der an anderer Stelle als „Hirte und Bischof eurer Seelen“ bezeichnet ist (5,1–4; 2,25). – Wir sehen: das allgemeine Priestertum verdrängt nicht das Amt. Beide sind einander zugeordnet. Nicht: das Amt demontieren zugunsten des allgemeinen Priestertums. Aber ebensowenig: das allgemeine Priestertum zurückdrängen zugunsten des Amtes. Das Priesterliche ist gerade *nicht* das Besondere des Amtes – und umgekehrt: die „Christperson“ als Priester ist gerade *nicht* ein verhinderter Pfarrer.

Priester sind Menschen, die, indem sie freien Zugang zu Gott haben, sich bei Gott für andere einsetzen. Kirche für die Welt!

Die Kirche Christi wird in den Versen 5 und 9 als „heilige Priesterschaft“, als „ausgewähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft“ bezeichnet, als heiliges Volk und als „Volk der Aneignung“ – d. h. als das Volk, das Gott zu seinem Eigentum macht (vgl. Tit 2,14).

So gezielt und ausführlich geschieht dies nirgends sonst im Neuen Testament. (Auf drei Stellen aus der Offenbarung des Johannes werden wir noch kommen.) Unser Brief zitiert eine ähnlich singuläre Stelle aus dem Alten Testament: 2. Mose 19,6. Dort wird schon Israel ein Königreich von Priestern genannt. Wir übersehen nicht: unser Brief stellt hier eine direkte Beziehung zum alttestamentlichen Gottesvolk fest. Was Israel damals zugesprochen wurde, das gilt nun – auch oder gar ausschließlich? – für uns, die Christenheit.

Was besagt das alttestamentliche Wort? Martin Noth erklärt es so: „In der Reihe der irdischen ‚Staaten‘ soll Israel die Rolle des priesterlichen Gliedes haben. Es soll Gott ‚sich nahen‘ dürfen, wie es das besondere Vorrecht der Priester ist, und soll für alle Welt den ‚Gottes-Dienst‘ tun“ (zur Stelle). Sich nahen – sich einsetzen. Das sind die beiden Merkmale des Priesterlichen.

Man hat im Alten Testament gewußt, daß es kein selbstverständliches Recht des Menschen ist, vor Gott zu erscheinen. „Herr, wer darf weilen in deinem Zelt? Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? Wer untadelig lebt und tut, was recht ist ...“ (Ps 15, ganz ähnlich Ps 24,3f). Und was sagt Jesus? Gott darf nur schauen, wer reinen Herzens ist; nur: was eben noch belastende Bedingung war, das ist in der Bergpredigt beseligender Zuspruch (Mt 5,8).

Im Neuen Testament ist an wichtigen Stellen von dem „Zugang“ die Rede zu der Gnade, in der wir stehen (Röm 5,2); von der „inneren Freiheit und dem Zugang“ (Eph 3,12), von der „Freiheit zum Eingang in das Heiligtum“ (Hebr 10,19; vgl. 4,16). In der Sprache unseres Briefes: Christus hat uns „zu Gott geführt“ (3,18); wir waren einst – wie man bei Hosea liest – „nicht-ein-Volk“ (2,25); nun aber sind wir in Gnaden (10).

Wir dürfen kommen! Wir haben Audienzrecht bei Gott, pausenlos. Das ist das erste, woran bei der Kennzeichnung des allgemeinen Priestertums zu denken ist.

Kirche für die Welt. Die Christenheit hat in der Welt eine priesterliche Aufgabe. Proexistenz, sagten wir. Für die anderen, die es nicht können, den Gottes-Dienst tun, lasen wir. Salz der Erde zu sein (Salz konserviert!). Licht der Welt zu sein (Licht macht, was ist und geschieht, deutlich erkennbar). „Lichtpunkte“ in der Welt sollten wir nach Paulus sein (Phil 2,15). Seine Mitte hat das Priesterliche freilich in dem „brücken-schlagenden“ (pontificalen) Handeln. Dies will genau und vorsichtig bedacht sein.

In der Offenbarung des Johannes ist gesagt, daß der Herr uns „zu Priestern gemacht“ habe (1,6; 5,10; 20,6). Dies sind, neben I Petr 2, die anderen

Stellen vom allgemeinen Priestertum (sonst nirgends ausdrücklich). Vergessen wir nicht: Er, Christus, ist der Hohepriester, er allein. In Jesu Christi Priestertum ist das levitische Priesteramt „aufgehoben“ – im doppelten Sinn: überholt und beseitigt, aber auch aufgenommen und erfüllt. Man müßte den ganzen Hebräerbrief auslegen, um dies deutlich zu machen.

Macht der Herr uns zu Priestern, dann ist dieser Auftrag aus *seinem* Priestertum abgeleitet. Er ist der „Archiereús“ – er ist „einmal“ geopfert, die Sünden der „vielen“ (steht im biblischen Sprachgebrauch oft für „alle“) wegzunehmen (Hebr 9,28). „Mit *einem* Opfer hat er für immer die vollendet, die geheiligt werden“ (Hebr 10,14). „Er hat, weil er ewig bleibt“ – im Unterschied zu den Priestern des Alten Bundes – „ein unvergängliches Priestertum ... Er lebt immer und bittet für sie“ (= für die, die durch ihn zu Gott kommen; Hebr 7,24f). Man könnte es sich so vorstellen: Er steht vor dem Vater; zeigt ihm seine Nägelmale und bittet für die Seinen.

Daß nun auch wir Priester sind, kann das Priestertum Jesu Christi weder ersetzen noch mindern. Aber er erscheint als unser Fürsprecher (Röm 8,34; I Joh 2,1) vor dem Vater *nicht ohne uns*, die wir, als Kirche, sein Leib sind. Er bittet, wenn man es sich einmal so räumlich vorstellen will, „aus uns heraus“, wie denn unsere „geistlichen Opfer Gott wohlgefällig sind *durch Jesus Christus*“ (5), nicht also durch die in unserem Tun liegende Kraft. Wenn so der Schwerpunkt des Opfergeschehens ganz bei Christus liegt und unser Opfern (worin es besteht, davon gleich mehr) nur an ihn angehängt ist, sozusagen in der Berührung seines Gewandsaumes besteht, dann müßte es, meine ich, zwischen unseren römisch-katholischen Brüdern und uns Möglichkeiten der Verständigung geben. Werkerisches Mißverständnis des Meßopfers auf der einen und Verfremdung des allgemeinen Priestertums auf der anderen Seite haben Trennung verursacht, wo es doch darauf ankäme, aufeinander zuzugehen.

Kirche für die Welt – es gilt zu begreifen, wie sich das Priesterliche darin auswirkt. Man mache sich klar: die vorhin genannten Stellen aus der Offenbarung des Johannes sprechen der Gemeinde die priesterliche Vollmacht und Aufgabe gerade in der durch Domitian gekennzeichneten Verfolgungssituation zu. Die Gemeinde betet „für alle Menschen“, denn Gott „will, daß allen Menschen geholfen werde“ (= daß alle „gerettet“ werden), „und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (I Tim 2,1–6). Wir beten nicht *gegen* die Fernen und Fremden, sondern *für* sie. Im Gotteshaus ist die Gemeinde versammelt – draußen das pulsierende, hastige, geschäftige Leben, der drängerisch-eilige Straßenverkehr – und drinnen: die Gemeinde, die (priesterlich-stellvertretend) für die bittet, die selbst nicht beten, nicht beten können. Sie betet, wie Abraham für Sodom: 50, 40, 30, 20, 10 Gerechte

könnten das Gericht abwenden. Wir, die Christenheit, berufen uns auf den *einen* Gerechten. Darin besteht vornehmlich unser priesterlicher Dienst.

Aber zu dem Opfer der Fürbitte gehört dann auch das Opfer des praktischen *Lebens*. Jetzt wird das biblische Zeugnis reicher. „Nachahmer“ Christi sollten wir sein: „Lebt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat und hat sich selbst für uns gegeben [!] als Gabe und Opfer“ (Eph 5,1). Nicht, als müßte Christi Werk vervollständigt und in diesem Sinne fortgesetzt werden. Nicht, als könnten wir seine Rolle übernehmen. Wohl aber: „Lebt in der Liebe ...“, an Christus angehängt, in seinem „Sog“. Das ist dann der „vernünftige Priesterdienst“ (Röm 12,1): die Selbsthingabe als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges „Opfer“.

Der Hebräerbrief variiert das Opferthema weiter. Er spricht vom *Lobopfer* und *Bekennnis* (13,15). Sind wir uns im Gottesdienst dessen bewußt, daß wir damit unser allgemeines Priestertum wahrnehmen? Auch *Gutes tun* und mit anderen zu *teilen*, also die gesamte *diakonische* Dimension gemeindlichen Lebens gehört zum Priesterlichen. Sogar das *Opfer des Leidens* (I Petr 2,21–24) wäre hier zu nennen, obwohl die genannte Stelle dem Wortlaut nach nicht unbedingt hierhergehört. Aber sollte das „Gesetz Christi“ darin bestehen, daß „einer des anderen Last trägt“ (Gal 6,2), dann wäre das ganze Leben des Christen als priesterlich gekennzeichnet. Das *Dienen* und die *Hingabe des Lebens* für andere wird uns im Urbild des Priesterlichen, in unserem Herrn, anschaulich (Mk 10,45).

An einer Stelle scheint in unserem Text doch noch ein neuer Ton anzuklingen. Zum Priesterlichen gehört, „daß ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“ (9). Nun vernehmen wir das, woran, wie eingangs gesagt, in kirchlichen Gruppen und in Synoden zuerst gedacht wird, wenn vom Priestertum aller Gläubigen die Rede ist. Abgekürzt gesagt: Die Kanzel gehört uns allen. Wir vergessen nicht, daß Luther – vgl. die obigen Zitate – diese Folgerung *nicht* gezogen, ja sogar ausdrücklich verneint hat. Aber nun scheint hier doch eine neue Blickrichtung aufzukommen. Wir haben, in Auslegung der Rede vom Priestertum, wahrgenommen, daß priesterliches Sein und Handeln *Gott zugewandt* ist. Christus, der Hohepriester, steht, in der Fürbitte sich für uns einsetzend, *vor Gott*. So ist auch die Fürbitte der Kirche ein Einstehen für die Welt und für alle, die dessen bedürfen, vor Gott, auf Gott ausgerichtet. „Opfer“, in welchem Sinn auch immer sie im Leben der Christen statthaben, werden Gott dargebracht, sozusagen zu ihm „aufsteigend“. – *Verkündigung* hingegen kommt, „herabsteigend“, *von Gott her*. „So spricht

der Herr.“ „Du (Jeremia) sollst mein (nämlich deines Gottes) Mund sein“ (Jer 15,19; vgl. 1,9). Der Träger des apostolischen und sich von da herleitenden Amtes ist „Botschafter an Christi Statt“ (II Kor 5,20). Priesterliches Handeln geht *auf Gott hin*; das Handeln des Predigtamtes kommt *von Gott her* und wendet sich *an die Gemeinde*.

Man sollte sich dieser Umkehr des Blicks bewußt sein. Es gehört sicher zum Auftrag eines jeden Christen – wir sahen es –, Gott zu loben und seinen Namen zu bekennen. Auch nach außen hin, auf die Menschen zugehend, ist jeder Christ für die in „Bewegung“ befindliche Botschaft eine Art Relaisstation: der *ankommende* Impuls will sich umsetzen in einen *weitergehenden* Impuls. Das griechische Wort *exaggélein* bedeutet: „weit hinaus verkündigen“. Die Wohltaten Gottes verschweigt man nicht. – Man wird freilich zu bedenken haben, was Käsemann zu unserer Stelle bemerkt: Die Wohltaten Gottes verkündigen, das ist „technischer Terminus“, also Fachausdruck, „jener Exhomologese, mit welcher der Geheilte oder Errettete oder der, dem Schuld vergeben ward, pflichtgemäß und öffentlich die gnädige Macht der Gottheit ... bekennt“ (EVuB I,123). Was im alttestamentlichen Dankritus üblich war, hat das Kirchenlied (Johann Jacob Schütz; EG 326,4) treffend aufgenommen:

„Ich rief zum Herrn in meiner Not: / Ach Gott, vernimm mein Schreien!
/ Da half mein Helfer mir vom Tod / und ließ mir Trost gedeihen. / Drum dank, auch Gott, drum dank ich dir; / ach danket, danket Gott mit mir! / Gebt unserm Gott die Ehre!“

Genau dies meint die „Exhomologese“, von der in V. 9 die Rede ist. Dieses Bekenntnis geht üblicherweise einher mit dem Dankopfer – womit wir wiederum im Raum des Priesterlichen wären. Auch hier wird dem allgemeinen Priestertum sein Eigenes zugewiesen, das also, was gerade *nicht* zum besonderen Auftrag des Amtes gehört. Es dürfte in dieser Hinsicht in unseren Gemeinden noch viel zu entdecken geben.

III. Kirche in der Vollendung

Danach sah ich, und siehe, eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen; die standen vor dem Thron und vor dem Lamm, angetan mit weißen Kleidern und mit Palmzweigen in ihren Händen, und riefen mit großer Stimme: Das Heil ist bei dem, der auf dem Thron sitzt, unserm Gott, und dem Lamm!

Und alle Engel standen rings um den Thron und um die Ältesten und um die vier Gestalten und fielen nieder vor dem Thron auf ihr Angesicht und

beteten Gott an und sprachen: Amen, Lob und Ehre und Weisheit und Dank und Preis und Kraft und Stärke sei unserm Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.

Und einer der Ältesten fing an und sprach zu mir: Wer sind diese, die mit den weißen Kleidern angetan sind, und woher sind sie gekommen?

Und ich sprach zu ihm: Mein Herr, du weißt es. Und er sprach zu mir: Diese sind's, die gekommen sind aus der großen Trübsal und haben ihre Kleider gewaschen und haben ihre Kleider hell gemacht im Blut des Lammes.

Darum sind sie vor dem Thron Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel; und der auf dem Thron sitzt, wird über ihnen wohnen.

Sie werden nicht mehr hungern noch dürsten; es wird auch nicht auf ihnen lasten die Sonne oder irgendeine Hitze; denn das Lamm mitten auf dem Thron wird sie weiden und leiten zu den Quellen des lebendigen Wassers, und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen.

(Offenbarung 7,9–17)

Kirche in ihrer Bewegung ist unser Thema. *Wohin bewegt sie sich?* Die Offenbarung des Johannes lenkt unseren Blick in die obere Welt. „Sucht, was droben ist“, mahnt der Kolosserbrief (3,1f). Paulus spricht von dem „Jerusalem, das droben ist“ (Gal 4,26), so auch der Hebräerbrief (12,22). Von unserer himmlischen Berufung ist Phil 3,14 die Rede, vom himmlischen Wesen Eph 2,6, von den himmlischen Dingen Joh 3,12. Die im heutigen christlichen Bewußtsein nicht selten vergessene oder wenigstens unterbewertete „obere“ Dimension ist für neutestamentliches Denken der größere „Raum“, in dem die Kirche lebt. Wir sind als Kirche nicht bloß eine weltweite Gemeinschaft rund um den Globus, und was die Kirche für sich und die Welt erhofft, wird sich nicht im „Vorraum“ irdischer Geschichte verwirklichen. *Sursum corda* – die Herzen in die Höhe!

Unsere Überschrift spricht von der Kirche in der Vollendung. Damit ist die Raumvorstellung – „droben“ – aufgegeben oder doch wenigstens verwandelt. Der Himmel der christlichen Hoffnung ist nicht ein räumliches Oben. Unser alltägliches Raumenken wird schon der irdischen Wirklichkeit nicht gerecht. Haben unsere Antipoden in Neuseeland die Köpfe unten oder oben? Erst recht gibt es im Kosmos nicht Unten noch Oben. So ist erst recht die ganz-andere Wirklichkeit der Vollendung von irdischen Raumvorstellungen her nicht zu orten. Johannes erlebt in seinem „Sehen“ (4,1; 5,1 u. ö.) den „Himmel“ als ein Oben. Aber gemeint ist – wie Paulus in seiner Auferstehungsontologie darlegt (I Kor 15,37ff) – das qualitativ Andere: unverweslich, glänzend-herrlich, kraftvoll, geistlich; oder – um es in den (be-

zeichnenderweise negativ beschreibenden) Worten des 1. Petrusbriefes zu sagen (1,4) – unvergänglich, fleckenlos, unverweslich. Es ist also das Künftige, auf das die Kirche zugeht, nicht die Fortsetzung des Jetztigen. Was Johannes sieht, ist auch nicht der ideale Hinter- oder Urgrund der vorhandenen Welt. Es ist das Neue, das – für uns Menschen – Jesus Christus in seiner Auferstehung ans Licht gebracht hat (II Tim 1,10). Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört, und es ist in keines Menschen Herz gekommen – aber eben das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben (I Kor 2,9).

Das ist gemeint, wenn wir von der Kirche in der Vollendung reden. Genauer nun: Johannes erfährt die Kommunikation der irdischen Kirche, zu der er selbst gehört, mit dieser vollendeten Kirche. Die Kirche, die wir sind, ist von der himmlischen Kirche nicht abgetrennt. Dasselbe anders gesagt: Die gesamte Kirche geht in ihrer irdischen Gestalt und Begrenzung nicht auf. Wahrscheinlich müssen wir uns an diese Einsicht erst gewöhnen. Sonntagvormittag – Geläut – im Kirchenraum hörende, betende, bekennende, singende Menschen – ein (erfahrungsmäßig) faßbares Miteinander in Kommunikation und Kooperation. Wir sehen die verschiedenen gottesdienstlichen Funktionsträger. Dazu die Dinge, die im Vollzug des Gottesdienstes Träger und Organe des liturgischen Geschehens sind: Altar, Kanzel, Taufbecken, Orgel, Glocken. Erfahrbares Geschehen. Wir sind, wie es zunächst scheinen mag, als Kirche „unter uns“.

Die Offenbarung des Johannes – schon seit Kap. 4 und 5, nun auch in unserem Abschnitt – sieht es anders. Zu der großen Kirche Gottes gehört auch die unzählbar große Schar der Vollendeten. Wir haben vorhin im Vorübergehen von der weltweiten Gemeinschaft der Kirche gesprochen. Hier ist es nun deutlich gesagt: die um Gottes Thron Versammelten kommen „aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen“. Was Menschen hier und jetzt noch trennt, in der Vollendung ist es überwunden.

Wir mögen, zur Veranschaulichung des dem normalen Blick bisher Verborgenen, an Albrecht Dürers Allerheiligenbild von 1511 denken. Wir finden in den unteren Partien des Bildes die irdische Gemeinde dargestellt. Päpste, Bischöfe, ansehnliche Bürger, aber auch Bauern (Dreschflegel) und den schlichten Mann, der den Hut abgenommen hat und sich umwendet, als wollte er fragen: Darf ich? Und dann, in der oberen Gemeinde: Mose, David ..., aber auch hier schlichte Menschen. In der oberen Mitte: die Trinität. Gott-Vater ist zumeist im Gewand verhüllt; man sieht, wie seine Hände die Arme des Kreuzes festhalten, an dem der Sohn hängt. Ganz oben der Heilige Geist. So haben wir die Kirche zu sehen, versammelt um ihren Gott.

Oder es sei an die uralte Kirche San Apollinare in Ravenna erinnert: wenn zu ebener Erde die Gemeinde versammelt ist, so kann sie, aufblik-

kend, die Prozession der Vollendeten sehen, die auf die Fläche des Obergadens aufgemalt sind; alle miteinander, die Himmlischen und die Irdischen, ausgerichtet auf den Altar, in dem der Thron Gottes veranschaulicht ist.

Hat der Seher von Patmos einsam-seltene Schauungen gehabt, die wir uns nicht anzueignen vermögen? Jesus selbst spricht von Gott als dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und fährt fort: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mt 22,31f). Paulus zitiert den uralten Hymnus, der bekennt, „daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“ (Phil 2,10). Noch deutlicher auf die Situation des Gottesdienstes bezogen der Hebräerbrief: „Ihr seid gekommen“ – gemeint ist das liturgische „Sich-Nahen“ – „zu dem Berg Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu den vielen tausend Engeln und zu der Versammlung und Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott ... und zu dem Mittler des Neuen Bundes, Jesus“ (Hebr 12,22ff). Ich denke, daß wir in unseren Gemeinden das Wissen um die Himmel und Erde umspannende Wirklichkeit Kirche wiedergewinnen sollten.

Eine Zwischenüberlegung scheint mir nötig. Warten die schon Verstorbenen noch auf den großen Tag der Auferstehung, oder haben wir sie, wie auf Dürers Allerheiligenbild, schon jetzt in der himmlischen Gemeinde bei Gott zu suchen? Vom Unsagbaren in unserer Sprache zu reden wird uns immer Schwierigkeiten bringen. In der Bibel, besonders im Neuen Testament, finden wir tatsächlich zwei Anschauungs- und Aussageweisen: Auferstehung an Christi großem Tage – und: Auferstandensein in der Vollendung – aber verborgenermaßen – schon jetzt. Wir werden umdenken müssen – ähnlich wie bei unseren Überlegungen zu unserem irdischen Raumdanken (s. o.). Das Problem taucht schon im ältesten Schriftstück des Neuen Testaments auf: I Thess 4,13ff. Sind die, die schon entschlafen sind, also die „Ankunft des Herrn“ nicht erleben, uns gegenüber im Nachteil? (Paulus rechnet, wie wir in der ersten Bibelarbeit sahen, damit, die Parusie des Herrn zu erleben!) Die Antwort des Apostels (bei der er sich übrigens auf ein Wort Jesu beruft!) lautet dahin, daß alle von demselben Ruf zum neuen Leben gerufen werden. In unserer Sprache gesagt: Das Denken im Nacheinander wird da überholt, wo wir die Grenze zum Eschaton, also zum Leben in der Vollendung, überschreiten, so oder so. Das ist übrigens auch der Grund dafür, daß es müßig ist, die neutestamentlichen Aussagen über zukünftige und gegenwärtige Eschatologie gegeneinander auszuspielen.

Die Bewegung der Kirche ereignet sich also nicht nur auf der Bühne dieser Raum-Zeit-Welt. Bleiben wir bei der Vorstellung von der Bühne, so können wir sagen, der weltliche Prospekt (Bühnenhintergrund) wird in der Schauung des Johannes abermals zum sich öffnenden Vorhang, oder in der Sprache von 4,1 (in der Ostkirche architektonisch nachgebildet): „eine Tür wurde aufgetan im Himmel“. In der himmlischen Gemeinde wird dem Seher die Universalität der Kirche anschaulich. Man sollte sich vor Augen halten: So sieht die von Domitian und seinen Funktionären bedrängte kleinasiatische Kirche ihre Zukunft und damit sich selbst. Der Hirt hat noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle, und die muß er herführen (Joh 10,16). Er ist schon heute der Pantokrator (Offb 1,8). Die ganze Welt ist heute schon, ja von jeher sein Eigentum (Joh 1,11). Er will alle. Die Apokatastasis panton (= Wiederbringung aller, universale Seligkeit) liegt darin nicht; wir dürfen sie nicht lehren, weil damit der Entscheidungsernst unserer Situation vor Gott geleugnet wäre; aber darum *bitten*, das wird uns unser Herr nicht verwehren, ja, die Rettung aller ist gewiß sein eigener sehnlichster Wunsch. Menschheit vor Gott, bei Gott.

Wie wird es sein in der Vollendung? Mit der apokalyptischen Bilder- und Vorstellungswelt sollten wir vorsichtig umgehen. Der johanneische Jesus macht uns darauf aufmerksam, daß er nur in übertragener Rede von den himmlischen Dingen reden kann (Joh 16,24; vgl. 3,12f). Ganz ähnlich Paulus: Wir erkennen das, was Gottes ist, nur wie im „Spiegel“ und im „Rätselwort“ (I Kor 13,12). Vielen wird die Sprache des letzten Buches der Bibel nicht liegen. Weiße Gewänder, unablässig mit Palmenzweigen wedeln, nach festem Stundenplan „frohlocken“ und „Halleluja singen“ (wir karikieren absichtlich): dies alles will mit Geschmack gedeutet sein. Palmenzweige waren nach Vergil (Aeneis) Zeichen der Sieger (vgl. auch II Makk 10,7). Von den weißen Kleidern müssen wir nachher noch reden. Mag sein, uns scheint dies alles recht unwirklich. Der auf die Strafinself Patmos Verbannte weiß sich als „Mitgenosse an der Bedrängnis“ seiner Mitchristen (1,9). Was er als Hoffender schaut, ist ganz anders; auf diesen Kontrast kommt es an.

Die Zukunft der Kirche? Es mag sein, daß wir uns auch dann noch nicht ganz wohl fühlen, wenn der Text auf das Eigentliche kommt. Die ganze vollendete Gottesschar – samt den Engeln Gottes und den (in 4,6ff beschriebenen) „Gestalten“ – sind um Gott versammelt, stehend oder niederfallend auf das Angesicht und mit großer Stimme Gott lobend. Unsere Zukunft: Gottunmittelbarkeit. „Wir werden ihn sehen, wie er ist“ (I Joh 3,2). Jetzt sehen wir es nur im fremden Medium (Spiegel, Rätselwort), dann aber „von Angesicht zu Angesicht“ (I Kor 13,12). „... sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8). Stephanus, kurz vor seinem Märtyrertod: „Siehe, ich sehe den

Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ (Apg 7,56). Wer je unter der Verhüllung Gottes und unter seiner Rätselhaftigkeit gelitten hat, wer ihn gesucht und nicht gefunden hat und wer unter dem, was ihm auferlegt wurde, an ihm irre zu werden drohte, dem werden die Augen aufgehen. Wir werden sogleich noch davon hören, daß die Vollendeten eben aus *dieser* Anfechtungssituation kommen. Und wenn es nicht so wäre: Wer Gott schaut, der erblickt den ganzen Reichtum und die ganze Schönheit Gottes, versteht die unermeßliche Fülle seiner Gedanken, wärmt sich in seiner unerschöpflichen Liebe. ... Daß wir im Nacherleben der Textaussagen selbst fast in hymnische Sprache geraten, könnte eine leise Andeutung dessen sein, was vor Gottes Thron für uns bereitet ist.

Was sich da vor unseren Augen abspielt, ist natürlich eine gottesdienstliche Szene, wobei man fragen kann, ob das liturgische Geschehen in den kleinasiatischen Gemeinden (wohl zwischen 80 und 100) Formen und Farben für die himmlische Schau angegeben hat oder ob, von biblischen Hintergründen her, die visionären Erfahrungen die liturgische Gestalt der irdischen Gottesdienste bestimmt haben. Wir sehen den Thron Gottes – unser Altar als Ort der sakramentalen Gegenwart des Herrn entspricht ihm. Wir sehen die Presbyter um den Thron herum versammelt (sie sind im neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht Gemeindevertreter oder Kirchenvorsteher, sondern, wie z. B. ein Vergleich von Tit 1,5 und 7 zeigt, ordinierte Amtsträger der Kirche), dazu die „Gestalten“, in denen Kirchenväter später die vier Evangelisten erkennen wollten. Und wenn wir die Apokalypse ein wenig genauer kennen, wissen wir: es umgeben den Thron Gottes dazu nicht nur die Engel, sondern „jedes Geschöpf, das im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist und auf dem Meer und was darin ist“ (4,13). Gottes neue Welt! Gott hat alles wieder, was ihm gehört!

Gottesdienstliches Geschehen: hierher gehören nun auch die Hymnen, die uns im letzten Buch der Bibel zahlreich überliefert sind. Sie dürften aus der „Agende“ bzw. dem „Cantionale“ der ältesten (kleinasiatischen) Kirche stammen. Das Dreimal-Heilig aus 4,8 ist auch in unsere Liturgie eingegangen, stammt es doch aus uralter gottesdienstlicher Überlieferung (Jes 6,3). Wir sollten uns selber die beiden hymnischen Texte aus unserem Abschnitt – langsam und laut – vorlesen.

Wer sind diese? Einer der Presbyter fragt so. Johannes weiß nicht unmittelbar zu antworten. So selbstverständlich, wie wir meinen, scheint es nicht zu sein, daß Menschen aus der bedrängten, leidenden und wohl auch an ihrem Gott irre werdenden Kreuzeskirche in diese ewige Vollendung gelan-

gen, in der sie Gott so spontan und überschwenglich loben können. Wer sind sie? „Herr, du weißt es.“ (Ein bißchen schon wundert uns diese Anrede.) Die Antwort läßt nun keinen Zweifel mehr. Die man jetzt sich freuen sieht und jubeln hört, das sind die, die aus der großen Trübsal gekommen sind. Die treu waren bis an den Tod, denen wird der Kranz des Lebens gegeben. Das letzte Buch der Bibel ist ein Trostbuch für die in vielen Anfechtungen stehende Christenheit.

Das, was wir hier lesen, wird oft als „Vertröstung“ abgetan. Wenn wir in den Leiden und Katastrophen des gegenwärtigen Weltlaufs untätig bleiben, trifft uns solche Kritik zu Recht. Wenn uns aber angesichts der Leiden dieser Zeit der große Trost aus der Hand geschlagen werden soll, protestieren wir heftig. „Wir rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit“ (Röm 5,2).

Aushalten bis ans Ende, lasen wir schon in der ersten der drei Bibelarbeiten. Haben die Vollendeten sich ihr „Gerettetsein“ (so deutlicher in V. 10 statt „Heil“) mit ihrer durchhaltenden Treue verdient? Was der Presbyter sagt, gibt unserem Denken eine überraschende Wendung. Die Vollendeten haben ihre Kleider gewaschen und gebleicht im Blut Christi. Von den weißen Kleidern haben wir schon gesprochen. Leuchtendes Weiß – wie bei der himmlischen Verklärung Jesu (Mk 9,3) oder wie bei der Engelserscheinung am leeren Grabe (Mk 16,5). Wie ist es dazu gekommen? Man hat die Kleider in Blut getaucht – und hat sie so glänzend weiß herausgezogen. Das Daseinsrecht der Vollendeten gründet in Jesu Opfertod. Das „Lamm“ ist ja niemand anderes als eben dieser Jesus, „der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels – nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben – auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.“ Das ist der Baugrund für die Kirche der Vollendung.

Schon darf der Seher Johannes erfahren, wie es in der neuen Welt sein wird. Nicht Hunger noch Durst, nicht glühende Sonne und lastende Hitze, wir fügen hinzu: nicht tödliche Kälte, nicht Sturmflut und Erdbeben, nicht todbringende Strahlung noch zerstörende Krankheit. Wenn wir weinen, kommt unser Gott und Vater selbst und wischt uns die Tränen ab. Alles Regiment ist in den Händen des Einen, der mitten auf dem Thron sitzt, und der ist kein Machthaber und Tyrann, sondern der, der sich für uns geopfert hat und für uns war bis zu seinem letzten Blutstropfen und Atemzug am Karfreitag und für uns sein wird als Fürsprecher vor Gott in alle Ewigkeit: *das Lamm*.

Kirche an ihren Wurzeln: Von der Feindesliebe Gottes und der Auslegung der Schrift

Ekklesiologische Einsichten aus Römer 14f

1. Protest für Gott vor dem Vorwurf der Gottlosigkeit

Ich möchte mit einer Erinnerung daran beginnen, daß Christen einmal wegen Gottlosigkeit angeklagt waren, wegen Religionsfeindschaft und Atheismus¹. Der älteste christliche Märtyrerbericht, das Martyrium Polykarpi, berichtet uns vom Tod des Bischofs von Smyrna um die Mitte des zweiten Jahrhunderts.² Als einige seiner Gemeindeglieder im großen Freilichttheater der Volksmenge vorgeführt werden, gibt es Unruhe auf den Zuschauerbänken. Der Ruf der Volksmenge lautet: „Nieder mit den Gottlosen!“ Αἶψα τοὺς ἀθέους. Polykarp soll gesucht werden! (3,2). Der Bischof wird verhaftet und ins Amphitheater gebracht (5,1–9,1). Der Prokonsul versucht, Polykarp zur Ablegnung seines Glaubens zu überreden, und es fallen noch einmal die entscheidenden Worte: „Schwöre bei der Tyche des Kaisers, geh in dich, sprich die Worte: Nieder mit den Gottlosen!“ Und tatsächlich: Polykarp ruft es: Nieder mit den Gottlosen. Laut und vernehmlich. Aber er schüttelt die Fäuste dabei. Und er schüttelt sie nicht gegen die mitgefangenen Christen in der Arena, sondern gegen die Menge. Sie sind für ihn die Gottlosen (9,2). Er gibt die Anklage an sie zurück. Und er wird wenig später den Märtyrertod sterben.

1 Selbstverständlich ist, wenn im Folgenden das Stichwort „Atheismus“ verwendet wird, zwischen unserem durch die abendländische Tradition geprägten und dem antiken Begriff zu differenzieren; vgl. zu letzterem Nestle, W., Art. „Atheismus“, RAC I, 1950, Sp. 866–870.

2 Text und Übersetzung sind jetzt bequem zugänglich bei Guyot, P. (Übersetzung), Klein, R. (Auswahl und Kommentar), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation, Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat, TzF 60, Darmstadt 1993, S. 49–65; zur Datierung in der Mitte des zweiten Jahrhunderts S. 329 Anm. 20.

Die Szene hat etwas Paradigmatisches. Der christliche Märtyrer, dem wie seinen Mitgläubenden der Vorwurf der Gottlosigkeit gemacht wird, gibt genau diesen Vorwurf an seine Ankläger zurück. Nicht er kann der Gottlosigkeit, der ἀθεότης, angeklagt werden, sondern die, die den wahren Gott verkennen.

Nach dem Verhör verkündet ein Herold dreimal in der Mitte des Amphitheaters: „Polykarp hat zugegeben, daß er ein Christ ist“ (12,1), und die wütende Antwort der Volksmenge ist: „Das ist der Lehrer von Asien, der Vater der Christen, der unsere Götter vernichtet und viele Menschen lehrt, nicht mehr zu opfern und die Götter nicht mehr anzubeten!“ (12,2)³

Es ist ganz eindeutig: Der antichristliche Vorwurf der Gottlosigkeit hatte seine Ursache in der konsequenten Weigerung der Christen, an der Religion ihrer Umwelt teilzunehmen. Es war der Glaube an den einen, unsichtbaren Gott und den einen Herrn Christus, der die Christen in strikten Widerspruch brachte zur Religion ihrer Umwelt. Polykarp wird die Frage gestellt: „Was ist denn Schlimmes dabei, zu sagen: Herr ist der Kaiser – Κύριος Καῖσαρ – und zu opfern und die dazugehörigen Riten zu vollziehen und so sein Leben zu retten?“ (8,2), und er wird aufgefordert, Christus zu verfluchen – λοιδορήσον τὸν Χριστόν – (9,3) – alles vergeblich.

Wir haben ein Beispiel herausgegriffen, das den antiken Vorwurf der Gottlosigkeit gegen die Christen exemplarisch und dramatisch belegt. Daß es sich dabei nicht um einen zufälligen Einzelfall handelt, läßt sich schnell belegen;⁴ ich will das aber jetzt nicht tun, sondern dem inneren Zusammenhang dieses Vorwurfs mit dem Kern des christlichen Bekenntnisses nachgehen und auf einige Folgerungen für unser Nachdenken über Kirche heute hinweisen.

Dabei darf nun keinesfalls vergessen werden, daß es sich bei dem Vorwurf gegen die Christen nicht um einen neu gebildeten, sondern auf sie übertragenen handelt. Vor den Christen und mit ihnen waren ja die Juden dem gleichen Vorwurf ausgesetzt. Aus dem antiken Belegmaterial nenne ich nur Tacitus (ca. 55–120; zw. 112 und 120 Proconsul von Asia); er formuliert im fünften Buch der Historien, dem wichtigsten Text zum antiken Antisemitismus,⁵ geschrieben nach dem Tod Neros, die Juden lehrten die Proselyten, die Götter zu verachten

3 ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης – ὁ πολλοὺς διδασκῶν μὴ θύειν μηδὲ προσκυεῖν.

4 Vgl. Nestle, a. a. O., S. 869f; Schäfer, W., Frühchristlicher Widerstand, in: ANRW II 23.1, 1979, S. 460–723, 627–630; Harnack, A. v., Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten, TU 28, Leipzig 1905.

5 Vgl. ähnlich Conzelmann, H., Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit, BHT 62, Tübingen 1981, S. 108; der

(*contemnere deos*). – Eben diesen Vorwurf hatte ja die Volksmenge dem Polykarp entgegengeschleudert!

Aus dem ersten Gebot heraus ergab sich für jüdisches Selbstverständnis eine prinzipielle Unduldsamkeit gegenüber allen anderen Kulturen und Religionsformen. Dabei muß nun freilich auch differenziert werden. Die Anweisung Ex 34,13: „Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Weihesteine zertrümmern und ihre Kultpfähle umhauen“, galt in unserem Zeitraum nicht etwa für die ganze Welt, sondern für das Land, in dem Israel lebte. In der Diaspora fand man sich mit dem Vorhandensein der fremden Kulte ab. Hier war man nicht im Heiligen Land; hier wurde im Zuge der Septuaginta-Übersetzung sogar II Mose 22,27 („Gott darfst du nicht fluchen/lästern“) in dem Sinne interpretiert, daß eine Verfluchung der fremden Götter ausgeschlossen war: θεοὺς οὐ κακολογήσεις! – Die Götter verfluche nicht! Der grammatische Plural des hebr. Elohim wurde also ausnahmsweise als tatsächlicher aufgefaßt.⁶

Das erste Gebot selbst war in seiner Exklusivität im Grunde im hellenistischen Raum unverständlich. Aus griechischer Perspektive konnte nur gefragt werden: Welcher Gott soll das sein, der neben sich keine anderen Götter duldet? Wodurch sollte ihr Anderssein sich disqualifizierend auszeichnen? Sind nicht alle Götter der anderen Völker, der fremden, die nun Glieder der οἰκουμένη sind, in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen worden? Haben sie nicht sogar griechische Namen neben ihren angestammten barbarischen bekommen? Haben wir nicht sogar erlaubt, daß sie den unsern gleichgesetzt wurden? Ich denke, ungefähr an dieser Stelle lag die Verständnisgrenze in der Begegnung zwischen griechisch-römischer und jüdisch-christlicher Religion. Ganz anders als die monotheistische Tendenz der griechischen Philosophie, die das Heilige in seiner vielfältigen Ausprägtheit im Einen zusammenfassen wollte, kennt der biblische Glaube nur den einen Gott, geschichtlich, einzig, unsichtbar, bildlos, für den alles in der Welt, was heilig oder göttlich genannt werden mag, nichtig sein muß. Und so ist es also der Kampf für die Heiligkeit Gottes, der in den Augen der heidnischen Zeitgenossen als Gottlosigkeit erscheinen mußte.

In der Tat – ein Streit um Gott spielte sich hier ab, und die Christen, die dem Gott Israels als Vater Jesu Christi vertrauten, mußten sich in diesem Streit bekennen.

genannte Text zeichne sich aus „durch das Material und das persönliche, politische Urteil des Autors, der auf den jüdischen Krieg zurückblickt; dieser ist der Grund, so ausführlich auf die Juden einzugehen. In seinem Exkurs ist so gut wie alles zusammengefaßt, was die früheren Autoren enthalten (und dazu Neues).“

⁶ Entsprechend betonen dann Philo, vitMos 2,205; specleg 1,53, und Jos, cAp 2,237; vgl. ant 4,207, daß es den Juden untersagt ist, fremde Götter zu lästern; vgl. Conzelmann, a. a. O., S. 117 A 306.

Der Briefwechsel des Statthalters von Pontus/Bithynien Plinius der Jüngere mit seinem Kaiser Trajan aus den Jahren 112/113 enthält u. a. die Frage, wie mit aufgespürten Christen, wie mit anonym denunzierten Christen usw. zu verfahren sei (epistulae X 96f – Briefsammlung des Plinius). Dabei steht für beide Briefpartner die Angemessenheit der Todesstrafe außer Zweifel; es geht nur um Verfahrensfragen gegenüber dem Phänomen „Christen“.

Im Zusammenhang mit anonym Denunzierten legt Plinius seinem Dienstherrn ein interessantes Verfahren zur Beurteilung vor (5):

Vorgelegt wurde eine anonyme Denunziation, die die Namen vieler enthielt. Die leugneten, Christen zu sein oder gewesen zu sein, glaubte ich freilassen zu sollen, weil sie nach meinem Vorbild die Götter anriefen und Deinem Bild, das ich aus diesem Grund zusammen mit den Statuen der Götter hatte herbeibringen lassen, mit Weihrauch und Wein ein Opfer brachten, dazu Christus schmähten, wozu in gar keiner Weise, wie man sagt, *die* gezwungen werden können, die wirklich Christen sind. (6) Andere in der Anzeige Genannte sagten, sie seien Christen, und bestritten es alsbald wieder: Sie seien es zwar gewesen, hätten aber aufgehört; einige vor drei Jahren, einige vor mehreren Jahren, mancher auch vor 20 Jahren. Auch diese alle haben dein Bild und die Statuen der Götter verehrt und Christus geschmäht.

Gute 40 Jahre zuvor war ein analoges Verfahren gegen *Juden* in Antiochia (Syrien) angewendet worden (Winter 66/67; Jos bell 7,3,2ff § 50f). Die Spannungen in der Stadt zwischen heidnischem und jüdischem Bevölkerungsteil sind so angewachsen, daß ein Apostat der jüdischen Gemeinde, Antiochos, die ganze Gemeinde krimineller Absichten (Brandstiftung) bezichtigt und zum Beweis folgendes vorschlagen kann:

Antiochos fachte ihre (sc. der nichtjüdischen Einwohner) Erbitterung noch weiter an, und um seine Bekehrung und seinen Haß gegen die jüdischen Gebräuche zu beweisen, opferte er nicht nur selbst nach griechischer Sitte, sondern schlug vor, die übrigen gleichfalls dazu zu nötigen; an der Weigerung werde man dann die Verschwörer erkennen. Die Antiochener machten auch wirklich die Probe, aber nur wenige unterwarfen sich; die Widerspenstigen wurden hingerichtet.

Warum ist das Verfahren in beiden Fällen so schrecklich wirkungsvoll? Weil der Glaube an den einen Gott beiden, Juden wie Christen, die Mitwirkung am Götter- und Kaiserkult nicht erlaubte, mit dem Unterschied nur, daß die Christen, um ihren Gott zu schmähen, ἀνάθεμα Ἰησοῦς o. ä. sagen mußten (vgl. I Kor 12,3). Eben dazu war auch Polykarp aufgefordert worden (8,3; s. o.). Und mit dem Unterschied wieder, daß das Vorgehen in Antiochien ein pogromartiger Sonderfall war, der durch die angeheizte Lage

möglich wurde; rechtlich gesehen waren die Juden (seit Cäsar⁷) ausdrücklich von allen Verpflichtungen befreit, die im Widerspruch zu ihrem Glauben standen.

Die Christen vor Plinius waren ganz offensichtlich ungeschützt; sie konnten sich nicht auf Zugehörigkeit zur etablierten jüdischen Religion berufen, waren aber im Bedarfsfall über dasselbe Verfahren aufzuspüren wie verdächtige Juden: nämlich über ihren strikten Monotheismus, der jede Mitwirkung am Kaiserkult ausschloß. Dabei zeigte sich, daß das *Christus*-bekenntnis auch in den Augen heidnischer Betrachter das Proprium dieser im ganzen zunächst als „jüdisch“ empfundenen Konfession war.

Der antike antijüdische Atheismus-Vorwurf konnte also nahtlos auf das entstehende Christentum übertragen werden. Der Grund dafür lag formal in der jüdischen Herkunft des neuen „Aberglaubens“. Er lag inhaltlich im Monotheismus, von dem beide Konfessionen ihr Dasein bezogen.

In der Tat – es war ein Streit um Gott, und damit um die Menschlichkeit des Menschen. Das geschichtliche Schlaglicht, das uns mit dem Blick auf den antiken Atheismus-Vorwurf gegen Juden und Christen ein kleines Stück Außenansicht ermöglichte, hat uns ja zugleich die Tür zur Innenansicht gezeigt: Das Gottesbekenntnis.

Das ganze Neue Testament spricht von Gott unter Protest gegen die Verstiegenheit und Selbstüberhebung des Menschen, die in Unmenschlichkeit und Untergang führt. Und es kann diesen Protest erheben, weil es Gott nicht zu einem der Götter werden läßt, sondern in ganz einzigartiger, unerhörter und anstößiger Weise von ihm spricht. Blicken wir auf dieses Wagnis der Rede von dem Gott, der in Jesus Christus auf die Menschen zugeht, so blicken wir zugleich auf den Grund und die Kraft, aus der die Gemeinde lebt.

2. Ein unscheinbarer Satz im Streit um Gott

Ich will vor diesem Hintergrund auf einen Satz aus dem Römerbrief in seinem Kontext hinweisen.

Röm 15,7 heißt es:

Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat zur Herrlichkeit Gottes.

7 Vgl. für einen Überblick Baumann, U., Rom und die Juden. Die römisch-jüdischen Beziehungen von Pompeius bis zum Tode des Herodes (63 v. Chr.–4 v. Chr.), *Studia Philosophica et Historica* 4, Frankfurt a. M./Bern/New York ²1986, bes. S. 238–265.

Paulus schreibt diesen Satz, um einen Vorschlag für die Lösung eines konkreten Problems in der römischen Gemeinde zu machen. Hier lebten – wie in allen Gemeinden damals – Nichtjuden und Juden als Christen zusammen. Und hier wie überall war die Frage virulent, ob und wie das Gesetz, die Tora, als der eine Wille Gottes nun auch in der christlichen Gemeinde weiter in Geltung bleiben und beachtet werden könne oder müsse. Die Entscheidungen, die hier fallen mußten, betrafen natürlich nicht nur die jüdischen, sondern auch die nichtjüdischen Christen, und die Positionen, die hier bezogen wurden, sind nicht einfach identisch mit diesen beiden Gruppen. Nichtjuden konnten durchaus zu der Überzeugung gelangen, daß es unumgänglich wäre, sich als Christ beschneiden zu lassen; Juden konnten darauf vertrauen, daß die für sie bisher gültige Unterscheidung von unreinen und reinen Speisen nun hinfällig sei.

In Rom konnte man auf dem Markt Fleisch kaufen, das als Opferfleisch aus dem römischen Kult stammte; und man konnte Wein kaufen, der aus derselben Verwendung herrührte, also eigentlich Libationswein war. Es konnte passieren, daß man nichtsahnend Nahrungsmittel aus dem polytheistischen Kult erwarb. So war die Gefahr gegeben, ungewollt am heidnischen Kult teilzunehmen. War es dann nicht besser, ganz auf Fleisch und Wein zu verzichten, als möglicherweise in so eklatanter Weise gegen Gottes Gebot zu verstoßen?

So war die Haltung der einen. Die anderen sagten: Nein, sollen Fleisch oder Wein herkommen, wo sie wollen, für uns sind sie nichts als Fleisch und Wein. Wenn wir wirklich darauf vertrauen, daß nur Gott der eine Gott ist, und uns in Christus befreit hat von den Mächten und Göttern dieser Welt, dann ist die vielleicht religiöse Herkunft unserer Nahrung völlig bedeutungslos.

Der Streit, um den es ging, hatte also eine religiöse Prägung. Es ging im Kern um die angewandte Frage nach der Weitergeltung der Tora im Herrschaftsbereich Christi. Wir können uns gut vorstellen, daß an dieser Stelle erhebliche Spannungen auftraten; Paulus nimmt darauf bezug (14,3): Die einen, die sich glaubensstark genug fühlen, die Nichtigkeit der Götter mit Essen und Trinken zu bekräftigen, verachten die andern, die hier Skrupel haben, und diese wiederum verurteilen die, die bedenkenlos essen und trinken, was doch durch den Kontakt mit den Göttern befleckt und unrein ist. Wir müssen diesen Hintergrund kennen, um zu verstehen, wie Paulus argumentiert.

Paulus selbst bringt seine eigene Auffassung unmißverständlich zum Ausdruck (14,14):

Ich weiß und bin im Herrn Jesus überzeugt, daß nichts unrein ist durch sich selbst; außer für denjenigen, der es für unrein hält. Für ihn ist es unrein.

Das ist eine ganz radikale, wir sind versucht zu sagen, aufgeklärte Auffassung; sie erinnert an das Jesuswort Mk 7,15.⁸

Wir müssen uns verdeutlichen, was Paulus meint. Denn wir sind hier ganz nah an seinem radikalen Wirklichkeitsverständnis.

Im Zusammenhang einer ganz ähnlichen Problematik wie der vorliegenden schreibt Paulus an die Korinther I Kor 8,5:

Obwohl es ja sogenannte Götter im Himmel und auf der Erde gibt, wie es ja in der Tat viele Götter und Herren gibt, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater ...

Es klingt, als ob Paulus die Existenz der vielen Götter bejaht – aber es klingt eben nur so. Was alles entscheidet, ist die ihnen zugebilligte Macht und Geltung. Im Vertrauen auf sie oder den einen Gott entscheidet sich in der Tat ihre Geltung, und damit ihre Macht und Wirklichkeit. Für den, der sie anerkennt, haben sie Macht und Wirklichkeit. Er wird ihr Untertan. Und eben dieser Umstand, „die Götter“ also, wird sein Leben entsprechend prägen. Wem du Macht gibst über dich, der wird dein Leben bestimmen; und was du mächtig werden läßt, wird dich verändern. In diesem Sinne ist Röm 14,23 zu verstehen:

Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.

Entscheidend ist, daß Paulus um die Macht des Entmachteten weiß. Wir mögen darin etwas Aufklärerisches sehen, aber es ist weit mehr als das. Es ist nicht die Destruktion, die aus der Skepsis der souveränen Vernunft kommt, sondern die Ausschließlichkeit des Herrseins des in Christus handelnden Gottes, die Paulus so radikal von der Entmachtung der Götter und der Macht der Entmachteten sprechen läßt.

Und gerade weil hier ein Zentrum des paulinischen Denkens liegt, bleibt Paulus in der fruchtlosen Alternative um rein und unrein mitsamt ihren lieblosen Konsequenzen nicht hängen. Er weist vielmehr auf dieses Zentrum hin, an dem die in Rom zur Frage stehende Alternative als grundsätzlich längst entschieden zu einer pragmatischen Frage wird, zu einer Frage des Verhaltens, zu einem Bewährungsraum für annehmende Liebe – weitab von Fanatismus und Rechthaberei.

Wir haben uns noch einmal vergegenwärtigt, in welche Situation und mit welchem Hintergrund Paulus diesen Satz ursprünglich sprach:

Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat.

⁸ Vgl. dazu Schnelle, U., Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 17 mit A 17.

Ich will nun aber weiterfragen, was das überhaupt bedeutete: Christus hat euch angenommen, und ich will zeigen, daß dieser Satz als ein ekklesiologischer Baustein, als eine der unersetzbaren Bedingungen des Seins von Kirche in den Streit um Gott hineingehört.

Blicken wir also zunächst einmal in den Kontext, in dem der Satz steht. Der Hinweis auf Christus dient zur Begründung der aktuellen Aufforderung: Nehmt einander an.

Mit einer ähnlichen Aufforderung und unter Verwendung desselben Verbs leitet Paulus die gesamte Erörterung in 14,1 ein:

Den Schwachen im Glauben gewährt Gemeinschaft, nicht zu Streitigkeiten über Meinungen/Auffassungen.

Hier erscheint die Forderung des Annehmens, des Gewährens von Gemeinschaft, erstmals; sie spricht die „Starken“ an. Sie sollen demjenigen, der im Glauben schwach ist, ihre Gemeinschaft nicht verweigern.

Und v. 3 heißt es:

Gott hat ihn angenommen, ihm seine Gemeinschaft gewährt.

Das bezieht sich, beachtet man den vorlaufenden Kontext, zunächst unmittelbar auf den Starken, also den, der in den Augen der Schwachen ein potentieller Gesetzesübertreter ist. Gerade für ihn ist ja Christus gestorben; vgl. 5,8:

Gott erweist seine Liebe zu uns darin, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist.

Der Satz 14,3c bezieht sich freilich in der Sache auf die Vertreter beider Positionen. Das erfordert nicht nur die universale Bedeutung des Kreuzestodes (vgl. 1,18–3,20 und die daran anschließende Interpretation des Kreuzestodes Christi), sondern bereits die Aufforderung in v. 1, die ja an die Starken erging. Die Aufforderung zur gegenseitigen Gewährung von Gemeinschaft gründet darin, daß Gott beiden in Christus seine Gemeinschaft gewährte und sie so Gemeinde werden ließ und bleiben läßt.

Röm 5,10a formuliert im Zusammenhang eines kal-wachomer-Schlusses, einem logischen Schluß vom Niederen auf das Höhere, die Aussage:

Wir sind mit Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde (Gottes) waren – oder wörtlich: als Feinde wurden wir mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes.

Hier liegt der theologische Grund für die begründende Aussage von der Annahme Gottes durch Christus. Es ist seine Feindesliebe, die sich im Tod Christi realisierte.

Paulus hat zu Beginn seines Schreibens (1,18–3,20) umfassend deutlich gemacht, daß Juden wie Nichtjuden unterschiedslos und unentschuldigbar von der Tora als Feinde Gottes identifiziert werden. Hier liegt die entscheidende Voraussetzung für das Verständnis der christologischen Aussage der Annahme durch Gott: Gott hat in Christus seinen Feinden Gemeinschaft gewährt. Die Jesus-Christus-Geschichte ist die Geschichte der Selbsterniedrigung Gottes, seines Weges zu den Gottlosen. Paulus wagt es, in so unerhörter und radikaler Weise von Gott zu reden, und er weist mit seiner Erinnerung an die Annahme durch Gott bzw. Christus zugleich auf den lebendigen Wurzelgrund hin, dem das Sein der Gemeinde sich verdankt.

Blicken wir an dieser Stelle auf 1 Clem 49,6, so sehen wir an diesen offensichtlich unter Bezug auf die uns beschäftigenden Formulierungen des Römerbriefs geschriebenen Sätzen unsere Folgerungen bestätigt:

In Liebe hat uns angenommen der Herr; um der Liebe willen, die er zu uns hatte, hat Jesus Christus, unser Herr, sein Blut gegeben für uns nach dem Willen Gottes, und das (= sein) Fleisch für unser Fleisch und die (= seine) Seele für unsere Seelen.

Da der vorhergehende v. 5 mit dem Hinweis auf Gott endet, ist er auch als Subjekt des ersten Satzteils in v. 6 vorzusetzen⁹: Gott hat uns in Liebe angenommen; Gestalt seiner Liebe ist die Selbsthingabe Jesu Christi in den Tod. Man kann diese Stelle durchaus als Explikation der theologischen Voraussetzungen von Röm 14,3; 15,7 verstehen: Die Annahme von uns Sündern¹⁰ durch Gott ist Ausdruck seiner Liebe zu uns; sie realisierte sich in der stellvertretenden Hingabe Jesu Christi in den Tod.

Der Blick in den Kern unseres Glaubens ist zugleich ein Blick in den Grund, der zum Atheismus-Vorwurf gegen Christen geführt hat.

Die theologische Arbeit des Paulus, die wir beobachten konnten, spricht von Gott ganz anders als der Reim, den die Welt sich auf Gott machen will. Was bedeutet das heute, für unsere Kirche auf dem Weg durch diese Zeit?

Christus hat uns angenommen, er hat uns uneingeschränkte Gemeinschaft gewährt, Gemeinschaft mit Gott, obwohl wir von uns aus immer wieder Feindschaft an die Stelle von Gemeinschaft setzen. Obwohl wir von uns aus immer wieder den Göttern der Welt nachlaufen und viel lieber glauben, daß der Wert eines Menschen sich danach richtet, was wir von ihm

9 Das geht überdies aus der auch sonst üblichen Bezeichnung $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$ für Gott im 1. Clemensbrief hervor; so auch Lindemann, A., Die Clemensbriefe, HNT 17, Tübingen 1992, S. 145; Knopf, R., Die Lehre der Zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe, HNT-Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter I, Tübingen 1920, S. 126.

10 Der nachlaufende Kontext ab 50,1 widmet sich ausführlich dem Thema der grundlosen Liebe Gottes, die die Sünder erwählt.

halten, oder durch seine Arbeit, durch seinen Einfluß und Erfolg erkennbar ist. Aber Christus hat uns angenommen in unserer Kläglichkeit, als die Leute mit den leeren Händen, er ist uns nach- und entgegengegangen wie verlorenen Söhnen.

Hier begegnet uns etwas ganz anderes als bei den Göttern der Welt, bei den Popanzen, denen nachzulaufen die Leute das Leben kostet. Hier überhöht sich nicht der Mensch, hier erniedrigt sich Gott. Das ist ein Blick auf den Kern unseres Glaubens, der damals als Atheismus empfunden wurde.

Blicken wir uns doch um: Es gibt sie ja, die Götter – Paulus spricht, wie wir gesehen haben, im ersten Korintherbrief selber davon –, die Popanze der Macht, der Illusionen von Glück, der Phantome von Leben – und sie haben soviel Macht, weil Menschen ihnen Macht geben. Diesen Göttern wird geopfert: Leben, Gesundheit, Menschlichkeit. Und sie alle gebärden sich oft genug und dringen in uns, als ob Gott einer von ihnen wäre. Aber Gott ist anders als sie; er ist nicht einer von ihnen.

Streit um Gott. Ich glaube, der Streit von damals ist gar nicht so viel anders als heute. Daß Christus uns angenommen hat, daß Gott auf uns zugeht, das ist immer noch – und wieder neu erstaunlich, und das stellt immer wieder neu in Frage, was für uns wirklich entscheidend wichtig ist.

Gott ist anders. Er geht auf uns zu. Aber wir dürfen ihn auch nicht verwechseln. Es ist auch an uns, ihn nicht zu einem der Götter dieser Welt werden zu lassen. Darum ist ja seine Ankunft so unverwechselbar, seine Geschichte in Jesus Christus, sein Weg zu uns in Machtlosigkeit und Erniedrigung. Wir sind es ja, die ihn lieber auf der Seite der Starken sehen möchten, auf der Seite der Gewinner; die ihn am liebsten auch noch im Werbefernsehen hätten. Wir sind es doch selber, die Gott zu einem der Götter machen wollen, damit wir uns nicht erkennen und annehmen müssen in unserer Schwachheit und Angst, in unserer Unsicherheit und Bedrohung, in unserem tödlichen Monopoly. Und wir sind es doch, die die Grenze zu Gott ziehen, damit wir ihn nicht in denjenigen erkennen müssen, denen wir die Gemeinschaft verweigern, die wir unbequem finden, die wir ausgrenzen und übersehen, systematisch vergessen. Und weil wir Gott, Gottes Sohn am Kreuz so schwer ertragen, weil wir ihn am liebsten als Super-Bonus zu allen Göttern dazuhaben möchten, haben wir oft genug auch den Göttern ein goldenes Kreuz umgehängt und ihnen ein christliches Etikett aufgeklebt. Darum ist für uns so vieles verwechselbar geworden. Wir leben ja in einer Welt, die zwar mit einer Menge christlicher Etiketten beklebt ist, die aber gerade nicht als christlich bezeichnet werden kann. Wir haben keine christliche Zivilisation, kein christliches Abendland. Wer das behauptet, gibt dem Wolf Kreide zu schlucken, der verschleiert die Wirklichkeit. Der be-

schreibt ein Wunschbild von gestern, das in diesem Jahrhundert zerbrochen ist. Ein Ausdruck wie „christliche Zivilisation“ kann nur in Anführungsstrichen verwendet werden; wir leben in den beinahe unbegehbaren Trümmern einer vergangenen Christlichkeit. Eben das macht uns als Christen oft die Orientierung so schwer. Die meisten Etiketten stimmen nicht.

Wir leben als Christen nicht, weil uns der Wind in den Rücken bläst, weil wir uns in diesen oder jenen Etiketten wiederfinden könnten, die möglicherweise Einfluß, Überleben oder Macht verheißen. Sondern wir leben immer noch – wie die „Atheisten“ von damals – im Glauben an den einen Gott und unter Protest gegen die Götter der Unmenschlichkeit.

3. Schriftinterpretation und Jesus-Christus-Geschichte

Wie aber kommt Paulus nun dazu, die Grundlage seiner Aufforderung zur gegenseitigen Annahme in dem christologischen Satz zu definieren, daß „Gott ihn angenommen“ (14,3) bzw. „Christus euch angenommen“ hat?

Überblicken wir den biblischen Sprachgebrauch, der dieser Verwendung des Verbs προσλαμβάνειν¹¹ entspricht, so stoßen wir auf vier Psalmstellen, die von der Annahme des einzelnen durch Gott sprechen, sowie auf eine aus den Königsbüchern, die die Annahme des Volkes durch Gott zum Ausdruck bringt.¹²

I Reg [= I Sam] 12,22 heißt es in einer Samuelrede an das Volk:

Denn der Herr wird wegen seines großen Namens sein Volk nicht verstoßen, denn barmherzig nahm der Herr euch an zu seinem Volk – ὅτι οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ μέγα, ὅτι ἐπεικέως κύριος προσελάβετο ὑμᾶς αὐτῷ εἰς λαόν.

Der letzte Teil der Formulierung ähnelt der in Röm 15,7:

ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ.

Wir haben mit I Reg 12,22 offensichtlich die biblische Quelle vor uns, die die christologische Wendung in Röm 15,7 ermöglichte und legitimierte.

Die vier Septuaginta-Psalmstellen sprechen regelmäßig von der Beziehung Gott–Individuum; sie sind auf ihre Bedeutung für Röm 14,3 hin zu betrachten:

11 Im NT wie Septuaginta (außer Sap 17,10) nur medial gebraucht; vgl. EWNT III 423.

12 Es handelt sich bei diesen fünf Septuaginta-Vorkommen um Wendungen, denen wechselnde hebräische Äquivalente entsprechen.

Ps (Septuaginta) 17,17b formuliert im Kontext von Verben des Errettens:

προσελάβετό με ἐξ ὑδάτων πολλῶν.

Ps (Septuaginta) 26,10 stellt fest, daß mein Vater und meine Mutter mich verlassen haben –

ὁ δὲ κύριος προσελάβετό με.

Ps (Septuaginta) 64,5a preist denjenigen glücklich, den Gott erwählt und annimmt:

μακάριος ὃν ἐξελέξω καὶ προσελάβου – er wird wohnen in deinen Hallen.

Ps (Septuaginta) 72,24 fomuliert die Gewißheit:

Nach deinem Ratschluß wirst du mich leiten, und endlich nimmst du mich auf in Herrlichkeit.

Diese Formulierungen, die die Annahme des einzelnen durch Gott umschreiben, stehen zweifellos im Hintergrund von Röm 14,3:

ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο.

Paulus wiederholt freilich an dieser Stelle nicht einfach die Wendungen der Psalmen, sondern bringt mit ihrer Hilfe – d. h. mit Hilfe des durch die Septuaginta-Psalmen belegten biblischen Sprachgebrauchs – zum Ausdruck, was sich in der Geschichte Jesu Christi ereignet hat.

Paulus interpretiert das Handeln Gottes in der Jesus-Christus-Geschichte unter Anwendung des biblischen Redens von der Annahme der Erwählten durch Gott; er sieht diese Annahme in dieser Geschichte realisiert, und er interpretiert damit zugleich diese Geschichte.¹³

Es ist hier nicht möglich, den nachlaufenden Kontext bis 15,13 eingehend zu interpretieren. Wir wollen aber noch an einem weiteren Beispiel die theologische Arbeit des Paulus beobachten, wie er es nämlich unternimmt, mit Hilfe der Schriftinterpretation die Geschichte Jesu Christi zu deuten und auf die konkrete Fragestellung in der Gemeinde anzuwenden.

15,1 setzt neu ein:

Wir, die wir stark sind, sind verpflichtet, die Schwächen der Schwachen zu tragen und nicht uns selbst zu gefallen.

13 Wir stoßen damit auf eine analoge Struktur, wie sie z. B. das Verhältnis von Phil 2,6–11 zu seinem Kontext bestimmt; vgl. dazu jetzt Fowl, Stephen E., *The Story of Christ in the Ethics of Paul. An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*, JSNT Supp. Ser. 36, Sheffield 1990, bes. S. 92–98.

Ähnlich wie in 14,1 spricht Paulus die Gruppe der Starken an. Er schließt sich jetzt mit ihr zusammen und fordert dazu auf, die Schwachen nicht lediglich übergehend zu tolerieren, sondern ihre Belastungen mitzutragen. Das ist etwas anderes als der Rückfall in die alte Unfreiheit. Das ist die Aufforderung, sich nicht über die eigene Stärke zu definieren, sondern sie zum Tragen der Schwächen anderer einzusetzen. Sich selbst gefallen meint, die Stärke als Selbstzweck zu verstehen, sich als zur Lieblosigkeit befreit mißzuverstehen – nicht Gottes Weg als Weg in die Tiefe zu verstehen, sondern sich an eigener Überhöhung zu orientieren.

Ähnlich wie in 14,1 ist das Überraschende der Aufforderung nur begründ- und verstehbar, wenn es als Anwendung der christologischen Aussage in 15,3 (vgl. 14,3) erfaßt wird.

15,3a stellt begründend fest:

Auch Christus lebte nicht sich selbst zu Gefallen.

Auch Christus hat sich nicht an seiner Stärke Genüge sein lassen, er hat sich nicht an der eigenen Größe und Überhöhung orientiert; das wird mit dem Zitat aus Ps (Septuaginta) 68,10 im zweiten Versteil eindrucksvoll bekräftigt:

οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδίζοντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ.

Röm 15,3a formuliert mit Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν erneut eine Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte. Sie verdankt sich deutlich einer Wendung des nachlaufenden Kontextes in Ps (Septuaginta) 68. V. 32 lautet:

mehr als der Opferstier findet dies (sc. das Rühmen Gottes durch den Elenden; vgl. v. 30f) Gefallen vor Gott¹⁴ – καὶ ἀρέσει τῷ θεῷ ὑπὲρ μόσχον κτλ.

Dieser Formulierung kommt im Zusammenhang des zitierten v. 10 entscheidende Bedeutung für die Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte in Röm 15,3 zu. Jesus, der sich von den Schmähungen gegen Gott treffen ließ und so zum „Elenden“ wurde, gefiel gerade darin Gott. Es ist der Sachzusammenhang der Jesus-Christus-Geschichte, der unter Verwendung von Psalm (Septuaginta) 68¹⁵ die konkrete sprachliche Gestalt der Aussagen über Jesus Christus ermöglicht und legitimiert.

14 Zu ἀρέσκειν θεῷ vgl. z. B. Num 22,34; Ri 10,15; III Reg (= I Kön) 3,10; Jes 59,15; Mal 3,4; Prov 24,18.

15 Dabei ist zusätzlich die hohe Bedeutung dieses Textes für die christologische Reflexion im frühen Christentum zu beachten; vgl. nur die ausdrücklichen Zitationen von v. 10a.b in Röm 15,3; Joh 2,17; von v. 23f in Röm 11,9f; von v. 26 in Apg 1,20 sowie zahlreiche weitere implizite Bezugnahmen.

Es ist ein wichtiges Ergebnis dieser Betrachtung, daß Paulus die Jesus-Christus-Geschichte interpretierend erzählt und zur Bearbeitung der konkreten Probleme anwendet, sowie die Beobachtung, daß bei diesem Prozeß angewandte Schriftinterpretation stattfindet – das ist theologisch wichtig für die darin sich manifestierende Identität der Jesus-Christus-Geschichte, aber auch wichtig für die dabei vorauszusetzende Hermeneutik der Schriftinterpretation.

In der Tat: Wir können an den beiden christologischen Aussagen in Verbindung mit *προσλαμβάνειν* und *ἀρέσκειν* exemplarisch beobachten, daß die theologische Argumentation des Paulus in der Tradition der biblischen und frühjüdischen Schriftauslegung steht. Röm 15,4 weist auf diesen Sachverhalt ausdrücklich hin:

Denn was zuvor geschrieben ist, wurde zu unserer Unterrichtung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der (biblischen) Schriften Hoffnung haben.

Die Auslegung und argumentierende Anwendung der Jesus-Christus-Geschichte war für Paulus nicht eine Möglichkeit ungebundener Gestaltung, sondern stand in der diskursiven Bindung an den Willen Gottes und damit in der – frühjüdisch vermittelten – Kontinuität der Schriftinterpretation.

4. Abschluß: Zur hermeneutischen und ekklesiologischen Bedeutung der Schriftinterpretation

Wir dürfen im Blick auf die Hermeneutik des frühjüdischen Schrifttums durchaus davon sprechen, daß es hier generell darum ging, die geschichtlich problematisierte Identität Israels mit Hilfe eines konstruktiven und aktualisierenden Schriftbezugs zu bearbeiten. Und es ist richtig, daß hier – wie auch für Paulus und das gesamte frühchristliche Schrifttum – die biblischen Schriften als ein sachliches Gegenüber den relativ festen Bezugspunkt der theologischen Arbeit bildeten. Indessen ist der Vorgang der Schriftinterpretation bereits als ein entscheidendes theologisches Movens, als ein hermeneutischer Grundvorgang in den biblischen Schriften selber zu erkennen.¹⁶ Sie verdanken ja ihre Gestalt und Lebendigkeit dem Wechselspiel von Tradition und Interpretation.

Von Anfang an bezieht sich Schriftinterpretation auf die zu aktualisierende Autorität von Geschriebenem, von Überliefertem, also eines zu inter-

16 Vgl. dazu grundlegend Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

pretierenden Traditum. Jedes Traditum bleibt nur lebendig im Prozeß lebendiger Tradition; andernfalls wird es vergessen, sein Geltungsanspruch kann nicht mehr realisiert werden. Der Überlieferungsvorgang selbst aber legitimiert sich aus der erfahrenen Geltung des Traditum. Und eben diese Geltung wird im Prozeß der Traditio erneuert. Über die Formen solcher Erneuerung, die vom einfachen Wiederholen bis zum völligen Umsprechen reichen, die u. a. Kommentar, Textveränderung, Interpolation, Übersetzung, Kontextveränderung umfassen, will ich nicht sprechen – wir brauchen uns nur einen Moment zu überlegen, was das eigentlich bedeutet, daß Paulus Röm 15,3b so formulieren kann, wie er es tut – wie er also tatsächlich hier Geltung erneuert, und zwar auf der Basis der Jesus-Christus-Geschichte – und welcher Traditions-, Übersetzungs-, Selektionsprozeß hier vorausging!

Jede Erneuerung der Geltung des Traditum ist Interpretation. Traditio semper est interpretatio, könnte man knapp formulieren.

Auch die Texte des Paulus wurden zum Traditum, auch ihre Geltung wurde interpretierend erneuert, und bereits das deuteropaulinische Schrifttum im NT zeigt die Fruchtbarkeit dieses Prozesses. Man kann ihn bis zur Konsolidierung des neutestamentlichen Kanons und natürlich darüber hinaus verfolgen. Das Neue Testament als ganzes wurde zum Traditum, in dessen Traditio die Kirche ihre Identität interpretierend definierte. Indessen ist dieser Prozeß hier nicht zu beschreiben.

Aber auf ein auch für uns Protestanten ganz wichtiges Datum, das so etwas wie die Wiederentdeckung des Kerns der theologischen Arbeit des Paulus war, will ich doch hinweisen. Die theologische Quelle der Reformation war ja wirklich die überraschende Entdeckung der Aktualität der paulinischen Botschaft; ihre Geltung wurde interpretierend neu erfaßt. Dabei wird oft übersehen, daß diese Neuentdeckung auch in hermeneutischer Hinsicht von höchster Bedeutung war.

Man kann nämlich durchaus die These wagen, daß das reformatorische Schriftverständnis gleichsam nebenbei auch das Schriftverständnis des Paulus aktualisierte und auf seine Weise neu in Geltung setzte.

Ich begreife mit Gerhard Ebeling das reformatorische Schriftprinzip als „ein hermeneutisches Prinzip“¹⁷ und möchte abschließend andeuten, was das im Kontext unserer Überlegungen bedeuten könnte.¹⁸ Dabei muß ich

17 Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I, Berlin 1986, S. 34.

18 Vgl. dazu Reinmuth, E., Der Schlüssel. Hermeneutische Überlegungen zur Biblischen Theologie, in: Vom Menschen. Die letzte Ringvorlesung der Kirchlichen Hochschule Naumburg mit einem Rückblick auf ihre Geschichte 1949–1993, Naumburg 1993, S. 93–102, bes. S. 99ff.

mich äußerst beschränken und will nur auf die neben sola scriptura und solus Christus bekannte Spitzenformulierung eingehen: scriptura sacra sui ipsius interpres.¹⁹ Ganz ohne Frage ist auch dieses hermeneutische Prinzip ein polemisches:²⁰ Nicht kirchliche oder akademische Lehrautorität vermitteln die Wahrheit der Schrift, sondern diese selbst – in der Interpretationsgemeinschaft der Glaubenden.

Alle autoritativen Traditionen, Normsetzungen, Auslegungsprivilegien als Ansprüche auf die Schrift, die sich ihrem eigenen Anspruch nicht verdanken, sind damit abgelehnt. Die exegetische Arbeit des Auslegers ist damit gerade nicht überflüssig gemacht, sondern eingefordert; zugleich ist ihr entscheidendes Kriterium genannt: Das Schrift- oder Auslegungsprinzip ist nicht vom Exegeten zu bestimmen, sondern es ist das elementar von der Schrift vorgegebene. Hier steckt die ekklesiologische Komponente dieses hermeneutischen Prinzips: Das allgemeine Priestertum der Glaubenden, oder sagen wir die mündige Gemeinde.

Worin besteht dann aber nach Luther im Kern die Autorität der Schrift? Man könnte grob sagen: Ihre Autorität ruht nicht im Formalen, Apriorischen, sondern im Erfahrenen, Aposteriorischen.²¹

Gerade die Verteidigung einer formalen Schriftautorität führt ins Leere. Nur die erfahrene Autorität der Schrift, in der diese ihre Wahrheit an mir gleichsam erweist und realisiert, bewahrt diese selbst davor, durch mich sofort wieder instrumentalisiert bzw. ideologisiert zu werden.

Die Autorität der Schrift leitet sich also vielmehr von der Erfahrung ab, daß die Schrift selbst dem Ausleger als Lebensmacht begegnet, in der sein Sein besser aufgehoben ist als in selbstgeleisteter Seinsbegründung.²²

-
- 19 Luther in der Auseinandersetzung mit der päpstlichen Bulle über das Schriftverständnis (WA 7,97,20–28), Assertio omnium articulorum, Ende 1520, mit der Luther auf die Bannandrohungsbulle vom 15. 6. 1520 antwortete; vgl. auch die Predigt 1522 (WA 10 III,238,10f): „Also ist die schriftt ihr selbs ain eigen liecht. Das ist dann fein, wenn sich die schriftt selbs auslegt ...“; Nachweise bei Mostert, W., *Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der heiligen Schrift durch Luther*, Lutherjahrbuch 46, Göttingen 1979, S. 60–96.
- 20 Vgl. Baldermann, I., *Didaktischer und ‚kanonischer‘ Zugang. Der Unterricht vor dem Problem des biblischen Kanons*, JBTh 3 1988, S. 97–111, S. 101.
- 21 Mostert, a. a. O., S. 70: „Die Autorität, Suffizienz und Offenbarungsqualität der Schrift verdankt sich gerade bei Luther nicht dem apologetischen Eifer eines Fundamentalisten und Biblizisten, der den Hort seiner eigenen Versicherungsinstanz durch Auflösungserscheinungen gefährdet sieht.“
- 22 Vgl. Mostert, a. a. O., S. 71. Natürlich ist die Schrift für Luther „selbstverständliche Offenbarungsurkunde“ (a. a. O., S. 72) – aber das reicht ihm zu ihrer Autoritätsbegründung gerade nicht aus; vgl. Mostert, S. 95: „Wer es erfährt, daß die Schrift

Für die konkrete Arbeit der Exegese heißt das, daß sie ein komplementäres Denken – hie kritisch-historisch, da die erarbeitete autoritative Weisung – zu überwinden hat. Vielmehr muß es darum gehen, mit allen verfügbaren Mitteln und allem verfügbaren Instrumentarium den Text so sprechen zu lassen, daß sein konkreter Anspruch hörbar und meine Existenz zur befragten wird, seine Autorität also vielleicht zu meiner Erfahrung wird, daß ich also vom Ausleger des Textes zum Ausgelegten durch den Text werde.²³

Gerade dieser Gedanke wird uns davor bewahren, die Schrift gleichsam gesetzlich mißzuverstehen, den Einsatzpunkt dessen, was wir als Schriftautorität verstanden, formal abzusichern und nun gleichsam auf dem Umweg im Ergebnis doch wieder bei einer formal begründeten Schriftautorität anzulangen. Die Schrift will nicht herrschen, sondern mich zu meiner Wahrheit gelangen lassen – ich aber will herrschen und folglich die Schrift zu meiner Wahrheit instrumentalisieren, die Bibel „auf meiner Seite haben“, z. B. in meiner Moral, meinem politischen Verhalten usw. Die Autorität der Bibel soll meine Autorität fundamentieren. Der Biblizismus, der die Bibel nachspricht und sich darin legitimiert sieht, ist gerade darin nur scheinlegitimiert, daß er die Differenzierung und Aufeinanderbezogenheit von Autor und Sache nicht realisiert und so zugleich die Dialektik der Menschlichkeit der Texte und der eigenen Menschlichkeit leugnen muß.

Der Weg der Überlegungen, den wir abgeschritten sind, führte uns von einer „Außenansicht“, dem antiken Vorwurf des Atheismus gegen Juden und frühe Christen, hinein in den „Streit um Gott“, in den das Bekenntnis zu dem „Christus, der euch angenommen hat“, exemplarisch hineingehört. Bezeugt es doch den Gott, dessen Feindesliebe in Christus Gestalt wurde,

die Wahrheit seines eigenen Lebens spricht, wird die Autorität der Schrift für unüberbietbar halten, sie aber gerade nicht mehr gegen andere Autoritäten verteidigen wollen. Wer es nicht erfährt, gerade dem wird die Dekretierung einer formalistischen Schriftautorität nicht helfen können; denn wie soll menschliche Satzung erreichen, was das Wort selbst nicht erreicht? Wer glaubt, der weiß auch, daß er nicht von der Anerkennung der Schrift als Offenbarungsautorität lebt, sondern, weil er ein Sünder ist, vom Zuspruch des Lebens durch das Wort der Schrift. Der Glaubende aber, da er sich seines Sünderseins bewußt ist, steht gerade in einer tiefen Solidarität mit dem Nichtglaubenden, ist dieser nun Atheist oder besonders fromm. Denn er weiß, daß gerade dem Sünder eine Anerkennung formalistischer Autorität nicht helfen kann. Darum wird der Glaubende, sofern er zum Nichtglaubenden spricht, allein die Sache der Schrift betreiben, die ihn selbst belebt, befreit und verwandelt. Denn der Glaubende weiß, daß er nicht durch die Schrift, sondern durch Christus erlöst ist.“

23 Vgl. Mostert, a. a. O., S. 76.

und dessen Weg in die Tiefe alle „Götter“ als Scheinmächte entlarvt und ihren Geltungsanspruch aufhebt.

Aus der Annahme durch Gott aber lebt die Gemeinde, aus dieser gewährten Gemeinschaft bestimmt sie ihr Miteinander und ihre Identität in der Welt. Zugleich wurde deutlich, daß dieses Lebensfundament der Kirche seine Sprache in theologischer Auslegungsarbeit gefunden hat, wie wir sie bei Paulus beobachten konnten: Diese Arbeit in der Bewältigung aktueller Gemeindeprobleme vollzog sich als Deutung und Anwendung der Jesus-Christus-Geschichte in der Bindung an den biblisch bezeugten Gott. Solche Interpretationsarbeit ist ein Grundprozeß verstehenden Glaubens, der für unsere Identität als Kirche auf dem Weg durch die Zeit lebenswichtig ist. Die Schrift selbst gewann ja ihre Gestalt und Aktualität in solchem Wechselprozeß von Tradition und Interpretation. Das reformatorische Schriftprinzip hat in seiner Weise diese Einsicht neu akzentuiert. Weil die Schrift selbst in die Erfahrung des Glaubens führt, eröffnet sie neu gewagte Sprache. Das neu gesagte Wort ist so der Schrift näher als alle Versuche, mit denen Menschen sich ihrer zu bemächtigen suchen – und die Schrift ist für eine solche Kirche nicht störend und stumm, die Gottes Wort vertraut und es neu zu sprechen wagt.

Es ist ernstlich befohlen, daß sich in der Kirche niemand unterstehe, etwas (es sei wenig oder viel, klein oder groß) aus seinem eigenen Verstande oder auf eines Menschen Rat und Gutdünken vorzuschreiben oder zu tun. Sondern wer da etwas lehren oder tun will, der rede und tue es so, daß er zuvor gewiß sei, daß das, was er redet und tut, wahrhaftig Gottes Wort und Werk sei, von ihm befohlen. Oder er lasse nur sein Predigen und Amt und tue inzwischen etwas andres. Ebenso sollen auch die andern nichts hören, glauben noch annehmen, als was ihnen durch das gewisse Zeugnis göttlichen Worts und Befehls befohlen wird. Denn Gott will nicht gescherzt haben, und es lieget der Seelen Heil daran, welche dadurch in ewigen Schaden und Verderbnis geführt werden, wo nicht diese Regel und Befehl gehalten wird.

Martin Luther

WOLFGANG A. BIENERT

Abgefallene und Neubekehrte in der Gemeinde Jesu Christi

Erfahrungen aus der Alten Kirche

Vorbemerkungen¹

Wer oder was die Kirche ist, läßt sich schwer definieren, auch wenn es immer wieder versucht worden ist und versucht wird. Martin Luther hat zwar gemeint: „Es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei“². Aber diese Ansicht läßt, obwohl sie in ihrer Schlichtheit überzeugen mag,³ doch viele Fragen offen.

„Kirche auf dem Weg“, wie es das Thema der Tagung formuliert, läßt sich am besten *beschreiben*, und zwar in der Weise, daß man ihre Geschichte erzählt, die Geschichte der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, von der das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) spricht. Die Anfänge dieser Geschichte sind dabei besonders wichtig und aufschlußreich, denn dort sind Erfahrungen gesammelt, die den weiteren Verlauf nicht unerheblich mit bestimmt haben.

Die Alte Kirche hat insofern für uns noch heute Bedeutung, und zwar – wie mir scheint – in doppelter Hinsicht:

1. Zum einen hat sie allen Christen die Heilige Schrift als das grundlegende und bestimmende Erbe ihres Glaubens und geistlichen Lebens hinterlassen. Dazu gehören die Schriften, die die Apostel selbst als ihre Bibel, als ihre $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$ betrachteten und die wir als „Altes Testament“ bezeichnen, sowie ihr „apostolisches“ Zeugnis, in dem das Evangelium von Jesus Christus ein für allemal gültig bezeugt ist, das „Neue Testament“. Durch diese

1 Vortrag auf der theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes am 18. Januar 1994 – für den Druck leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

2 Schmalk. Artikel III (12), in: Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 41959, S. 459.

3 Vgl. dazu die Begründung: „nämlich die heiligen Gläubigen und ‚die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‘; denn also beten die Kinder: ‚Ich gläube [an die] eine heilige christliche Kirche““ (ebd. S. 459f).

Bibel, die eine Schöpfung der Alten Kirche ist, sind *alle* Christen untrennbar mit dieser Kirche verbunden.

2. Zum anderen haben sich im Verlauf der Entstehung dieser Bibel sowie in der damit verbundenen Geschichte der Kirche wichtige Erfahrungen mit dem darin bezeugten Evangelium und mit dem Glauben an den gemeinsamen Herrn Jesus Christus niedergeschlagen, die ebenfalls von bleibender und zugleich prägender Bedeutung für alle Christen waren und sind. Dazu gehören Erfahrungen der Ermutigung und der Stärkung durch die Annahme und rasche Ausbreitung des Glaubens, aber auch Erfahrungen der Anfechtung durch die Bedrohung der Gemeinde durch äußere und innere Feinde, durch Verfolgungen, wie auch durch Spaltungen und Konflikte.

Dies alles gehört zu dem, was die Alte Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte als Führung durch den Hl. Geist verstand: den Schutz und die Bewahrung in Zeiten der Verfolgung, aber auch das Entwickeln von Antworten auf dadurch ausgelöste Fragen und Probleme sowie auf immer neu aufbrechende innere und äußere Herausforderungen und Gefährdungen des Glaubens und der Gemeinschaft. Es waren zumeist Antworten, die sie – und das gilt es insbesondere für die Zeit der ersten drei Jahrhunderte zu beachten – nicht, wie in späterer Zeit, unter dem Schutz und mit der Unterstützung des Staates fand, sondern Antworten des Glaubens an die geschenkten Zusagen des Evangeliums in einer eher distanzierten und zumeist feindlichen Umgebung.⁴ Wohl nicht zuletzt deswegen haben sie über die Zeiten hinweg bis heute ihre Geltung behalten und können dort, wo ähnliche Erfahrungen gemacht werden, in ihrer Bedeutung immer wieder neu erkannt werden.

Zwar mußten und müssen auch spätere Generationen – und das gilt bis heute – jeweils ihre Antworten auf die Fragen und Probleme ihrer Zeit finden. Aber in keiner Epoche der Geschichte war die Kirche – so scheint es mir – so sehr auf sich selbst gestellt, ihren eigenen Weg zu suchen und zu finden, wie in den ersten Jahrhunderten. Als kleine Schar, die in der Zerstreung (διασπορά)⁵ in überwiegend feindlicher Umgebung lebte, war sie in besonderer Weise herausgefordert. Aber sie ging ihren Weg voller Zuversicht und schuf dabei bleibende Grundlagen für die Christenheit, die bis heute gültig sind.

4 Vgl. zu diesem Komplex insgesamt das anregende Buch von T. Christensen, Christus oder Jupiter. Der Kampf um die geistigen Grundlagen des römischen Reiches, Göttingen 1981; ferner: G. Kretschmar, Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche, in: H. Frohnes u. a. (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, München 1974, S. 94–128.

5 Vgl. I Petr 1,1.

Zu dem, was die Alte Kirche in diesem Zusammenhang geschaffen und allen Christen hinterlassen hat, gehören neben der Bibel auch Ordnungen, Ämter und feste Strukturen – „Gefäße“⁶, die sie teilweise aus ihrer Umwelt übernahm, teilweise aber auch neu schaffen mußte, um das überkommene Erbe zu bewahren und lebendig zu erhalten. Dazu gehören außer dem Kanon der biblischen Schriften das Glaubensbekenntnis (Taufbekenntnis) und das bischöfliche Amt. Diese drei „katholischen Normen“⁷ gehören in der Alten Kirche untrennbar zusammen. Keine von ihnen kann ohne die anderen sein, und letztlich gebührt keiner von ihnen ein Vorrang vor den anderen. Sie bilden die Grundlagen, zugleich aber auch die untrüglichen Erkennungszeichen der Kirche. In ihnen begegnen uns auch die Maßstäbe und Kriterien für den Umgang der Kirche mit Abgefallenen und Neubekehrten.

I. Kirche als Ort der Gemeinschaft mit Christus

„Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“. Dieses bekannte Wort Jesu, das im Matthäusevangelium überliefert ist,⁸ hat in der Geschichte der Kirche immer wieder kleine Gruppen von Christen in ihrem Glauben gestärkt und sie nicht selten in schwierigen Situationen getröstet. Es weist darauf hin, daß die christliche Gemeinde nicht von den großen Zahlen lebt, sondern davon, daß ihr Herr bei ihr und mit ihr ist.

Gerade für die frühe Christenheit war es ein wichtiges und ermutigendes Wort. Denn sie waren nur eine kleine Schar, die da als „Fremdlinge“ verstreut in einer Umgebung lebten, von der sie bedroht und verfolgt wurden. Der Verfasser des 1. Petrusbriefes erinnert sie zwar daran, daß sie „*ausgewählte Fremdlinge*“ seien.⁹ Aber das bedeutet für sie nicht, daß sie von Leid und Anfechtungen befreit wären – im Gegenteil! Er weist sie vielmehr mit Nachdruck darauf hin, daß sie in der Nachfolge eines Herrn leben, der

6 Vgl. II Kor 4,7: „Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen ...“. – Zur Entstehung vgl. auch: Campenhausen, H. v.: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen ²1963.

7 Vgl. dazu K. Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte I: Gott und Welt, Darmstadt ²1988, S. 165ff. – Für Beyschlag stehen Kanon und Wahrheitsregel im Vordergrund als die Erscheinungsformen der einen Glaubensnorm (172f), die dritte Norm, das kirchliche Amt, tritt bei ihm zurück (185ff).

8 Mt 18,20. – Zur Verbindung mit unserem Thema vgl. H. Karpp, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens. Zürich 1969, S. 3 (Nr. 2).

9 I Petr 1,1; 2,11; vgl. Hebr 11,13.

selbst gelitten hat,¹⁰ daß sie deshalb gerade nicht vom Leiden verschont würden. Dieses sei vielmehr ein Zeichen ihrer Erwählung.¹¹

Umso wichtiger war darum für sie die Gewißheit, daß ihr Herr im Leiden bei ihnen ist – nicht nur als Vorbild, sondern auch als „Hirte und Bischof (ihrer) Seelen“¹². – Daß die ersten Christen – gerade im Leiden – immer wieder die Erfahrung der Nähe ihres Herrn machen konnten, stärkte ihren Glauben. Und die daraus erwachsene Glaubensgewißheit gaben sie weiter an die nachfolgenden Generationen, so daß auch diese in Zeiten der Not und der Verfolgung getröstet wurden.

Die frühe Christenheit lebte in vielfältiger Weise aus den Erfahrungen der Nähe Christi und der Gegenwart seines Geistes, gerade in Zeiten des Leidens und der Verfolgung. Und sie ging aus solchen Zeiten oft gestärkt hervor, so daß die Umwelt von ihrem Glauben beeindruckt war und manch einer sich taufen ließ.¹³ Und wer sich auf den Namen Jesu taufen ließ, der trat ein in den Machtbereich dieses Namens und konnte nun selbst die Erfahrung machen, daß dort, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln, Christus selbst ist.

Der Glaube an Jesus Christus und das Bekenntnis zu ihm bezeichnet also zugleich den Ort der Kirche, und zwar den der wahren, der „katholischen“ Kirche im Sinne der universalen Heilsgemeinde. Denn das Bekenntnis zu Jesus Christus meint dies unabhängig davon, wie groß die Zahl derer ist, die sich in seinem Namen versammeln. Überall dort, wo Menschen sich zu ihm bekennen, wo sein Name verherrlicht wird, dort ist Kirche in dem genannten Sinne. Im 2. Jahrhundert drückt Bischof Ignatius von Antiochien dies in einem Brief an die Gemeinde in Smyrna mit den Worten aus: „Da wo Christus Jesus ist, dort ist die katholische Kirche“¹⁴.

Zum ersten Mal in der Geschichte begegnet hier die Wendung „katholische Kirche“. Ignatius wendet sich an dieser Stelle u. a. gegen den Versuch, Kirche und Christentum anders bestimmen zu wollen als durch den Namen Jesu Christi – etwa durch Zeichen besonderer Vollmacht, strenge Enthaltsamkeit oder herausragende geistliche Erfahrungen. Er will vielmehr sagen: Kirche ist der Ort des Heils allein deswegen, weil und insofern Jesus Christus in ihr gegenwärtig ist. Das bedeutet zugleich, daß das in ihm geschenkte Heil nicht an bestimmte Menschen, Orte oder Zeiten gebunden ist. „Katho-

10 I Petr 2,21ff; vgl. 3,17.

11 I Petr 4,14; vgl. Phil 2,5ff.

12 I Petr 2,25.

13 Das Blut der Märtyrer erwies sich so immer wieder als Same der Kirche; vgl. Tertullian, Apol. 50,13: „semen est sanguis Christianorum“.

14 IgnSm 8,2.

lisch“ meint eine Universalität des Glaubens und des Heils, die Raum und Zeit übersteigt. „Katholische Kirche“ ist nach altkirchlichem Verständnis überall dort, wo Christus gegenwärtig ist. Das ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Wendung, wie sie in den altkirchlichen Bekenntnissen überliefert und im Gottesdienst bis heute bekannt wird. Erst später wurde daraus eine Konfessionsbezeichnung.¹⁵

Das Bekenntnis zur „katholischen Kirche“ kann und soll daran erinnern, daß der Glaube an Jesus Christus die universale Heilsgemeinde über die Zeiten hinweg miteinander und insofern auch uns mit der Alten Kirche verbindet.

II. Die Bewahrung des Glaubens

Weil nun aber alles, die Gegenwart des Heils und die Existenz der Kirche, an der Person Jesu Christi und dem Bekenntnis zu ihm hängen, deshalb kam und kommt alles darauf an, daß der Name Jesu und der Glaube an ihn rein und unverfälscht bewahrt wird. Wie kann und wie soll das geschehen? Oder anders gefragt: Was hat die Alte Kirche getan, um diesen Glauben unverfälscht zu bewahren und lebendig und einladend weiterzugeben?

Dies geschah vor allem auf zweierlei Weise: a) zum einen hat sie an dem geschichtlichen Ursprung dieses Glaubens unbeirrt festgehalten – und zum anderen b) hat sie ihm zugleich in ihrem Leben auf überzeugende Weise Ausdruck gegeben.

1. Zu Anfang, als es noch keine gemeinsame, allgemein anerkannte schriftliche Überlieferung in der Kirche gab und jede Gemeinde für sich das ihr überkommene Erbe bewahren mußte, war es wichtig, daß die Christen untereinander und die Gemeinden im Umgang miteinander wie auch in ihrem Verhalten gegenüber der heidnischen Umwelt – ihren Glauben überzeugend lebten. Im lebendigen Miteinander mußten sie zeigen, was es bedeutet, in dieser Welt als Kirche, als Gemeinde Jesu Christi, zu leben und Zeugnis zu geben von dem in diesem Namen geschenkten Heil. „Seht, wie sich diese Christen untereinander lieben“, stellten heidnische Beobachter zur Zeit des Kirchenvaters Tertullian mit Erstaunen fest.¹⁶ Und die damit gemeinte Nächstenliebe hatte auch ganz konkrete Formen: Sie zeigte sich in der Fürsorge

15 Für den deutschen Sprachraum gilt dies in besonderer Weise erst seit dem 19. Jahrhundert. – Zur Vorgeschichte gehört allerdings die politische Inanspruchnahme dieser Wendung seit der Zeit Konstantins (4. Jh.) – vor allem im Streit mit den Donatisten.

16 Tertullian, Apol. 39,7.

für die Armen, für Witwen und Waisen, in Besuchen bei Glaubensgeschwistern im Gefängnis oder solchen, die zur Zwangsarbeit in Bergwerken verurteilt waren, was damals einem Todesurteil fast gleichkam.

Sie äußerte sich aber auch in sozialer Hilfe für Bedürftige bei Katastrophen, Seuchen, Erdbeben, Hungersnot oder Krieg,¹⁷ wie auch in der Sorge für ein würdiges Begräbnis der Verstorbenen oder in großzügiger Gastfreundschaft, wovon wir immer wieder hören.

Dabei kümmerte man sich keineswegs nur um Glaubensgeschwister, um Mitchristen, sondern auch um Heiden, die in Not geraten waren – z. B. bei den in bestimmten Abständen immer wieder aufbrechenden Pestepidemien oder bei Naturkatastrophen. Manch einer von ihnen stellte erstaunt fest: „Wenn ein Frommer aus ihrer Mitte stirbt, freuen sie (sc. die Christen) sich, sagen Dank und beten für ihn und geleiten ihn, als trete er eine Reise an“¹⁸. Praktisch geübte Nächstenliebe, getragen von einer unbesiegbaren Hoffnung und einem Glauben, der dem Tod nicht das letzte Wort überläßt – das war, wenn man es in einem Wort zusammenfassen will, die eine, überzeugende Antwort aus dem Glauben an Jesus Christus, die die Gemeinschaft der Christen untereinander zusammenhielt, die aber auch – als missionarisches Zeugnis – nicht wenige für den christlichen Glauben gewann.

2. Das andere war die Bewahrung des überlieferten Erbes selbst, das Festhalten am apostolischen Zeugnis. Dies geschah nicht nur in dem äußerlichen – aber keineswegs unwichtigen – Sinn, daß man die ältesten schriftlichen Zeugnisse der apostolischen Zeit sammelte und daraus für alle Christen eine gemeinsame Glaubensgrundlage schuf, nämlich das Neue Testament.¹⁹ Es geschah auch auf dem Weg der Auslegung der überlieferten Botschaft in immer neue Kontexte und geschichtliche Situationen der Kirche hinein. Kirchengeschichte läßt sich, um es mit Gerhard Ebeling zu sagen, in der Tat verstehen als „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ in die unterschiedlichsten Lebensbereiche hinein.²⁰ Allerdings sollte

17 H. Chadwick, Die Kirche in der antiken Welt, Berlin 1972, S. 59. – A. von Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig ⁴1924 (= Leipzig 1965), I, 170–220, zeigt die darin liegende missionarische Kraft der frühen Kirche.

18 Aristides, Apol. 15,11; vgl. Joh. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (1907), Hildesheim 1970 (Text mit Kommentar).

19 Vgl. u. a. H. Frh. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (BHTH 39), Tübingen 1968.

20 G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (SGV 189), Tübingen 1947 (= Ders., Wort Gottes und Tradition ²1966, S. 9–27); vgl. W. A. Bienert/G. Koch, Kirchengeschichte I/Christliche Archäologie (Grundkurs Theologie 3), Stuttgart 1989, S. 12ff.

man sich stets dessen bewußt bleiben, daß diese Heilige Schrift, in der uns Gottes Wort begegnet, weder in ihren einzelnen Teilen noch als Kanon vom Himmel gefallen ist, sondern von Menschen verfaßt und in einem geschichtlichen Prozeß in und von der Kirche geschaffen wurde.

Daß diese Kirche am Alten Testament und an der Verbindung zum Judentum festhielt, ist im übrigen keineswegs so selbstverständlich, wie es manchem heute erscheinen mag. Hier hat sie sich bewußt gegen Marcion entschieden, einen einflußreichen Schiffseigner aus Kleinasien, der im 2. Jahrhundert eine eigene „christliche“ Kirche gründete, indem er sich bewußt vom Alten Testament, vom Schöpfergott und dem gesamten jüdischen Erbe lossagte und Christus als Offenbarung eines anderen, bis dahin unbekanntem, gewissermaßen „weltfremden“ Gottes der Liebe betrachtete.²¹

Schwierig waren in diesem Zusammenhang auch die Auseinandersetzungen mit der Gnosis, einer religiösen Erlösungsbewegung in der Spätantike,²² die davon ausging, daß in bestimmten Menschen ein göttlicher Funke gefangen liegt, der durch Erkenntnis („Gnosis“) bzw. durch die Begegnung mit dem Göttlichen aus dem Gefängnis des irdischen Leibes befreit werden kann. Die christliche Form der Gnosis war dabei zugleich stolz auf besondere, geheime Offenbarungen und mündlich überlieferte Jesusworte. Die Kirche, die sich gegenüber diesem Elitechristentum bewußt als „katholische Kirche“ bezeichnete, antwortete auf die geheimen Offenbarungen mit dem Hinweis auf das *schriftliche* apostolische Zeugnis,²³ auf Texte, die allen Christen zugänglich sind – und nicht nur einem herausgehobenen kleinen Kreis von besonderen Menschen. Zugleich wies man ihnen gegenüber darauf hin: „Der (wahre christliche) Glaube baut auf die Dinge, die wahrhaftig da sind, damit wir an das Seiende, wie es ist, glauben“²⁴.

Gegenstand des Glaubens sind nicht kluge Ideen oder Gedanken *über* Gott und Welt, sondern die von Gott gesetzten Tatsachen in Welt und Geschichte. Gemeint ist dabei die Welt, die als Gottes Schöpfung real, greifbar und zugleich wunderbar geordnet ist, und das ebenso reale Geschehen in der Geschichte, die sich nach dem biblischen Zeugnis als Geschichte

21 Zu Marcion noch immer grundlegend: A. von Harnack: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig ²1924. ND zusammen mit „Neue Studien zu Marcion“ 1923, Darmstadt 1960 u. ö.; vgl. zuletzt B. Aland, Marcion, in: TRE 22 (1992) 89–101.

22 Vgl. dazu K. Rudolph: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion (UTB 1577), Göttingen ³1990.

23 Vgl. N. Brox: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburger Patristische Studien 1), Salzburg/München 1966, S. 70ff.

24 Irenäus v. Lyon, Erweis der apostol. Verkündigung 3.

des Heils erweist. Die Offenbarung Gottes in Christus hat dies ein für allemal sichtbar gemacht.

Als „Erwählte“ aber verstanden sich nicht nur die Gnostiker. Das griechische Wort, das wir zumeist mit „Kirche“ übersetzen, das Wort ἐκκλησία, meint ursprünglich generell die Gemeinschaft der „Herausgerufenen“, der „Erwählten“. Und wenn Paulus an die „Heiligen“ in Rom²⁵ oder in Achaja schreibt, dann meint er alle Christen als die von Gott Geheiligten.²⁶ Manch einer verstand dies als Aufruf zu einem vollkommenen Lebenswandel, zu Askese und Martyrium; und es scheint in der ältesten Gemeinde üblich gewesen zu sein, daß sich die Getauften dazu verpflichteten, ehelos zu bleiben, sofern sie zum Zeitpunkt der Taufe nicht verheiratet waren. Doch je mehr sich die Kirche in die Welt hinein ausbreitete, um so stärker wurde die Spannung zwischen einfachen und vollkommenen Christen, und um so schwieriger wurde der Umgang mit der Sünde und den Sündern in den eigenen Reihen.

Damit stellte sich die Frage nach Buße²⁷ und Vergebung im Leben der Kirche, von der schon im Neuen Testament häufig die Rede ist, erneut. Die Frage spielt in der Verkündigung Jesu bereits eine zentrale Rolle und begleitet die Kirche von ihren Anfängen an durch die Geschichte bis in unsere Gegenwart. „Wie oft muß ich meinem Bruder, der an mir sündigt, vergeben? Genügt es siebenmal“, fragt Petrus seinen Herrn. Und Jesus antwortet: „Ich sage dir: nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal“²⁸. Und dann folgt die Erzählung vom bösen, vom „Schalks“-Knecht, wie er in Luthers Übersetzung heißt, dem eine riesige Schuldenlast abgenommen wurde und der dennoch nicht bereit ist, dem Mitbruder eine geringe Schuld zu erlassen.

Zweierlei fällt in diesem Zusammenhang auf: zum einen, daß die Frage nach dem Maß der Vergebungsbereitschaft aus der Gemeinde bzw. von Petrus, dem Sprecher des Jüngerkreises, gestellt wird. Es geht also um ein innergemeindliches Problem. Und zum anderen: Unmittelbar vorher im Matthäusevangelium ist davon die Rede, wie mit einem Sünder verfahren werden solle.²⁹ „Sündigt aber dein Bruder an dir, so gehe hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein“ – d. h. unter vier Augen. „Hört er nicht auf dich, so nimm noch einen oder zwei zu dir, damit jede Sache

25 Röm 1,7; vgl. 8,33.

26 II Kor 1,1; vgl. I Kor 1,2.

27 Vgl. dazu auch: Poschmann, B.: Paenitentia secunda (Theoph. 1), Bonn 1964 (= 1940).

28 Mt 18,21f.; vgl. auch H. Karpp (o. Anm. 8).

29 Mt 18,15–17. – Es ist die einzige Stelle im Matthäusevangelium – außer Mt 16,18 –, an der das Wort ἐκκλησία begegnet. Deutlich ist der Unterschied zur βασιλεία τοῦ θεοῦ.

durch den Mund von zwei oder drei Zeugen bestätigt werde“. So lautet der zweite Schritt. Und schließlich soll der Fall der gesamten Gemeinde vorgebracht werden. Und erst, wenn er auch auf die Gemeinde nicht hört, dann „sei er für dich wie ein Heide und Zöllner“; dann trenne dich von ihm, aber – so könnte man aus dem weiteren Zusammenhang schließen – entlasse ihn nicht aus deinem Gebet. Denn wenig später heißt es: „Wahrlich, ich sage euch: Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen, so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel“ – und weiter: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“.

Der eingangs zitierte Satz steht also in einem ganz engen Zusammenhang mit der Frage nach Buße und Vergebung in der Kirche. Die Nähe Jesu garantiert nicht nur, daß Gemeinschaft entsteht, sie stiftet nicht nur Kirche im Vollsinn des Wortes, sie ermöglicht Vergebung, aber sie verpflichtet auch zu ihr. Denn Gemeinschaft – oder wie man heute im ökumenischen Gespräch in Aufnahme eines neutestamentlichen Begriffes gern sagt: „Koinonia“ (lat. *communio*)³⁰ – gelingt nicht ohne Vergebung; sie lebt vielmehr aus ihr.

Doch es stellen sich viele Fragen: Ist eigentlich jede Schuld vergebbar? Gibt es nicht auch Sünden, die nicht vergeben werden können? Vor allem aber: Was soll mit jenem Mitschuldigen geschehen, der an mir schuldig geworden ist? – Die grundsätzliche Vergebungsbereitschaft wird offenbar in der frühchristlichen Gemeinde vorausgesetzt, denn Jesus selbst hat die Vergebung gelebt und verkündigt. Und in der Erzählung vom „Schalksknecht“ wird dies der Gemeinde noch einmal eingeschärft. Aber schon der im Matthäusevangelium vorangestellte Text deutet darauf hin, daß die Gemeinde es sich mit diesen Fragen nicht leicht gemacht hat.³¹

30 Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago de Compostela stand z. B. unter dem Thema: „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“; vgl. Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Referate, Dokumente – hg. v. Günther Gaßmann und Dagmar Heller (BeihÖR 67), Frankfurt/M. 1994, bes. S. 37–69 (John Reumann, Koinonia in der Bibel). – Eine gute Übersicht bietet auch: *Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung. Eine Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung*, Strasbourg 1990.

31 Die fünfte Bitte des Vaterunsers (Mt 6,12) weist darauf hin, wie sehr die Gemeinde Christi aus der Vergebung lebt, um die sie unablässig bittet. – Daneben stellt sich das Problem des „Lösens“ und des „Bindens“, eine Vollmacht, die später in der Kirche dem Priester bzw. dem Bischof übertragen wird. – Zum historischen Hintergrund von Mt 18,15–18 vgl. L. Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichte und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990, S. 245f.

Die weitere Geschichte der Kirche zeigt, wie immer wieder um die damit verbundenen Fragen gerungen und bisweilen heftig gestritten wurde, im Streit um die Buße ebenso wie im Streit um die Wiederaufnahme von Christen, die in Zeiten der Verfolgung den Götzen geopfert hatten und damit von ihrem Glauben abgefallen waren (die sog. „lapsi“).

Die Antwort auf dieses Problem führte schließlich zur Ausbildung eines eigenen Bußwesens.³² In ihm ging es darum, Wege zu finden, damit vollkommene und unvollkommene Christen in einer Gemeinde zusammenleben können – und zwar so, daß zwar der Sünde in der Kirche kein Raum gegeben wird, der Sünder aber nicht grundsätzlich und für immer aus der Gemeinde ausgeschlossen wird, weil die Gemeinde Jesu Christi weiß, daß sie als ganze aus der unverdienten Gnade der Vergebung Gottes lebt.

III. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und das Problem der Buße

„Überall in den Gemeinden der nachapostolischen Zeit (blieb) das Bewußtsein von der Heiligkeit des Volkes Gottes und von der Besonderheit und Einzigartigkeit der in der Taufe empfangenen Sündenvergebung vorherrschend“³³. Missionspredigt war in der Regel Bußpredigt, Ruf zur Umkehr, Aufforderung zu einem neuen Leben in Heiligkeit. Und wer sich taufen ließ, der hatte sich für dieses neue Leben entschieden. Dem Verfasser des Hebräerbriefs erscheint es darum unmöglich, daß ein Getaufter noch einmal die Chance zu einem neuen Anfang durch die Buße haben sollte.³⁴ Handelt es sich denn dabei nicht um eine Sünde wider den Heiligen Geist, die unvergebbar ist?³⁵ Schließlich hat doch jeder Getaufte die Gabe des Hl. Geistes empfangen. Wie kann er da noch einmal in Sünde fallen?

Diese Frage hat die frühe Kirche lange beschäftigt. Manch einer wartete deshalb mit der Taufe. Das gilt nicht nur für Kaiser Konstantin, der sich bekanntlich erst auf seinem Sterbebett taufen ließ (337), um im weißen Gewand des Täuflings vor den Thron Gottes zu treten, oder für seinen Sohn Konstantius II. († 361), der dem Vorbild seines Vaters auch in dieser Hinsicht folgen wollte. Noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts klagt der

32 Vgl. dazu G. A. Benrath, Buße V, in: TRE 7 (1981) 452–473 (Lit.).

33 G. A. Benrath a. a. O. 452.

34 Hebr 6,4f.

35 Vgl. Mk 3,28f; Lk 12,10; Mt 12,32. – Vgl. C. Colpe, Der Spruch von der Lästerung des Geistes, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (FS J. Jeremias), Göttingen 1970, S. 63–79.

Kirchenvater Basilius darüber, daß sich viele Christen vor der Taufe scheuen, weil sie befürchten, ihr Leben ändern zu müssen. Er ruft ihnen zu: „Was besinnst du dich? Was zögerst du? Warum fürchtest du das Joch wie eine Färse, die noch kein Joch getragen hat?“. „Es ist süß, es ist leicht“, fügt er in Anspielung auf ein Wort Jesu hinzu.³⁶ „Beuge deinen ungebändigten Nacken! Werde ein Jochtier Christi, damit du nicht, ohne Joch und ungebunden im Leben, eine leichte Beute der wilden Tiere werdest“³⁷. Leidenschaftlich wirbt Basilius in seiner Predigt darum, die Taufe, „dieses Gnadengeschenk der Kindschaft Gottes“, nicht zu verschmähen.³⁸ Unabhängig vom Alter erweist sie ihre heilende und befreiende Kraft. „Du wirst erneuert, ohne umgeschmolzen, umgeprägt, ohne gebrochen zu werden, geheilt ohne Schmerzen“, den Engeln gleichgestellt und „zum Erben der Güter Christi“ eingesetzt. Dennoch zögerst du, dieses herrliche Geschenk anzunehmen?, fragt Basilius.

Das leidenschaftliche Werben des Basilius für die Taufe, bei dem der kleinasiatische Bischof die ganze Fülle der mit diesem Sakrament geschenkten Reichtümer eindrucksvoll herausstellt, zeigt zugleich, wie sehr sich die Menschen seiner Zeit davor scheuten, mit der Taufe ein neues Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu beginnen. Und Basilius macht auf der anderen Seite auch keinen Hehl daraus, daß sich für ihn christliches und mönchisches Leben nur unwesentlich voneinander unterscheiden.³⁹

Die Möglichkeit einer *einmaligen* Buße für Getaufte und insofern einer „zweiten Buße“, wie man gelegentlich sagt, im Sinne der Rückkehr in den Stand der durch die Taufe geschenkten Gnade, ist bereits ein wichtiges Thema im sog. „Hirten des Hermas“, der Schrift eines römischen Christen aus der Zeit um 130 n. Chr. In dieser Schrift, die in der frühen Kirche zeitweilig fast kanonischen Rang hatte, erinnert der Verfasser daran, daß die Bereitschaft zur Buße grundsätzlich eine christliche Lebenshaltung sei,⁴⁰ daß Freude im Himmel herrscht über einen Sünder, der Buße tut, ja, daß die Buße selbst den Menschen froh macht und sich dies auch auf die Mitmenschen überträgt.

Das gilt in seinen Augen auch für die sog. Haupt- oder Todsünden: Götzendienst, Ehebruch bzw. Unzucht und Mord, wobei letzteres für Hermas offenbar kein aktuelles Problem darstellt. „Keine Sünde ist

36 Vgl. Mt 11,30.

37 Hom. 13,1 (dt. Übersetzung in: BKV Bd. 47, S. 304).

38 Ebd. S. 309.

39 Vgl. dazu: K. Koschorke: Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea (Paradosis 32), Freiburg/Schweiz 1991.

40 Vgl. R. Staats, Hermas, in: TRE 15 (1986), S. 100–108, bes. S. 104f.

von der Vergebung ausgenommen, sei sie auch noch so schwer“, heißt es bei G. A. Benrath.⁴¹ Todsünden wie Abfall vom Glauben und Ehebruch richten sich zwar auch gegen den Geist Gottes und sind darum letztlich unvergebbar. Aber es werden von Hermas auch Häretiker und Ehebrecher zur Buße aufgefordert. Auch sie sind darum nicht generell aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen. Allerdings gibt es für ihn nur eine einmalige Möglichkeit zur Buße. Diese Einmaligkeit einer „zweiten“ Buße ist dabei nicht etwa als pädagogische Maßnahme zu verstehen. Sie entspricht vielmehr seinem Verständnis von der Kirche, die in den Tagen der Endzeit lebt. Die Zeit des Endes und der Anbruch des Reiches Gottes sind nahe. Darum genügt für ihn die Frist einer einmaligen (zweiten) Buße. Man sieht daran, wie nahe dieser Seelsorger noch dem urchristlichen Denken verhaftet ist.

Am Beginn des 3. Jahrhunderts verhärten sich die Fronten, und es verschärfen sich die Gegensätze zwischen Vertretern einer strengen Bußdisziplin, wie Tertullian in Karthago und Hippolyt in Rom, und den Bischöfen in Rom und Karthago, die eine großzügigere seelsorgerliche Praxis der Sündenvergebung üben.

Hippolyt wirft dem römischen Bischof Kallist vor, er habe als erster offiziell erklärt, allen würden von ihm die Sünden vergeben. Und so habe er nicht nur viele Anhänger gefunden. Er habe auch die Regel aufgestellt, „ein Bischof dürfe, wenn er sündige, nicht abgesetzt werden“, selbst wenn er eine Todsünde begehe. Hippolyt denkt dabei in erster Linie an Unzucht oder Ehebruch, denn er fügt hinzu: „Zu seiner Zeit kam es auf, Bischöfe, Presbyter und Diakone, die in zweiter oder dritter Ehe lebten, in den Klerus aufzunehmen“. Selbst Kleriker dürften bei ihm heiraten; dies sei keine Sünde.⁴²

Begründet habe er sein Vorgehen mit Worten des Apostels Paulus: „Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest?“ (Röm 14,4). Ferner habe er das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen⁴³ auf den Umgang mit den Sündern bezogen und gemeint, das Wort: „Lasset das Unkraut mit dem Weizen wachsen“ bedeute: Lasset die Sünder in der Kirche. Schließlich sei auch die Arche, in der reine und unreine Tiere nebeneinander Platz gehabt hätten,⁴⁴ ein Sinnbild für die Kirche. Die Arche als Sinnbild für die Kirche ist in der Geschichte der Kirche vielfach bezeugt. Hier aber wird das Bild in eigentümlicher Weise verbunden mit dem Gleichnis vom Unkraut unter

41 G. A. Benrath (s. Anm. 31), S. 453.

42 Hippolyt, ref. IX, 12,21f. (s. H. Karpp, o. Anm. 8, Nr. 124, S. 159f).

43 Mt 13,24–30.

44 Vgl. Gen 6,19ff.

dem Weizen, um darauf hinzuweisen, daß die Kirche nicht aus sich heraus eine heilige Kirche ist, daß vielmehr Reine und Unreine, Gerechte und Ungerechte in der Kirche miteinander vermischt sind und erst vor dem Richterstuhl Christi die Trennung erfolgt.

Zum ersten Mal in der Geschichte wird hier die Kirche als „corpus permixtum“ beschrieben, was für die Rigoristen, die Vertreter einer strengen Bußdisziplin, unerträglich war.

Tertullian, der Nordafrikaner, hatte in seiner Schrift „Über die Buße“⁴⁵ zunächst noch mit der kirchlichen Tradition übereingestimmt, als er die Buße als „zweite, ja vielmehr letzte Hoffnung“ betrachtete, als eine Maßnahme der Erziehung zum Guten. Die Buße erscheint dabei als eine Möglichkeit des Menschen, in die Gnade Gottes zurückzukehren; sie besitzt sündentilgende, sogar genugtuende Kraft. Tertullian, der Jurist, denkt offensichtlich in Rechtskategorien. Das öffentliche Bekenntnis in Sack und Asche, unter Fasten, Gebet und Tränen vor den Priestern und den Märtyrern dient der Demütigung, aber auch der Genugtuung.⁴⁶

Später trat Tertullian zum Montanismus über, einer strengen, vom prophetischen Geist bestimmten, endzeitlich ausgerichteten und martyriumsbereiten Gemeinschaft, die in Kleinasien – genauer: in Phrygien – ihren Ursprung hatte und die von der „katholischen“ Bischofskirche bald als Sekte bekämpft wurde. Nun verschärfen sich seine Ansichten über die Buße. Empört über die Freizügigkeit (*liberalitas*) eines katholischen Bischofs (vielleicht ist ebenfalls Kallist von Rom gemeint, vielleicht aber auch der Bischof von Karthago)⁴⁷ gelten ihm nun Ehebruch und Unzucht als unvergebare Todsünden. Selbst die erneute Heirat von Verwitweten betrachtet er nun als Todsünde. Sie alle müßten zum Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft führen und die direkte Verdammnis zur Folge haben – genauso wie Abfall vom Glauben und Mord den Tod des Sünders nach sich ziehen müßte. Die Ansichten des Hermas werden von Tertullian ausdrücklich verworfen.⁴⁸

Es gehört darüber hinaus zu seiner Auffassung als Montanist, daß nur die Geiststräger Sünden vergeben dürften, nicht jedoch die kirchliche Hierarchie, der „*numerus episcoporum*“⁴⁹, wie er sagt. Daß Tertullian und Hippolyt ursprünglich alle Bischöfe als Geiststräger verstanden, die in der aposto-

45 De paenitentia, verfaßt um 203/4.

46 De paenitentia c. 9–10 (Karpp, Buße, Nr. 134; bes. S. 177ff).

47 De pudicitia c. I,6 (Karpp, Buße, Nr. 138, S. 185).

48 De pudicitia XII,12 (Karpp, Buße, Nr. 138, S. 201 – mit Hinweis auf Hermas, Mand. 4,1).

49 De pudicitia XXI,17 (Karpp, a. a. O., 218f).

lischen Sukzession unter Gebet und Segen ihr Amt empfangen hatten, gilt nun nicht mehr. Für Tertullian zählt jetzt nur noch die Gegenwart des prophetischen Geistes.

In der Auseinandersetzung mit dem Montanismus sind in der Geschichte der Kirche erstmals regionale Synoden bezeugt. Benachbarte Bischöfe kamen zusammen und berieten, wie sie mit diesem neuen Phänomen einer rigoristisch gestimmten Geistkirche umgehen sollten. Dabei kam es in der Folgezeit nicht nur zum Ausbau des Synodalwesens in der Kirche. Auch die Frage der Heiligkeit sowie des Umgangs mit der Sünde und den öffentlichen Sündern bedurfte weiterer Klärung – vor allem, als unter dem Druck immer schärfer werdender Verfolgungen durch den Römischen Staat im 3. Jahrhundert die Zahl von Gemeindegliedern, die von ihrem Glauben abfielen („lapsi“), stark zunahm.

IV. Das Problem der in der Verfolgung vom Glauben Abgefallenen – Heiligkeit und Einheit der Kirche

Unter Kaiser Decius (249–251) kam es zum ersten Mal zu einer Christenverfolgung, die das gesamte Römische Imperium betraf. Zwar hatte es auch früher schon Verfolgungen gegeben – in Rom unter den Kaisern Nero und Domitian, die sich selbst göttliche Würden zuschrieben. Zur Zeit des letzteren auch in Kleinasien, wo es immer wieder zu Ausschreitungen gegen christliche Gemeinden kam. Unter Marc Aurel hören wir von Martyrien in Lyon und Vienne, bald darauf von solchen in Nordafrika und Alexandria. Doch handelte es sich dabei stets um lokale oder regionale Maßnahmen.⁵⁰

Die Verfolgung unter Decius richtete sich nicht allein gegen die Christen. Denn seine Befehle, dem Kaiser und den römischen Staatsgöttern (*di publici populi Romani*) zum Zeichen der Loyalität Opfer darzubringen, ergingen an alle Bürger des Reiches, trafen aber die Christen in besonderer Weise. Es war bekannt, daß ihr Glaube es ihnen untersagte, anderen Göttern zu huldigen. Nun sollten sie dies nicht nur in aller Öffentlichkeit und vor Zeugen tun, sondern vor staatlichen Beamten, die den Vorgang protokollierten und dem Opferer darüber eine Bescheinigung, einen „*libellus*“, aus-

⁵⁰ Vgl. dazu und zum folgenden: J. Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im 2. und 3. Jahrhundert* (Hypomnemata 28), Göttingen ²1975; R. Freudenberger, *Christenverfolgungen 1.*, in: TRE 8 (1981) 23–29.

stellten. Wir wissen davon, weil eine ganze Reihe solcher Bescheinigungen in Ägypten gefunden wurden.⁵¹

Decius wollte in kritischer Zeit die alten römischen Götter für seine Politik günstig stimmen – überzeugt davon, daß sie, die nach seiner Überzeugung das 1000jährige Rom zu Macht und Ansehen geführt hatten, ihm nun auch den Sieg über die äußeren und inneren Feinde gewähren würden. Die Verbindung von Politik und Religion ist mit Händen zu greifen, und sie läßt sich bis in unsere Tage hinein immer wieder beobachten. Damals zeichnete sich der Entscheidungskampf ab, den T. Christensen unter die Überschrift gestellt hat: „Christus oder Jupiter“⁵² und der dann im 4. Jahrhundert mit Konstantin I. (306–337) für Christus entschieden wurde.

In der Mitte des 3. Jahrhunderts aber war die Entscheidung noch nicht gefallen. Die Opferedikte des Kaisers, die mit großer Brutalität durchgeführt wurden, verbreiteten vielmehr unter den Christen vielfältige Angst und Schrecken. Zwar gab es Christen, die für ihren Glauben ins Gefängnis gingen oder sogar den Märtyrertod starben. Aber das waren wenige. Dagegen gab es viele, die dem Druck nicht standhielten und opferten. Manche versuchten auch, sich Opferbescheinigungen zu kaufen – sei es, daß sie andere dafür bezahlten, daß diese stellvertretend für sie die Opfer darbrachten, oder sei es, daß sie versuchten, die Beamten der Opferkommissionen zu bestechen. Manche versuchten auch, ihre Opfer zu verheimlichen.

Einige der Bischöfe erlitten das Martyrium, z. B. Fabianus von Rom und die Bischöfe von Jerusalem (Alexander) und Antiochien (Babylas). Andere flohen oder versteckten sich, um nicht opfern zu müssen, wie Cyprian von Karthago und Dionysius von Alexandrien, was nach dem Ende der Verfolgung zu heftiger Kritik an ihrem Verhalten führte.⁵³

Es ist nicht leicht zu sagen, wie es den Christen ergangen wäre, wenn die Regierungszeit des Decius länger gedauert hätte. Insgesamt dauerte die Verfolgung nicht ganz zwei Jahre. Als der Kaiser im Juni 251 im Krieg gegen die Goten ums Leben kam, endete sie sogleich. – Erst sechs Jahre später kam es unter Kaiser Valerian erneut zu einer Verfolgungswelle, die sich diesmal gezielt gegen die Christen richtete, vor allem gegen die kirchlichen Einrichtungen, die Amtsträger und nicht zuletzt die Bischöfe. In ihr haben u. a. Sixtus I. von Rom und auch Cyprian das Martyrium erlitten (258). Dionysius von Alexandrien wurde verbannt.

51 Vgl. A. Bludau, Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius, 1931.

52 S. o. Anm. 4.

53 Vgl. Cyprian, epp. 8; 20; Dionysius, An Germanus (Euseb, Kirchengeschichte VI, 40; VII, 11–19).

Die Verfolgung unter Decius hat dennoch tiefe Spuren hinterlassen. Denn zum ersten Mal in der Geschichte waren alle Christen im gesamten Römischen Reich unter Androhung der Todesstrafe gezwungen gewesen, öffentlich ihren Glauben zu bekennen. Zwar galten Christen auch schon früher als Staatsfeinde, weil sie den Kaiserkult ablehnten. Und sie waren deshalb auch zuvor schon von der Todesstrafe bedroht gewesen. Das hatte jedoch die Ausbreitung des christlichen Glaubens nicht aufhalten können. Nun aber war dieser Glaube politisch herausgefordert worden, und nicht wenige hatten dem öffentlichen Druck nicht standgehalten. Kaum aber war die Verfolgung vorüber, wollten viele von ihnen wieder in die Gemeinde zurückkehren.

Was sollte nun mit ihnen, die vom Glauben abgefallen waren, den „lapsi“⁵⁴, geschehen? Hatten sie nicht ihrem Glauben abgeschworen? Schließlich hatten sie entweder den Götzen selbst geopfert (*sacrificati*) und damit eine (Tod-)Sünde begangen, die nur schwer vergeben werden konnte, oder zumindest den Anschein erweckt und sich Opferbescheinigungen besorgt (*libellatici*)? Galt auch für solche Gemeindeglieder die von Jesus geforderte uneingeschränkte Vergebungsbereitschaft oder sollte man ihnen ihre „Sünde behalten“⁵⁵? Rigoristen wie Novatian⁵⁶ in Rom lehnten jegliche Wiederaufnahme von solchen „Abgefallenen“ ab. Für sie gebe es die Möglichkeit der Buße nicht. Über sie sollte Christus im Endgericht selbst das Urteil sprechen.

Andere waren dagegen der Meinung, man sollte alle Sünder gleich behandeln. Jedem reuigen Sünder sollte die Möglichkeit zur Umkehr und damit auch zur Rückkehr in die Gemeinde gegeben werden. Darunter waren auch Konfessoren, Bekenner, die in der Verfolgung gelitten hatten und die deshalb in den Gemeinden ein hohes Ansehen genossen. Mit ihrem standhaften Zeugnis hatten sie sich als wahre, geistbegabte Christen erwiesen. Deshalb gestand man ihnen sogar priesterliche Vollmachten zu. Wenn sie einem Sünder die Vergebung zusprachen, dann galt dies als eine geistliche Entscheidung und war deshalb ein gültiger Akt, so als hätte ein Priester oder Bischof die Vergebung zugesprochen. Und so kam es, daß sich einige der Abgefallenen an sie wandten und von ihnen die Vergebung ihrer Schuld empfangen. Sollte ihre Entscheidung auch in diesem Fall in der Kirche gelten? Im Einzelfall war das vielleicht möglich. Aber hier ging es um eine grundsätzliche Entscheidung über den Weg der Kirche.

54 Vgl. Cyprian, *De lapsis* (251). Diese Schrift war an die Gemeinde in Rom gerichtet.

55 Vgl. Joh 20,23.

56 Zu ihm und seiner Kirche vgl. H. J. Vogt, *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn 1968.

Dies zeigt sich u. a. daran, daß es darüber in Rom zu einer Kirchenspaltung kam, die vorübergehend die Gesamtkirche bedrohte. Als Novatian, der Verfechter einer Kirche der „Reinen“, eines „*coetus sanctorum*“⁵⁷, der die Wiederaufnahme von Abgefallenen strikt ablehnte, bei der nach dem Tode Fabians notwendig gewordenen Bischofswahl in Rom seinem Konkurrenten Kornelius unterlag, gründete er mit seinen Anhängern eine eigene Gemeinschaft, die nicht nur in Rom, sondern auch in Karthago und Antiochien viele Freunde und Fürsprecher hatte.

In diesem Falle war es wichtig, wie sich die anderen Bischöfe, vor allem die Bischöfe Alexandriens und Karthagos entscheiden würden. Von Dionysius, dem damaligen Bischof von Alexandria, besitzen wir aus dieser Zeit einen bemerkenswerten Brief an Bischof Fabius von Antiochien, der, wie es bei Euseb heißt, „auf irgendeine Weise dem Schisma“ zugeneigt habe.⁵⁸ In ihm schildert Dionysius⁵⁹ zunächst die vielfältigen Leiden der alexandrinischen Kirche, die schon vor der decischen Verfolgung begonnen hatten. Er nennt zahlreiche Märtyrer und Märtyrerinnen, die unmittelbar in der Verfolgung den Tod fanden oder die auf der Flucht ins Gebirge oder in die Wüste umkamen, und fügt hinzu: Die „Überlebenden sind Zeugen ihrer Erwählung und ihres Sieges“.

Als Grund dafür, warum er so ausführlich über die Leiden der alexandrinischen Märtyrer berichtet, heißt es zunächst: „Damit du weißt, Bruder, wie viele und wie schreckliche Dinge sich bei uns zugetragen haben“. Dionysius will den Mitbischof und Amtsbruder teilhaben lassen am Schicksal der alexandrinischen Kirche. Doch dann wird das dahinterliegende grundsätzliche Problem deutlich, auf das es Dionysius ankommt, denn er fährt fort:

„Diese gotterfüllten Märtyrer jedoch, die jetzt neben Christus thronen, an seiner Herrschaft teilhaben, bei seinem Gericht mitwirken und mit ihm zusammen das Urteil sprechen, haben, als sie noch unter uns weilten, einige der gestrauchelten Brüder angenommen, die sich der Opferung schuldig gemacht hatten. Als sie ihre Umkehr und Sinnesänderung sahen und sie als ausreichend anerkannten, um von dem akzeptiert zu werden, der keineswegs den Tod des Sünders will, sondern seine Sinnesänderung,⁶⁰ nahmen sie sie bei sich auf, versammelten sich mit ihnen, standen ihnen bei und hielten Gebets- und Mahlgemeinschaft mit ihnen“. Und dann bittet er Fabius um eine Stellungnahme: „Was ratet ihr uns nun in dieser Angelegen-

57 Vgl. H. J. Vogt, a. a. O.

58 Euseb, KG VI, 44, 1.

59 Euseb, KG VI, 41–42; 44. – Übersetzung W. Bienert, Dionysius von Alexandria. Das erhaltene Werk [BGL 2], Stuttgart 1972, S. 27–32.

60 Vgl. Ez 18,23; 33,11; II Petr 3,9.

heit, Brüder? Was sollen wir tun? Sollen wir ihnen zustimmen und uns ihrer Meinung anschließen, ihr Urteil und ihre Milde unterstützen und denen freundlich begegnen, über die sie sich erbarmt haben? Oder sollen wir ihr Urteil für ungerecht erklären, uns zu Kritikern ihrer Meinung aufschwingen, ihre Freundlichkeit beleidigen und ihre gute Ordnung beseitigen?⁶¹

Die Position des Dionysius ist deutlich. Er will seinen Amtsbruder dafür gewinnen, das Urteil der Märtyrer über die Abgefallenen als gute biblische und kirchliche Tradition zu akzeptieren und sich nicht von Novatian beeinflussen und zum Schisma verführen zu lassen.

Auch an diesen selbst wandte sich der alexandrinische Bischof in einem Brief, der uns erhalten ist. Darin heißt es: „Dionysius grüßt den Bruder Novatian. Wenn Du, wie Du sagst, gegen Deinen Willen *geweiht* worden bist, dann erbringe dafür den Beweis, indem Du freiwillig *zurücktrittst*.⁶² Denn man sollte lieber alles Erdenkliche ertragen, um eine Spaltung in der Kirche Gottes zu vermeiden. Und das Martyrium für das Vermeiden eines Schismas wäre nicht weniger ruhmvoll als das Martyrium für die Absage an den Götzendienst, ja, meiner Meinung nach wäre es sogar größer. Denn im letzteren Fall ist einer ein Märtyrer für seine eigene einzelne Seele, im ersteren aber ist er es für die gesamte Kirche“. Dionysius beendet den Brief mit den Worten: „Ich bete für Dein Wohlergehen und Dein Festhalten am Frieden des Herrn“.

Die Einheit der Kirche⁶³ und der Friede in ihr ist Dionysius wichtiger als rigoristische Strenge. Aber dieses Argument allein genügt m. E. noch nicht, um seine Haltung hinreichend zu erklären. Auch der Hinweis auf das Verhalten der Märtyrer ist nur eine Bestätigung für ihn, daß Gott in keinem Fall den Tod des Sünders will, sondern seine Sinnesänderung. Darum gibt es für Dionysius letztlich auch keinen Unterschied in der Art der Sünde. Auch Götzendienst ist unter gewissen Umständen eine vergebbare Sünde. Und der Seelsorger sollte hier nicht strenger sein als der himmlische Richter, der – wie Dionysius einmal am Beispiel eines alten Mannes erläutert⁶⁴ – diesen

61 Euseb, KG VI, 42,5–6 – Übersetzung: Bienert, a. a. O., S. 31.

62 Text: Euseb, KG VI, 45; Übersetzung: Bienert, a. a. O., S. 36f. – Zur Übersetzung vgl. C. Andresen, „Siegreiche Kirche“ im Aufstieg des Christentums, in: ANRW II/23/1 (1979) 387–459, S. 399 mit Anm. 22.

63 Vgl. dazu auch Cyprian, De unitate ecclesiae (251).

64 An Fabius von Antiochien (Euseb, KG VI, 2–6; Übersetzung: Bienert, S. 31f): „Bei uns lebte ein gewisser Serapion, ein gläubiger Greis, der lange Zeit ein untadeliges Leben geführt hatte, dann aber in der Versuchung zu Fall kam. Dieser hatte mehrmals (um Wiederaufnahme) gebeten, aber niemand gewährte sie ihm; denn er hatte geopfert. Da wurde er krank und blieb drei Tage hintereinander stumm und bewußtlos. Als er am vierten Tag für kurze Zeit die Besinnung erlangte, rief er den Sohn

so lange am Leben erhält, bis er die erbetene eucharistische Gabe als Zeichen der Vergebung durch seinen Enkel erhalten hat.

In einem Brief an einen gewissen Konon⁶⁵ geht er noch einen Schritt weiter. Dort heißt es: „Es ist ein Werk der gottgefälligen Menschenfreundlichkeit (Philanthropía), jene ebenfalls als Freie zu entlassen, die dem Ende ihres Lebens nahe sind, wenn sie bitten und flehen, um Vergebung zu erlangen, weil sie das Gericht vor Augen haben, auf das sie zugehen; sie denken (nämlich) daran, was ihnen bevorsteht, wenn sie als Gebundene und Verurteilte übergeben werden, und glauben, daß sie, wenn sie hier erlöst werden, dort Milderung und Erleichterung der Strafe erlangen; denn wahr und beständig ist die Huld des Herrn“. Dies entspricht dem, was Dionysius auch in seinem Brief an Fabius von Antiochien zum Ausdruck gebracht hat. Hier aber fügt er noch hinzu: „Wenn sie jedoch danach am Leben bleiben, scheint es mir nicht richtig, sie wiederum zu binden und sie mit den (früheren) Sünden zu belasten“. Und er fährt fort: „Sollen wir etwa nach (unserer Vergabungszusage) Gott die Grenzen unseres Urteils auferlegen, die er beachten soll, während wir selbst sie nicht einzuhalten brauchen, indem wir einerseits die Güte des Herrn laut verkündigen,⁶⁶ sie aber andererseits für uns selbst behalten wollen?“

Dionysius sieht in der Sünde eine Krankheit. Wer von ihr genesen ist, der sollte nicht noch einmal dabei behaftet werden. Nur, wenn eine längere

seiner Tochter zu sich und sagte: ‚Mein Kind, wie lange haltet ihr mich noch hin? Bitte, beeilt euch und schafft mir so rasch wie möglich Lossprechung! Rufe mir einen der Presbyter!‘ Nach diesen Worten wurde er erneut stumm. – Der Knabe lief zum Presbyter; aber es war Nacht, und jener war krank. Er konnte zwar nicht kommen, aber ich hatte die Weisung gegeben, man solle die Sterbenden, wenn sie darum bäten und vor allem wenn sie schon früher darum gefleht hätten, lossprechen, damit sie hoffnungsfreudig sterben könnten. Darum gab er dem Knaben ein Stückchen von der Eucharistie mit dem Auftrag, er solle es anfeuchten und dem Alten in den Mund träufeln. – Der Knabe kehrte damit zurück. Als er nahe gekommen, aber noch nicht eingetreten war, rief Serapion, der wieder zu sich gekommen war: ‚Bist du da, mein Kind? Der Presbyter konnte nicht kommen, du aber tue schnell, was man dir aufgetragen hat, und laß mich sterben!‘ Der Knabe befeuchtete (die Eucharistie) und goß sie ihm gleich darauf in den Mund. Kaum hatte dieser sie hinuntergeschluckt, gab er auch schon seinen Geist auf. – Wurde er nicht deutlich bewahrt und blieb am Leben, bis er die Absolution erhielt und er nach der Vergabung der Sünden die Anerkennung (des Herrn) erlangen konnte für all das Gute, was er getan hatte?“

65 Ein längeres Fragment daraus ist in kanonistischer Überlieferung erhalten geblieben; Übersetzung: Bienert, a. a. O., S. 45f. – Zur Sache vgl. Cyprian, ep. 55. – Zur Frage der Echtheit vgl. W. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Originismus im 3. Jahrhundert (PTS 21), Berlin 1978, S. 54.

66 Vgl. I Petr 2,3.

Zeit der Buße notwendig erscheint, dann soll der Betreffende sich freiwillig demütigen und nicht durch ungebührliches Verhalten Anstoß erregen. Sollte er dies jedoch verweigern, dann allerdings wäre das ein hinreichender Grund für einen erneuten Ausschluß. – Auf keinen Fall aber sollte nach Meinung des Dionysius Gottes umfassende Vergebung durch das Verhalten des Bischofs oder Seelsorgers eingeschränkt oder beeinträchtigt werden.

Dionysius, der schon früh den Beinamen „der Große (ὁ μέγας)“⁶⁷ erhielt, weil er leidenschaftlich für die Einheit der Kirche eintrat, hielt, wie seine reiche Korrespondenz – trotz der fragmentarischen Überlieferung – belegt, in dieser Frage engen Kontakt mit Rom und Antiochien.

Ähnlich wie er argumentierte auch Cyprian von Karthago. Von ihm sei abschließend noch einmal die Rede, denn auch er gehört zu jenen Bischöfen des 3. Jahrhunderts, denen die Einheit der Kirche in besonderer Weise am Herzen lag.

In einem Brief an Antonianus, einen numidischen Bischof, der wie Fabius von Antiochien dem Schisma Novatians zuneigte, schrieb Cyprian:⁶⁸ „Einige unserer Vorgängerbischöfe hier aus unserer Provinz haben zwar gemeint, man dürfe Ehebrechern nicht den Frieden gewähren, und haben bei Ehebruch gänzlich die Möglichkeit der Buße verweigert. Aber sie trennten sich nicht von der Gemeinschaft ihrer Mitbischöfe und zerbrachen nicht die Einheit der katholischen Kirche durch Unbeugsamkeit in ihrer Härte und richterlichen Strenge, indem etwa einer deshalb, weil bei anderen den Ehebrechern der Friede gewährt wurde, sich von der Kirche getrennt hätte, weil er dies nicht tat. Während das Band der Eintracht erhalten bleibt und das unteilbare Mysterium der katholischen Kirche fortbesteht, ordnet und regelt jeder Bischof sein Vorgehen selbständig in dem Bewußtsein, vor dem Herrn seine Grundsätze verantworten zu müssen“. Dazu gehört für Cyprian grundsätzlich auch die Bereitschaft, „Gefallene“ zur Buße zuzulassen.

Der karthagische Bischof sieht zwar durchaus Unterschiede zwischen den verschiedenen Verfehlungen und verlangt deshalb von den Sündern auch unterschiedliche Bußleistungen. Aber er ist wie Dionysius der Überzeugung, daß „Abgefallene“ wie Kranke zu behandeln seien, denen man zu Hilfe kommen müsse. Die Gestrauchelten sind nicht tot, sondern sie sind – wie der unter die Räuber Gefallene – noch halb am Leben. Allerdings dürfe man nicht jeden einfach unbesehen wieder in die Gemeinschaft aufnehmen, sondern müsse von ihm eine angemessene Buße und Genugtuung verlangen.

67 Euseb, KG VII, prooem. – Vgl. dazu meine o. Anm. 64 genannte Untersuchung.

68 Ep. 55,21 – aus dem Jahre 251.

Anders als Dionysius kritisiert er jedoch die Wiederaufnahme der Gefallenen durch Märtyrer ohne bischöfliche Zustimmung. Zwar wußte Cyprian, daß auch Bischöfe den Sündern nicht ins Herz schauen können und daß es letztlich Gott selbst ist, der die Sünden vergibt. Aber er erwartete von den Sündern angemessene Bußleistungen. Und erst die Handauflegung durch den Bischof gilt ihm als gültiger Akt bei der Wiederaufnahme des reuigen Sünders in die eucharistische Gemeinschaft. Als Verstoß gegen die Ehrfurcht vor Gott und die Ehre des Bischofs beurteilte er es, als einige Priester mit Gestrauchelten die Eucharistie feierten, bevor diese die notwendige Bußleistung und das öffentliche Bekenntnis abgelegt hatten. Cyprian ist davon überzeugt: „Wer die Eucharistie ohne die bischöfliche Lossprechung empfängt, vergeht sich am Leib des Herrn“⁶⁹. Für Cyprian sind Haus Gottes und Kirche identisch. Göttliche Sündenvergebung und kirchliche Bußzucht, die in den Händen des Bischofs liegt, gehören für ihn eng zusammen.

Von Cyprian stammt der bekannte, oft variierte und später immer wieder zitierte Satz: „*Salus extra ecclesiam non est*“ („Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“)⁷⁰. Mit „Kirche“ ist bei ihm diese Bischofskirche gemeint, in der es an jedem Ort immer nur einen Hirten geben kann,⁷¹ der das Heil vermittelt. Insofern erfährt der Kirchenbegriff bei ihm – im Unterschied zu Dionysius von Alexandrien oder Irenäus von Lyon († 202)⁷² – bereits eine gewisse Verengung.⁷³ Denn für ihn ist es stets der Bischof, der stellvertretend für die Kirche handelt und der für sie das Heil weitergibt. Er übt die Bußzucht aus, und er entscheidet über die Wiederaufnahme von Büßern in die Gemeinschaft.

Es ist vor allem dieser Weg, den die Kirche in ihrer Geschichte weiter gegangen ist und der ihr Bild – trotz aller Unterschiede konfessioneller und individueller Art – bis heute prägt. In den dabei entstandenen Strukturen hat sie ihre eigene, unverwechselbare Gestalt gewonnen, die insbesondere dort beeindruckend kann, wo Bischöfe als Hirten und Seelsorger in der Nachfolge Jesu dessen Botschaft überzeugend leben und weitergeben – so wie Cyprian selbst, der später als Märtyrer endete. Die „heilige Kirche“, von der später auch das Glaubensbekenntnis spricht, das ist für ihn diese Bischofskirche, in der jeder Bischof letztlich in persönlicher Verantwortung vor Gott han-

69 Ep. 16,2.

70 Ep. 73,21; vgl. De unitate, c. 6; epp. 52,1; 55,24; 71,1; 74,7f.

71 Vgl. De unitate c. 8; ep. 59,9.

72 Vgl. G. May, Kirche III, in: TRE 18 (1989) 218–227; bes. S. 220.

73 Nicht ohne Grund beriefen sich darum später im Streit zwischen Donatisten und Katholiken in Nordafrika auch die Donatisten auf Cyprian.

delt. Ihre Einheit – auch ihre sichtbare Einheit – bewahrt sie darin, daß sich jeder Bischof dieser Einheit verpflichtet weiß.

☞ In seiner Schrift über das Vaterunser schreibt er: „Aber weil er selber gesagt hat: ‚Ihr sollt heilig sein, weil auch ich heilig bin‘, bitten und flehen wir darum, daß wir, die wir in der Taufe geheiligt worden sind, in dem beharren, was wir zu sein angefangen haben. Und täglich bitten wir inständig darum. Denn wir bedürfen der täglichen Heiligung, damit wir, die wir täglich sündigen, unsere Sünden durch beständige Heiligung wieder abwaschen“⁷⁴.

Es ist nicht zu übersehen, daß Heiligung hier bereits verstanden wird als ein Werk des Menschen, wie es von den Reformatoren – vor allem von Luther – mit Nachdruck kritisiert wurde.⁷⁵ Dennoch bleibt zu beachten, in welcher Zeit Cyprian lebte und wie wichtig in dieser Zeit nicht nur das bischöfliche Amt, die *ἐπισκοπή*, für die Kirche war, sondern auch die Frage nach einer angemessenen Form der Buße. Damals bedeutete der Streit darum und die damit verbundene Herausforderung durch Rigoristen wie Novatian, die die Heiligkeit der Kirche durch den Ausschluß der Sünder aus der Gemeinde erzwingen wollten, eine starke Herausforderung, bei der mit der Einheit auch die Glaubwürdigkeit der Kirche auf dem Spiel standen.

Dennoch wußte auch Cyprian: „Keiner täusche, keiner betrüge sich! Der Herr allein kann begnadigen. Sünden, die gegen ihn begangen sind, kann er allein verzeihen, der unsere Sünden getragen, der für uns gelitten, den Gott für unsere Sünden dahingegeben hat“⁷⁶.

V. Schlußbemerkungen

1. Wer aus heutiger Sicht aus den Erfahrungen der Alten Kirche im Umgang mit Abgefallenen und Neubekehrten lernen will, der sei zuerst daran erinnert, daß wir dieser Alten Kirche die uns überkommene Hl. Schrift verdanken, die uns das Evangelium von Jesus Christus bleibend gültig be-

74 Cyprian, *De dominica oratione*, c. 12 (Karpp, Buße, Nr. 197 = S. 328f). – Zitat: Lev. 19,2; vgl. 11,44.

75 Aber auch Luther weiß von dem bleibenden Kampf des Menschen gegen die Sünde und von der Notwendigkeit, dieses im Gebet immer wieder neu zum Ausdruck zu bringen; vgl. u. a. A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*. Bd. 3: *Das Vaterunser*, Göttingen 1992, S. 178ff. – Gerade in seiner Auslegung des Vaterunsers (wie auch zu anderen Teilen des Katechismus) zeigt sich immer wieder Luther – durchaus kritische – Nähe zur Alten Kirche.

76 *De lapsis*, c. 17 (Karpp, Buße, Nr. 195 = S. 326f).

zeugt. An diesem Evangelium, daß Gott in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat,⁷⁷ gilt es unbeirrt – mit der Alten Kirche – festzuhalten. Diese hat lediglich die „irdenen Gefäße“ für diesen Schatz, aus dem die Kirche aller Zeiten lebt, bereitgestellt.

2. Zu diesen „Gefäßen“ gehören die Ämter und Strukturen der Kirche ebenso wie das Institut der Buße, das in der Auseinandersetzung mit einem rigoristischen Verständnis von Heiligkeit erstritten wurde. Dabei ging es nicht zuletzt um die Einheit, aber auch um die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Botschaft. Die Buße hat, so läßt sich zeigen, in einer verantwortlich geübten Seelsorge ihren legitimen Ort – durchaus auch in dem Bewußtsein, daß die Kirche die Gemeinschaft der begnadeten Sünder ist, die selbst aus der in Christus geschenkten Vergebung lebt. Wo Kirche selbst aus der Vergebung lebt, kann sie auch Vergebung üben.

3. Die Grenzen der Vergebungsmöglichkeit sind zum einen die Grenzen, die der Geist Gottes selbst setzt,⁷⁸ und zum anderen – damit verbunden – dort, wo die von ihm gestiftete Gemeinschaft zerstört wird. Das Ringen der frühen Kirche um die Einheit der *ecclesia catholica* als Gemeinschaft aller Christen ist insofern Ausdruck ihres Bemühens, daran festzuhalten, daß sie selbst Geschöpf des Hl. Geistes ist.⁷⁹

Der Weg zur Theologie

Die Theologie war ihm nicht in der ersten Linie ein akademisches Studium, sondern eine Aufgabe, die er in der Familie, in der die Naturwissenschaften und die Philosophie von den Vätern der Kirche her gelehrt wurden, zu erlernen hatte. Er sah die Theologie als die Wissenschaft

77 Vgl. II Kor 5,19; Joh 3,16 u. a.

78 Dies ist gemeint, wenn von der „Sünde wider den Heiligen Geist“ gesprochen wird; vgl. o. Anm. 34.

79 Vgl. dazu Irenäus von Lyon, Adv. haer. III 24,1: „Wo nämlich die Kirche ist, dort ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit“.

„Was heißt lutherisch?“

Zum Gedenken an Hermann Sasse

* 17. Juli 1895

Im Oktober 1935 – vor sechzig Jahren – wurde in der Fahrstraße (damals am Stadtrand von Erlangen) das Auslands- und Diaspora-Theologenheim durch den unvergessenen Professor D. Friedrich Ulmer gegründet. Einer der tatkräftigsten Förderer und Befürworter dieses Unternehmens war D. Hermann Sasse, seit 1933 Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Erlanger Universität. Ihm war es ein Herzensanliegen, für die Ausbildung des Pfarrernachwuchses in den lutherischen Diasporakirchen Osteuropas auch die äußeren Voraussetzungen zu schaffen und die Verantwortung des deutschen Luthertums für diese weltweite Aufgabe zu wecken.

Als im Januar 1937 die Zeitschrift des Martin-Luther-Bundes „Lutherische Kirche“ durch die Nationalsozialisten verboten und Friedrich Ulmer seiner öffentlichen Ämter beraubt wurde, sprang Hermann Sasse trotz seiner vielseitigen Verpflichtungen in Universität und Kirche sofort in die Bresche, übernahm die Schriftleitung dieser Halbmonatszeitschrift für ein- einhalb Jahre und sicherte so den Fortbestand der Zeitschrift, der er auch zuvor schon immer durch Beiträge gedient hatte.

Es ist darum eine Pflicht der Dankbarkeit, in diesem Jahrbuch des Mannes zu gedenken, dessen Geburtstag nun hundert Jahre zurückliegt.

Der Weg zur Theologie

Die Theologie war ihm nicht in die Wiege gelegt. Er entstammte einer Familie, in der die Naturwissenschaften hoch im Kurs standen. Sein Vater war Apotheker und sein Bruder war ebenfalls ein, sowohl als Wissenschaftler wie als Unternehmer, bedeutender Pharmazeut. Hermann Otto Erich Sasse wurde am 17. Juli 1895 in Sonnewalde (Niederlausitz) geboren. Seine Eltern waren Hermann Sasse und Maria Sasse, geb. Berger. In der gepflegten Atmosphäre einer Kleinstadt der Jahrhundertwende wuchs er als ältester mit vier Geschwistern auf. In diesem Haus war man national gesinnt, aber

zugleich weltbürgerlich. In Glaubensdingen dachte man liberal, aber man hielt sich treu zur Kirche. Da am Ort kein Gymnasium war, verbrachten die Söhne die Gymnasialzeit teils bei Verwandten, teils im Internat. Schon als Gymnasiast mit wachem Interesse den Geistes- und Sprachwissenschaften zugewandt, erwarb er sich im Selbststudium neben der Schule eine ungewöhnliche Allgemeinbildung. Seine besondere Liebe galt jedoch der griechischen Sprache und Literatur, besonders aber den Dichtern und Denkern, die einen religiös geprägten Hintergrund hatten, wie etwa Aischylos und Platon. Sie wurden ihm Brücke zum griechischen Neuen Testament, zur Septuaginta – der griechischen Übersetzung des Alten Testaments – sowie zur Patristik. So tat sich ihm die Welt der Theologie auf, die fortan sein Lebenselement und sein Schicksal wurde.

Wenige Jahre vor Kriegsbeginn verlegte die Familie den Wohnsitz aus der Idylle der märkischen Kleinstadt nach Berlin. Dieses Berlin mit seinen weltstädtischen Möglichkeiten in Bildung und Wissenschaft, Kultur und Kunst, aber auch mit seinen bedrückenden Schattenseiten wurde der Lebensraum Hermann Sasses für zwei Jahrzehnte. Tiefe Schatten warf die politische Radikalisierung nach links und rechts, das soziale Auseinanderdriften von arm und reich und die Inflation sowie im kirchlichen Bereich der wachsende Indifferentismus, die Antikirchlichkeit und der Liberalismus.

Studium und Krieg – Pfarramt und Ökumene

Im Jahr 1913 begann das Studium an der Berliner Universität, wo er sich gleichzeitig an zwei Fakultäten einschreiben ließ: Altphilologie und Theologie. Letztere war von Anfang an der Schwerpunkt seines Studiums und wurde zum Inhalt seines Lebens. Die Berliner Theologie war damals geprägt durch den Historismus Adolf von Harnacks, durch die Lutherforschung von Karl Holl und die religionsgeschichtliche Schule. Letztere beherrschte das Feld der Exegese – ihre Vertreter in Berlin waren Hugo Greßmann und Adolf Deißmann. Mit Deißmann war Sasse besonders eng verbunden. Unter seiner Betreuung schrieb er die Arbeit, mit welcher er zum Lic. theol. promoviert wurde. Die Not der Nachkriegszeit nötigte ihn, sofort in den kirchlichen Dienst zu treten. Die wissenschaftliche Arbeit geschah meist in den Nachtstunden. Eine Veröffentlichung der Arbeit „Aion erchómenos“¹ war

¹ Wir nennen hier den griechischen Titel in lateinischer Umschrift. Zu allen Literaturangaben vgl. Bibliographie D. Hermann Sasse, in: Ders., *In statu confessionis*. Gesammelte Aufsätze und kleine Schriften, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf [Bd. 1],

damals nicht möglich.² Sasses Lehrmeister der praktischen Theologie war dann – wie er selbst im Alter einmal schrieb – die harte Schule des Krieges. Durch ihn wurde sein Studium von 1916 bis 1918 jäh unterbrochen. In den Schützengräben Frankreichs und unter dem Trommelfeuer der Alliierten erlebte er im Alter von 22 Jahren als wacher Zeitzeuge und zugleich lebhaft Betroffener das Jahr 1917, das zu einem Schicksalsjahr Europas wurde. Der Eintritt Amerikas in den Ersten Weltkrieg und die beiden russischen Revolutionen bedeuteten nicht nur die Wende des Krieges; sie führten auch die beiden Weltmächte der Zukunft auf den Schauplatz der europäischen Geschichte. 1917 war jedoch auch ein Jubiläumsjahr der Reformationsgeschichte. Es führte nicht nur zu einer Lutherrenaissance (mit vielen positiven Erkenntnissen und ebenso gravierenden Mißverständnissen). Es war aber noch mehr der Auftakt zu einem Aufbruch in Theologie und Kirche – weg von der Subjektivität des Bewußtseins von Religion – hin zur Objektivität des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift und dem Ernstnehmen seiner Aussagen im Bekenntnis der Kirche. „Das waren Jahre, in denen wir als junge Pastoren wieder Studenten wurden, Schüler des Wortes Gottes, das bleibt, auch da, wo uns Himmel und Erde vergehen“, schreibt Sasse kurz vor seinem Tod im Rückblick auf diese ersten Jahre im Amt der Kirche.³ Sie führten ihn zuerst nach Oranienburg und 1928 an die Kirche St. Marien in Berlin.⁴ Seine Ordination zum Amt der Kirche war bereits am 13. Juni 1920 in der St. Matthäi-Kirche zu Berlin erfolgt.

1924 verheiratete sich Sasse mit Charlotte Naumann, der einzigen Tochter eines Postdirektors in Berlin. Aus der Ehe gingen drei Kinder hervor, von denen ein Mädchen kurz nach der Geburt wieder verstarb, während die hochbegabten Söhne sich der wissenschaftlichen Arbeit zuwandten – der ältere als Leiter eines Forschungslabors in der chemischen Industrie Australiens, der jüngere als Germanist an der Universität Newcastle (England).

Berlin 1966, 2. Aufl., Berlin und Schleswig-Holstein 1975, S. 355–376 und Fortsetzung in Bd. 2, Berlin und Schleswig-Holstein 1976, S. 387–443. Wir verweisen im folgenden darauf mit: „Sasse-Bibliogr.“ und der zugehörigen Nummer.

2 Wesentliche Teile daraus erschienen viel später als Artikel im ThWNT 1, 1933, Sp. 197–209 (Sasse-Bibliogr. 4 und 53). Durch Sasses Auswanderung blieb die Publikation leider unvollständig.

3 Hermann Sasse, *Reminiscences of an Elderly Student*, in: *Tangara '76*, published by the students of Luther Seminary 1976, Vol. 9, Editor: Thomas Peitsch, Adelaide 1976, S. 4+5.

4 Beides waren unüberschaubare Massengemeinden, eigentlich ein großes Missionsfeld mit all seinen Spannungen und Problemen der Großstadt, von bis zu zehntausend Gemeindegliedern.

Für das Jahr 1925/26 erhielt Sasse ein Stipendium zu einem Studienjahr am Hartford Theological Seminary (Connecticut). Die dort gewonnenen Erkenntnisse und Einsichten vertieften in ihm das Wissen um die Verbindlichkeit von Wort Gottes und den heiligen Sakramenten für das Leben der Kirche und ihre rechte Auslegung und Anwendung durch die Bekenntnisse der Kirche lutherischer Reformation. Die Einblicke und Begegnungen im amerikanischen Kirchentum⁵ und die dadurch geknüpften persönlichen Beziehungen zur christlichen Ökumene vertieften und erweiterten sich in den folgenden Jahren vielfältig. Im August 1927 nahm Sasse als Mitglied der deutschen Delegation und als Dolmetscher an der Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order) in Lausanne teil.⁶ Er wurde Herausgeber der Akten dieser Versammlung und stellte diesem Band eine Geschichte der ökumenischen Bewegung voran.⁷ Als Mitglied des Fortsetzungsausschusses und des Exekutivkomitees blieb er in engster Arbeitsgemeinschaft und fruchtbarem Gedankenaustausch mit vielen amerikanischen, englischen, skandinavischen und ostkirchlichen Theologen verschiedenster Konfession, bis der Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft diesen kirchlich-theologischen Austausch mehr und mehr zum Erliegen brachte. Auch am Beginn der Abrüstungskonferenz in Genf 1927 nahm er teil. Er war dabei lebhaft interessiert an Fragen der Friedenssicherung, blieb aber skeptisch im Blick auf die zu einfachen Methoden des Pazifismus jener Zeit. Auch in die Arbeit des Lutherischen Weltkonvents, des Vorläufers des Lutherischen Weltbundes, war er voll integriert. Auf der Tagung des Lutherischen Weltkonvents in Paris Oktober 1935 sollte er eines der Hauptreferate halten. Der Reichsminister für Wissenschaft und Erziehung (im Verein mit dem Reichskirchenminister) verbot jedoch vierzehn Tage zuvor diese Auslandsreise. Darüber hinaus wurde ihm sein Reisepaß entzogen.

5 Das Heft „Amerikanisches Kirchentum“, Berlin 1927 (Sasse-Bibliogr. 8) sowie eine Reihe von Aufsätzen geben ein anschauliches Bild von jenem wichtigen Jahr.

6 In Lausanne begegnete er übrigens erstmals Professor D. Werner Elert, durch dessen Initiative er 1933 als Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte nach Erlangen berufen wurde.

7 Die Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 1927, Berlin 1929 (Sasse-Bibliogr. 17).

Konfrontation mit den politischen Mächten

An diesem Punkt tut sich uns die politische Dimension im Denken und Handeln von Sasse auf. Sie in den Blick zu nehmen, ist wichtig, denn er war ja nicht ein Gelehrter, der aus der Distanz der Studierstube das Geschehen in Kirche und Welt beobachtete. Er stand vielmehr selbst mittendrin und verstand es, die Vorgänge des Tagesgeschehens in die großen welt- und kirchengeschichtlichen Zusammenhänge einzuordnen. Er wußte von seinem Standort aus Stellung zu beziehen und in grundlegenden Äußerungen eine Zielrichtung anzugeben.⁸ Aus der Fülle der Veröffentlichungen zu diesem Sachbereich seien nur die wichtigsten genannt: „Vom Sinn des Staates“⁹, „Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit nach lutherischer Lehre“¹⁰ und „Das Volk nach der Lehre der evangelischen Kirche“¹¹. Eine besondere Stellung nehmen dabei Sasses Beiträge „Zur kirchlichen Zeitlage“ in den von ihm herausgegebenen Bänden des „Kirchlichen Jahrbuchs“ 1931/32/33 ein, in die auch jene berühmt gewordene Auseinandersetzung mit dem Parteiprogramm der NSDAP gehört.¹² Dieser Aufsatz führte zum Verbot des „Kirchlichen Jahrbuchs“ und hätte um ein Haar zur Zurücknahme der Berufung Sasses auf seine Erlanger Professur im Frühjahr 1933 geführt.¹³ Nur

8 Hierher gehören zahlreiche Aufsätze in verschiedensten Zeitschriften, besonders in „Christentum und Wissenschaft“, deren Mitherausgeber Sasse mehrere Jahre war, wo er sich zu zahlreichen Grenzfragen zwischen Kirche und Welt sowie zur sozialen Frage äußerte.

9 1932, Sasse-Bibliogr. 44, wieder abgedruckt in: In statu confessionis. Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften von Hermann Sasse, Band 2, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Berlin und Schleswig-Holstein 1976, S. 331–366.

10 1936, Sasse-Bibliogr. 67, 91 Seiten, (= Bekennende Kirche [BeKi] 30).

11 1933/34, Sasse-Bibliogr. 49 und 57, (= BeKi 20).

12 1932, Sasse-Bibliogr. 45, wieder abgedruckt in: In statu confessionis 1 (wie Anm. 1), S. 251–264.

13 Nur einige Sätze daraus seien hier in Erinnerung gerufen, in denen sich Sasse mit dem Artikel 24 des Parteiprogramms über die Religionsfreiheit auseinandersetzt: „Denn dieser Artikel macht jede Diskussion mit einer Kirche unmöglich. Man kann dem Nationalsozialismus alle seine theologischen Sünden verzeihen, dieser Artikel 24 schließt jedes Gespräch mit der Kirche, der evangelischen wie der katholischen, aus. Rosenbergs ‚Mythos des 20. Jahrhunderts‘ mit all seinen Blasphemien und mit seinen welt- und religionsgeschichtlichen Stilblüten, die ganze Theologie des Hakenkreuzes und der messianische Führerkult sind verzeihliche Harmlosigkeiten gegenüber diesem Artikel. Die evangelische Theologie kann sich über alle Punkte des Parteiprogramms mit den Nationalsozialisten unterhalten, sogar über die Judenfrage und die Rassenlehre, sie kann vielleicht das ganze übrige Programm anerkennen, aber über diesen Artikel ist nicht einmal ein Gespräch möglich. Sie

dank des Eingreifens des damaligen bayrischen Kultusministers Schemm wurde die Maßnahme der Partei abgewendet. Aber Sasse wurde die ihm zustehende Beförderung zum Ordinarius vorenthalten. So hat er fast 13 Jahre lang die Pflichten eines Ordinarius ausgefüllt, ohne jedoch dessen Rechte und Besoldung zu erhalten. Er hätte sich dieser immer prekärer werdenden Situation entziehen können, Rufe aus den USA lagen vor, besonders aus Dubuque von Johann Michael Reu. Der Kirchenkampf in Deutschland ließ ihm in diesen Jahren die Auswanderung als Fahnenflucht erscheinen. Als seine Lage durch erneute schwere Angriffe der Nationalsozialisten, vor allem Rosenbergs, ausweglos erschien¹⁴ und er sich 1938 zur Auswanderung entschloß und in mühsamen Verhandlungen seinen Paß wieder zu erhalten versuchte, erklärte man ihm: „Sie können ausreisen, auf Sie können wir verzichten, aber ihre Frau und ihre beiden Söhne bleiben hier.“ Kurz danach brach der Zweite Weltkrieg aus, der das Auswanderungsthema bis auf weiteres beendete.

kann sich auch nicht auf irgendwelche Kommentare, seien es amtliche von Hitler oder Feder, oder nichtamtliche von der Bewegung angehörenden Theologen, einlassen. Sie müßte als Bedingung einer solchen Aussprache die vorbehaltlose Zurücknahme dieses Artikels fordern. Denn die evangelische Kirche müßte ein Gespräch darüber mit dem offenen Geständnis beginnen, daß ihre Lehre eine vorsätzliche und permanente Beleidigung des ‚Sittlichkeits- und Moralgefühls der germanischen Rasse‘ ist und daß sie demgemäß keinen Anspruch auf Duldung im Dritten Reich hat. ... Wir haben ferner zu bekennen, daß die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia, sola fide* das Ende der germanischen Moral ist wie das Ende aller menschlichen Moral ... Wir erklären des weiteren, daß wir an dem, was hier ‚Christentum‘ genannt wird, kein großes Interesse haben, daß uns aber alles an dem im Wort und Sakrament gegenwärtigen Christus, dem Herrn, an seinem Evangelium und an seiner Kirche liegt. Wir wollen nicht wissen, ob die Partei für das Christentum eintritt, sondern wir möchten erfahren, ob auch im Dritten Reich die Kirche das Evangelium frei und ungehindert verkündigen darf oder nicht, ob wir also unsere Beleidigungen des germanischen oder germanistischen Moralgefühls ungehindert fortsetzen dürfen, wie wir es mit Gottes Hilfe zu tun beabsichtigen, oder ob uns dort Einschränkungen auferlegt werden – z. B. daß wir es nicht mehr in der Schule tun dürfen ...“ (a. a. O., S. 262f).

- 14 Daß ein Kirchenhistoriker, der die Mitglieder der damaligen Fakultät nicht erlebt hat, in seinen Essays zu dieser Zeit einige Vertreter immer wieder in die braune Ecke abzudrängen sich bemüht, während er das akademische Schicksal Sasses unterschlägt, so wie er auch die Tatsache übergeht, daß ein anderer Erlanger Ordinarius, Friedrich Ulmer, durch die NS seine Professur verlor und ein dritter, Wolfgang Trillhaas, wie Sasse sieben Jahre ein Ordinariat neben seinem Pfarramt versah und nicht befördert wurde – das läßt die Fragwürdigkeit und Absicht seiner Berichte klar erkennen.

Der Lehrstuhl in Erlangen

In den sechzehn Jahren auf dem Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte in Erlangen in der Nachfolge von Heinrich Schmid, Albert Hauck, Theodor Kolde und Werner Elert, der im Jahr zuvor auf den Lehrstuhl für systematische Theologie übergewechselt war, wußte sich Hermann Sasse der Lehre und Forschung verpflichtet. Da er aber auch dieses Amt zugleich als kirchlichen Auftrag verstand, blieb er dem kirchlichen Geschehen nicht nur in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, sondern weit darüber hinaus aktiv mitgestaltend verbunden. Seine Lehrtätigkeit fand von Anfang an eine unerhörte Resonanz. Seine in zweijährigem Turnus gehaltene vierstündige Vorlesung zur Kirchengeschichte fand jeweils im zweitgrößten Hörsaal statt. Seine in einjährigem Turnus ebenfalls vierstündige Dogmengeschichte versammelte die Studenten mehrfach im auditorium maximum. Die klare Diktion der Sprache und sein eigenes Durchdrungensein vom Gegenstand packte jeden Hörer und vermittelte ihm ein plastisches Bild auch noch so entfernt scheinender Bereiche. Höhepunkte aber waren, wenn er neben das Katheder trat und – sich vom Kollegheft lösend – die Linien zur Gegenwart zog und die zeitlich und räumlich oft so weit entfernt scheinenden Epochen transparent machte. Dann war die Aufmerksamkeit so angespannt, daß die meisten die Federhalter weglegten und still zuhörten. Da auch der Zustrom zu seinem Seminar das erträgliche Maß weit überstieg, verlangte er sehr hohe Voraussetzungen und stellte erhebliche Anforderungen an jeden Teilnehmer. Für den einzelnen Studenten, der von ihm Rat oder Förderung begehrte, nahm er sich jedoch immer Zeit, auch wenn andere Aufgaben noch so drängend waren.

Die Forschungsarbeit diente zuerst der eigenen Orientierung, da er ja im Grund von heute auf morgen in das akademische Lehramt berufen wurde, dazu in ein anderes Fach als das, was seine Studienjahre in erster Linie prägte. Schwerpunkte seiner Forschungen waren die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit. Daß der breit angelegte Plan einer Dogmengeschichte als Gemeinschaftswerk von Sasse und Elert ein Torso blieb, hing einerseits mit den Belastungen durch die Zeitverhältnisse (Kirchenkampf und Krieg!), andererseits mit Sasses¹⁵ Auswanderung und Elerts¹⁶ jähem Tod 1954 zusammen.

15 Sasses Forschungen finden sich in zahlreichen Aufsätzen und Abhandlungen, auf die im weiteren noch einzugehen ist.

16 Elert veröffentlichte noch im Jahr seines Todes das Buch „Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens“, Berlin 1954 [Nach-

Kirchenkampf

Als Sasse zum 1. Mai 1933 von dem Berliner Pfarramt auf den Erlanger Lehrstuhl wechselte, war in Preußen (wie auch in Baden) die Auseinandersetzung mit der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ – gleichsam als Vorspiel zum Kirchenkampf – schon in vollem Gang. Dort waren die „D. C.“ bereits 1932 bei den Wahlen in Gemeindegemeinderäte und Synoden eingedrungen, während in Bayern noch an Trinitatis 1933 die Amtseinführung von Landesbischof D. Meiser unter beachtlicher Beteiligung des NS-Staates und seiner Parteiverbände stattfinden konnte. Doch mit der Wahl Ludwig Müllers zum Reichsbischof und der Anerkennung der Verfassung der sogenannten „Deutschen Evangelischen Kirche“ durch die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern rechts des Rheins nahmen auch hier die Dinge ihren Lauf bis zur vorübergehenden gewaltsamen Absetzung des Kirchenregiments und der Verhaftung Meisers im Oktober 1934.

Eindringlich hatte Sasse durch persönlichen und literarischen Einsatz vor der „Deutschen Union von 1933“¹⁷ gewarnt. Er sah darin nicht nur die Gewalttätigkeit kirchenfeindlicher Kräfte, sondern den Versuch der Unionisierung ganz Deutschlands. Und wie recht er damit hatte, trotz gegenteiliger Behauptungen der Verantwortlichen, zeigt die weitere Entwicklung. Trotzdem oder gerade deshalb stellte er dem Kirchenregiment in all den folgenden Jahren des Kirchenkampfes seine Mitarbeit voll und ganz zur Verfügung. Das führte ihn zu einer engen Gesinnungs-, Arbeits- und Kampfgemeinschaft mit anderen, allen voran mit Christian Stoll, zusammen. So tragen die großen Kundgebungen der bayerischen Landeskirche während des Kirchenkampfes (veröffentlicht im Amtsblatt) alle die Unterschrift von Meiser, aber die Handschrift von Sasse und die Diktion von Stoll¹⁸.

druck: Fürth 1985]. Seine dogmengeschichtlichen Arbeiten kamen nicht zum Abschluß, wurden aber postum veröffentlicht: „Der Ausgang der altkirchlichen Christologie“, aus dem Nachlaß hg. v. Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträßer, Berlin 1957.

- 17 So der Titel eines Aufsatzes, Sasse-Bibliogr. 50, abgedruckt in: *In statu confessionis* 1, S. 265–272.
- 18 Stoll war als persönlicher theologischer Referent von Landesbischof Meiser dessen rechte Hand in München. Bei der Gründung des Lutherischen Rates ging er in Meisers Auftrag 1936 nach Berlin. Von 1938 bis 1946 war er Dekan in Schwabach, aber daneben noch mit vielen gesamtkirchlichen Aufgaben und Ämtern betraut. Er gehörte den Leitungsgremien sowohl der Diakonissen- wie der Missionsanstalt Neuentdelsau an, war Mitglied der Engeren Konferenz im Lutherischen Einigungswerk und des Reichsbruderrates der Bekennenden Kirche. Er war Initiator und jahrelanger Herausgeber der Schriftenreihe „Bekennende Kirche“ (zeitweilig zu-

Sasse war auch zusammen mit Dietrich Bonhoeffer maßgeblich an der theologischen Arbeit beteiligt, die – durch Friedrich von Bodelschwingh angeregt – unter dem Namen „Betheler Bekenntnis“ bekannt wurde.¹⁹ Auch der Vorarbeit zur ersten Bekenntnissynode in Barmen im Mai 1934 galt sein besonderer Einsatz. Freilich wurden dabei auch die tiefgreifenden Unterschiede, ja Gegensätze sichtbar zwischen lutherischem und reformiertem Verständnis von Kirche und Bekenntnis. So sehr Sasse (wenn auch unter Vorbehalten!) den Barmer Thesen zustimmte, so energisch wandte er sich gegen die Absicht der Synode, sie als gemeinsames Wort bekenntnisverschiedener Kirchen geradezu als „Bekenntnis“ zu proklamieren. Ebenso vehement wehrte er sich gegen die Präambel, in der die „D.E.K.“ nicht nur als rechtliche Größe anerkannt, sondern auch in ihrem dem lutherischen Bekenntnis widersprechenden und darum rechtsungültigen Verfassungsartikel ohne Protest hingenommen wurden. Nachdem Sasse in einem Brief an Landesbischof Meiser vom 21. Mai 1934 diese Kritik begründet hatte, im Plenum der Synode jedoch kein Gehör mehr fand, verließ er diese Synode, nicht ohne vorher seine Begründung schriftlich dem Präsidium zugeleitet zu haben.²⁰ Sasses Schrift „Union und Bekenntnis“²¹ und viele Aufsätze, vor allem in der „Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“, sind der Nachhall dieser Ereignisse.

Auf Veranlassung des Christian-Kaiser-Verlags München veröffentlichte Sasse die Schrift: „Was heißt lutherisch?“²² Parallel dazu erschien im gleichen Verlag das Gegenstück von Wilhelm Niesel: „Was heißt reformiert?“

sammen mit Sasse). Von 1941 bis zu seinem Tod war er Bundesleiter des Martin-Luther-Bundes und begründete dieses Jahrbuch, zu dessen Band 1, 1946, Sasse den Beitrag „Luthers Vermächtnis an die Christenheit“ lieferte (Sasse-Bibliogr. 170). Die Leitung dieses Diasporawerks behielt Stoll auch bei, als er 1946 Oberkirchenrat wurde und nach München wechselte. In dieser Zeit trug er Verantwortung für den Erwerb der Sachsenmühle, als Begegnungs- und Erholungszentrum für die Arbeit des MLB, das anfangs der Integration aus dem Osten vertriebener Pfarrer diente.

19 Vgl. Sasse-Bibliogr. 55 und Gerhard Ruhbach, Das Betheler Bekenntnis, in: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reissensburg 1984, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar und Carsten Nicolaisen, Göttingen 1984, S. 56–72.

20 Vgl. Martin Wittenberg, Hermann Sasse und „Barmen“, in: Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen (wie vorige Anm.), S. 84–106, und Roman Breitwieser, Hermann Sasses Ablehnung der Barmer Theologischen Erklärung vor dem Hintergrund seines Kirchenverständnisses, in: Lutherische Kirche in der Welt. JMLB 37, 1990, S. 39–60.

21 Sasse-Bibliogr. 79; = BeKi 41/42, München 1936.

22 Sasse-Bibliogr. 58, 1934, 103 Seiten. Auch im Ausland fand das Buch ein beachtliches Echo. 1937 folgte eine Ausgabe in Norwegen: Hva er Luthersk Kristendom (Übersetzung Leiv Aalen), nachgedruckt Oslo 1978. 1938 in den USA unter dem

Sasses Schrift war im Nu vergriffen. 1936 erschien eine wesentlich erweiterte Auflage.²³ Im ersten Teil wird die Bedeutung der Reformation als Ereignis der Kirchengeschichte dargestellt unter gleichzeitiger Abwehr von Mißdeutungen. Im zweiten werden die Lehrunterschiede herausgearbeitet (Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Prädestination, Inkarnation und Realpräsenz). Das Buch schließt mit einem Blick auf die *Una Sancta*.²⁴

In diese Zeit fallen auch die mit Einführungen von Sasse gedruckten Neuauflagen zweier Werke des Marburger lutherischen Theologen August Friedrich Christian Vilmar.²⁵

Forschungen zum Altarsakrament

Neben diesen, oft durch das Geschehen des Kirchenkampfes geprägten Veröffentlichungen zu vielfältigsten Themen²⁶ darf man aber nicht aus dem Blickfeld verlieren, was durch Sasse als Forscher und Lehrer der Kirche auf zwei Feldern der Theologie zur bleibenden Frucht seines Denkens erwuchs. Das eine große Thema war ihm die Lehre vom Altarsakrament,²⁷ das andere die Lehre von der Heiligen Schrift. Eine eigentümliche Parallele bei der literarischen Behandlung liegt in beiden Fällen darin, daß eine Veröffentlichung aus einem Augenblick heraus zu tieferschürfenden bis an sein Lebensende reichenden Forschungen und umfangreichen Veröffentlichungen führte.

Titel „Here we stand“ (New York and London). 2. Aufl., Minneapolis 1945, nachgedruckt Adelaide 1987. Beiden Übersetzungen fügte Sasse eine grundlegende Auseinandersetzung mit der neureformierten Theologie Karl Barths und eine Darstellung des Kirchenkampfes an. Eine 1940 vorbereitete chinesische Ausgabe konnte nicht erscheinen, eine japanische folgte 1961, eine finnische: „Olen Luterilainen“ (Übersetzung Matti Aaltonen), Jyväskylä 1992.

23 Eine bald nötig gewordene 3. Auflage wurde dem Verlag durch die NSDAP unmöglich gemacht.

24 Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf alle Zeitschriftenaufsätze aus dem Umfeld einzugehen, sie sind aber verzeichnet in Sasse-Bibliogr.

25 „Dogmatik“, Gütersloh: Bertelsmann 1937, und „Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik“, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1938.

26 Bis hin zu dem Alarmruf gegen Bultmanns „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments unter dem Titel: „Flucht vor dem Dogma“ in: *Luthertum* (= NKZ.NF 53), 1942, Heft 11/12, S. 161–184. Zu späteren Nachdrucken vgl. Sasse-Bibliogr. 155.

27 Diese Forschungen geschahen im Rahmen einer Fakultät, in der von sieben Ordinarien fünf sich zur Realpräsenz des wahren Leibes und teuren Blutes Jesu Christi im heiligen Abendmahl bekannten. Nach dem Krieg war dies Verhältnis genau umgekehrt.

Mit seiner Studie über „Kirche und Herrenmahl“²⁸ legte Sasse einen Entwurf vor, der auf wenigen Seiten das der Kirche von ihrem Herrn anvertraute Glaubensgut im Sakrament tiefgründig entfaltet. Im Urteil vieler Sachkundiger ist es mit das Schönste, was Sasse geschrieben hat. Ergreifend ist, was er hier zum Maranatha sagt.

Gleichzeitig liefen die Arbeiten zu dem Sammelband: „Vom Sakrament des Altars“²⁹. Zu diesem Band wollte Sasse außer einer Einführung das Kapitel „Die Lehrentscheidung der Konkordienformel“ beitragen. Durch den Ausfall von zwei in Aussicht genommenen Mitarbeitern mußte er noch deren Beiträge selbst übernehmen: „Das Abendmahl in der katholischen Messe“ und vor allem den umfangreichsten Teil: „Das Abendmahl im Neuen Testament“. Das letztere ist geradezu ein Meisterstück der Exegese, der Sasse sich ja sein ganzes Leben lang besonders verpflichtet fühlte. Sicher mit gutem Grund äußerte der bedeutende Neutestamentler Julius Schniewind in einem Brief an seinen Erlanger Fachkollegen Strathmann: „Dieser Beitrag Sasses ist das beste, was ich jemals dazu las.“

Zehn Jahre nach seiner Auswanderung erschien Sasses großes Buch zum Verständnis der Abendmahlstheologie Luthers: „This is My body“³⁰. Es war die Absicht des Verfassers gewesen, dies Buch als Ergebnis seiner weiteren Erforschung der dogmengeschichtlichen Zusammenhänge in deutscher Sprache zu schreiben und es dann übersetzen zu lassen. In einem ausführlichen Vorwort berichtete er dann über die Entstehung des Buches und begründete, warum er sich doch der englischen Sprache bediente. Auf über 400 Seiten wird hier die dogmengeschichtliche Entwicklung vom mittelalterlichen Hintergrund des Meßopfers über Luther und Zwingli, das Marburger Gespräch und seine Nachwirkungen bei Melancthon, Bucer und Calvin bis hin zur Lehrentscheidung der Konkordienformel³¹ dargestellt. Abschließend schreibt er sein Kapitel über „Das Sakrament des Altars und die lutherische Kirche heute“, in dem er die Bedeutung für die Gegenwart unterstreicht. Dabei galten ihm weder Luther noch die kirchlichen Bekenntnisse um ihrer selbst willen als wichtige Positionen, sondern nur in ihrer Bindung an die Aus-

28 Sasse-Bibliogr. 121 = BeKi 59/60, 79 S., Neudruck: Fürth 1990.

29 Vom Sakrament des Altars. Lutherische Beiträge zur Frage des heiligen Abendmahls, Leipzig 1941 (= Sasse-Bibliogr. 149).

30 This is my body. Luther's Contention of the Real Presence in the Sakrament of the Altar, Minneapolis (Minnesota) 1959 (= Sasse-Bibliogr. 258); Revised Edition, Adelaide (Australien) 1977.

31 Dieser Abschnitt wurde auch in deutscher Übersetzung gedruckt: „Die Entscheidung der Konkordienformel in der Abendmahlsfrage“, übersetzt von Jobst Schöne, in: Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel, hg. v. Jobst Schöne, Erlangen 1978, S. 81–91.

sagen der heiligen Schrift, die er als Exeget auch immer wieder kritisch zu durchleuchten mußte. Neben zahlreichen Einzelarbeiten äußerte sich Sasse auch in Auseinandersetzung mit der sogenannten „Leuenberger Konkordie“ zur Abendmahlsfrage in dem Aufsatz „Sanctorum Communio“³². Umfangreiche, das englische Abendmahlbuch weiterführende Arbeiten zur Wittenberger Konkordie wollte er zu einem letzten „Ave verum corpus“ ausbauen, wie er sich wiederholt ausdrückte. Der Tod nahm ihm 1976 die Feder aus der Hand. Das umfangreiche Fragment erschien postum unter dem Titel „Corpus Christi“³³. Dies Fragment ist immerhin schon so umfassend, daß man deutlich ahnen kann, welche Grundlinien ihm dabei vorschwebten.

Letzte Jahre in Erlangen

Damit sind wir freilich der Zeit weit vorausgeeilt und kehren noch einmal in die späteren dreißiger Jahre zurück. Sie sind charakterisiert durch die immer massiver werdenden Eingriffe von NS-Staat und -Partei in das kirchliche Leben (Zerschlagung der kirchlichen Jugendarbeit, Verbot kirchlicher Veranstaltungen außerhalb gottesdienstlicher Räume, Abschnürung kirchlicher Bewegungsfreiheit bis hin zur Blockierung von Stellenbesetzungen durch Einrichtung der staatlichen Finanzabteilungen, endlich zum Verbot der kirchlichen Presse aus „kriegsbedingten Gründen“). Das war die eine Seite. Die zunehmende Auseinandersetzung zwischen den bruderrätlich bestimmten – meist unierten – Kirchen im Norden und den im Lutherischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen über die Bedeutung der Bekenntnisbindung und das Verhalten gegenüber Staatsmaßnahmen (zum Beispiel die Einrichtung der Kirchengausschüsse) – das war die andere Seite. Um das, was hier nur angedeutet werden kann, auf einen Punkt zu bringen: Als auf einer Pfarrerversammlung in Nürnberg ein Pfarrer aufstand und erklärte: „Jetzt ist Kirchenkampf, da ziehen wir alle die Uniform des Bekenntnisses

32 Abgedruckt in: Leuenberg – Konkordie oder Diskordie. Ökumenische Kritik zur Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, hg. v. Ulrich Asendorf und Friedrich Wilhelm Künneth, Berlin und Schleswig-Holstein 1974, S. 139–154, wieder abgedruckt in: Sasse, Corpus Christi. Ein Beitrag zum Problem der Abendmahlskonkordie. Mit einem Geleitwort von Joachim Heubach, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Hermannsburg/Erlangen 1979 (zugleich „Lutherische Blätter“ 117/118), S. 13–29. Eine englische Übersetzung des Abschnitts Sanctorum Communio legte H. P. Hamann vor als „Appendix II“ in der zweiten Auflage von „This is my body“ (wie Anm. 30), S. 351–370.

33 Vgl. die Bibliographie in Anm. 32.

an“, erwiderte Sasse: „Das Bekenntnis ist nicht die Uniform, sondern die Waffe im Kampf gegen die Irrlehre!“ Um durch solche und ähnliche Erfahrungen zur Aktivierung konfessionsgebundener Kräfte zu gelangen, kam es zur Gründung des „Schwabacher Konvents“ unter Leitung von Christian Stoll und maßgebender Mitarbeit von Hermann Sasse. Der Schwabacher Konvent – ein loser Zusammenschluß von Pfarrern zu ernsthafter theologischer Arbeit – nahm seinen Namen nicht nur vom Ort seiner ersten Zusammenkünfte, sondern in Erinnerung an das Treffen Löhes und seiner Freunde neunzig Jahre zuvor und ihre „Schwabacher Eingabe vom 9. Oktober 1851“ gegen Abendmahlsmengerei.³⁴ Kriegsbedingt wurden diese Begegnungen immer kleiner und seltener, aber umso intensiver nach Kriegsende.

1945 war nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches und der Zerschlagung Preußens durch die Alliierten die einmalige Möglichkeit gegeben, daß die reformatorischen Kirchen unabhängig von staatlicher Einwirkung sich eine ihrem jeweiligen Bekenntnis gemäße Ordnung des Zusammenschlusses gäben. Und Pläne dazu waren mit einem engsten Kreis des Schwabacher Konvents in einem fränkischen Dorfpfarrhaus erarbeitet und dem Kirchenregiment überreicht worden. Daneben entstanden in diesem Kreis zahlreiche Gutachten und Entwürfe zur Neuordnung verschiedenster Bereiche kirchlichen Lebens bis hin zur Errichtung einer kirchlichen Studienfakultät. Unbegreiflicherweise wurden diese Vorschläge weithin ungenutzt liegengelassen. Ungeachtet der eindringlichen Warnungen Sasses und des inhaltenden Widerstandes des Schwabacher Konvents und gleichgesinnter Gruppen in anderen Landeskirchen wurden in Treysa 1945 und 1947 die Fehler von 1933 einfach wiederholt: Aus der sogenannten „Deutschen Evangelischen Kirche“ wurde (und diesmal ohne staatliche Einwirkung!) die sogenannte „Evangelische Kirche in Deutschland“. Der jähe Tod der Oberkirchenräte Christian Stoll und Wilhelm Bogner am 6. Dezember 1946³⁵ war auch für die Lutherische Kirche eine aufs Tiefste erschütternde Zäsur und ein im letzten unbegreifliches Geschehen. Diese beiden Männer wären – menschlich geredet – in der Lage gewesen, die oben skizzierte Entwicklung aufzuhalten und in andere Bahnen zu lenken. Als im Jahr darauf die Bayerische Landessynode den Anschluß an die „EKiD“ gegen den erbitterten Widerstand von drei Synodalen beschlossen hatte, trat Sasse aus der Landeskirche aus und wurde Glied der altlutherischen Gemeinde in

34 Vgl. Wilhelm Löhe, *Gesammelte Werke*, hg. im Auftrage der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V. von Klaus Ganzert, Bd. 5, S. 604f.

35 Sie kamen mit ihrem Fahrer in der Nähe von Aschaffenburg durch ein U.S.-Militärfahrzeug zu Tode und hinterließen außer den Witwen fünfzehn Waisen.

Frankfurt.³⁶ 1947 und 1948 war Sasse jeweils für ein Semester zu Gastvorlesungen nach St. Louis, St. Paul und Minneapolis durch die Lutheran Church – Missouri Synod – eingeladen. Eine im stillen erwartete Berufung blieb aus.³⁷

Durch den ersten bayerischen Kultusminister nach dem Krieg, Alois Hundhammer, wurde Sasse 1945 zum Ordinarius befördert und ihm wurden die bis dahin vorenthaltenen Rechte zuerkannt. Er konnte auch nach dreizehn Jahren endlich die offizielle Antrittsvorlesung halten über das Thema: „Das Amt des Lehrers in der Alten Kirche“³⁸. In dieser Vorlesung wurde sichtbar, daß er sein Amt als Professor an einer staatlichen Fakultät immer zugleich als kirchlichen Auftrag verstand. Es ist bezeichnend für seine Persönlichkeit, daß er mit dem Psalmwort (Ps 111,10) schloß: „Die Furcht des HERRN ist der Weisheit Anfang!“ Damit zeigte er, daß er sich als „Professor“ in des Wortes eigentlicher Bedeutung verstand. Jedoch die Enttäuschung über die kirchliche Entwicklung und das Dilemma, an einer staatlichen Fakultät Theologen ausbilden zu müssen, die er letztlich in die Opposition zu ihrem Kirchenregiment führen mußte, ließen den Entschluß zur Auswanderung reifen. Sicher schwang auch unterschwellig mit, daß er im Nachkriegsdeutschland immer stärker die Kräfte der Restauration statt der Erneuerung am Werk fand. Bewegend, wie er vor seinem Abschied zur zweiten Reise in die USA zu seiner Frau und ihm nahestehenden Freunden sagte: „Den nächsten Ruf, der uns erreicht, betrachten wir als den Ruf Gottes, und dem folgen wir“. – Und dieser Ruf kam aus Australien. Eine kleine Episode darf hier eingefügt werden, die eigentlich zur Erheiterung dienen könnte, wenn ihr Hintergrund nicht so ernst wäre: Als Sasse 1924 heiratete, war die Inflation auf ihrem Höhepunkt. Die Hochzeitsfeier fand in bescheidenstem Rahmen statt, an eine Reise war nicht zu denken. In Erinnerung daran sagte er später bisweilen zu seiner Frau im Scherz: „Bei unserer silbernen Hochzeit holen wir die Reise nach!“ – Als 1949 dieser Tag kam, befanden sie sich auf dem Schiff nach Australien im Hafen von Hongkong.

36 Sasse hatte in dieser Zeit auch Kontakte zu der von den Altlutheranern nach der Vertreibung aus dem Osten (Breslau) in Oberursel begonnenen Arbeit in der „Lutherischen Theologischen Hochschule“, kam aber für einen dauerhaften Einsatz dort nicht in Frage. (1972 schlossen sich die verschiedenen lutherischen Freikirchen zur „Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ zusammen.)

37 Der ihm vor dem Krieg angebotene Lehrstuhl war besetzt, und Missouri hatte eigene Probleme, von denen noch zu reden sein wird.

38 Diese Antrittsvorlesung wurde erst postum aus dem Nachlaß gedruckt in: Lutherische Blätter, Nr. 125, 35. Jg., 1982/83, S. 161–181.

In der ihn verbitternden Enttäuschung über im Nachkriegsdeutschland Erlebtes und Erlittenes hat er leider vor seiner Ausreise viele Manuskripte vernichtet, darunter auch eine fast unersetzliche Dokumentation des Kirchenkampfes, die zeigte, daß es nicht nur einen Kirchenkampf der bekennenden preußisch-unierten Bruderräte gab (wie das viele Veröffentlichungen über die Geschichte jener Zeit vorgeben), sondern auch einen Kampf der bekennenden lutherischen Kirche.³⁹

Lehrstätigkeit in Australien

Das Immanuel Seminary der Evangelisch-Lutherischen Kirche Australiens (ELCA) in North Adelaide ist nun für sechzehn Jahre der Ort seiner Lehrstätigkeit und für weitere elf Jahre tätigen Ruhestandes.⁴⁰

Sasse empfand die Auswanderung als Befreiung trotz vieler schmerzlicher Trennungen, die sie auch mit sich brachte. „Ich wählte die Freiheit“, schrieb er damals (den Titel eines viel gelesenen Buches auf sich beziehend). So wurde ihm das äußere Einleben leicht, zumal er keinerlei sprachliche Probleme hatte. Mühelos konnte er seine Vorlesungen halten und nach kurzer Zeit auch konzeptfrei⁴¹ in englischer Sprache predigen. Auch seine beiden Söhne bewältigten den Übergang in die fremde Sprache und Kultur erstaunlich schnell. Es verging kein Jahr, bis sie schulisch wieder zur Klassenspitze zählten. Dagegen litt Sasses Frau, obwohl auch sie kaum sprachliche Probleme hatte, sehr unter der Andersartigkeit der Lebensverhältnisse bis hin zur Umkehr der Jahreszeiten (Weihnachten im Hochsommer). Bald setzten bei ihr schmerzhaftes Krankheits-symptome ein, die ihre Bewegungsfähigkeit mehr und mehr einschränkten und ihr Gemüt stark belasteten.

39 Glücklicherweise hat er seine Predigtkonzepte aus der Erlanger Zeit nicht auch vernichtet. In Sasses Nachlaß fanden sich eine Anzahl von diesen wichtigen Dokumenten, die dann noch gedruckt werden konnten: Hermann Sasse, Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933–1944. Mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Erlangen 1979. (Der Herausgeber F. W. Hopf schrieb in diesem Band [S. 15–21]: „Wer war Hermann Sasse?“)

40 Principal dieses Seminars war Siegfried Hebart (14. 9. 1909–12. 11. 1990), dessen Großvater im 19. Jahrhundert aus dem bayerischen Ries ausgewandert war. Siegfried Hebart war in Erlangen Sasses Schüler und 1938 sein bedeutendster Promovend mit der grundlegenden Arbeit „Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche, ihrem Amt und Regiment. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert“, Neudettelsau 1939.

41 So war es für uns alle in dieser Zeit selbstverständlich üblich.

Eine lang ersehnte und schließlich geplante Reise nach Deutschland scheiterte daran. Von ihrem Mann mit Hingabe gepflegt, starb sie 1964 kurz vor seiner Emeritierung. Da der berufliche Weg der Söhne sie nach Sydney beziehungsweise nach England weit weggeführt hatte, lebte Sasse fortan nicht nur als Emeritus, sondern auch als Eremitus in einem kleinen Haus auf dem Campus des Seminars, hochgeachtet von seinen Fakultätskollegen und tief verehrt von seinen Schülern bis zu seinem Heimgang am 9. August 1976.

Der Weg zur Einheit der Lutherischen Kirche in Australien

In Australien gab es zwei lutherische Kirchen:⁴² Die eine war durch Auswanderer entstanden, die im Nein zur altpreußischen Union 1838 die schlesische Heimat verlassen hatten. Sie siedelten sich im Barossa-Valley in Südaustralien an. Hinzu kamen fast gleichzeitig Auswanderer aus Franken und Niedersachsen. Die andere Kirche führte ihren Ursprung zurück auf Auswanderer aus USA, Glieder der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode, die sich überwiegend in den Großstädten Australiens niederließen.

Sasse erkannte sofort das Notvolle, ja Unmögliche dieses Zustandes, zumal in einem Kontinent, der nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem Masseneinwanderungsland geworden war.

Es lag nicht nur im Interesse der Einwanderer, um die sich schon im Ankunftshafen alle möglichen und unmöglichen Denominationen bemühten, sondern auch in Sasses Kirchenverständnis begründet, daß er sich bemühte, diese beiden lutherischen Minderheitskirchen in einer riesigen Diaspora zusammenzuführen. Für ihn war dieses vordringliche pastoraltheologische Problem, das nach Lösung schrie, nicht eine Frage der Organisation. Er war sich der dogmatischen Dimension bewußt und damit der Frage nach der Wahrheit, die dahinter stand und die ihn auch im Nachkriegsdeutschland bei der Zusammenführung der lutherischen Freikirchen (Evangelisch-Lutherische [altlutherische] Kirche und Evangelisch-Lutherische Freikirche) beschäftigt hatte. Der dogmatische Knackpunkt, um den es in den Verhandlungen um diese Einigungen im Luthertum ging, war das Verständnis der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift und die fundamentalistische Ausprägung dieser Lehre bei den von der Missouri-Synode geprägten Theologen. Dieser Streit, der ja bis ins 19. Jahrhundert zurückgeht und in der

42 Vgl. auch Sasses Artikel: „Die christlichen Kirchen in Australien“, in RGG, 3. Auflage, Band 1, 1957, Sp. 776.

Auseinandersetzung zwischen Wilhelm Löhe und C. F. W. Walther einen ersten Höhepunkt erreichte, hatte Sasse schon im letzten Jahrzehnt in Deutschland stark beschäftigt. Die Bemühung, dieser innerlutherischen Kontroverse die kirchentrennende Wirkung zu nehmen, begleitete ihn in Australien über ein Jahrzehnt. Daß ihm diese Einigung 1966 gelang, war die Frucht seiner theologischen Kompetenz und seiner geistlichen Autorität sowie der vertrauensvollen Zusammenarbeit mit den kirchenleitenden Männern, voran den Präsiden Max Loehe und Harold Koehne.

Jeder, der die Geschichte kirchlicher Zusammenschlüsse kennt, weiß, daß dabei nicht nur dogmatische Barrieren abgebaut werden müssen, sondern viele Hemmschwellen unterschiedlicher Temperamente und Charaktere zu ertragen und zu überwinden sind, die sich oft genug als geradezu kirchenspaltend erweisen. Sasses jahrelanger, vertrauensbildender Überzeugungsarbeit gelang es, daß beide Kirchen in dem unter seiner Federführung entstandenen theologischen Dokument⁴³ sich wiederfanden. So kam der Zusammenschluß 1966 zustande und die Verschmelzung der beiden theologischen Ausbildungsstätten folgte. Wie Sasse sich bemühte, die Fakultät zur Einmütigkeit kirchlichen Handelns zusammenzuführen, so war es ihm in gleicher Weise ein Anliegen, in den Gemeinden das Bewußtsein der Bekenntniseinheit zu festigen.

Briefe an Lutherische Pastoren

Eine rege Briefkorrespondenz führte Sasse schon in seiner Berliner und Erlanger Zeit mit Theologen des In- und Auslandes, mit Bischöfen und Präsiden vieler Denominationen. In Australien intensivierte er alle diese Kontakte und hielt sie aufrecht bis zum Lebensende. Das verschaffte ihm auch im fernsten Erdteil eine erstaunliche Kenntnis der Vorgänge in Kirche und Welt und deren Zusammenhänge. Seine Briefe gehen meist über die persönlich-zwischenmenschliche Sphäre hinaus, werden oft zu theologischen Abhandlungen und sind eine wahre Fundgrube von gesamtkirchlichen Einsichten. Diesen Stil theologischer Lehre trieb er schon im Krieg in Form von Lehrbriefen der Fakultät Erlangen an ihre im Feld stehenden Studenten. Auch an einen Kreis westfälischer Pfarrer wandte er sich durch kurze Abhandlungen in vervielfältigten Briefen, als im Krieg weder Papier noch

43 Der Text der australischen Einigungsthesen über die Heilige Schrift und ihre Inspiration in deutscher Übersetzung ist abgedruckt in: Lutherische Blätter Nr. 119, 32. Jg., April 1980, S. 52–54.

Druckerlaubnis zu erhalten war. Diese Art wissenschaftlicher Veröffentlichung zu kirchlich-theologischen Fragen setzte er in großem Umfang von 1948 an fort in Gestalt der „Briefe an lutherische Pastoren“⁴⁴. Diese in deutscher Sprache von Australien aus verfaßten Briefe hatten in vielen Ländern einen weitgespannten Leserkreis, nicht nur unter Lutheranern. Daneben veröffentlichte er sehr viele Aufsätze und hielt Vorträge in englischer Sprache, teils in Australien, teils in den USA. Darunter zu so aktuellen und brisanten Themen wie „Ordination von Frauen“ (1971)⁴⁵ oder „Die Stellung der Alten Kirche zur Abtreibung“ (1973)⁴⁶. Eine größere Anzahl dieser Aufsätze in deutscher Übersetzung ist in den Lutherischen Blättern veröffentlicht oder in den beiden Sammelbänden⁴⁷ vorgelegt worden.

In gesamtkirchlicher Verantwortung war der Ökumeniker Sasse stets ein aufmerksamer Beobachter und Kommentator der Vorgänge in der Römischen Kirche und ihrer Theologie. Aufsätze über die Entstehung des römischen Primats, das Mariendogma, das Schisma von 1054 und vieles andere, vor allem zahlreiche Abhandlungen über das zweite vatikanische Konzil kamen aus seiner Feder. Zugleich aber war er ein begehrter Gesprächspartner führender römischer Theologen, vor allem aber für Augustin Kardinal Bea, den langjährigen Rektor des Bibel-Instituts in Rom und späteren Präfekten des Sekretariats für die Einheit der Christen. Mit ihm stand er im Briefwechsel. Auf Einladung Beas besuchte er auf einer Reise 1965 auch Rom und war Beas persönlicher Gast. Was ihn in der Begegnung mit Bea beschäftigte, fand seinen Niederschlag in „Holy Church or Holy Writ?“ (Sidney 1967)⁴⁸ und „Salvation outside the Church?“ (1969), dem Gedenken an Kardinal Bea gewidmet.⁴⁹

44 In zwangloser Folge erschienen bis 1969 insgesamt 62 Nummern, zuerst als Beilage zur Zeitschrift „Lutherische Blätter“, die Friedrich Wilhelm Hopf herausgab, ab 1953 waren sie dann in diese Zeitschrift integriert.

45 Deutsche Übersetzung in: Lutherische Blätter Nr. 110, 26. Jg., November 1974, S. 1–9 (Sasse-Bibliogr. 404 und 413).

46 Die Übersetzung der Nachschrift dieses Votums von Sasse blieb ungedruckt.

47 Hermann Sasse, In statu confessionis, Bd. 1 und 2 (wie Anm. 1).

48 Sasse-Bibliogr. 350. Die deutsche Übersetzung „Heilige Kirche oder Heilige Schrift?“ ist abgedruckt in: In statu confessionis (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 290–314.

49 Sasse-Bibliogr. 380. Die deutsche Übersetzung „Heil außerhalb der Kirche?“ ist abgedruckt in: In statu confessionis (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 315–327.

Tätiger Ruhestand

Als Sasse siebzigjährig – ein Jahr nach dem Tod seiner Frau – in den Ruhestand trat, bedeutete das in keiner Weise das Ende seiner Arbeit. Dennoch war es für ihn eine problembeladene Zäsur. Eine deutschen Verhältnissen vergleichbare Altersversorgung gab es in Australien nicht. Von seinen dreizehn Dienstjahren als Pfarrer in Berlin (im Bereich des späteren Ost-Berlin) hatte er keinen Versorgungsanspruch. Aus dem bayerischen Staatsdienst war er ausgeschieden. Ein Verfahren um Wiedergutmachung für das ihm vorenthaltene Ordinariat hatte er nie betrieben. Einem Versuch, nachträglich einen Versorgungsanspruch geltend zu machen, stand die Tatsache entgegen, daß er inzwischen australischer Staatsangehöriger war. Auf Betreiben des früheren Kultusministers Hundhammer gewährte ihm der Freistaat Bayern einen Ehrensold. Das gleiche tat die Bayerische Landeskirche, zu der Sasse nie in einem direkten Dienstverhältnis gestanden hatte. Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger, der Sasses Einsatz im Kirchenkampf miterlebt hatte,⁵⁰ der auch mit Sasse in einem jahrelangen Briefwechsel stand und der ihn auf einer Reise nach Neuguinea besucht hatte, setzte sich mit Nachdruck dafür ein, daß die Kirche dadurch ein Stück Dankesschuld abtrug. So war jedenfalls für die äußeren Lebensbedürfnisse gesorgt. Dr. Friedrich Sasse in Berlin, der Bruder von Hermann Sasse, hat durch großzügige Zuwendungen den Druck der Aufsatzbände sowie der postum erschienenen Bücher ermöglicht. Auf Einladung des Lutherischen Verlagshauses (Verleger Dr. Herbert Renner) und vieler Freunde konnte Sasse 1965 eine Reise durch Deutschland machen. Damit verband er die oben erwähnte Reise nach Rom als Gast von Kardinal Bea. Der Heimweg führte ihn über England und die USA. 1967 konnte er eine solche Reise in umgekehrter Richtung unternehmen, freilich unter viel gesundheitlichen Beschwerden, wie auch schon das erste Mal.

Die Lehre von der Heiligen Schrift

Dieses zweite große Thema seiner Lebensarbeit beschäftigte Hermann Sasse schon als Studenten in und nach dem Ersten Weltkrieg. Die Beschäftigung damit zieht sich wie ein roter Faden auch durch alle seine Veröffentlichungen. Als Thema erscheint sie erstmals in einem Referat auf der Ta-

50 Vgl. Hermann Dietzfelbinger, Die Freiheit der Kirche inmitten der Mächte der Zeit, in: Lutherische Kirche in der Welt. JMLB 28, 1981, S. 19–31, bes. S. 25f.

gung des Fortsetzungsausschusses der World Conference on Faith and Order 1934 in Hartenstein (Schweiz).⁵¹ Welches Gewicht der Schriftfrage für ihn innewohnte, gerade auch im interkonfessionellen Gespräch, wird aus den Anfangssätzen deutlich: „Wenn wir uns darüber einig wären, was Kirche und Wort Gottes ist, und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, dann stünde der Einigung der Kirchen gar nichts mehr im Wege.“ Diese Einsicht bildet auch Basis und Ausgangspunkt für Sasses Äußerungen im Kirchenkampf. Sie klingt dann als das große Thema seiner Nachkriegsforschungen in seiner Antrittsvorlesung 1946 auf.⁵² Einen ersten Höhepunkt seiner Forschungen bildet die Nummer 14 der „Briefe an Lutherische Pastoren“ (1950) mit dem anspruchslosen Titel „Zur Lehre von der Heiligen Schrift“⁵³. Hier ist – ähnlich wie in der Schrift „Kirche und Herrenmahl“ für die Lehre vom Altarsakrament – im Kern alles Wesentliche zum Gegenstand gesagt, was Sasse während der folgenden zweieinhalb Jahrzehnte in einer Fülle von Aufsätzen scharfsinnig erörterte und entfaltete. Seine Forschungen erstreckten sich über die ganze Bandbreite dieses weitschichtigen Themas, angefangen vom redenden Gott und den stummen Götzen, über das Verständnis der Offenbarung in der Schöpfungsgeschichte (Sechstageswerk), über wahre und falsche Prophetie, Theologie und Religionswissenschaft bis hin zur Frage der Inspiration der Evangelien und Apostelbriefe, über Schrift und Tradition im Mittelalter, Schriftverständnis und Schriftgebrauch der Reformatoren wie der Bekenntnisschriften, über die Frage nach Inspiration und Irrtumslosigkeit der

51 „Die Kirche und das Wort Gottes“, Wiederabdruck in: Lutherische Blätter Nr. 123/4, 1981, S. 3–15.

52 Wenn der Erlanger Kirchenhistoriker Walther von Loewenich in seiner Selbstbiographie „Erlebte Theologie“ (München 1979, S. 136) unter Bezugnahme auf die Antrittsvorlesung (vgl. o. Anm. 38) Sasses Schriftlehre als „gut tridentinisch“ bezeichnet, so mag man über solch grobes Mißverständnis vielleicht streiten. Wenn er aber zur Stützung seiner Hypothese ein Gespräch heranzieht, das Sasse mit dem ihm verbundenen Heidelberger Kollegen Edmund Schlink 1965 auf dem Petersplatz in Rom geführt haben „soll“, dann muß dem energisch widersprochen werden. Zum einen ist die Ortsangabe falsch. Zum andern ist nach schriftlicher Auskunft Schlinks der Tenor des Gesprächs genau auf den Kopf gestellt. Die Frage sei erlaubt, wie ein Historiker einen Gesprächspartner mit den Worten einführen kann: „... soll gesagt haben ...“, wo er doch das Gegenüber noch leicht hätte fragen können, „wie es denn eigentlich gewesen sei“ (was Leopold von Ranke als Aufgabe des Historikers bezeichnet).

53 Wieder abgedruckt in: Hermann Sasse, *Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift*, hg. v. Friedrich Wilhelm Hopf, Hermannsburg/Erlangen 1981, S. 203–244.

Heiligen Schrift und die Lehre vom Heiligen Geist.⁵⁴ Anlässlich seines letzten Besuches in Deutschland 1967 übergab Sasse einem ihm eng verbundenen Schüler aus Erlanger Zeiten treuhänderisch Teile seines Manuskriptes. Zunehmende Beschwerden des Alters schränkten Zeit und Möglichkeit zur Fortsetzung der Arbeit mehr und mehr ein. Wer gesehen hat, unter welcher belastenden äußeren Voraussetzungen er in den letzten Lebensjahren arbeitete (und das meist liegend!), staunte, was dieser bis zum letzten Augenblick hellwache Geist sich an produktiver Leistung abrang. Ein Jahr vor seinem Heimgang gab er die Erlaubnis zum Druck der von ihm schon übergebenen und etwa noch hinzukommenden Kapitel. Unter Bedenken willigte er damals ein, daß eine begrenzte Auswahl früherer Arbeiten zum Thema ergänzend hinzugefügt werden dürfe. In seiner sensibel-selbstkritischen Art gab er stets nur zögernd, ja oft widerwillig die Zustimmung zum Nachdruck früherer, aber längst vergriffener Arbeiten. Bezeichnend dafür ist auch dieses: Wenn ihm Übersetzungen zur Autorisierung vorgelegt wurden, hat er kein einziges Mal den Übersetzer beanstandet, aber sehr oft seine eigenen früheren Texte verändert.

Sasses Forschungen zu „*Sacra Scriptura*“ blieben ein Bruchstück, und das läßt manche Frage offen, ja gibt sogar Rätsel auf. Nachforschungen nach zu vermutenden Manuskripten blieben im wesentlichen ergebnislos. Andere Kapitel waren in mehreren, abweichenden Fassungen vorhanden, die sorgfältig zusammengefügt werden mußten. So erschien dies Buch 1981, fünf Jahre nach Sasses Heimgang unter dem von ihm selbst gewählten Titel: „*Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift.*“⁵⁵ Es

54 Vgl. Friedrich Wilhelm Hopf, Hermann Sasse und sein Ringen um die Lehre von der Heiligen Schrift, in: *Lutherische Blätter* 119, 32. Jg., April 1980, S. 1–51. Hier werden die Aspekte in ihrer Vielfalt dargestellt.

55 Vgl. Anm. 53. Das Buch fand sehr verschiedenartiges Echo. Hier seien die wichtigsten Besprechungen kurz genannt. Es wurde positiv besprochen (vgl. die Kurzanzeige von Friedrich Beißer in: *Theologische Rundschau* 52, 1987, S. 323–325), wurde im üblichen Rahmen rezensiert (durch Ernst Volk, in: *Lutherische Theologie und Kirche* 1981, Oktober 1981, S. 93f, und durch Helmar Junghans, in: *Lutherjahrbuch* 53, 1986, S. 100f). Es wurde vielfach kaum zur Kenntnis genommen oder blieb völlig unbeachtet. Es wurde aber auch aufmerksam beleuchtet (vgl. Armin Wenz, Hermann Sasses Beitrag zur Lehre von der Heiligen Schrift, in: *Wort des lebendigen Gottes. Festgabe für Prof. Dr. Reinhard Slenczka zum 60. Geburtstag*, Erlangen: Institut für systematische Theologie [im Selbstverlag], 1991, S. 99–112). Andererseits wurde es ihm aber auch bitter verübelt (vgl. Gottfried Wachler, Die Inspiration und Irrtumlosigkeit der Schrift. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung zu H. Sasse, *Sacra Scriptura*, Uppsala 1984 [= *Biblicums skriftserie* Nr. 4], ferner: Klaus Müller, *Sacra Scriptura* – Eine Buchbesprechung, in: *Die Bibel ver-*

war die letzte Stimme dieses Lehrers der Kirche, aber „durch den Glauben redet er noch, obwohl er gestorben ist“ (Hebr 11,4). Seiner gedenken wir in Dankbarkeit und Ehrerbietung⁵⁶ mit den Liedstrophen des fränkischen Mitverfassers der Konkordienformel, Nikolaus Selnecker, die Sasse oft und gern zitierte als Quintessenz seines eigenen theologischen Denkens und Lehrens:

„Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ,
weil es nun Abend worden ist;
dein göttlich Wort, das helle Licht,
laß ja bei uns auslöschen nicht.

In dieser schwern betrübten Zeit
verleih uns Herr Beständigkeit,
daß wir dein Wort und Sakrament
behalten rein bis an das End.“

stehen, hg. v. Gerhart Grüninger, Hans-Lutz Poetsch und Theodor Reuter, Groß Oesingen 1985 [= Tagungsbeiträge des ev.-luth. Arbeitskreises Bibeltheologie und Kirche II], S. 105–125).

- 56 Dem Gedenken an Hermann Sasse war Lutherische Blätter 115, 30. Jg., vom 9. August 1978, mit Beiträgen verschiedener Autoren des In- und Auslandes gewidmet. Vgl. auch Klaus Petzoldt, Erinnerungen an Professor D. Hermann Sasse, in: Lutherische Blätter 116, 31. Jg., April 1979, S. 28–37, wieder abgedruckt in: Lutherische Kirche in der Welt. JMLB 27, 1980, S. 50–60.

Luther ist uns weit voraus*

„Luther ist uns weit voraus.“ Das Thema stellt eine etwas kühne Behauptung auf. Wir werden sehen, wieweit sie trägt.

Ich springe einfach hinein und beginne, um die fränkische Gegend hier zu ehren, mit zwei Briefen, die nach Nürnberg gingen. Sie stammen aus dem Jahr 1527 und sind gerichtet an Wenzeslaus Link, den Stadtpfarrer in Nürnberg und lebenslangen Freund, einst Mitbruder und Prior im Wittenberger Augustinerkloster (während Luther Subprior ist). Unter den über 2000 Briefen Martin Luthers, die wir haben, sind 74 an Wenzeslaus Link erhalten.¹

Seit 1525 ist Luther mit Katharina von Bora, seiner Käthe, verheiratet. Hänschen ist geboren und wächst vergnügt heran. Aber sie haben Schwierigkeiten mit dem Geld, lebenslang, aber in dieser Anfangszeit besonders. Das Gehaltssystem für verheiratete Pfarrer muß noch erfunden werden. Da schreibt er am Neujahrstage 1527:

„Es ist mir lieb, daß Du mir auch Samen fürs Frühjahr zu schicken in Aussicht stellst. Schicke also, so viel Du kannst. ... Denn wenn auch Satan mit seinen Gliedern wütet, so will ich sein nur lachen und die Gärten, d. h. die Segnungen des Schöpfers beschauen und ihrer zu seinem Preise genießen.

Weil aber bei uns Barbaren keine Kunst oder feine Lebensart ist, so habe ich mit Wolf [Sieberger], meinem Diener, die Drechslerkunst angefangen. Wir übersenden Dir hier einen Goldgulden und bitten Dich, uns gütig bei Gelegenheit etliche Instrumente zum Bohren und Drechseln und zugleich zwei oder drei sogenannte ‚Schrauben‘ [Schraubzwingen] zu senden, worüber Dir irgendein Drechsler gern Auskunft geben wird. Wir haben wohl Werkzeuge, suchen aber einige feinere von der Art Eures kunstreichen Nürnberg. [... Es] wird ... Dir erstattet werden. Ich glaube, dergleichen Dinge sind bei Euch viel billiger, falls es Dir nicht zu beschwerlich ist.

Denn wenn uns die Welt um des Wortes willen durchaus nicht unseren Urlaub geben will [das bedeutet: unseren Lohn geben will], wollen wir lernen, mit Handarbeit unser Brot zu erwerben und Unwürdigen und Undankbaren nach dem Beispiel unseres Vaters im Himmel zu dienen. Die Gnade Gottes sei mit Dir.“²

* Vortrag, gehalten in Erlangen am 17. Mai 1994.

1 Vgl. K. Aland, in: M. Luther, Die Briefe, Luther Deutsch, hg. v. K. Aland, Bd. 10, Göttingen ²1983, S. 418.

2 WA Br 4, 147, Nr. 1065; deutsch nach K. Aland, Luther Deutsch, Bd. 10 (wie Anm. 1) 174, Nr. 149.

Das ist schon bemerkenswert. Luther versorgt seine Buchdrucker mit Bestsellern und bringt sie zu Wohlstand, nimmt aber selbst nichts dafür und holt sich lediglich gelegentlich ein Freixemplar zum Verschenken. Sein Brot aber will er mit Handarbeit verdienen.

Im Mai 1527 schreibt er zwei Briefe an Link. Am 4. Mai:

„Christus lasse mich hören, daß Dir auch ein wohlbehaltenes Kind geboren sei, Amen. Meiner Käthe gehts wieder übel und sie erbricht in Erwartung eines zweiten Kindes ... Alles, was Du an Samen geschickt hast, geht auf. Nur die Melonen und Kürbisse lassen sich Zeit, obwohl sie in anderen Gärten auch aufgehen. Gehab Dich wohl.“³

Am 19. Mai:

„Auch die Drechslerwerkzeuge haben wir mit Dank bekommen, zugleich auch den Quadranten mit der Walze und der hölzernen Uhr. Aber eins hast Du vergessen zu schreiben, wieviel Geld wir noch schicken müssen. Denn wir meinen, die zwei geschickten Gulden reichen nicht aus. Sonst sind es für diesmal genug Werkzeuge, es sei denn, Du hast einige von einer neuen Art, die von allein weiter dreheln können, wenn Wolf [Sieberger] schnarcht oder nicht acht gibt. Denn in bezug auf die Uhr bin ich fast ein vollkommener Meister, zumal da die Stunden für meine [be]trunkenen Sachsen zu beobachten sind, welche lieber in die Kanne als auf die Stunden sehen und sich nicht sehr martern über einen Irrtum bei der Sonne, der Uhr oder bei deren Meister.“⁴

Frühe Ahnungen von Automation. Das Ganze macht einen ausgeglichenen und heiteren Eindruck.

Dann aber fällt Mitte des Jahres die Pest in Wittenberg ein. Die Studenten verlassen fluchtartig die Stadt, die Professoren rücken ab. Der Kurfürst läßt dem wertvollen Doktor Luther bestellen, er solle sich ebenfalls nach Jena in Sicherheit bringen. Aber Doktor Martinus bleibt. Später hat er in einem eindrucksvollen Büchlein darüber geschrieben „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“⁵ (1527) und darin zeigt, wer weggehen darf und wer nicht: Die Verantwortung haben, sollen bleiben, die Kinder bei den Eltern, die Eltern bei den Kindern, die Knechte bei den Herren, die Herren bei den Knechten, die anderen können gehen.⁶

3 WA Br 4, 198, Nr. 1100; deutsch nach K. Aland, Luther Deutsch, Bd. 10 (wie Anm. 1) 179, Nr. 157.

4 WA Br 4, 203, Nr. 1106; deutsch nach K. Aland, Luther Deutsch, Bd. 10 (wie Anm. 1), 180, Nr. 157.

5 WA 23,338–379; Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm und G. Ebeling, [Insel-Verlag] Frankfurt/M. 1982, Bd. 2, 224–250.

6 Vgl. WA 23,344; Ausgewählte Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 5), 229.

Luther also bleibt. Am 19. August 1527 schreibt er an Spalatin:

„Die Pest hat hier zwar angefangen, aber sie ist recht gnädig. Die Furcht und die Flucht der Leute davor ist jedoch erstaunlich, so daß ich eine solche Ungeheuerlichkeit des Satans vorher noch nicht gesehen habe. So sehr erschreckt er [die Leute], ja erfreut sich, die Herzen so verzagt zu machen, natürlich, damit er diese einzigartige Universität zerstreue und verderbe, welche er nicht ohne Ursache vor allen andern haßt. Jedoch sind ... bis auf diesen Tag nicht mehr als 18 Todesfälle gewesen ... Die Tochter des Johannes Grunenberg ist gestorben. Hans Lufft ist wieder aufgekommen ... Der kleine Sohn des Justus Jonas, Johannes, ist auch gestorben ... Ich bleibe, und das ist wegen dieser ungeheuren Furcht unter dem Volke nötig. Daher sind Bugenhagen und ich allein hier mit den Kapellanen. Christus aber ist auch da, damit wir nicht allein sind. Er wird auch in uns triumphieren über die alte Schlange, den Mörder und Urheber der Sünde ... Betet für uns und gehabt euch wohl.“⁷

Das klingt noch relativ zuversichtlich. Bis zum Herbst aber hat die Lage sich dramatisch zugespitzt. Am 1. November 1527 schreibt Luther an Nikolaus von Amsdorf:

„Wie es dem Herrn gefällt, so geschieht es, mein lieber Amsdorf, daß ich, der ich bisher alle anderen zu trösten hatte, selbst allen Trostes bedürftig bin. Allein darum bitte ich, und bitte Du mit mir, daß mein Christus mit mir mache, was ihm gefällt, nur davor bewahre er mich, daß ich undankbar und ein Feind dessen werde, den ich bisher mit solchem Eifer und solcher Inbrunst gepredigt und verehrt habe, wenn ich ihn indessen auch mit vielen und schweren Sünden beleidigt habe. Der Satan will einen neuen Hiob bekommen ... Christus aber soll zu ihm sagen: ‚Schone sein Leben‘, und zu mir: ‚Ich bin deine Hilfe‘ ... In meinem Hause ist allmählich ein Hospital entstanden. Hanna, Augustin [Schurfs] Frau, hat die Pest in sich gehabt, kommt aber wieder auf. Margarethe von Mochau hat uns durch ein verdächtiges Geschwür und andere Anzeichen Angst gemacht, obwohl auch sie wieder gesund wird [das stimmt nicht, sie stirbt später]. Ich fürchte sehr für meine Käthe, die der Niederkunft nahe ist, denn auch mein Söhnchen [Hänschen] ist seit drei Tagen krank, ißt nichts und fühlt sich schlecht. Man sagt, es sei der Schmerz vom Zähnekriegen, aber man glaubt, daß beide in großer Gefahr sind. Denn des Kaplans Georg Frau, die selber unmittelbar vor ihrer Niederkunft steht, ist von der Pest ergriffen worden, und man versucht bereits, ob das Kind irgendwie gerettet werden kann. Der Herr Jesus stehe ihr barmherzig bei. So sind äußerlich Kämpfe, innerlich Ängste, und sehr bittere. Christus sucht uns heim. Ein Trost bleibt, den wir dem wütenden Satan entgegenzusetzen: daß wir wenigstens das Wort Gottes haben, um die Seelen der Gläubigen zu retten, wenn er auch die Leiber verschlingt. Darum befiehl uns den Brüdern und Dir selbst, daß Ihr für uns betet, daß wir die Hand des Herrn tapfer

7 WA Br 4, 232f, Nr. 1130; deutsch nach K. Aland, Luther Deutsch, Bd. 10 (wie Anm. 1), 183, Nr. 164.

ertragen und des Satans Macht und List besiegen, ‚es sei durch Tod oder durch Leben‘, Amen. Wittenberg am Tage Allerheiligen, im zehnten Jahr, nachdem der Ablass zu Boden getreten ist, zu dessen Gedächtnis wir in dieser Stunde trinken, ganz und gar getröstet, 1527. Dein Martinus Luther.“⁸

Das ist also das erste Reformationsfest. Ein unglaublich eindrucksvoller Brief. Man merkt, dieser Mensch lebt in der biblischen Sprache, er lebt sein Leben auf dem Hintergrund der Bibel. Das ist auch damals durchaus ungewöhnlich. Luther verhehlt seine Verzweiflung nicht, aber er weiß auch: In der Pest begegnet Gott, der das Antlitz Christi hat; also: Christus sucht uns heim. Gleichzeitig ist aber dasselbe Geschehen eine Tat des Satans. Wieso? Weil durch die Pest und durch die Angst und Verzweiflung, in die die Menschen geraten, sie von Gott weggetrieben werden. Luther selbst spürt, wie er daran Anteil hat, und deshalb hält er sich fest an der Schrift. Und zum Schluß trinkt er „ganz und gar getröstet“ Amsdorf im fernen Magdeburg aus Anlaß des 10. Jahrestages der Veröffentlichung der Ablassthesen fröhlich zu.

Was ist das für ein Mensch? Er nimmt sich die Freiheit, seine Verzweiflung auszusprechen; er bittet andere, für ihn zu beten; er reklamiert die Texte der Bibel für sich; er sieht in, mit und unter den Ereignissen Christus und den Teufel am Werk – und ist in all diesen Schwierigkeiten ganz und gar getröstet.

Und wir? „Luther ist *uns* weit voraus.“ Was meint das? Sind wir in unseren „modernen Zeiten“ nicht viel weiter? Haben wir nicht die Pest längst besiegt? Jedenfalls bis auf Krebs und Aids – manche Pest ist bis heute schwer zu bekämpfen. Aber sind wir nicht viel weiter mit dem, was sonst medizinisch und technisch gelungen ist? Wie alt werden die Menschen heutzutage? Wie leicht fliegen wir an ferne Orte? Vor dem Fernseher wird das Fernste als nah empfunden. – Freilich, die bayerische Kirche hat eine Einrichtung zur Technikfolgenabschätzung geschaffen. Und in Hannover versuchen wir gerade, eine medizinethische Einrichtung aus der Taufe zu heben. Der Fortschritt schafft sich seine eigenen Probleme und die Nebenwirkungen ihre eigene, schwierige Welt.

„... ist *uns* weit voraus“, das meint *uns* in einer Zeit der immer stärkeren Tendenz zu individualistischer und egozentrischer Orientierung. Jeder muß „sein Schäfchen ins Trockene bringen“, der Narzißmus wächst, die unendliche Sehnsucht nach Streicheleinheiten wird zur Heilsbotschaft kultiviert: „Du darfst dich verwöhnen. Mach was aus dir.“ Dafür steht dann der große

8 WA Br 4, 274f, Nr. 1164; deutsch nach Ausgewählte Schriften (wie Anm. 5), Bd. 6, 95f, Nr. 55.

„Supermarkt der Möglichkeiten“ offen mit der Verheißung, beinahe alles in freier Entscheidung wählen zu können. Auch die Angebote der Religionen sind hier zu haben mit der vermeintlichen Möglichkeit, die Kräfte des Religiösen ganz individuell nutzbar zu machen. Jede Bahnhofsbuchhandlung rät in ihrer esoterischen Abteilung, wie man die Energien des Kosmos in die eigene Seele holt, um erfolgreicher zu werden.

„... uns weit voraus“, das sind wir auch in einer Zeit fortschreitender Säkularisierung. Durch das Jahrhundertereignis der Wiedervereinigung ist das noch beschleunigt worden. Dem Unrechtsstaat im Osten ist es gelungen, durch gleichmäßige Unterdrückung über 70 % der Menschen aus der Kirche herauszutreiben und innerlich vom christlichen Glauben abzuschneiden. Es ist Kennzeichen einer veränderten Geisteslage, wenn die Parteien jetzt, um die – natürlich wichtige – Pflegeversicherung zu finanzieren, ausgerechnet an ein christliches, gar evangelisches Kulturgut wie den Buß- und Betttag herangehen. Wenn es jetzt nicht gelingt, das zu verhindern, wird er seine Wirkung bald völlig verloren haben. Kein Mensch wird mehr wissen, warum der Bußtag als ein gemeinsamer Tag der Besinnung verschwunden ist. Zeichen der Säkularisierung.

Am Sonntag war ich in Wiedensahl, einem kleinen Dorf bei Loccum, in dem Wilhelm Busch oft war. Mit einer großen Schar von Leuten, die 1934 und 1944 konfirmiert wurden. Es war die Feier der Goldenen und Diamantenen Konfirmation. Während der Predigt packte mich die Idee: Wollen wir es mal ausprobieren? Können Sie das noch? Wir sprechen mal alle zusammen:

„Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mit Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter usw. ...“⁹

Die ganze alte Gesellschaft strahlte. Jeder freute sich, daß er es noch mitsprechen konnte: Luthers Kleinen Katechismus, 1529 von ihm gedichtet. Die Jüngeren in der Kirche staunten. Ein großer Teil wußte noch nicht einmal, wovon die Rede war. Freilich wissen sie alles über Software.

Zurück zum Thema. Inwiefern kann uns Luther voraus sein? Ist damit die Restauration gemeint? Nachdem uns das Fortschrittsdenken gründlich durcheinandergewirbelt worden ist und der Glaube wegzurutschen droht, werden wir regressiv und gehen zurück in alte Zeiten? Die einen zapfen

9 Kleiner Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche, Göttingen 1930 (BSLK), 510.

neugefundene Quellen der Esoterik an, wir anderen aber unsere bewährten Ressourcen, und forschen nach, ob noch etwas zu holen ist? Gewiß, wenn es so wäre, es müßte nicht das Schlechteste sein. Dennoch: wie kann einer, der gestern war, vorbildlich sein für morgen, ja, uns den Spiegel vorhalten für das, was heute fehlt?

Ernst Bloch, der Marxist und Hoffnungsdenker, der dem Fortschritt und der Utopie von der Heimat, die allen in die Wiege scheint und in der noch keiner war, eine fast religiöse Weihe gab, sagt: Der Fortschritt selber läuft in keiner homogenen Zeitreihe. Er läuft in verschiedenen unter- und über-einanderliegenden Zeitebenen.¹⁰

Für Bloch geht es um das letztgültige Humanum, das Reich der Freiheit. Er zielt auf das, was mit dem Reich Gottes, wie er es sieht, eigentlich gemeint war. Dieses Ziel steht noch aus. Wir wissen freilich, so wird er, der marxistische Jude, nicht müde zu sagen, wir wissen nur davon, weil es bruchstückhaft vorwegnehmbar ist. Dadurch kann es für Bloch sein, daß z. B. Paulus in seiner Erkenntnis des Reiches der Freiheit fortschrittlicher ist als mancher in unserer Zeit.

Menschen stehen in unterschiedlicher Nähe zum Kern der Wahrheit. Und wer näher daran ist, ist seiner – unserer – Zeit voraus. In diesem Sinne bin ich bei Luther auf der Suche nach Entdeckungen, die uns zeigen, wie in unserer modernen Zeit sachgemäße menschliche Existenz möglich ist und wie sie zu gewinnen ist.

Ich nehme drei wesentliche Erkenntnisse Luthers heraus:

- I. Die andere Autorität – die Schrift
- II. Der andere Existenzgrund – Christus
- III. Die andere Freiheit – zum Gottesdienst berufen

I. Die andere Autorität – die Schrift

Wir waren kürzlich mit der lutherischen Bischofskonferenz auf dem Hainstein. Das ist ein Haus gegenüber von der Wartburg. Morgens sieht man aus dem Fenster die Burg dort liegen. Im Januar und Februar 1522 sitzt Martin Luther dort oben. In Wittenberg geht es derweil drunter und drüber. Wenzeslaus Link, jener spätere Stadtpfarrer in Nürnberg, sitzt der großen Versammlung der Augustiner vor, die beschließen, das Verlassen der Klöster freizugeben. In dieser Zeit übersetzt Luther das Neue Testament in einer Art rauschhafter Begeisterung, einer unglaublichen und genialen Arbeitslei-

10 Tübinger Einleitung in die Philosophie 1, Frankfurt am Main 1963, S. 188.

stung. In sechs Wochen übersetzt er das Neue Testament. Die lateinische Bibel, die Vulgata, hat er im Kopf. Die neue griechische Ausgabe des Neuen Testaments, 1516 von Erasmus herausgegeben, hat er vor Augen.

Luther weiß: Wenn man Menschen mündig machen will, muß man sie am „Herrschaftswissen“ beteiligen. Dazu muß man dieses Wissen aber auch so darbieten, daß es in die Hirne und Herzen gelangen kann, daß die Magd im Haus, der Bauer auf dem Felde, die Marktfrau hinter ihrem Stand es verstehen können.

Anfang März taucht Luther gegen den Willen seines Landesherren, der Angst um ihn hat – seit Worms unterliegt Luther der Reichsacht – wieder in Wittenberg auf. Von unterwegs antwortet er dem Kurfürsten auf dessen Bitte, er möchte doch auf der Wartburg bleiben:

„E[uer] K[ur-] F[ürstlicher] G[naden] Schreiben und gnädiges Bedenken ist mir zugekommen am Freitag zu Abend, als ich Sonnabendmorgen wollte ausreiten ... E.K.F.G. weiß wohl, oder weiß es nicht, so laß sie es Ihr hiermit kund sein, daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unseren Herrn Jesus Christus habe ... Nun ich aber sehe, daß meine zu viel Demut [daß ich mich auf der Wartburg versteckt habe] gelangen will zur Erniedrigung des Evangeliums [weil es doch in Wittenberg drunter und drüber geht] und der Teufel den Platz ganz einnehmen will, wo ich ihm nur eine Hand breit Raum lasse, muß ich aus der Not meines Gewissens anders dazu tun. Ich habe für E.K.F.G. genug getan, daß ich dieses [eine] Jahr gewichen bin, E.K.F.G. zum Dienst. Denn der Teufel weiß sehr wohl, daß ich's aus keinem Zagen getan habe. Er sah mein Herz, da ich zu Worms hineinkam, daß, wenn ich hätte gewußt, daß so viele Teufel auf mich gelauert hätten, wie Ziegel auf den Dächern sind, wäre ich dennoch mitten unter sie gesprungen mit Freuden. Nun ist der Herzog Georg [aus Sachsen¹¹] noch weit ungleich einem einzigen Teufel ... wenn's gleich (E.K.F.G. verzeihe mir mein närrisches Reden) neun Tage eitel Herzog Georgen regnete und ein jeglicher wäre neunfach wütender, denn dieser ist. Er hält meinen Herrn Christus für einen Mann aus Stroh geflochten; das kann mein Herr und ich eine Zeitlang wohl leiden. Solches sei E.K.F.G. geschrieben in der Absicht, daß E.K.F.G. wisse, ich komme gen Wittenberg in gar viel einem höheren Schutz denn dem des Kurfürsten ... Dieser Sache soll noch kein Schwert raten oder helfen. Gott muß hier allein schaffen, ohne alles menschliche Sorgen und Zutun. Darum, wer am meisten glaubt, der wird hier am meisten schützen. Dieweil ich denn nun spüre, daß E.K.F.G. noch gar schwach ist im Glauben, kann ich keineswegs E.K.F.G. für den Mann ansehen, der mich schützen oder retten könnte.“¹²

11 Herzog Georg von Sachsen ist im Gegensatz zu Luthers Landesherrn, Kurfürst Friedrich dem Weisen, entschiedener Gegner der Reformation.

12 WA Br 2, 453–457, Nr. 455, deutsch nach Ausgewählte Schriften (wie Anm. 5), Bd. 6, 45–50, Nr. 21.

Luther hält dann seine berühmten Invokavitpredigten und stellt durch diese Predigten jeden Tag in der Woche nach Invokavit im unruhig gewordenen Wittenberg die Ordnung wieder dauerhaft her. Mit Melanchthon geht er noch einmal das Neue Testament durch, überprüft mit ihm zusammen die Einzelheiten bis hin zu den Edelsteinen in der Offenbarung, für die eine Ortsbesichtigung in der herzoglichen Schatzkammer nötig ist. Dann wird das Neue Testament im September 1522 gedruckt; es heißt deshalb „Septembertestament“. Und dann läuft diese Übersetzung durch die Lande. Schnell ist sie verkauft. Zwei Kälber kostet das Stück. Es wird gekauft und gelesen. Als Luther stirbt, gibt es 430 Auflagen der Bibel mit ca. 500 000 Exemplaren. ¹³

Warum? Weil es Luther gelungen war, durch seine reformatorischen Schriften, durch seine Predigten und Flugblätter die Menschen davon zu überzeugen, daß da etwas zu holen ist. Das ist von vielen verstanden und weitergegeben worden. Sie machen die Erfahrung: Da ist etwas, was uns befreit. Da ist etwas, was uns an dem Grundwissen über unsere Wirklichkeit beteiligt. Einer sich selbst legitimierenden Kirche ordnet Luther als Autorität die Heilige Schrift vor. Aber er gibt gleichzeitig dieses Buch dem einzelnen Christen in die Hand zum kritischen, aber auch – was oft nicht verstanden wird – zum selbstkritischen Gebrauch.

Im Herbst 1522 kommen zu ihm die Abgesandten der kleinen sächsischen Stadt Leisnig. Die Mönche aus dem benachbarten Zisterzienserkloster Buch, die bisher die Gemeinde geistlich versorgt haben, sind gegangen. Wie ordnet man das kirchliche Leben neu? Luther entwickelt sein frühes demokratisches Kirchen- und Gemeindekonzept. Die „Ordnung eines gemeinen Kastens“¹³ von 1523 ist äußerst interessant zu lesen. Ein gemeinsamer Kasten soll eingerichtet werden und soll im Gotteshaus, an dem Ort, wo es am sichersten ist, verwahrt werden. Er soll mit vier unterschiedlichen besonderen Schlössern und Schlüsseln verschlossen werden, so daß die Grundherren, die Ratsmänner, die Bürgerschaft und die Bauernschaft jeweils einen besonderen Schlüssel haben und man nur gemeinsam heran kann. Da soll alles Geld hinein, und jeden Sonntag im Jahr von 11.00 Uhr bis um 2.00 Uhr zur Vesperzeit sollen die zehn Vorsteher der Gemeinde im Pfarrhof oder im Rathaus zusammensitzen und ratschlagen und handeln, wer in Not ist und wer Geld braucht.¹⁴

Gleichzeitig verfaßt Luther die grundlegende Schrift „Daß ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der

13 WA 12,1–30.

14 Vgl. WA 12,20.

Schrift“, 1523.¹⁵ Luther setzt voraus, daß die Gemeinde etwas weiß vom Priestertum aller Gläubigen, daß die einzelnen Christen die Schrift kennen, daß sie Pfarrer wählen und anerkennen, daß die Frauen und Männer der Gemeinde das Recht, die Pflicht und die Macht haben, christliche Lehrer, d. h. damals: Pfarrer, ein- und abzusetzen. Dafür muß die Heilige Schrift gelesen und gelehrt werden, dazu muß es Prediger geben.

Bis 1534 liegt die Bibel dann vollständig vor. Der wichtigste Reformator Südniedersachsens, Antonius Corvinus, zu deutsch Anton Raabe, schreibt am 24. November 1534 begeistert an Luther:

„Ich kann kaum ausdrücken, wie sehr mich, ja unzählige gute Menschen die Tatsache erfreut hat, daß endlich die Heilige Schrift, mit besserem Erfolg als je zuvor von Dir, allerliebster Luther, übersetzt, erschienen ist. Und ich erkenne nun endlich, daß der Satan nicht grundlos bisher Dich durch das Geschrei so vieler böser Menschen von dem so überaus heilbringendem Werk wegzutreiben versucht hat ..., weil jetzt die Heilige Schrift in Deiner glatten, fehlerfreien und ganz vollkommenen Übersetzung gelesen werden und verständigen Menschen beinahe einen Kommentar ersetzen kann ...“¹⁶

Freilich zeigt sich sehr bald, daß die Übersetzung der Bibel allein nicht genügt. Man kann die Bibel wie einen Steinbruch benutzen, man kann sie mißbrauchen. Der Bauernkrieg 1525, der bei Luther und seinen Freunden tiefe Spuren hinterlassen hat, zeigt das. Thomas Münzer hatte seine, wie Luther fand, chaotische Schriftauslegung in Taten umgesetzt. Die Wiedertäufer hatten ihr kurzes Regiment zu Münster (1534/35) eingerichtet.

Der entscheidende Satz ist: Die Schrift ist nur dann die andere Autorität gegenüber der Welt, wenn man sie gerade nicht als Steinbruch benutzt. Sie kann ihre neue und fremde Wahrheit nur entfalten, wenn man ihr ihre Eigentümlichkeiten läßt. Benutzt man sie als kreativen Steinbruch, wie das bis heute mit Begeisterung getan wird, dann gehört die Autorität in Wahrheit nicht mehr der Schrift, sondern den jeweiligen Interessen der Gegenwart, für die nur noch Belege oder Rollenspielanlässe gesucht werden. Die Autorität der Schrift lebt davon, daß sie das fremde Wort Gottes ist, das uns Neues zu sagen hat und sagen kann. Ende des Monats vor 60 Jahren ist in Wuppertal-Barmen die Barmer Theologische Erklärung von der Bekenntnissynode der Bekennenden Kirche verabschiedet worden. Wenn man einmal darauf achtet, welche Rolle da das fremde Wort Gottes im Gegensatz

15 WA 11,401–416.

16 Zitiert nach D. Martin Luther, Biblia, Das ist die ganze Heilige Schrift. Deudsch auff's new zugericht, Wittenberg 1545, hg. v. H. Volz und H. Blanke, Bd. 3, [dvtv] München 1974, Anhang, 102*.

zum herrschenden Zeitgeist spielt, dann spürt man etwas von dem, was Luther gemeint hat.

Deshalb legt Luther größten Wert auf Prediger, die gelehrt genug sind, daß sie das Evangelium richtig predigen können, daß sie in der Schrift zu Hause sind. Deshalb haben sich Luther und Melanchthon dafür eingesetzt, daß Schulen eingerichtet werden, daß Sprachen gelernt werden und die Bibel bekannt ist.

Was bedeutet es, wenn wir uns in solche alten Grundtexte des Glaubens hineinbegeben? In einer Gesellschaft, die mehr und mehr in Subkulturen zerfällt, ist es ja die Frage: Was ist eigentlich das Gemeinsame, was uns zusammenhält? Und zwar nicht das, was autoritär oder manipulativ durch Medien oder Marktinteressen verordnet ist, sondern das, was Menschen in Freiheit zusammenhält? Es bräuchte auch in unseren Zeiten gemeinsames und selbständiges Vertrautsein mit dem gegenüber uns andersartigen Wort der Bibel. Es käme dadurch gleichsam so etwas wie eine Lockerung in die jeweilige Gegenwart hinein, daß wir nicht nur fasziniert sind von den jeweiligen Alltagsbedürfnissen, nicht gefangen von der Angst vor der Zukunft oder begeistert von Visionen, die sich als unsinnig herausstellen, sondern daß wir in alte Grunderfahrungen der Menschen gemeinsam hineintreten und mit der lebensspendenden Wirklichkeit Gottes konfrontiert werden.

Luther war uns weit voraus. Warum? Weil er die Bibel als Lebensbuch nutzt, weil er diese Texte voller Gotteserfahrungen, voller Gottesberührungen, voll von grundlegenden Erfahrungen, die nicht überholbar sind und die bis heute modern sind, wenn man die Sprachform der Bibel versteht, ganz ernstgenommen hat.

In seiner Erklärung zum ersten Gebot hat Luther im Großen Katechismus geschrieben: Achte einmal auf das, woran du dein Herz hängst. Da lernst du dich kennen, und da lernst du kennen, wer dein Gott ist. Was heißt einen Gott haben, bzw. was ist Gott?¹⁷ – Antwort: Das, woran du dein Herz hängst und worauf du dich verläßt, das ist dein Gott. Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles zur Genüge, wenn er nur Geld und Gut habe. Ein solcher hat auch einen Gott. Der heißt Mammon, das heißt Geld und Gut. Darauf setzt er sein ganzes Herz. Ebenso ist es mit dem, der darauf vertraut und trotz, daß er großes Wissen, Klugheit, Macht, Beliebtheit, Freundschaft und Ehre hat. Der hat auch seinen Gott, aber nicht den rechten Gott. Luther sagt: Es ist sinnvoll, das Herz an den Gott der Bibel zu hängen.

Wir leben in einer Kultur, in der mehr und mehr versäumt wird, die Bibel als faszinierendes Lebensbuch einzusprechen. Die Bibel als Lebens-

17 Großer Katechismus, BSLK 560ff.

buch zu vergessen, das schadet den Menschen. Wer dieses Lebensbuch für sich aufnimmt, so wie es Luther praktiziert hat, der wird seiner Zeit auf manchmal befremdliche Weise voraussein.

II. Der andere Existenzgrund – Christus

Natürlich ist nun längst die Frage, was die Schrift eigentlich „transportiert“. Kurz gesagt: Christus. Luther nimmt seine innere Stabilität aus seiner Christusnähe. Die Mitte der Heiligen Schrift ist Christus. Wer das begriffen hat, der schöpft seinen inneren Halt, sein Selbstbewußtsein nicht aus seinen Taten, auch nicht aus seiner Glückssträhne, auch nicht aus seinem Geschick, sondern einzig aus der Gotteserfahrung in Christus. Es geht dabei um einen Grund der Existenz, der in allen Lebenssituationen durchträgt und hilfreich ist. Zugänglich ist dieser Christus nur im Ausprobieren. Dieser Grund erschließt sich, indem man sich darauf einläßt.

Die meisten werden das noch kennen: „Der Mensch wird gerecht nicht durch des Gesetzes Werke, sondern allein durch den Glauben.“ Verstanden wird das in der Regel nicht mehr. Ein Element unseres Alltages ist es schon gar nicht. Manche denken, es sei eine überholte Frage. Selbst die Lutheraner haben gemeint, der Mensch frage nicht mehr nach dem „gnädigen Gott“, sondern nur noch danach, ob Gott überhaupt da ist. Wenn man Luthers Erklärung zum ersten Gebot begriffen hat, merkt man, daß das Unsinn ist.

„Nicht aus den Werken, aber aus dem Glauben.“ Worum geht es bei der Rechtfertigung? Luthers Entdeckung heißt: Ich bekomme meine Identität, meine innere Stabilität, mein Selbstbewußtsein nicht aus meinen Taten, nicht aus dem, was ich leiste, sondern aus der durch menschliches Wort mich treffenden Zusage, daß Gott mich will. Es ist dies ja etwas, was allen in die Kindheit scheint, eine erste Grundwahrheit des Lebens: Das Leben ist mir geschenkt. Ich bin etwas wert jenseits dessen, was ich zustande bringe.

Man kann fragen: Ist das eine Wahrheit, mit der man unserer Zeit voraus sein kann? Unsere ganze Gesellschaft ist anders gepolt. In einer Macher-gesellschaft technisch-wissenschaftlicher Art gilt nur der etwas, der höchste Leistung bringt. „Identität bekomme ich, indem ich mich selbst realisiere.“ Das ist freilich nicht neu. Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht (Mk 2,17). Auch zu Jesu Zeiten war das schon so: Die Kranken, die Frauen, die nichts galten, selbst die verachteten Reichen, die Zöllner, sie alle sind zu Jesus gekommen. Diejenigen, die mit ihren Werken nicht glänzen konnten, haben offenbar als erste begriffen, daß da etwas für sie zu holen ist. Das hat die Reformation wiederentdeckt. Hiervon sage ich primär, daß Luther uns weit

voraus ist. Die Reformation hat aufgrund der Schriftauslegung Luthers ein sehr altes und doch immer wieder neues Verständnis vom Menschen gebracht: Es geht um die Grundfrage, wodurch der Mensch die Gewißheit bekommt, daß sein Leben – gleich ob es ihm gelingt oder ob es ihm mißlingt – eine unverlierbare Würde hat, in der er sein Selbstbewußtsein gründen kann. Es ist entscheidend, daß diese Gewißheit der unverlierbaren Würde nicht in Eigentümlichkeiten des eigenen Verhaltens gründet. Diese Gewißheit muß von außen zugesagt und vermittelt werden.

Wofür ist das nützlich? Es ist nützlich dafür, daß wir das, was wir tun, nicht mißbrauchen, um unsere Identität zu sichern. Unsere notwendigen Taten müssen heute oft mit größter Präzision und Leistung geschehen, sie müssen sachgemäß umgehen mit einer Welt, die nicht vernichtet werden soll. Unsere Welt braucht Menschen, die selbstvergessen ihren Auftrag erfüllen und durchaus Leistungen erbringen können.

Wir wissen ja, wie schrecklich es ist, wenn einer ständig mit seinem Tun um sich selbst kreist. Wir wissen auch, welch eine Erlösung es ist, wenn einer selbstvergessen Kopf und Hände für den Nächsten frei hat. Wie eindrücklich und wohltuend ist es, wenn jemand innerlich so stabil ist, daß er sogar seine Schuld zugeben kann. Luthers Entdeckung ist: Du kannst dich selbst vergessen. Warum? Weil Gott dich nie vergißt.

Woher weiß ich das? Luther würde sagen: Weil ich in die Lebenserfahrungen, die mit der Geschichte Israels begonnen haben und die mit dem Menschen Jesus von Nazareth sich verbinden und die grundlegende Gotteserfahrungen sind, hineinkrieche „wie ein Hase in eine Steinritze“¹⁸. Die Bibel ist zu lesen als ein Buch, das die Geborgenheit in Gott vermittelt. Sie enthält die entscheidende Botschaft: Du wirst getragen. Du kannst eine innere Stabilität haben, gerade wenn dir dein Halt durch ein böses Geschick oder durch dein eigenes Versagen völlig wegzurutschen scheint.

Noch einmal: Woher weiß ich das? Luther würde sagen: Du kannst es letztlich nur durch den gekreuzigten Christus wissen. Du kannst es dadurch wissen, daß du dieses Geschehen als Geschehen für dich nimmst: Christus ist so sehr dein Bruder geworden, daß du gleichsam deine Identität wechseln und Christus als deine Identität annehmen kannst.¹⁹ Christus ist „in

18 „Halt dich an diese göttlichen Wort, da kreich ein und bleib drinnen wie ein Has in seiner Steinritzen“ (Kirchenpostille, 1525; nach WA 10 I, 193,12f).

19 Luther zu Galater 3,13: „da sandte er seinen Sohn in die Welt und warf auf ihn unser aller Sünden und sprach zu ihm: Du sollst Petrus sein, jener Verleumder, du sollst Paulus sein, jener ... Gewaltmensch, du sollst David sein, jener Ehebrecher, du sollst jener Sünder sein, der die Frucht im Paradies aß, jener Räuber am Kreuz, in Summa: du sollst aller Menschen Person sein (sis omnium hominum persona)“ (WA 40

meine Person getreten und [hat] mich auff sein hals genommen.“²⁰ – In dem Christus, der geschrien hat: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Mt 27,46), da sehen wir den verborgenen und den offenbaren Gott. Die Jünger haben zu Ostern begriffen, daß Gott in diesem Gottverlassenen unter ihnen anwesend war. Und sie haben es weitergesagt, daß wir alle, die wir so oft an unserer Würde und an unserer Gewißheit, daß wir gehalten sind, verzweifeln, dennoch gehalten sind. Stell dich an den Fuß des Kreuzes, da hast du die Nähe Gottes auch in deinem Schlamassel, heißt die Botschaft. Darin ist Luther uns weit voraus.

Das klassische Bild von ihm hat Lukas Cranach für die Stadtkirche in Wittenberg gemalt. Auf der Predella, dem Bild über dem Altartisch, sieht man Luther predigen. Rechts, ein wenig an die Wand geklebt, die Kanzel, auf der Luther steht. Ihm gegenüber ist die Gemeinde versammelt. Luther hat die rechte Hand erhoben und zeigt auf das Kreuz Christi, das in der Mitte des Bildes steht. Das ist Luthers Botschaft. Ein Bild, das sich einzuprägen lohnt.

Wir sind heute darauf programmiert, überall, wo etwas schiefgeht, nach der längst fälligen Reparatur zu schreien. Wir befinden uns in einer Sprachkultur, in der Leiden und Verzweiflung nicht mehr genug Sprache haben. Alle Aufmerksamkeit wird auf die Beseitigung des Leidens gerichtet. Das hat durchaus seinen Sinn. Aber schnell darf Gott dann nur noch der liebe Gott sein, wird die Erfahrung des verborgenen Gottes, des *deus absconditus*, verdrängt. Und dann werden die Menschen nur noch daraufhin angesprochen, was sie gefälligst zu tun haben, und dann werden jene, die unter die Räder kommen, schnell vergessen. Dann gibt es für die, mit deren Leben es nur noch bergab geht, keinen wirklichen Trost mehr. Dann sind wir arm dran. Dann muß unser gegenwärtiges Leben alles bringen. Es wird dann in einer Weise egozentrisch, die der Gesellschaft nur schaden kann. Luthers Erfahrung, daß Gott sich in Liebe dem Sünder zuwendet, der mit leeren Händen vor ihm steht, ist grundlegend. Luther ist uns weit voraus, weil er zeigt, wie der Mensch sich um Gottes und des Nächsten willen selbst vergessen kann.

I,437–23–25, Text nach D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, hg. v. H. Kleinknecht, Bd. 4, Göttingen 1980; Hervorhebung von mir, H. H.).

20 WA 40 I, 442,10–443,1; vgl. G. Ebeling, *Disputatio de homine*, Dritter Teil ..., Lutherstudien, Bd. 2, Tübingen 1989, 205: „Christus übernimmt meine Person und gibt mir die seine“.

III. Die andere Freiheit – zum Gottesdienst berufen

Wer durch Christus befreit ist, wird zum Dienst am Nächsten berufen. Deshalb gilt immer die Reihenfolge von Glaube und Liebe. Deshalb ist es in Luthers Sinn falsch, wenn man sagt: Die Kirche soll am besten durch ihre sozialen Taten wirken. Das ist zwar auch nützlich, und es ist schön, wenn Menschen das positiv auffällt. Aber das Entscheidende ist die innere Befreiung des Menschen von der Angst um sich selbst.

Diese innere Gewißheit aber verändert das äußere Leben. Es ist großartig, mit welcher Begeisterung und Entschlossenheit die Reformatoren an die Neuordnung von Gemeinschaftsordnungen heran gegangen sind. Die Kirchenordnungen und die Stadtordnungen haben sie sich als erstes vorgenommen. Im Januar 1522, als Luther noch auf der Wartburg ist, beginnt das in Wittenberg.²¹ Das Betteln wird verboten, und die Hurenhäuser werden geschlossen. Denn das spricht alles gegen die Würde des Menschen. Wer arbeiten kann, soll arbeiten, wer nicht arbeiten kann und krank ist, muß von der Gemeinschaft bezahlt werden. Ich weiß nicht, ob Ihnen bekannt ist, daß das Wort „Beruf“ in dem uns geläufigen Sinn von Luther stammt.²² Es wurde ursprünglich im Sinn von Berufung nur für Kleriker benutzt, für den Mönch, den Einsiedler, den Priester manchmal, beim Bischof war man sich schon nicht mehr so ganz sicher.

In seiner berühmten Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ von 1520 schreibt Luther:

„Man hat's erfunden, daß Papst, Bischöfe, Priester und Klostervolk der geistliche Stand genannt werden, Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackersleute der weltliche Stand, was eine gar feine Erdichtung und Heuchelei ist. Doch soll sich niemand dadurch einschüchtern lassen, und zwar aus diesem Grund: Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes, und es ist zwischen ihnen kein Unterschied als allein des Amtes halber. Wie Paulus 1. Korinther 12,12ff sagt, daß wir allesamt ein Körper sind, doch jedes Glied sein eigenes Werk hat, womit es den andern dient ... Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer – ein jeglicher hat seines Handwerks Amt und Werk, und doch sind alle gleichermaßen geweihte Priester und Bischöfe, und ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk den andern nützlich und dienlich sein: damit so vielerlei Werk alle auf eine Gemeinde gerichtet sind, um Leib und Seele zu fördern, wie die Gliedmaßen des Körpers alle eins dem anderen dienen.“²³

21 Vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 2, Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 46f mit Anm. 31.

22 Vgl. H.-H. Schrey, Artikel: Beruf II, Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, Berlin/New York 1980, 660f.

23 WA 6,407,10–16; 409,6–10; Text nach Ausgewählte Schriften (wie Anm. 5), 155, 158.

In einer Zeit, in der der Beruf zum Job wird, verlaufen sich solche Einsichten. Luther ist uns darin weit voraus. Er zeigt, daß es vernünftiger ist, unsere vielfältigen Aufgaben unter dem Gesichtspunkt der Berufung durch Gott zu sehen. Das, was wir alltäglich als unsere Pflicht tun, ist am besten als weltlicher Gottesdienst zu begreifen.

Die Demokratiedenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland hat das 1985 aufgenommen und erklärt, daß auch der politische Dienst, die politische Verantwortung, die jeder in der Demokratie wahrzunehmen hat, zu solcher Berufung Gottes gehört.²⁴

Luther sind immer die richtigen Unterscheidungen wichtig. Vorrangig ist es für ihn, Gesetz und Evangelium zu unterscheiden. Im Gesetz fordert Gott mich; ich habe das gefälligst zu tun, und ich muß doch gleichzeitig wissen, daß ich hoffnungslos verloren bin, wenn ich daraus meine Identität beziehe. Zum Gesetz darf also gehören, daß ich an mir selbst und an der Möglichkeit, Gottes Gebot zu erfüllen, verzweifle. Das Gesetz ist gut und richtig, und es treibt mich doch gleichzeitig in die Verzweiflung – und damit zu Christus hin. Bei ihm erfahre ich Vergebung und Befreiung und bekomme neuen Mut, eine neue Identität, um dann wieder auf das Gebot Gottes, das mir im Alltag begegnet, sorgfältig hören zu können.

Im Zusammenhang hiermit steht die andere Unterscheidung, die der beiden Regierweisen Gottes, mit denen er die Welt vor dem Chaos bewahrt. Hier liegt eine sehr nüchterne Sicht des Menschen zugrunde. Die beiden Regimente bzw. Regierweisen Gottes sind die christliche Verkündigung einerseits und die weltliche Ordnung andererseits. Die Kirche hat den Auftrag der Verkündigung, sie soll Gesetz und Evangelium predigen, damit die Herzen der Menschen erreicht werden. Das ist das eigentliche Anliegen Gottes, deshalb ist das die Regierweise „zur Rechten“. Wenn Menschen von innen heraus aus Überzeugung das Sachgemäße für ihren Nächsten tun, dann ist die Welt in Ordnung. Diese Leute, sagt Luther, bedürfen keines weltlichen Schwertes noch Rechtes, da sie den Heiligen Geist im Herzen haben, niemanden unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich unrecht leiden.²⁵

Aber nun wohnen die Christen, wie man sagt, fern voneinander. Oft ist es unter 1 000 nicht einer. Deshalb hat Gott die andere Regierweise in der

24 Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1985, 22.

25 Von weltlicher Obrigkeit, wie weit wie man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), WA 11,229–281, hier 249ff (auch Ausgewählte Schriften [wie Anm. 5], Bd. 6, 43–50).

Welt eingerichtet: Die weltliche Obrigkeit, die weltlichen Ordnungen, die Macht haben müssen, um etwas durchzusetzen. Man kann nicht immer warten, bis die Leute von Herzen das tun, was sinnvoll ist. Sondern es braucht Radarfallen. Das ist nicht ganz Luthers Beispiel, aber gemeint ist die äußere Ordnung, die unverzichtbar ist und nötigenfalls erzwungen werden muß.²⁶

Luther sagt dann den interessanten Satz: Keines dieser beiden Regimente ist ohne das andere genug auf der Welt. Die beiden brauchen sich gegenseitig. Denn keine weltliche Ordnung kann bestehen, wenn es nicht genug Menschen gibt, die das, was zu tun ist, auch von Herzen gern tun. Und die christliche Predigt kann die Menschen nicht erreichen, wenn alles drunter und drüber geht. Luther schreibt dieses in seiner berühmten Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“, 1523, und fordert, daß Christen sich für den Dienst an der Gemeinschaft bewußt zur Verfügung stellen.

„Es ist ein Werk, dessen du [als Christ] nicht bedarfst, das aber aller Welt und deinem Nächsten ganz von Nutzen und nötig ist. Darum, wenn du sähest, daß es am Henker, Büttel, Richter, Herren oder Fürsten mangelte, und du dich geeignet dazu fändest, solltest du dich dazu erbieuten und dich darum bewerben, auf daß ja die notwendige Gewalt nicht verachtet und matt würde oder unterginge. Denn die Welt kann und mag ihrer nicht entraten [darauf nicht verzichten].“²⁷

Wir sind froh, daß es keine Henker mehr gibt. Und ich würde auf die Straße gehen, wenn so etwas noch einmal am Horizont erschiene. Aber es ist trotzdem bemerkenswert, daß an dieser Stelle davon die Rede ist. Henker waren damals völlig verachtete Leute. Und die Büttel waren auch nicht angesehen. Es gibt Aufgaben, um die wir uns nicht gerne kümmern, die aber um der Allgemeinheit willen nötig sind. Ich denke an diejenigen, die jetzt die Verantwortung haben, aufgrund unserer schwierigen Asylgesetzgebung Menschen abzuschieben, die gerne bei uns wären. Wer mag das tun? Und mancher, der sich für progressiv hält, leistet es sich, auf Soldaten herabzusehen.

Luther sagt: Gerade die schwierigen Aufgaben in der Gesellschaft, sie sind Gottesdienst für den Nächsten. Und gerade in solche Aufgaben sollen die Christen hineingehen. Wer in der Gesellschaft eine Aufgabe übernimmt, vom Müllwerker bis zum Präsidenten, der tut einen gleichwürdigen Gottesdienst. Und gerade, wer einen schwierigen Dienst tut, hat Anspruch darauf, daß wir ihn kritisch, verständnisvoll, aber auch im Gebet begleiten.

26 Ebd.

27 WA 11.254,36–255,4; Text nach Ausgewählte Schriften (wie Anm. 5), Bd. 6, 50.

Worin zeigt sich die Selbstvergessenheit, die aus der Freiheit eines Christenmenschen entspringt, am deutlichsten? Nun, im Verhältnis zum eigenen Tod. Wir haben schon gehört von Luthers Schrift von 1527 „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“. Der Bestseller des 16. Jahrhunderts war Luthers „Sermon von der Bereitung zum Sterben“, 1519. Es war früher selbstverständlicher, sich über die *ars moriendi*, die Kunst zu sterben, Gedanken zu machen.

„Wenn so jedermann Urlaub auf Erden gegeben ist [d. h. er davon muß], dann soll man sich allein zu Gott richten ... Hier beginnt die enge Pforte, der schmale Steig zum Leben. Darauf muß sich ein jeder getrost gefaßt machen. Denn er ist wohl sehr eng, er ist aber nicht lang. Und es geht hier zu, wie wenn ein Kind aus der kleinen Wohnung in seiner Mutter Leib mit Gefahr und Ängsten geboren wird in diesen weiten Himmel und Erde, das ist unsere Welt. Ebenso geht der Mensch durch die enge Pforte des Todes aus diesem Leben [in das ewige Leben]. Und obwohl der Himmel und die Welt, darin wir jetzt leben, als groß und weit angesehen werden, so ist es doch alles gegen den zukünftigen Himmel so viel enger und kleiner, wie es der Mutterleib gegen diesen Himmel ist ...“²⁸

Deshalb soll man lernen, auf Christus zu schauen und sich an seinem Bilde festzuhalten. Hat Luther selber etwas davon gewußt? Er war viel krank und hat immer wieder Gelegenheit gehabt, sich in Briefen und Gesprächen mit seinen Freunden mit dem Tod auseinanderzusetzen. Es ist bewegend zu sehen, wie er darunter leidet, als Magdalena, die 13jährige Tochter, stirbt.²⁹

28 WA 2,685,20–20; Text nach Ausgewählte Schriften (wie Anm. 5), Bd. 2, 16.

29 „Ich vermute, daß die Nachricht zu Dir gelangt ist, daß Magdalene, meine von Herzen geliebte Tochter, wiedergeboren ist zum ewigen Reich Christi. Und obwohl ich und meine Frau nur fröhlich Dank sagen sollten für ihren so glücklichen Heimgang ..., so ist doch die Macht der natürlichen Liebe so groß, daß wir es ohne Schluchzen und Seufzen des Herzens ... nicht vermögen. ... Sage Du darum Gott Dank an unserer Statt. ... Gelobt sei der Herr Jesus Christus, der sie berufen hat, erwähnt und verherrlicht“ (an Justus Jonas, 23. 9. 1542, WA Br 10,149f, Nr. 3794; Text nach Ausgewählte Schriften [wie Anm. 5], Bd. 6, 240, Nr. 156).

„Mir ist meine innigst geliebte Tochter Magdalene hinweggegangen zum himmlischen Vater; im festen Glauben an Christus ist sie entschlafen. Ich habe den väterlichen Schmerz überwunden, aber mit einem sehr drohenden Murren gegen den Tod; durch diese Unwillensbezeugung habe ich meine Tränen gelindert. Ich habe sie sehr lieb gehabt. Aber der Tod wird an jenem [jüngsten] Tage die Rache erleiden, zusammen mit dem, der sein Urheber ist“ (an Jakob Probst, 9. 10. 1542, WA Br 10,155–157, Nr. 3797; Text nach Ausgewählte Schriften (wie Anm. 5), Bd. 6, 241, Nr. 157).

Im Februar 1546 sitzt er mit den beiden Mansfelder Grafen zusammen, die Krieg anfangen wollen, und begleitet und fördert, voll von lustigem Zorn, die Friedensverhandlungen, die dann auch gelingen. Ich lese aus zwei Briefen, die er in seinen letzten Lebenstagen an seine Frau schreibt. Am 10. Februar 1546, acht Tage vor seinem Tod:

„Meiner lieben Hausfrau Katherin Ludherin, Doktorin, Saumarkterin zu Wittenberg, meiner gnädigen Frau zu Händen und Füßen. [allein seine Anreden sind hinreißend!] Gnad und Friede im Herrn! Lies Du, liebe Käthe, den Johannes und den kleinen Katechismus, wovon du einmal sagtest: ‚Es ist doch alles in dem Buch von mir gesagt.‘ Denn Du willst sorgen für Deinen Gott, gerade als wäre er nicht allmächtig, der da könnte zehn Doktor Martinus schaffen, wenn der einzige alte ersöffe in der Saale oder im Ofenloch oder auf Wolfs Vogelherd. [Luther geht es gesundheitlich schlecht. Er hat angina pectoris.] Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge; ich habe einen besseren Sorger, denn Du und alle Engel sind, der liegt in der Krippen und hängt an einer Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur Rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters; Darum sei zufrieden, Amen.“³⁰

Sein Christuszeugnis, um das er viel hatte streiten müssen, trägt Luther durch bis in seine letzten Tage. Drei Tage später schreibt er an seine Käthe:

„Der heiligen, besorgten Frau, Frau Katherin Lutherin, Doktorin, Zülsdorferin, zu Wittenberg, meiner gnädigen, lieben Hausfrau.

Gnad und Friede in Christo! Allerheiligste Frau Doktorin! Wir danken euch ganz freundlich für Eure große Sorge, vor der Ihr nicht schlafen könnt. Denn seit der Zeit, seit der Ihr für uns gesorgt habt, wollte uns das Feuer verzehrt haben in unserer Herberge, hart vor meiner Stubentür. Und gestern, ohne Zweifel aus Kraft Eurer Sorge, wäre uns schier ein Stein auf den Kopf gefallen und hätte uns zerquetscht wie in einer Mausefalle. Denn es rieselt in unserem heimlichen Gemache [das ist die Toilette] wohl zwei Tage über unserem Kopf Kalk und Lehm, bis wir Leute dazu nahmen, die den Stein anrührten mit zwei Fingern: Da fiel er herab, so groß wie ein langes Kissen und eine große Hand breit; der hatte im Sinn, Eurer heiligen Sorge zu danken, wenn die lieben Engel nicht gehütet hätten. Ich habe Sorge, wenn du nicht aufhörst zu sorgen, es könnte uns zuletzt die Erde verschlingen und alle Elemente verfolgen. Lernst du so den Katechismus und das Glaubensbekenntnis? Bete du und lasse Gott sorgen. Dir ist nicht befohlen, für mich oder Dich zu sorgen. Es heißt: ‚Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der sorget für dich‘, Psalm 55,23 und an vielen Stellen mehr.

Wir sind, Gott Lob, frisch und gesund, nur daß uns die Verhandlungen Unlust machen und daß Jonas wollte gern einen bösen Schenkel haben, so daß er sich an einer Lade zufällig gestoßen hat. So groß ist der Neid in den Leuten, daß er mir nicht will gönnen, allein einen bösen Schenkel zu haben. Hiermit Gott

30 WA Br 11,286–288; Text nach Ausgewählte Schriften (wie Anm. 5), Bd. 6, 270, Nr. 80.

befohlen. Wir wollten nun fortan gern los sein und heimfahren, wenn's Gott wollte, Amen ... Euer Heiligkeit williger Diener Martinus Luther.“³¹

Er ist bis in die letzten Stunden hinein ein solch fröhlicher und in Gott gelassener Mensch geblieben.

Dabei war er natürlich auch einer, der vieles falsch machte. Ein evangelischer „Heiliger“ ist ja nicht einer, der ein idealer Mensch ohne Schuld wäre. Drei Tage vor seinem Tod hält Luther noch einmal einen Gottesdienst in Eisleben in der Stadtkirche. Vor dem Altar stehend macht er eine Abkündigung, er muß sich am Altar festhalten, weil er schon schwach ist, und da kann er es nicht lassen, wie schon öfter in den letzten vier Jahren, etwas gegen die Juden zu sagen:

„Nun wollen wir christlich mit ihnen handeln und bieten ihnen erstlich den christlichen Glauben an, daß sie den Messias wollen annehmen, der doch ihr Vetter ist und von ihrem Fleisch und Blut geboren und rechter Abrahams Samen, dessen sie sich rühmen ... Das sollen wir ihnen ernstlich anbieten ... Wo nicht, so wollen wir sie nicht leiden ... Soll ich den bei mir leiden, der meinen Herrn Christus schändet, lästert und verflucht, so mache ich mich fremder Sünden teilhaftig, so ich doch an meinen eigenen Sünden genug habe ... Wo sie sich aber bekehren, ihren Wucher lassen und Christus annehmen, so wollen wir sie gern als unsere Brüder halten. Anders wird nichts daraus, denn sie machen's zu groß. Sie sind unsere öffentlichen Feinde, hören nicht auf, unsern Herrn Jesus Christus zu lästern, heißen die Jungfrau Maria eine Hure, Christum ein Hurenkind“ usw.³²

Er hat's nicht lassen können. Als wenn ihn der Teufel geritten hätte. Auch das gehört zu Luther.

Er ist dann in der Nacht des 18. Februar in Eisleben gestorben, umgeben von seinen Freunden. Zwei seiner Jungen sind bei ihm. Nach seinem Tod findet man auf seinem Tisch jenen berühmten Zettel, auf dem als letzter Satz steht: „Wir sind Bettler, das ist wahr.“³³ Das bedeutet, wir stehen vor Gott mit leeren Händen, ja, mit Händen, die mit Schuld gefüllt sind.

Hier wird deutlich, was ein Heiliger ist. Ein Heiliger im christlichen Sinn ist ein von Gott Geheiliger. Einer, der etwas weiß von dieser zugesprochenen Würde, die er durch Christus bekommt und die er in Christus hat. Mit dieser zugesprochenen Würde, mit der zugesprochenen Rechtfertigung steht und fällt die Kirche. Wer davon etwas weiß, der ist seiner Zeit weit voraus.

31 WA Br 11,290–292; Text nach Ausgewählte Schriften (wie Anm. 5), Bd. 6, 272f, Nr. 181.

32 WA 51,194–196; zitiert nach W. Bienert, Martin Luther und die Juden, ... Frankfurt/M. 1982, 176.

33 WA 48,241f. Vgl. M. Brecht, Martin Luther, Dritter Band, Die Erhaltung der Kirche, 1532–1546, Stuttgart 1987, 367f.

Luther ist uns weit voraus. Die Bibel ist ihm ein Lebensbuch für den Alltag. Seine innere Stabilität nimmt er aus seiner Nähe beim gekreuzigten Christus, der die Sünder annimmt. Die Freiheit eines Christenmenschen befähigt ihn zum selbstvergessenen Dienst. In unserer Zeit, die verworren ist, und in der wir Linien und Visionen suchen, brauchen wir Menschen, die aus der Freiheit eines Christenmenschen leben können.

Die Seele des Menschen ist ein ewig Ding gegenüber allem, was zeitlich ist. Darum darf sie nur mit dem ewigen Wort regiert und gefaßt werden. Denn es ist gar schimpflich, mit Menschenrecht und langer Gewohnheit die Gewissen vor Gott zu regieren. Darum muß man hierin nach der Schrift und Gottes Wort handeln. Denn Gottes Wort und Menschenlehre, wenn sie die Seele regieren will – so kann nimmer fehlgehen – streiten widereinander.

Martin Luther

Diaspora im Zeichen des Evangeliums*

Das Wort „Diaspora“ weist in unserem kirchlichen Sprachgebrauch auf Nöte konfessionell-kirchlicher Minderheiten hin und auf entschlossene Aktivitäten, ihnen zu helfen. Konfessionelles Eigenleben wird gefördert, auch wenn es sich vielleicht um sehr kleine Gruppen innerhalb eines lebenskräftigen anderskirchlichen Umfeldes handelt. Sinn und Perspektive solcher Diasporapflege können nicht in Eigenbrötlererei oder Traditionswahrung liegen, sondern müssen sich in ihrer Sachgemäßheit von der christlichen Botschaft und vom Bekenntnis zu der einen Kirche Jesu Christi her erweisen.

Wir haben nachzudenken über eine ökumenische und eine missionarische Dimension der Diaspora, diesen Begriff in Referenz einerseits zu der einen Kirche und dem Auftrag der Gemeinde Jesu und andererseits zu ihrer Bewegung und Mission zu beleuchten. So kommen die Beziehungen der Diaspora zu anderen Christen und zu Menschen, die keiner Kirche angehören, in Blick. Dies impliziert dann umgekehrt die Annahme, daß Diaspora nichts Wesensfremdes in der Lebenswirklichkeit der Kirche als solcher ist. Ausgeschlossen ist gleichzeitig das Zerrbild konfessioneller Selbstgenügsamkeit.

Und damit finden wir auch einen Zugang zum Diasporaverständnis im Neuen Testament; denn ihm ist ja die konfessionelle Koexistenz, das Nebeneinander und Miteinander festgeprägter Kirchen unterschiedlichen Charakters, noch fremd. Aber über die Weise, wie das Evangelium in die Welt hineinwirkt und die Gemeinde Jesu leben und wachsen läßt, hat es uns natürlich Gewichtiges zu sagen. So geht es beim Thema Diaspora neutestamentlich um den „Raum“, in dem die Kirche lebt.¹

* Vortrag im Rahmen der Theologischen Tage des Martin-Luther-Bundes vom 31. Oktober bis zum 3. November 1994 auf dem Liebfrauenberg unter dem Thema „Die Kirche in ihrer Bewegung – Mission, Diaspora und der eine Auftrag der Gemeinde Jesu“.

¹ Zum neutestamentlichen Zeitverständnis vgl. meinen Aufsatz: Das Heil in Christus und das Ende der Welt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, LuThK 18 (1994), S. 2–19.

1. Von Jesus zur frühen Kirche

Wir registrieren zunächst einen bemerkenswerten Tatbestand:

Jesus beschränkte seine Wirksamkeit im wesentlichen auf das Land Israel. Nur ausnahmsweise besuchte er die Gebiete von Tyrus (Mk 7,24) und der Zehn Städte (Mk 5,1; 7,31) oder die Gegend von Caesarea Philippi (Mk 8,27). Dabei lag es ihm allerdings völlig fern, seine Anhängerschaft dort außerhalb des Landes zu suchen (Mt 15,24). Bei der Aussendung seiner Jünger schloß Jesus den Bereich der Heidenländer ebenfalls aus (Mt 10,5). Ein typisches Unverständnis bringt das Johannesevangelium durch die Frage der Gesprächspartner Jesu zum Ausdruck: „Will er zu denen gehen, die in der Zerstreuung (Diaspora) unter den Griechen wohnen, und die Griechen lehren?“ (Joh 7,35) Dies soll den Lesern als völlig abwegige Annahme erscheinen. – Jesu nachösterliche Gemeinde breitete sich dann jedoch schnell in eben diese jüdische Diaspora hinein aus. Programmatisch verbindet Lukas bereits seine Erzählung vom Pfingstgeschehen mit einer Diasporaliste: „Parther und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien und Judäa, Kappadozien, Pontus und der Provinz Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und der Gegend von Kyrene in Libyen und Einwanderer aus Rom, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber“ (Apg 2,9–11)². Die ersten Dreitausend, die sich aufgrund der Pfingstpredigt des Petrus auf den Namen Jesu taufen ließen, rekrutierten sich demnach bereits aus diesem weiten Kreis jüdischer Präsenz in der antiken Welt.

Jesus richtete seinen Lebensweg auf Jerusalem als Zentrum aus; die Evangelien schildern seinen Weg von Galiläa zu seinem Todespassa in der heiligen Stadt. – In der frühen Kirche verlor die Jerusalemer Urgemeinde jedoch bald an Bedeutung, wenn ihr auch zunächst, wie die Kollekte der paulinischen Gemeinden zeigt, eine besondere Vorortfunktion zuerkannt wurde (Gal 2,10; II Kor 8; 9; Röm 15,25–28). Schon Lukas verfolgt den Weg der Zeugenschaft für das Evangelium von Jerusalem bis nach Rom. Die Zerstörung Jerusalems bedeutete keinen Einschnitt mehr, weil die innere Ablösung längst erfolgt war.

² Daß auch Judäa in dieser Reihe begegnet, hat schon frühe Ausleger befremdet und zu Änderungen veranlaßt (Armenien, Syrien); siehe den textkritischen Apparat zur Stelle bei Nestle-Aland²⁷. Judäa kann aber auch ganz bewußt in diese Reihe aufgenommen worden sein; die ganze Welt wird zur Diaspora, einschließlich des Landes Israel (Apg 8,1). – Vgl. als Diasporaliste schon Jes 11,11.

Zur Lebensform der christlichen Gemeinde wird mithin die Diaspora,³ obwohl Jesus selbst seinen Wirkungskreis betont auf das Volk Israel im Heiligen Land eingeengt hatte. Der Erste Petrusbrief redet die Christen im nördlichen Kleinasien als „auserwählte Fremdlinge, die verstreut wohnen (Diaspora) in Pontus, Galatien, Kappadozien, der Provinz Asien und Bithynien“ an (I Petr 1,1)⁴. Vielerorts entstehen Gemeinden, die eine Minoritätsrolle in ihrem Umfeld spielen. Die Arbeitsweise des Paulus ist dafür das markanteste Beispiel. Die Ausbreitung des Christentums am Anfang ist als Diaspora-Mission zu kennzeichnen, auch wenn der Begriff selbst nur selten begegnet. Viele kleine christlichen Zellen werden weiträumig gestreut gegründet.

Die christliche Diasporaabildung knüpft ganz unmittelbar und bewußt an die jüdische Diasporaentwicklung an. Die christliche Heidenmission hat ihr erstes großes Zentrum in Antiochien, einer Stadt mit einer bedeutenden jüdischen Diaspora und einer von diesem Milieu her geprägten christlichen Gemeinde (Apg 11,19–26; 13,1–3). Die Zerstreung verfolgter Christen (Apg 8,1–4; 11,19) empfängt durch diese Berührung den Anstoß zu einer entscheidenden Horizonterweiterung und zu einem neuen missionarischen Impuls. Die jüdische Synagoge wird zur Brücke, über welche die christliche Botschaft auch die Heiden erreicht. Vielerorts beginnt die Christusverkündigung in der Synagoge (Apg 13,14–52; 14,1; 16,13; 17,1–3). Der Jakobus-

3 Vgl. schon Frithjof Nagel: Sinn und Segen unseres kirchlichen Diasporadaseins, Kirchenblatt für evangelisch-lutherische Gemeinden, Frankfurt/Main, 114 (1965), S. 123–127.145–151 (auch als Sonderdruck erschienen), dort S. 126: „So zeigt das Neue Testament, daß das Diasporadasein geradezu der eigentliche Normalzustand der Kirche Jesu Christi auf Erden ist.“

4 Ganz auf die Auslegung dieser Grundstelle baut Leonhard Goppelt: Der theologische Sinn der Diaspora nach dem Neuen Testament, JMLB 12 (1964), S. 26–34, seine Untersuchung auf (vgl. ders.: Der Erste Petrusbrief [KEK 12/1], Göttingen 1978, S. 80–83); das führt aber auf die Vorstellung der Fremdlingschaft und nicht auf die der Diaspora. Der Begriff „Diaspora“ ist an dieser Stelle dem zwar verwandten, aber doch in entscheidender Weise anderen Gedanken- und Motivkreis der Fremdlingschaft (Status des Beissenen) zugeordnet, der von der Erwartung verheißenen Volkwerdung geprägt ist (Abraham, Israel in Ägypten; vgl. Erwählung, Blutrütus und Erbverheißung I Petr 1,1.2.4), nicht aber von dem Verlust völkischer Geschlossenheit. Der Diaspora-Begriff „veranschaulicht“ nicht die Fremdlingschaft (so Goppelt, KEK, S. 78); vielmehr werden die folgenden Ausführungen (I Petr 1,3–2,10) vor dem Vorstellungshintergrund der Fremdlingschaft entfaltet (ebd., S. 79). – Vgl. auch Franz Georg Untergaßmair: Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Neuen Testaments, Cath(M) 38 (1984), S. 18–30, dort S. 21–24; Kurt Niederwimmer: Kirche als Diaspora, EvTh 41 (1981), S. 290–300, dort S. 293.

brief bezeichnet seine christlichen Adressaten als „die zwölf Stämme in der Diaspora“ (Jak 1,1)⁵.

Die christliche Mission konnte darauf aufbauen, daß die jüdische Diaspora bereits vorgearbeitet und die biblische Tradition in die griechische Welt hinein vermittelt hatte (Septuagintaübersetzung und hellenistisch-jüdisches Schrifttum). Eine Großzahl der ersten Christen wird vorher jüdischen Diasporasynagogen angehört haben. Ja, man wird sogar davon sprechen können, daß sich eine spannungsvolle Konkurrenzsituation aufbaute, da die Kirche dieselbe Sympathisantengruppe ansprach, die bisher von der Synagoge erreicht worden war.

Dennoch bildete die christliche Diaspora eine ihr eigene Konzeption und ein besonderes Profil aus. Diese lassen sich freilich ebensowenig an dem Begriff „Diaspora“ festmachen wie das jüdische Diasporaverständnis;⁶ man bediente sich schon eher des inhaltlich verwandten Begriffs „Fremdenschaft“ (paroikia)⁷ mit seinem anderen Vorstellungshintergrund, der an andere geschichtliche Erfahrungen anknüpft, wie etwa an den Aufenthalt Abrahams als Beisasse im vorerst nur verheißenen Land und in Erwartung großer

5 Die Wendung bezieht sich weder auf die jüdische Diaspora (so allerdings: Adolf Schlatter: *Der Brief des Jakobus*, Stuttgart² 1956, S. 93–97) noch speziell auf die Judenchristen (so allerdings: David P. Scaer: *James, the Apostle of faith*, St. Louis, MO/USA 1983, S. 28; Gerhard Maier: *Jakobusbrief* [Bibelkommentar 23], Neuhausen-Stuttgart 1988, S. 16f), sondern ist im übertragenen Sinn zu verstehen; die Christen stellen das wahre „Israel“ (vgl. Gal 6,16) dar (Martin Dibelius: *Der Brief des Jakobus* [KEK 15], Göttingen⁷ 1921, S. 66f; Wolfgang Schrage: *Der Jakobusbrief* [NTD 10], Göttingen¹³ 1985, S. 14). „Daß er (sc. Jak) ‚die 12 Stämme‘ radikal vom heiligen Land löst, bricht mit jüdischer Tradition“ (Martin Karrer: *Christus der Herr und die Welt als Stätte der Prüfung*, *KuD* 35 [1989], S. 166–188, dort S. 187, Anm. 120).

6 Deshalb ist dieses Phänomen auch nicht allein durch eine Untersuchung des Begriffs „Diaspora“ zu erfassen. Vielmehr ist die dahinter stehende Lebenssituation mit dem von ihr ausgebildeten Selbstverständnis mit in die Überlegungen einzubeziehen. Dies gilt für den Begriff nicht erst hinsichtlich seines christlichen Gebrauchs, sondern auch schon hinsichtlich seines jüdischen: „Will man also der Frage nach dem Selbstverständnis der hellenistischen Juden außerhalb des Mutterlandes nachgehen, so muß wohl ein Ansatz gesucht werden, der über die Engführung der Untersuchung eines einzelnen Wortes hinausgeht“ (Nikolaus Walter: *Buchbesprechung van Unnik: Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora*, *ThLZ* 118 [1993], S. 1039–1041, dort 1041). Vgl. dazu Anm. 11.

7 Vgl. A. Stuiber: *Art. Diaspora*, *RAC* III (1957), Sp. 972–982, dort Sp. 975. Sein Versuch, einer angeblichen Begriffsverlagerung von Diaspora auf Paroikia Bedeutung zuzumessen, befriedigt freilich nicht (Dieter Sänger: *Überlegungen zum Stichwort ‚Diaspora‘ im Neuen Testament*, *EvDia* 52 [1982], S. 76–88, dort 87, Anm. 33).

Nachkommenschaft, die ein eigenes Volk erst bilden würde,⁸ oder an die Zeit des Volkes Israel in Ägypten, damals zwar schon und gerade als geschlossener Volksverband, jedoch ohne Bürgerrechte und unter daraus resultierender Bedrückung, zugleich in der Sehnsucht, ein eigenes Heimatland finden zu können.⁹ Die Vorstellung der Fremdlingschaft geht mithin von der Situation erst noch zu erreichender Eigenstaatlichkeit und erhoffter Landgewinnung aus und unterscheidet sich damit deutlich von der Diaspora-Vorstellung, die auf die Situation sich auflösender völkischer Geschlossenheit bezogen ist.

2. Die jüdische Diaspora als Ausgangspunkt der christlichen

Eine jüdische Diaspora¹⁰ hatte sich zunächst in geringem Umfang gebildet, indem es Kaufleute (I Kön 10,28; 20,34), Kriegsgefangene, Söldner (Elephantine) oder Kolonisten in die Fremde verschlug. In größerem Maße aber und von grundlegender Bedeutung für die eigene völkische Existenz wurden die Deportationen, die zunächst von den Assyryern unter der Bevölkerung des Nordreiches Israel (II Kön 15,29; 17,6; 18,11) und dann von den Babyloniern im Südreich Juda (Jer 52,28–30; II Kön 24,14–16; 25,11) vorgenommen wurden. Nachdem schon früher die staatliche Einheit des Volkes zerbrochen war, wurde nun auch die Einheit zwischen Gottesvolk und Gottesland weitgehend aufgelöst. Neben der babylonischen entstand zudem durch Flucht zeitgleich auch eine ägyptische Diaspora (Jer 42,18–22; 43,1–7; 44,1).

8 Die theologische Wertung dieser Minderheitenexistenz wird eingehend reflektiert in dem Handel Abrahams mit Gott über die Zahl der Gerechten, die nötig sind, um den Bestand von Sodom und Gomorra zu gewährleisten (Gen 18,16–33).

9 Vgl. Anm. 4. – Dieser Motivkreis hat unter dem Stichwort „Exodusgemeinde“ (Jürgen Moltmann) in der jüngeren ökumenischen Diskussion neue „prophetische“ Impulse für die „missionarische“ Aufgabe gebracht, in „Solidarität“ der Armen und mit den Armen den ungerechten status quo auf eine gerechtere Weltordnung hin zu überwinden (vgl. z. B. das Dokument „Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung“ [EMW-Informationen 84, Hamburg, Juli 1989]). Hier tritt die Diasporaerfahrung deutlich zurück gegenüber einer neuen Bewußtwerdung der sozial Benachteiligten als „Volk“.

10 Zum folgenden vgl. Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (1909), Hildesheim 1964, III, S. 1–188; Art. Galut, JL II, S. 880–888; Geschichte des jüdischen Volkes, hg. v. Haim Hillel Ben-Sasson, München 1978, I, S. 341–346 (Menahem Stern); S. 447–469 (Shmuel Safrai); Lawrence A. Sinclair/Aryeh Kasher: Art. Diaspora I, TRE VIII (1981), S. 709–717; Alberto Soggin: Diaspora im Alten Testament, EvDia 52 (1982), S. 64–75.

Die assyrische Politik ging dahin, die Deportationsverluste durch Neuan siedlung anderer Volksgruppen auszugleichen, bei diesem Bevölkerungsaustausch jedoch die landesüblichen Religionen weiter lebenskräftig zu erhalten. So wurden die in Samarien angesiedelten fremden Völkerschaften in gewisser Weise dem israelitischen Glauben zugeführt (II Kön 17,27f), während sich die exilierten Israeliten offenbar an ihre neue Umgebung assimilierten und jede Beziehung zu ihren alten Wohngebieten verloren. Demgegenüber war es den aus dem Südreich Juda nach Babylonien deportierten Gefangenen aufgrund einer anderen Religionspolitik möglich, ihre kulturelle und religiöse Identität auch in der Fremde zu bewahren und ihre schriftlichen und mündlichen Religionstraditionen zu sammeln und zu sichern. Infolgedessen lernten sie die augenblickliche Verbannung als Strafgericht ihres Gottes wegen ihres früheren schlimmen Fehlverhaltens verstehen (Jes 35,8; Jer 17,1–4; 25,1–14; Ez 22,13–16; I Kön 8,46–51), sich im Bußgebet an Gott zu wenden (Klgl; 2 Mac 1,24–29) und eine Rückkehr aufgrund einer neuen Gnadenzusage Gottes zu erhoffen (Jes 11,11f; 27,12f; 35,10; Ez 37,21f; Ps 126; 147,2).

Als sich aufgrund des Kyros-Erlasses (Esr 1,1–4) dann tatsächlich Rückkehrmöglichkeiten eröffneten, wurden diese jedoch keineswegs von allen auch genutzt. Die babylonische Diaspora bildete weiterhin ein wichtiges Zentrum des Judentums, dadurch charakterisiert, daß sie sich einer Hellenisierung weitgehend verschloß. Daneben stand als gewichtige Alternative die ägyptische Diaspora, die mit erstaunlicher Konsequenz eine Kontextualisierung ihrer religiösen Traditionen verfolgte. Ja, die jüdische Diaspora weitete sich in der Folgezeit aufgrund von Versklavung, Verbannung, Flucht und Auswanderung aus wirtschaftlichen Gründen ständig aus und umfaßte dann alle Länder rund um das Mittelmeer. Das Land Israel mit Jerusalem und dem Tempel als seiner Mitte blieb allerdings der alles zentrierende Richtpunkt der Frömmigkeit (Vgl. nur die Gebetsrichtung zum Tempel in Jerusalem hin! [Dan 6,11; I Kön 8,48]), aber an die Stelle gemeinsamer Siedlung im Heiligen Land traten neben brieflichem Austausch und finanzieller Unterstützung vor allem regelmäßige Wallfahrten zu den Hauptfesten.

Zugleich wurde die Diasporasituation nicht mehr als eine beklagenswerte Not harter göttlicher Strafe empfunden, sondern in ein religiöses Positivum umgemünzt, nämlich zur Präsenz Israels in aller Welt als Zeuge des einen und einzigen Gottes.¹¹ Gerade die „Diaspora Israels“ wußte sich von Gott

11 Karl Ludwig Schmidt wollte diesen Mentalitätswandel auch terminologisch an einem begrifflichen Wechsel von „gola/galuth“ zu „diaspora“ festmachen (Art. diaspora, ThWNT II, S. 98–104, dort 99–101). Dagegen hat Willem Cornelis van Un-

zum „Licht der Völker“ gesetzt (Jes 49,6 im Verständnis der Septuaginta) in einer missionarischen Existenz, die sie einerseits an der Lebensordnung des Gottesgesetzes festhalten, andererseits ihre Überlegenheit in ihrer Andersartigkeit gegenüber den Menschen ihrer Umgebung werbend zur Geltung bringen ließ (kritisch reflektiert Röm 2,17–24; Mt 23,15). Die perspektivische Zentrierung auf das Land Israel blieb dabei erhalten. Die Juden verstanden sich als Volk im rechtlichen Sinne, dem Proselyten förmlich eingegliedert werden mußten, erreichten weitgehende Selbstverwaltung im hellenistischen Polis-System und unterzogen sich der Steuerepflicht gegenüber dem Tempel in Jerusalem, ihrem religiösen und politischen Mittelpunkt.¹²

Als dieser Mittelpunkt im Gefolge der beiden jüdischen Aufstände mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 und dem Verbot, Jerusalem zu betreten, im Jahre 135 verloren ging, „wurde die Diaspora sozusagen heimatlos“.¹³ Das hellenistische Judentum sah sich zu weitgehender Zurücknahme seiner Weltoffenheit gezwungen, was sich besonders deutlich in der Rückwendung vom Gebrauch der griechischen Sprache zur ausschließlichen Verwendung des Hebräischen niederschlug. Damit setzte sich der von der babylonischen Diaspora schon immer beschrittene Weg in der folgenden Zeit beherrschend durch (Babylonischer Talmud). Die Hoffnung auf Rückkehr in das Land und auf die Wiedererrichtung des Tempels fand ihren lebendigen Ausdruck im täglichen Gebet.¹⁴ So wurde die Diasporasituation wieder sehr stark als Verlust der Möglichkeit zur vollen Erfüllung des Gesetzes und als Zwang zu einer notgedrungen defizitären Frömmigkeitsausübung empfunden, wurde mithin wieder zur Gola/Galuth. Von christ-

nik nachgewiesen, daß im hellenistischen Judentum „diaspora“ mit negativer Färbung die „Zerstreuung“ Israels ausschließlich in Gedankenverbindung mit Gottes Strafe und Verheißung bezeichnet, ohne daß der (selten begegnende!) Begriff zur durchgehenden Bezeichnung für die Juden außerhalb ihres Mutterlandes geworden wäre (Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit. Aus dem Nachlaß hg. u. bearb. v. P. W. van der Horst [AGJU 17], Leiden 1993; vgl. Schürer [wie Anm. 10], S. 71–75). Die hebräischen Worte „gola“ und „galuth“ werden in der Septuaginta ohnehin mit anderen Äquivalenten als „diaspora“ wiedergegeben (vgl. Stuiber [wie Anm. 7], Sp. 972f).

12 Vgl. John E. Stambaugh u. David L. Balch: Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (GNT 9), Göttingen 1992, S. 42–48. – Unter Umständen war die Möglichkeit einer doppelten Staatsbürgerschaft gegeben, wie die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte annimmt, wenn sie diesen Zeugen Jesu als jüdischen und römischen Bürger darstellt (Apg 16,37; 21,39; 22,3.25–29).

13 Schmidt (wie Anm. 11), S. 101,15.

14 Vgl. Achtehengebet (Amida), 10.–14. Benediktion.

licher Seite aus wurde sie als Strafe Gottes, zumal für die Verwerfung Jesu und den Unglauben gegenüber dem Evangelium, interpretiert.¹⁵

3. Die Eigenart der christlichen Diaspora

Die christliche Diasporaexistenz unterscheidet sich trotz der großen geschichtlichen Nähe zur jüdischen doch zugleich erheblich von dieser. Ihr fehlt ganz der Bezug zum Land Israel. Sie ist nicht auf eine irdische Heimat ausgerichtet. Die christliche Fremdlingschaft hat ihren Bezugspunkt in der himmlischen Heimat.¹⁶ Die Christen haben ihr „Bürgerrecht“ in Gottes himmlischer Welt (Phil 3,20; vgl. Kol 3,1–3; Hebr 13,14). Ihre Mutter ist „das Jerusalem, das droben ist“ (Gal 4,26). Die Sammlung der „Auserwählten ... von den vier Winden, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels“ dient nicht ihrer Rückführung in das Land Israel, sondern ihrer Errettung in die bergende Gemeinschaft des Menschensohns (Mk 13,27). Das Wort des Hohenpriesters: „Es ist besser für euch, ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe“, interpretiert das Johannesevangelium als Orakelspruch: „Jesus sollte sterben für das Volk, und nicht für das Volk allein, sondern auch, um die verstreuten Kinder Gottes zusammenzubringen“ (Joh 11,50–52). Sammlungsort ist demnach der Tod Jesu als seine Erhöhung zum Vater und damit als Aufrichtung der Einheit, in der nun die Jünger mit dem Vater und dem Sohn zusammengeschlossen sind (Joh 17,20f). Damit wird zugleich der Ort der Gegenwart und Anbetung Gottes aus seiner räumlich-geographischen Bindung an Jerusalem gelöst: „Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit“, und das heißt weder auf dem Gari-zim noch in Jerusalem (Joh 4,19–24.23).

15 Vgl. Stuiber (wie Anm. 7), Sp. 975f.

16 Diesen Gesichtspunkt stellt Säger (wie Anm. 7) recht einseitig heraus: „Diaspora wird zu einer Aussage über das Wesen der christlichen Gemeinde in der Welt schlechthin“ im Sinne eines nicht-weltverhafteten Lebens unter dem Vorzeichen der Vorläufigkeit (S. 84). Auch bei Niederwimmer (wie Anm. 4) wird „das Motiv der Entweltlichung“ (S. 295) zu undifferenziert in den Mittelpunkt gestellt: „Die neutestamentlichen und frühchristlichen Aussagen über Diaspora und Paroikia der Kirche sind nicht so sehr an der Minderheitensituation der Kirche interessiert und orientiert als vielmehr an dem Motiv der eschatologischen Entweltlichung“ (S. 299); daraus folgt für ihn, daß eine Rezeption dieses Motivs heute „erhebliche Probleme“ aufwirft (ebd.). Die himmlische Heimat ist allerdings, so ist gegen eine solche Deutung einzuwenden, kategorial radikal von der irdischen Fremde unterschieden und läßt sich nicht wie Erez Jisrael der Galuth entgegenstellen.

Die Christenheit bildet auch kein Volk als politisch-nationale Größe neben anderen Völkern.¹⁷ Christen können deshalb inmitten ihrer eigenen nationalen Heimat doch in der Diaspora leben, weil sie hinsichtlich ihres Christusglaubens zu einer Minderheit unter ihren Volksgenossen gehören. Die Christen zeigen sich nicht bestrebt, sich als Theokratie zu formieren, als eigenes Staatswesen auf der Grundlage ihres Glaubensgesetzes, wissen sich aber quer durch alle Staatsbürgerschaften verbunden als Angehörige des einen Volkes Gottes (Eph 2,11–22) und in ihrer Identität als neue Menschen auch durch ihre neuartige Lebensführung ausgewiesen (Phil 2,14–16; Röm 6,17–23; Kol 3,5–17; Eph 4,17–24).

In neutestamentlicher Zeit fiel in einem durchaus kontrovers verlaufenen Prozeß diese Grundentscheidung, daß Heiden, die durch die Taufe unter die Herrschaft Christi gestellt und in die christliche Gemeinde aufgenommen wurden, nicht auch durch Beschneidung, Tauchbad und Opfer dem jüdischen Volk eingegliedert wurden (Gal 2,1–10; 5,1–6; Apg 15,1–29), sondern in ihrem angestammten gesellschaftlichen Status verblieben (I Kor 7,17–24). Damit trat freilich eine Relativierung dieser Verhältnisse ein, weil ja die Einheit innerhalb der christlichen Gemeinde gewährleistet sein und gelebt werden sollte (Gal 2,11–14; 3,26–28; I Kor 12,12–14; Kol 3,11). Aber die alten Loyalitäten wurden nicht gänzlich aufgehoben (Röm 13,1–7; Tit 3,1f; vor allem im Dienst der Fürbitte: I Tim 2,1–3, wie sie schon für die jüdische Exil- und Diasporasituation charakteristisch war [Jer 29,7]). Es ergaben sich aus dieser Konstellation dann freilich mancherlei Konflikte zwischen einer zu weitgehenden Solidarität mit dem angestammten gesellschaftlichen Umfeld (I Kor 5; 6; 8–10) und leidvollen Sanktionen seitens dieses Umfeldes aufgrund einer als zu gering empfundenen Solidaritätsbereitschaft der Christen (I Thess 2,14; II Thess 1,4–10; I Petr 3,8–17; 4,4.12–19).

Insofern hat die christliche Diaspora ein ganz eigenes Gepräge. Es handelt sich dabei um eine eigentümliche, keineswegs rein innerlich zu verstehende, sondern ganzheitlich gemeinte, zugleich aber die herkömmliche Volkszugehörigkeit bewahrende und damit durchaus höchst partiell gelebte, mithin durchaus paradoxe Emigration. Eine Ortsveränderung setzt sie gerade nicht notwendigerweise voraus. Auch als Einheimische fühlten sich die Christen zunächst in der Diaspora.¹⁸ Und dies galt sowohl für die Judenchristen im

17 „Das Evangelium wendet sich an einzelne, und der Glaube ist die Antwort des einzelnen“, wenn diese einzelnen auch in der Gemeinschaft mit Christus zur endzeitlichen Heilsgemeinde verbunden sind (Jürgen Becker: Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, S. 447). Dies ist im Hinblick auf die paulinische Theologie gesagt, gilt aber insgesamt für die neutestamentlichen Schriften.

18 Vgl. Niederwimmer (wie Anm. 4), S. 294.

Lande Israel, die sich einer schmerzlichen Ausgrenzung ausgesetzt sahen (Mk 13,9; Apg 4,5–22; 5,17–42; 8,1)¹⁹, als auch für die Heidenchristen in ihren Ländern. Während Jesus seine Jünger aus ihren beruflichen und häuslichen Bindungen herausgerufen hatte,²⁰ wurde nach Ostern das „Haus“ zum Ort der christlichen Lebensgestaltung (Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; I Petr 2,18–3,7)²¹. Ganz bewußt wurde der angestammte Platz der gesellschaftlichen Einbindung beibehalten.

Bemerkenswert ist, daß in neutestamentlicher Zeit jede Tendenz fehlt, aufgrund der himmlischen Beheimatung einen Rückzug in Weltabgeschiedenheit anzutreten.²² Wenn die Naherwartung einer grundlegenden Veränderung aller bestehenden Verhältnisse durch die unmittelbar bevorstehende Erscheinung des Herrn in Herrlichkeit auch bisweilen zu einem Leben in den Tag hinein verleitete, das sich der sozialen Verantwortung entzog, wurde solchen Neigungen doch entschlossen entgegengewirkt (I Thess 4,11f; II Thess 3,6–13).

Die charakteristisch christliche Diasporaexistenz entsteht also nicht dadurch, daß Menschen von ihrem Heimatland getrennt werden, dabei aber an ihrer Volkszugehörigkeit festhalten, oder daß Proselyten sich aus ihrer bisherigen Volkszugehörigkeit lösen, dabei aber in ihrer angestammten Heimat wohnen bleiben. Vielmehr führt die Christen ihr Eingebundensein in die Herrschaft Christi zu einem „Leben in der Zerstreung“. Die Christen verstehen wie die Juden auch ihre Diasporaexistenz als göttliche Verfügung. Für sie ist es aber der Ruf des Evangeliums (I Thess 1,4f)²³, der ihre Dia-

19 Vgl. Otto Böcher: Jüdische und christliche Diaspora im neutestamentlicher Zeitalter, *EvDia* 38 (1967), S. 147–176, dort S. 152f.

20 Auch wenn eine bestimmte Strömung innerhalb der Urchristenheit die vorösterliche Jüngergemeinschaft mit Jesus in einem Wanderradikalismus fortzusetzen versuchte (vgl. Gerd Theißen: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1983, S. 79–105, 106–141; François Vouga: Geschichte des frühen Christentums [UTB 1733], Tübingen und Basel 1994, S. 30–33), konnte sie sich doch nicht als maßgebend durchsetzen. Wenn später der Frömmigkeitsstil der Peregrinatio, eines missionarischen Wanderlebens, von Zeit zu Zeit immer wieder als eine mögliche christliche Lebensform ergriffen wurde, entstand eine christliche Diaspora doch nicht nur auf diesem Wege, sondern konnte sich gerade auch bei ausgeprägter Seßhaftigkeit ergeben.

21 Vgl. Alfons Weiser: Evangelisierung im „Haus“, *BZ NF* 34 (1990), S. 63–86.

22 Vgl. Anm. 16. Man könnte höchstens auf den Rat des Paulus zum Heiratsverzicht verweisen, den er noch um Ratschläge auch für andere Lebensbereiche erweitert hat (I Kor 7,35–31). Eine Weltflucht setzte aber gerade nicht ein.

23 Der Zusammenhang von Evangelium und christlicher Erwählung ist der „leitende Grundgedanke“ des I Thess. Vgl. Becker (wie Anm. 17), S. 138–148.

sporaexistenz bewirkt. Das Evangelium konstituiert ihren spezifischen Lebensraum. Es entfremdet die Christen zwar ihrer Umgebung, löst sie aber nicht notwendig aus ihren gesellschaftlichen Verbindungen heraus. Und dasselbe Evangelium richtet sich nun auch über sie weiter an all die Menschen, unter denen sie leben (Phil 4,4f; I Petr 2,9–12)²⁴. Damit nötigt es sie in der Regel geradezu, an ihrem alten Platz weiter auszuharren.

Da im Evangelium ein universaler Herrschaftsanspruch Christi liegt, der sich auf alle Völker und Menschen erstreckt (Mt 28,18–20), ist kein Ort davon ausgenommen. Einerseits beginnt diese Sendung schon vor der eigenen Haustür, andererseits reicht sie bis in jede Ferne, die vom Evangelium noch nicht erreicht ist. Dementsprechend mutet das Evangelium einem bestimmten Kreis von Christen immer auch die Botenexistenz zu. In ihrer Minorität verstehen sich die Christen aber insgesamt als Avantgarde des endzeitlichen Gottesreiches, das in Christus Wirklichkeit geworden ist (II Thess 2,13f). Sie leben deshalb – sowohl in ihrer angestammten Umgebung als auch in der Fremde – in der Diaspora, und zwar einerseits als Fremdlinge und andererseits als Herolde einer Neuordnung des Verhältnisses Gottes zur Welt mit dem Auftrag, alle Menschen zum Heil in der Versöhnung mit Gott zu rufen (II Kor 5,18–21). Sie müssen nicht erst zur Mehrheit werden, um Christi Herrschaft wirklich werden zu lassen (Heiliges Reich im politischen Sinn). Ja, sie müssen nicht einmal als revolutionäre pressure group ihrer Botschaft machtvollen Ausdruck verleihen. Die Herrschaft Christi setzt sich eben nicht als politisches Geschehen durch, sondern verwirklicht sich in Verkündigung und Glauben.²⁵ Daraus resultiert der aufgezeigte paradoxe Charakter der christlichen Existenz: „In allem erweisen wir uns als Diener Gottes: ... als die Unbekannten, und doch bekannt“ (II Kor 6,4.9).

Auch die jüdische Diaspora sah sich als Gottes Zeuge unter den Völkern und nutzte ihre missionarischen Möglichkeiten. Die Universalität der Geltung des Willens Gottes für alle Menschen blieb jedoch grundlegend vermittelt durch die Partikularität der Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Gottes. Umkehr zum Gesetz Gottes bedeutete in letzter Konsequenz Ein-

24 Zu dieser ambivalenten und konfliktreichen Situation vgl. Becker, ebd., S. 262–265.

– Indem das Evangelium als begründende Größe für die christliche Diasporasituation verstanden wird, muß der Ansatz Böchers (wie Anm. 19), die Diasporasituation unter dem Gesichtspunkt der magisch-dämonistischen Abgrenzung vom „anderen“ zu erfassen, als unzureichend angesehen werden.

25 Die Heilsherrschaft Gottes wird, wenn auch auf dem Zion lokalisiert und mit der staatlichen Wiederaufrichtung Israels verbunden, schon im Alten Testament als Evangelium und damit als gewaltfreies Wortgeschehen erwartet (Jes 52,7–10; Jes 2,2–4; Mi 4,1–3; Jes 42,1–4).

gliederung in das Gottesvolk als einem aus der übrigen Völkerwelt ausgegrenzten Volk.²⁶ Nur so kann ein Mensch sich voll dem Gesetz unterstellen.²⁷ Damit blieb die Diaspora im Vorfeld des endzeitlichen Eingreifens Gottes zunächst auf die Erwartung tiefgreifender geschichtlicher Veränderungen von politischer Dimension mit der staatlichen Neuformierung Israels im Heiligen Land ausgerichtet.²⁸ Das Evangelium dagegen ruft Juden und Heiden unter die Herrschaft Christi, in der Gottes Willen erfüllt und sein Recht hier und jetzt aufgerichtet ist.²⁹

4. Die Spannung zwischen Universalität der Christusbotschaft und Minorität der Christen

Paulus bekennt sich zu dem Evangelium als der „Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen“ (Röm 1,16). In seiner Sicht ließ sich die darin proklamierte Universalität überraschend zügig realisieren. Die Ankündigung seines Besuches in Rom ordnet der Apostel einem großräumigen Konzept ein: „So habe ich von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien das Evangelium von Christus

26 Der Proselyt „starb“ seiner bisherigen völkischen Zugehörigkeit (Die Hilleliten sagten: „Wer sich von der Vorhaut absondert, gilt wie der, der sich vom Grabe absondert“, Pes 8,8; Ed 5,2), bekam als „Sohn Abrahams“ (des ersten Proselyten!) einen neuen Namen und galt dann in jeder Beziehung als Israelit, entsprechend der Erklärung der Proselytin Rut: „Dein Volk ist mein Volk“ (Rut 1,16; in diesem Sinne aufgenommen Yev 47b). Demgegenüber hat die christliche Taufe solche Konsequenzen nicht. Der Täufling stirbt der „Sünde“ und lebt fortan mit Christus „Gott“ (Röm 6,1–11).

27 Das jüdische Recht unterscheidet den „Ger toschaw“, den im Lande Israel lebenden Fremden, der weitgehende bürgerliche Achtung erfährt, dafür aber wenigstens die noachitischen Gebote (z. B. Jub 7,20) zu befolgen hat, von dem „Ger sedek“, der voll in das Volk Israel eingegliedert ist und damit auch das Gesetz im vollen Umfang zu beachten hat. Vgl. Gal 5,3.

28 Bis heute bleibt es für Juden unbegreiflich, wie Christen in einer augenscheinlich unerlösten Welt eine in Christus bereits erfolgte Erlösung glauben und verkündigen können.

29 Das „Evangelium von Jesus Christus“ ist das „Evangelium Gottes“ (Mk 1,1.14f; I Thess 1,4f.9f; Röm 1,1–4.16f). Der messianischen Erwartung fehlte dagegen sonst trotz aller zeitbezogenen, vielfältigen Konzeptualisierungen dieser unmittelbare Bezug zur Gottesherrschaft bzw. Gottesechtigkeit. Von daher erklärt sich auch die relativ untergeordnete Bedeutung des Messianismus im Judentum. Vgl. Kuhn: Art. basileus C., ThWNT I, S. 570–573, dort S. 573; Gerbern Oegema: Der Gesalbte und sein Volk (SIJD 2), Göttingen 1994, S. 182.

voll ausgerichtet ... Nun aber habe ich keine Aufgabe mehr in diesen Ländern, habe aber seit vielen Jahren das Verlangen, zu euch zu kommen, wenn ich nach Spanien reisen werde“ (Röm 15,19.23f). Die Aufgabe der Verkündigung an alle Menschen sieht er also grundsätzlich schon dann als erfüllt an, wenn auch nur erst hier und da winzige Gemeinden vorhanden sind. Damit ist ja bereits ein Grund gelegt, auf dem weiter gebaut werden kann (Röm 15,20; I Kor 3,9–15). Ihm selbst geht es nur darum, das Evangelium schnell in bestimmte Gegenden zu bringen (II Kor 10,13–16), wo es dann durch den Einsatz anderer wachsen und sich weiter ausbreiten kann. Seine Anfangsverkündigung schließt nicht einmal unbedingt schon erste Taufen mit ein (I Kor 1,17), geschweige denn die Gründung durchorganisierten Gemeinden oder gar den Aufbau bodenständiger Kirchen. Ein Anfang soll gemacht werden. Die „Erstlinge“ sind wichtig, in der Provinz Asien Epänetus (Röm 16,5) und in Achaja das Haus des Stephanas (I Kor 16,15). Mit einer größeren Breitenwirkung wird nicht schon gerechnet, und dennoch gilt das Evangelium in diesen erst anfangsweise erfaßten Provinzen schon als „voll ausgerichtet“³⁰.

Freilich spürt Paulus daneben auch das Gewicht von Ablehnung und Widerstand gegen das Evangelium, die nicht nur ihm (II Kor 4) und den Gemeinden (I Thess 2,14) schwere Belastungen auferlegen, sondern auch den Anspruch des Evangeliums selbst in Frage zu stellen drohen (Röm 10,16–18: In alle Lande ist der Schall des Evangeliums ausgegangen, aber nicht alle sind ihm gehorsam geworden; Phil 1,27–30). So beschäftigt Paulus das konkrete Problem des Unglaubens des Großteils Israels gegenüber der Christusbotschaft so stark, daß er nicht nur intensiv um eine theologische Lösung dieser Anfechtung ringt, sondern sich auch in seiner „großen Traurigkeit“ und den „Schmerzen“ in seinem Herzen zu einem extremen Opfer bereit erklärt, das er tatsächlich gar nicht bringen könnte: „Ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch“ (Röm 9,2f).

Die Auflösung dieser notvollen Erfahrung einer radikalen Minderheitsrolle der Judenchristen innerhalb ihres Volkes sieht Paulus in dem „Geheimnis“ temporärer Vorläufigkeit: „Verstockung ist einem Teil Israels widerfahren, so lange bis die Fülle der Heiden zum Heil gelangt ist“ (Röm 11,25). Der letztendliche Sieg des Erbarmens Gottes wird dadurch wieder gewiß: „Im Blick auf das Evangelium sind sie zwar Feinde um euretwillen; aber im Blick auf die Erwählung sind sie Geliebte um der Väter willen. Denn Gottes

30 Vgl. Günther Bornkamm: Paulus (UB 119), Stuttgart 1969, S. 73.

Gabe und Berufung können ihn nicht gereuen ... Denn Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme“ (V. 28f.32). Zwischen dem universalen Anspruch des Evangeliums, allen Menschen zu gelten, und der geringen Zahl derer, die tatsächlich in aller Welt an das Evangelium glauben, empfindet Paulus also eine höchst schmerzliche Spannung.

Das Evangelium schafft nur eine spurenhafte Diaspora, die zerstreut durch alle Länder lebt, und proklamiert doch zugleich Christi Herrschaftsanspruch über die ganze Menschheit. Die christliche Diasporaerfahrung liegt in dieser Not der eschatologischen Spannung zwischen dem Anfang der Ausrufung des Evangeliums und seiner noch ausstehenden vollen, sichtbaren Einlösung und wird sich nicht überwinden lassen, solange nicht der wiederkommende Herr selbst diese Spannung auflöst.

Die christliche Diasporaerfahrung zeigt sich vom Evangelium her gesetzt. Sie ist nicht in der Einzigartigkeit des einen Gottesvolkes gegenüber allen andern Völkern begründet, sondern in der weitgehend noch uneingelösten, vom Evangelium her aber bereits proklamierten Einheit von Juden und Heiden im Gotteslob unter der Herrschaft Christi (Röm 15,7–13; vgl. Eph 2,11–22). Das gilt nicht nur für Paulus, sondern auch für andere Schriften des Neuen Testaments.

In der Ölbergrede Jesu bei Markus ist mitten in die Ankündigung der gerichtlichen Verfolgung der Jünger und ihrer Auslieferung zur Hinrichtung seitens der eigenen Familie (Mk 13,9–13) der von der Ebene des persönlichen Schicksals deutlich abgehobene Evangeliumssatz hineingestellt: „Und das Evangelium muß zuvor gepredigt werden unter allen Völkern“ (V. 10). Halt in einer geradezu aussichtslosen Bedrohung und Verlassenheit verleiht den Jüngern allein das Evangelium, das der Geist durch sie spricht (V. 11) und das auf die Worte Jesu gegründet ist, die nicht vergehen (Mk 13,31), obwohl er selbst doch den Weg ins Leiden und in den Tod gegangen ist und die Jünger ihm auf diesem Wege nachfolgen läßt (vgl. Mk 14,9).³¹

Auch für Matthäus richtet sich das Evangelium an die ganze Welt als Heilsbotschaft für alle Menschen. „Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen“ (Mt 24,14). Zugleich schafft Jesus nach dem Zeugnis dieses ersten Evangeliums aber auch die Voraussetzungen dafür, in

31 Freilich unter der Voraussetzung, daß an die Stelle der Wanderschaft wieder das häusliche Dasein getreten war, mit der Konsequenz, daß nicht einer der Begleiter, sondern Familienmitglieder zu Verrätern werden. Vgl. Dieter Lührmann: Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987, S. 216.220.

einer extremen Diaspora existieren zu können: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Der Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger geht dahin: „Machet zu Jüngern alle Völker“ (Mt 28,19). Damit ist aber keineswegs seine Mahnung zur Geduld, bis das Mehl durchsäuert ist (Mt 13,33) und bis am Ende der Tage die Saat des Evangeliums von der Saat des Teufels getrennt werden kann (Mt 13,36–43), aufgehoben. Die Bedrängnis der Auserwählten währt bis zum Kommen des Menschensohns (Mt 24,22.24). Zwischen Jesu Proklamation seines Reichsbefehls: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18), und seiner Ankündigung an seine Jünger: „Ihr werdet gehaßt werden um meines Namens willen von allen Völkern“ (Mt 24,9), besteht eine Spannung, die der Kirche ihre besondere Diasporaexistenz auferlegt.

Auch im Lukasevangelium, das im besonderen den Universalismus der Verkündigung des Gottesreiches betont, folgt der Engelbotschaft von der Geburt des Heilands, der Frieden auf Erden bringt (Lk 2,10.14), und dem Lobpreis an Gott für das Kommen des Heilands, „den du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht, zu erleuchten die Heiden und zum Preis deines Volkes Israel“ (Lk 2,31f), die bescheidene Freude über den einen Sünder, der Buße tut (Lk 15,10), und der Trost an die kleine Schar: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es hat eurem Vater wohlgefallen, euch das Reich zu geben“ (Lk 12,32). Die bange Frage: „Herr, meinst du, daß nur wenige selig werden?“ beantwortet Jesus dahingehend, daß tatsächlich viele es nicht erreichen werden: „Ringt darum, daß ihr durch die enge Pforte hineingeht; denn viele, das sage ich euch, werden danach trachten, wie sie hineinkommen, und werden's nicht können“ (Lk 13,23f). Der große Rahmen der Verkündigung unter allen Völkern (Lk 24,47) verbindet sich mit den kleinen Verhältnissen bedrängter Gemeinden: „Wir müssen durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes eingehen“ (Apg 13,22; vgl. 20,18–35). Die Verkündigung der Universalität des Heils in Christus geschieht aus der Situation angefeindeter Minorität heraus.

Ähnliches läßt sich auch in den anderen Bereichen des Neuen Testaments feststellen. Die christliche Diaspora ist Folge der globalen Perspektive des Evangeliums, das doch nur von wenigen geglaubt und bezeugt wird.

5. Auswertung

Lassen Sie mich Ihnen eine Erinnerung mitteilen! Als Schüler lebte ich in der altlutherischen Gemeinde in Korbach. Deren kleines Kirchlein schmückte

damals im Altarraum ein Wandbild von Rudolf Schäfer.³² Es zeigte in einer Mandorla den auf dem Regenbogen thronenden Christus, der sich der Erde als seines Fußschemels bediente. Dieser universale königliche Hirte wandte sich an die versammelte Gemeinde mit dem Wort: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde!“ Damit bekannte er sich gleichsam zu der hier versammelten kleinen lutherischen Gemeinde, die in dieser Kleinstadt im Schatten zweier großer gotischer Kirchen und in einem ziemlichen gesellschaftlichen Abseits lebte. Die Wahrheit dieser Aussage hing offensichtlich davon ab, ob tatsächlich das Evangelium diese kontrastreiche Spannung zu verantworten hatte und auch zusammenzuhalten vermochte. Hatte Gottes wirkmächtige Gegenwart in seinem Wort und Mahl richtend und rettend, sammelnd und sendend diese paradoxe Situation herbeigeführt und vermochte sie zugleich, diese in einen eschatologisch offenen Horizont zu rücken? Sonst hätte man sie als ideologische Überhöhung außertheologischer Faktoren, wie sie für die Entstehung von Diasporasituationen natürlich immer auch wirksam werden,³³ bewerten und kritisch hinterfragen müssen.

Und diese Frage stellt sich nicht nur in diesem einen Fall, sondern wohl ebenfalls jeder anderen christlichen Gemeinde immer wieder, wenn auch entsprechend den wechselnden Verhältnissen möglicherweise in jeweils abgewandelter Form.³⁴

Für Christen gibt es keine territoriale oder quantitative Vergewisserung ihrer Lebensbasis. Auch nach dem Territorialprinzip organisierte Großkirchen können ihren prozentual vielleicht hohen Mitgliederanteil an der Bevölkerung nicht als Beweis für ihre kirchliche Berechtigung oder gar für ihre Rechtgläubigkeit werten. Diaspora im Sinne konfessioneller Minderheitenbildung trat in der Neuzeit immer breiter in Erscheinung, und zwar im Zuge allgemeiner Wanderungsbewegungen, ausgelöst durch Auswanderung, Flucht und Vertreibung. Aufgrund der allgemeinen Pluralisierung der Gesellschaft wird sie immer mehr auch in Deutschland zur kirchlichen Normalsituation. Das christliche Abendland war keine Größe, welche dem Evangelium im besonderem Maße wesensgemäß war. Statt sich auf die übrigen

32 Vgl. Wolfgang Medding: Korbach. Die Geschichte einer deutschen Stadt, Korbach 1980, S. 319; Festschrift. 100 Jahre Evang.-Luth. Christuskirche Korbach 1886–1986, hg. v. Lüder Wilkens, S. 62.

33 Vgl. dazu Dietrich Gang: Thesen zum Verhältnis von Mission und Diaspora, *EvDia* 55 (1986), S. 47–49.

34 Hans-Werner Gensichen spricht auch hinsichtlich der „universalen Reichweite der christlichen Botschaft“ von einer „Dialektik“ von „Dimension“ des göttlichen Heilshandelns und „Intention“ menschlichen Zeugnisses (Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, Güterloh 1971, S. 88).

Weltteile auszudehnen, wie es die Missionsbewegung des vorigen Jahrhunderts wohl erhoffte,³⁵ ist dieses christliche Abendland selbst einem bisher nicht aufzuhaltenden Auflösungsprozeß verfallen. Dafür sind natürlich zum einen tiefgreifende geistesgeschichtliche Veränderungen (Säkularisierung) verantwortlich, in hohem Maße aber auch die globalen Migrationen, die aufgrund ihrer vielfältigen Auslöser die unterschiedlichsten Formen annehmen.³⁶ Je nachdem sie beruflich, wirtschaftlich, ökologisch, politisch, religiös oder durch Überbevölkerung motiviert sind, begegnen wir ihnen in Asylsuchenden, Aussiedlern, Gastarbeitern, Flüchtlingen und anderen Zuwanderern.

Äußere Gründe also sind es, die weite Teile der Christenheit heute in die Diaspora versetzen. Dies steht nicht im Widerspruch zum universalen Anspruch des Evangeliums. Das Evangelium ist nicht daran zu messen, welchen Grad volkscirchlicher Durchformung es erreicht oder nicht. Bis zur Wiederkunft ihres erhöhten Herrn wird die Kirche in der Diaspora leben, unter der schmerzlich zu erleidenden Spannung zwischen der Universalität des Evangeliums und der Minorität der Gemeinden. Durch die scheinbare Erfolglosigkeit, die so oft der Verkündigung des Evangeliums anhängt, sollen die Christen sich keinesfalls entmutigen lassen. Das Evangelium ruft zu Glaube, Liebe und Hoffnung. Christus wird als Herr der Christen und der ganzen Welt als ein kommender Herr erwartet, und zwar als ein von Jenseits her, aus der Vollendung her ihnen und der Welt entgegretender Herr und nicht als ein aus der Geschichtsentwicklung sich immer deutlicher herauschälendes Ergebnis.

Andererseits ist die neue, freilich zunächst weithin gesellschaftlich bedingte Diasporaexistenz der Christenheit für sie auch in besonderem Maße evangeliumsgemäß. Denn sie vermehrt und intensiviert die Außenkontakte. Und in einer missionarischen Ausstrahlung der Gemeinden wird auch heute die alle kirchlichen Grenzen transzendierende Kraft des Evangeliums deutlich zum Ausdruck kommen. Es macht seinen Anspruch auch auf alle Menschen außerhalb der Kirchen immer neu geltend. Freilich dürfen die Christen sich deshalb nun wieder nicht zu Illusionen verleiten lassen, wie es immer wieder geschehen ist: Als könnte etwa allen Menschen die christ-

35 Zum „flächenhaften und quantitativen“ Missionsverständnis vgl. Paul Löffler: Diaspora und Mission, *EvDia* 49 (1979), S. 22–38, dort S. 27f.

36 Zur missionarischen Herausforderung im ganzheitlichen Sinn angesichts der weltweiten Bevölkerungsverchiebung vgl. Gottes Mission als Gemeinsame Aufgabe: Ein Beitrag des LWB zum Verständnis von Mission (LWB-Dokumentation 26, Januar 1989), S. 19f.

liche Botschaft nahegebracht werden, wie es die Parole „Evangelisierung der Welt noch in dieser Generation“ proklamierte, oder als sollte gar eine Verchristlichung der Menschheit angestrebt werden, wie es die Programmatik der „Völkerchristianisierung“ propagierte.³⁷

Das Ergebnis der neuzeitlichen Missionsbewegung war tatsächlich „eine weltweite christliche Diaspora“³⁸. Immer mehr werden wir uns auf ein Zusammenleben mit anderen Religionen, mit neureligiösen Bewegungen und mit Weltanschauungen einzustellen haben.³⁹ Auch neuere befreiungstheologische Ansätze werden fraglich, wenn sie vom Evangelium eine utopische Vermenschlichung der Gesellschaft erhoffen.⁴⁰ Das Evangelium verbindet

37 Die beiden klassischen Missionskonzeptionen (vgl. *Mission in Quellentexten*, hg. v. Werner Raupp, Erlangen/Bad Liebenzell 1990, S. 372–377.456–461), sowohl die angelsächsische der „Evangelisierung der Welt in dieser Generation“ (John R. Mott) als auch die deutsche (die für sich gerne den lutherischen Ansatz reklamierte) der „Völkerchristianisierung“ (Gustav Warneck), sind gleichermaßen vom Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts geprägt; sie haben weit bis in unser Jahrhundert hinein gewirkt (vgl. die Analyse der Missionspredigten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert durch Manfred Linz: *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission*, Stuttgart/Berlin 1964, besonders S. 27–29.31–38.128f.209f). Einerseits hatte der illusionäre Charakter der Denkweise zur Folge, daß die Predigten abstrakt und ins allgemeine vernebelnd gerieten, sich wirklicher Konkrektion entziehen mußten. Andererseits blieb natürlich der biblische Horizont noch im Blick. So schreibt Walter Holsten über Gustav Warneck: „Jedes Volk soll in einer solchen christlichen Atmosphäre leben, daß jedem Menschen die Möglichkeit angeboten werden kann, Christ zu werden. Trotzdem stellt auf der anderen Seite die kleine Herde die besondere Ernte missionarischer Arbeit für das Ewige Leben dar“ (Art. Warneck, Gustav, LWM, S. 583f, dort S. 584).

38 Löffler (wie Anm. 35), S. 29.

39 Vgl. die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“, die im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz erarbeitet wurde (Gütersloh 1991) und die der Kirche ein dreifaches Handeln aufgegeben sieht: Mission, Dialog und Konvivenz (14): „Wo ausschließlich die Pflege des corpus Christianum im Blickfeld der Kirche liegt, stirbt Kirche ab ... Der religiöse Aufbruch in aller Welt und zumal in Westeuropa sollte die Kirche in eine neue Bewegung als Mission, Dialog und Konvivenz versetzen, wodurch auch soziale Nöte, politische Probleme und weltwirtschaftliche Krisen als Herausforderung an die Kirche unabweisbar werden“ (S. 130).

40 „Die Kirchen (handeln) als Träger der Erneuerung und müssen bereit sein, Minoritäten zu sein. Sie können aber schöpferische Minoritäten sein, wenn sie die Fragen aufgreifen, die für die Gemeinschaft von lebenswichtigem Interesse sind und so andere dazu anregen, sich am Ringen für die volle Menschlichkeit aller Menschen zu beteiligen“ (Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980, hg. v. Martin Lehmann-Habeck, Frankfurt am Main 1980, S. 168). Diese „Beteiligung“ hat sicher mit vollem Engagement zu geschehen, allerdings aber auch frei von Überschätzung der eigenen Möglichkeiten in

die weltumspannende, absolute Herrschaft Christi gerade mit der ohnmächtigen Befindlichkeit angefochtener Gemeinden. Eben in ihrer Schwachheit wird die Kraft der Gnade Gottes mächtig. Diaspora ist demnach keine Frage der kleinen Zahl oder konfessioneller Selbstbehauptung, sondern die Lebensweise der Christenheit als solcher.⁴¹ Die Christen sollen natürlich alles daran setzen, möglichst viele zu werden; aber sie sind, was sie sind, Gottes endzeitliches Aufgebot in der Welt, auch bereits als noch so kleine Gruppe. Ihr Lebensraum ist die „ganze bewohnte Welt“ (Mt 24,14) mit „allen Völkern“, weil ihrem Herrn Jesus „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ gegeben ist (Mt 28,18f).

Abschließend möchte ich Ihren Blick zur Vergewisserung des Ausgeführten noch auf Luther richten, der als Ausleger der Heiligen Schrift durchaus auch in einem neutestamentlichen Referat seinen Platz hat. Luther⁴² begründet die Diasporasituation vom Evangelium her: „Qui igitur spiritum Christi habent, tametsi pauci, tamen sunt per omnem terram dispersi et in omni loco propter euangelium, quod ubique est, lucent sicut luminaria in mundo retinentes verbum vitae“ (WA 13,682,1–4)⁴³. Damit wird die Diasporaexistenz als Leben unter der Herrschaft Christi im geistlichen „Reich zur Rechten“ charakterisiert: Dies „trifft das klein heufflein an, ... quae vocatur ecclesia, quae est dispersa unter das gross buben volck, et est mirabilis margarita,

utopischen Erwartungen. – Zur Bedeutung, die bei solchen Überlegungen auch das Land als Lebensgrundlage im existenzialen und politisch-ökonomischen Sinn spielt, vgl. Hermann Brandt: Gottes Gegenwart in Lateinamerika, Hamburg 1992, S. 106–124. Mit dem Thema der Bewahrung der Schöpfung (vgl. den Konziliaren Prozeß „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ mit dem Abschluß der Weltversammlung 1990 in Seoul) sind auf ökumenischer Ebene auch die irdischen Ressourcen als Grundlage für Heilsvisionen bedacht worden (vgl. die X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Sektion III Die Erde ist des Herrn [Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi, hg. v. Joachim Wietzke, Frankfurt am Main 1989, S. 166–186]).

41 Vgl. die schöne und eindrucksvolle Darstellung im Brief an Diognet (Diog 5–7); in ihr sind die Vorstellungen der Fremdlingschaft (5,5; 6,8) und der Diaspora (6,2) miteinander verbunden. „Was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen“ (6,1), weil Gott sein Wort in ihre Herzen eingepflanzt hat (7,2).

42 Vgl. Hermann Riess: „Abscondita ecclesia et valde dispersa“, in: Reformation und praktische Theologie (FS Werner Jetter), hg. v. Hans Martin Müller u. Dietrich Rössler, Göttingen 1993, S. 190–201, dort S. 192–195.

43 Praelectiones in prophetas minores. Maleachi (1524f) zu Mal 1,11: „Die den Geist Christi haben, wiewohl ihrer wenige sind, sind dennoch in der ganzen Welt zerstreut, und leuchten an allen Orten durch das Evangelium, welches überall ist, als Lichter in der Welt, damit, daß sie halten ob dem Wort des Lebens“ (W² 14,2167).

ubi unus Christianus reperitur in magnitudine. Et haec dispersa est per totum mundum, quia deus est dominus omnis mundi“ (WA 17/1,460,28–31)⁴⁴.

Im Anschluß an Sacharja 13,7, dem Wort, mit dem Jesus die Jüngerflucht bei seiner Gefangennahme ankündigt (Mk 14,27), bezeichnet Luther das Sichzerstreuen der Jünger als bleibende Signatur seines Reiches: „Generaliter ... mihi videtur dicta esse sententia ... in universum ad totum tempus regni Christi“, weil das Leiden Christi sich in den Verfolgungen der Christen fortsetze.⁴⁵ Das Evangelium erreicht den letzten Winkel der Erde, indem die wenigen Christen so dünn über die weite Welt zerstreut werden. „Semper ergo est Ecclesia, qui confitebuntur et docebunt de Deo vero, etsi paucissimi“ (WA 40/3, 505,7f).⁴⁶ Die Zerstreung sieht Luther als Werk des Teufels an, der die Christen verfolgt und dabei doch nur unfreiwillig dem Evangelium dient.⁴⁷ Zugleich bleiben die Christen aber durch das Evangelium ganz eng miteinander verbunden. Anders als die Juden, für die immer Jerusalem der Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit bleibt, haben die Christen ihren geistlichen Ort, an dem sie zusammenkommen, in Christus: „Si Iudei dispersi in gentes adorantes convertebant faciem ad Ierusalem propter arcam, Sic dispersi nos in omnibus locis concurrimus et convenimus in Iesum Christum natum de virgine, passum etc., sed ad dexteram, – da kómen wir al zu samen, Ecclesia est una et uno loco, i. e. Christo“ (WA 40/3,405,13–16)⁴⁸.

44 Predigt am Sonntag nach Allerheiligen (5. November 1525) über Mt 18,21ff (Das andere Reich trifft das kleine Häuflein an, ... das Kirche heißt und unter das große Bubenvolk verstreut ist, und es ist eine wunderbare Perle, wo sich ein einziger Christ inmitten der Menge findet. Und sie ist zerstreut durch die ganze Welt, weil Gott der Herr der ganzen Welt ist).

45 Praelectiones in prophetas minores. Sacharja (1525f) (Ganz grundsätzlich scheint mir dieser Satz gesagt zu sein ganz allgemein für die ganze Zeit des Reiches Christi.).

46 Enarratio Psalmi XC (1534/35 [1541]) zu V. 2 (Immer also besteht die Kirche, wird es Menschen geben, die sich zu dem wahren Gott bekennen und von ihm lehren werden, wenn auch nur ganz, ganz wenige.).

47 Luther spricht im Anschluß an Joh 14,12 von dem größeren Werk, das die Christenheit tut, wenn sie durch Taufe, Predigt, Trost und Herrenmahl den Teufel austreibt, „quia Christianitas per totum orbem dispersa est, Christus ipse in parvo angulo praedicavit“ (Predigt Luk 11,14ff [8. März 1534], WA 37,317,25f). Freilich kann die Zerstreung auch Zeichen der Zerstörung der Kirche sein, Folge davon, daß dieser das Wort Gottes genommen ist (Annotationes in aliquot capita Matthaei [1538] zu Mt 9,36, WA 38,492).

48 In XV Psalmos graduum commentarii (1532/33 [1540]) zu Ps 132,8 (Wenn die Juden in der Diaspora unter den Heiden beteten, wandten sie ihr Gesicht nach Jerusalem hin wegen der Bundeslade. Wenn wir so zerstreut sind, kommen wir an allen Orten zusammen und treffen zusammen in Jesus Christus, geboren von der Jung-

So ist die Kirche dispersa und una, anscheinend zusammenhanglos zerstreut und doch eine fest formierte Gemeinschaft, kaum wahrnehmbar und doch in Gottes Gegenwart aufgehoben, längst totgesagt und doch im Leben geborgen, schwach und wirkungsvoll zugleich; denn sie lebt aus Gottes Wort und Verheißung. Die Weltgeltung des Evangeliums findet ihre zeitliche Ausprägung gerade in christlicher Diaspora. Die Spannung, die sich damit zwischen unserer Erfahrung und der Zusage (promissio) Christi im Evangelium ergibt, kann und wird nur durch den wiederkommenden Herrn selbst aufgehoben werden.

... Diaspora heißt „die Zerstreuung“. So nennt das Alte Testament die aus ihrer Heimat vertriebenen Juden, die nun irgendwo in der Ferne leben müssen, fern vom heiligen Zentrum Jerusalem, unter fremden, unter heidnischen Völkern und dementsprechend vielfach angefeindet und bedroht (vgl. 5. Mose 28,25.30.4, Jer 41,17, Jes 49,6, Ps 146,2 u. a.). Vom Neuen Testament wird der Begriff aufgenommen und nun auf die christlichen Gemeinden übertragen. Die Christen sind in äußerem Sinn durch die Länder verstreut, eine Minderheit in einer heidnischen bzw. jüdischen Umwelt, die mehr oder weniger scharf verfolgt wird. Was zunächst faktisch erlebt und erfahren wird, hat aber darüber hinaus eine grundsätzliche Bedeutung. Die Christen sind überhaupt „Diaspora“, sind Zerstreute, Heimatlose, fern von ihrer wahren Heimat, fern dem Reiche Gottes, der himmlischen Newshöpfung. Als Christen gehören sie schon zur neuen Welt Gottes, aber diese hat sich noch keineswegs durchgesetzt. Sie ist nichtweil noch „verborpen“. Christen sind als solche in dieser Welt Fremde, Angefremdete, Verfolgte, weil sie grundsätzlich nicht mehr zu ihr gehören (vgl. I Petr 1,1; Jak 1,1).

... Und heute? Wie ist die Lage der Diaspora-Gemeinden in unserer Gegenwart zu beschreiben, solcher Gemeinden also, die als Minderheit unter Andersgläubigen oder Glaubenslosen zu leben haben? Sicher wird sich die Situation der einzelnen Gemeinden auf dem Gebiet jeweils ganz unterschiedlich darstellen. Vielleicht kann man aber allgemein die gegenwärtige Lage kennzeichnen durch folgende drei Punkte:

1. Die Bedrängnis von außen hat nachgelassen

frau, gelitten usw., aber zur Rechten, – da kommen wir alle zusammen. Die Kirche ist eine und an einem einzigen Ort, nämlich in Christus [vgl. WA 40/3,406,19–24]). – Vgl. WA 13,473f zu Zeph 3,10: Luther spricht in diesem Zusammenhang von einem „novus modus orandi“ (WA 13,473,26 und 504,28f), während der Text selbst (Zeph 3,10) von den Geschenken spricht, die man Gott aus der Ferne zum Tempel nach Jerusalem bringen wird. Das Recht zu seiner übertragenen Auslegung nimmt Luther sich von Röm 12,1 und I Petr 1,1 her (473,25–32; 504,27–36).

FRIEDRICH BEISSER

Ökumenische Aufgaben für die Kirche in der Diaspora

An den Anfang stellen möchte ich, wie eine Art Motto, einige biblische Erinnerungen (die Ihnen wahrscheinlich längst geläufig sind).

Diaspora heißt „die Zerstreuung“. So nennt das Alte Testament die aus ihrer Heimat vertriebenen Juden, die nun irgendwo in der Ferne leben müssen, fern vom heiligen Zentrum Jerusalem, unter fremden, unter heidnischen Völkern und dementsprechend vielfach angefeindet und bedroht (vgl. 5. Mose 28,25.30,4, Jer 41,17, Jes 49,6, Ps 146,2 u. a.). Vom Neuen Testament wird der Begriff aufgenommen und nun auf die christlichen Gemeinden übertragen. Die Christen sind in äußerem Sinn durch die Länder verstreut, eine Minderheit in einer heidnischen bzw. jüdischen Umwelt, die mehr oder weniger scharf verfolgt wird. Was zunächst faktisch erlebt und erfahren wird, hat aber darüber hinaus eine grundsätzliche Bedeutung. Die Christen sind überhaupt „Diaspora“, sind Zerstreute, Heimatlose, fern von ihrer wahren Heimat, fern dem Reiche Gottes, der himmlischen Neuschöpfung. Als Christen gehören sie schon zur neuen Welt Gottes, aber diese hat sich noch keineswegs durchgesetzt. Sie ist einstweilen noch „verborgen“. Christen sind als solche in dieser Welt Fremde, Angefeindete, Verfolgte, weil sie grundsätzlich nicht mehr zu ihr gehören (vgl. I Petr 1,1, Jak 1,1).

Und heute? Wie ist die Lage der Diaspora-Gemeinden in unsrer Gegenwart zu beschreiben, solcher Gemeinden also, die als Minderheit unter Andersgläubigen oder Glaubenslosen zu leben haben? Sicher wird sich die Situation der einzelnen Gemeinden und ihrer Glieder jeweils ganz unterschiedlich darstellen. Vielleicht kann man aber allgemein die gegenwärtige Lage kennzeichnen durch folgende drei Punkte:

1. Die Bedrängnis von außen hat nachgelassen;
2. die Widerstandskraft von innen ist schwächer geworden, und
3. die Kirche ist heute ganz allgemein in eine Diaspora-Situation geraten.

Ich versuche, diese drei Punkte kurz ein wenig auszuführen. Der Druck von außen ist vielfach leichter geworden. Politische Umwälzungen haben ganze Länder von einem militant-atheistischen Regime, unter dem die Christen massiv verfolgt wurden, befreit. Aber auch die ökumenische Bewe-

gung innerhalb der christlichen Kirchen hat im Ganzen die Offenheit für andere Kirchen und Konfessionen wachsen lassen. In meiner Kindheit wuchs ich in einer römisch-katholischen Umgebung auf, für die wir als die Ketzer galten. Seit jenen Zeiten ist unübersehbar ein Wandel eingetreten. Im allgemeinen Bewußtsein verstehen die Christen andere Kirchen heute doch zu nächst eher als Schwesterkirchen, als etwas andersartige Freunde, nicht mehr als drohende Feinde. Das mag jedenfalls im Großen und Ganzen gelten, von einzelnen Sonderfällen einmal abgesehen.

Selbstverständlich ist das Nachlassen eines Drucks nur zu begrüßen, gewiß bildet es ein Geschenk, wenn man aus direkter Verfolgung entlassen wird. Und ganz bestimmt gehört es zu den großen kirchengeschichtlichen Ereignissen unseres Jahrhunderts, daß die ökumenische Bewegung entstanden ist, die ganz allgemein ein stärkeres Miteinander der christlichen Kirchen bewirkt hat. Wir dürfen darüber froh und dankbar sein. Es wäre aber allzu naiv und voreilig, würde man diese Milderung der Bedrängnis in jeder Hinsicht nur als eine Erleichterung ansehen. Unter dem Druck der Anfeindung war es in anderer Weise auch einfacher, Christ zu sein. Es gab klare Fronten und man wußte, wo und wofür man stand. Heute sind wir statt dessen in eine umfassende Beliebigkeit versetzt. Es war unter der Druck-Situation die Lage klarer und die Orientierung einfacher.

Man wird aber (2.) auch eingestehen müssen, daß unsere Gemeinden (und ihre Theologen und Theologinnen) in ihrem eigenen Glauben, also von innen heraus, eher schwächer geworden sind. Wovon immer dies verursacht sein mag, unsere Kirche und ihre Gemeinden zeichnen sich heute im allgemeinen nicht gerade aus durch Stärke, Lebendigkeit, Anziehungskraft. Das gilt wohl auch von den Diaspora-Gemeinden. Und selbstverständlich ist wieder zu betonen, daß es auch hier sehr große Unterschiede gibt. Neben ausgedünnten und leblos scheinenden Gemeinden finden sich auch lebendige und kräftige.

Schließlich haben sich (3.) in neuerer Zeit in unserem Land einige einschneidende Veränderungen vollzogen. Ich spreche hier vom Beispiel Deutschlands. In der Gegenwart bleiben geistige Entwicklungen aber in der Regel nicht nur auf ein einzelnes Gebiet beschränkt. Seit dem frühen Mittelalter war Deutschland ein christianisiertes Land. Ein erster tiefer Einbruch in die christliche Tradition vollzog sich im Zeitalter der sog. Aufklärung. Heute endlich sind die Christen daran, in diesem Staat in die Rolle einer Minderheit gedrängt zu werden. Damit verbindet sich aber auch eine neue Tendenz in der öffentlichen Meinung. Seit dem Kriegsende konnten die Kirchen in der Bundesrepublik ein hohes Ansehen genießen. Diese Zeiten einer mehr oder weniger fraglosen Anerkennung scheinen heute vor-

bei. Teile der Presse aber auch Vertreter der Schule sind nicht selten zu immer schärferer Kirchenkritik übergegangen. So sind die Christen heute m. E. drauf und dran, überhaupt in die Lage der Diaspora zu geraten. Und selbstverständlich sind auch die alten Diaspora-Gemeinden von der um sich greifenden Gleichgültigkeit oder Abneigung gegen die Kirchen betroffen.

Wenn es also zutrifft, daß heute die Bedrängnis von außen nachgelassen hat, die Lebenskraft der Gemeinden von innen her zu erlahmen scheint und wenn überhaupt die Kirche heute in die Diaspora-Situation zurückzufallen droht, so haben wir dementsprechend drei Problemfelder zu bedenken: 1. Die ökumenische Aufgabe, 2. die Aufgabe der Gemeinde und 3. die Missionsaufgabe der Kirche in der Gegenwart.

Es ist klar, daß solche Riesenthemen in einem kurzen Vortrag nur in einigen Grundlinien bedacht werden können.

I. Die ökumenische Aufgabe

Selbstverständlich ist es nicht möglich, jetzt allgemein auf die ökumenische Lage in der Gegenwart einzugehen. Und weiter versteht es sich von selbst, daß in den einzelnen Diaspora-Gebieten sich die Beziehungen zur jeweiligen Mehrheitskirche ganz unterschiedlich gestalten, insbesondere schon wegen der differenzierten Haltung der einzelnen Bischöfe oder der einzelnen Pfarrer anderer Kirchen. Aus dem weiten Feld der komplexen ökumenischen Beziehungen greife ich dabei nur die Beziehung evangelischer Kirchen zur römischen Kirche heraus. Selbstverständlich bestehen auch ökumenische Aufgaben gegenüber anderen Kirchen bzw. auch zwischen den evangelischen Kirchen.

Dennoch möchte ich versuchen, für die heutigen Aufgaben von Diasporagemeinden, einige Thesen aufzustellen.

These 1: „Die ökumenische Verpflichtung besteht weiter.“

Die ökumenische Begeisterung, die z. B. in der römischen Kirche wohl in den Zeiten von Johannes XXIII. einen Höhepunkt erreicht hatte, hat nachgelassen, wirkt heute gedämpft und gebremst. Die römisch-katholische Kirche versichert zwar nach wie vor, die Vereinigung der Kirchen bleibe ihr Ziel. Dies ist auch m. E. glaubhaft. Dennoch stehen für Rom heute andere Aufgaben stärker im Vordergrund. Was die Ökumene betrifft, so hatte sich Rom zunächst vor allem um eine Annäherung an die Ostkirchen bemüht. Auf diesem Felde wurden auch – durch die offizielle Rücknahme von Verwerfungen – wesentliche Fortschritte erzielt. Aber in neueren Zeiten sind

hier wieder neue und kaum zu überwindende Spannungen aufgetreten. Das Hauptinteresse der römischen Kirche richtet sich aber heute auf eine innere Stabilisierung. In ihr selbst ist eine geradezu chaotische Vielfalt von Meinungen aufgebrochen. Dem entgegen ist die römische Kirchenleitung bestrebt, vor allem durch eine gezielte Personalpolitik, (ihre) konservativen Positionen zu festigen. Im allgemeinen wird man urteilen können: Auf dem Feld der Ökumene ist eine deutliche Verbesserung des Klimas erreicht, aber nun scheint eher ein gewisser Stillstand eingetreten. Eine volle Vereinigung der Kirchen ist offenbar in nächster Zeit nicht zu erreichen. Sollte man dies nicht eben eingestehen, sollte man nicht auf die Vereinigung der Kirchen ganz verzichten und sollte nicht besser jede Kirche für sich bestehen bleiben? Je spiritualistischer das Verständnis des Glaubens und der Kirche ausfällt, desto leichter mag man bereit sein, auf das Ziel einer äußeren Einheit der Kirchen auch zu verzichten.

Nach meiner Überzeugung haben wir aber am Ziel der Ökumene, an einer wirklichen, d. h. auch an einer bis ins Äußere hineinreichenden Vereinigung der Kirchen festzuhalten. Zwei Gründe sind dafür maßgeblich. Weil der *eine* Christus das Haupt der Kirche ist, darum müßte, ja darum muß auch die Kirche *eine* sein. Dies ist der entscheidende Grund. Daneben gilt aber auch ein anderer. Es ist unverkennbar, wie sehr die Trennung der Kirchen dem Ansehen unsres Glaubens geschadet hat und noch schadet. Frankreich beispielsweise war im Mittelalter voll für das Christentum gewonnen. Die Fülle der Heiligen, der Klöster, der Kirchen, die es damals gab, bezeugt es. Inzwischen ist Frankreich ein „säkularer“ Staat, in dem die christlichen Kirchen nur eine Randstellung einnehmen. Wie ist es dazu gekommen? Dies geschah keineswegs erst in der großen Revolution. Dies war weit eher schon ein Ergebnis der dort jahrhundertlangen und höchst grausam und mörderisch geführten Religionskriege. Die sogenannte Säkularisierung Europas hätte ohne die Religionskriege schwerlich sich durchsetzen können. So müssen wir uns also weiter um die Ökumene, d. h. um eine gemeinsame christliche Kirche bemühen. Wir werden dieses Ziel kaum in nächster Zukunft schon erreichen können. Was aber ist heute zu erstreben? Als heute zu gewinnende Zwischenlösung ist zunächst das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ zu verfolgen und endlich auch durchzusetzen. Ich verkenne nicht die Schwierigkeiten und auch die Unklarheiten dieses Konzepts. Natürlich kann man sich damit nicht auf die Dauer bescheiden. Vor allem ist undeutlich, worin denn die Versöhnung bestehen soll. M. E. wäre dies die Aufgabe: Die großen Kirchen sollten einander endlich – trotz aller Vorbehalte und trotz allem Trennenden – bestätigen, daß die jeweils andere Kirche eben Kirche, Glied am Leibe Christi sei. So

empfinden wir zwar heute weithin. Aber eine offizielle Bestätigung durch die Lehre der Kirchen fehlt weithin noch. Dies gilt insbesondere auf der Seite Roms.

These 2: „Wachsamkeit ist am Platz.“

Ein solches Miteinander der Kirchen ist aber noch keineswegs erreicht. Nach der geltenden römischen Lehre wird der Begriff „Kirche“ nur den römischen oder den orthodoxen Gemeinschaften zugebilligt, nicht aber den evangelischen. Wir sind nicht Kirche. Kirche besteht – nach *Lumen gentium* – zunächst als verborgener Leib Christi, als die himmlische Geistkirche. Diese aber wird manifest, wird äußerlich greifbar (*Lumen gentium* sagt: „subsistit“, was eine Fast-Identität zum Ausdruck bringen dürfte) in der römischen Kirche, mit dem Papsttum an der Spitze. In den übrigen Kirchen gibt es nur „Elemente der Wahrheit“, die „hindrängen zur Vereinigung“ mit der einzig vollen, der römischen Kirche. Natürlich ist diese Rede von den Elementen dehnbar. Man kann so viele Elemente vorfinden, daß fast schon Kirche entstände. Man kann auch so wenige wahrnehmen, daß eine Gruppe weit hinter der Kirche zurückbleibt. Wenn aber diese Elemente hindrängen zur Einheit mit Rom, so sollte es auch die Aufgabe sein, diese anderen Gemeinschaften, die ja Kirchen nicht sind, der römischen Kirche, welche allein Kirche ist, wieder einzugliedern. Also nicht eine brüderliche Gemeinschaft von Kirchen wäre dann das Ziel, sondern nur die Rückkehr zur einzigen und allein selig machenden römischen Kirche wäre dann erforderlich. Ausgeschlossen sind solche Absichten keineswegs. Man kann auch, z. B. in Mittel- und Ostdeutschland Tendenzen zur Rückeroberung am Werke sehen.

Auf unserer Seite wird es jedenfalls geboten sein, in aller Nüchternheit auf der Hut zu sein.

These 3: „Die Zusammenarbeit mit Gemeinden anderer Kirchen ist zu erstreben, auch wenn eine gemeinsame Feier des eigentlichen Gottesdienstes nicht möglich ist.“

Wie schon gesagt, ist die Lage der einzelnen Diaspora-Gemeinden überaus verschieden. Es mag hier mehr Zusammenarbeit mit der größeren Kirchengemeinde geben, es mag dort völlige Distanz bestehen.

Grundsätzlich ist jedenfalls zu beachten, daß zwischen evangelischen und römischen Gemeinden der eigentliche Gottesdienst nicht gemeinsam gefeiert werden kann. Die Ursache dafür liegt weniger auf unserer, als auf Seiten der römischen Kirche. Es bestehen hauptsächlich zwei vorerst unüberwindliche Schwierigkeiten. Nach römischer Meinung kann eine gültige

Sakraments- bzw. Meßfeier nur durch einen nach römischen Vorstellungen geweihten Priester vorgenommen werden. Damit ist und bleibt ein gemeinsamer Gottesdienst vorerst ein Wunschtraum. Für einen solchen Gottesdienst wäre weiter erforderlich, daß man sich zuvor verständigte auf den Wortlaut der Liturgie, insbesondere auf die Worte, mit denen das Abendmahl begangen wird. Es ist entscheidend, ob durch die Worte, die wir gebrauchen, das Abendmahl gekennzeichnet wird als das Kommen des Herrn zu uns oder als eine Darbietung und ein Opfer, das Priester und Gemeinde Gott entgegenbringen.

Davon abgesehen sollten wir uns selbstverständlich auf jeder Ebene und wo immer es möglich ist, um eine Zusammenarbeit mit Gemeinden anderer Kirchen bemühen.

II. Die Aufgabe der Gemeinde

Nun einige Überlegungen zur inneren Lage unserer Gemeinden. Und wieder ist natürlich zu betonen, daß hier von Gemeinde zu Gemeinde, von Pfarrer zu Pfarrer, die riesigsten Unterschiede bestehen. Wenn man verallgemeinert, so wird man einräumen müssen, daß das Leben in unseren Gemeinden weithin recht matt und blaß und langweilig verläuft. Ausnahmen gibt es selbstverständlich.

Was aber ist nun zu tun? Man wird die Ursachen erforschen müssen. Die wichtigste liegt m. E. darin, daß eine ganze Generation von Theologinnen und Theologen in den vergangenen Jahrzehnten vor allem am Sekundären gearbeitet hat, an Randfragen, z. B. an politischen oder an sozialpolitischen Aufgaben. Verstehen Sie mich bitte nicht falsch. Ich verkenne keineswegs, daß wir heute eine Fülle von äußerst wichtigen ethischen Aufgaben vor uns haben. Es geht dabei um nichts Geringeres als das Überleben der Menschheit. Daß solche Probleme dringlich sind und daß auch Christen aufgerufen sind, sich ihrer Lösung zu widmen, ist selbstverständlich. Aber vom christlichen Glauben aus geurteilt sind solche Aktivitäten, sie mögen noch so dringlich sein, dennoch uneigentliche, zweitrangige Bemühungen. Die Kirche ist nicht dazu da und dazu gestiftet, die Gesellschaft einzurichten, sondern dazu, die Botschaft von Jesus Christus zu verkünden und den Glauben an ihn zu vermitteln. Christen haben, wie alle Menschen, auch an den politischen und gesellschaftlichen Aufgaben mitzuarbeiten, eine Illusion ist es aber zu meinen, daß von solchen Aktionen aus christlicher Glaube geweckt oder bewahrt und christliche Gemeinde gesammelt und gebaut werde.

Christlicher Glaube entsteht dort, wo sich ein Mensch entschließt, die Christusbotschaft zu hören und anzunehmen und das eigene Leben darauf zu bauen und von da aus bestimmen zu lassen. Und christliche Gemeinde ist dort lebendig, wo sie sich im Gottesdienst sammelt um das Wort Gottes bzw. um das Sakrament (wie dies im Augsburgischen Bekenntnis, Art. VII, ausgesprochen ist).

Man versucht auch längst schon, dem Schaden, der in unseren Gemeinden entstanden ist, entgegenzuwirken. Ich erwähne nur die verschiedenen Konzepte von sog. Gemeindeaufbau. Was mich angeht, so möchte ich vor allem davor warnen, die *Methoden*, das äußere Vorgehen und Organisieren zu überschätzen. Dies führt zu meiner nächsten These.

These 4: „Zur inneren Kräftigung unsrer Kirchen ist vor allem die innere Erneuerung, die Erneuerung des Glaubens, notwendig.“

Wie aber ist dieses Ziel zu erreichen? Voraussetzen darf ich einiges Selbstverständliche, nämlich, daß nicht wir den Glauben wecken und herbeiführen können, sondern, daß dies Gott, dem Heiligen Geist, vorbehalten ist. Es geht aber um die Frage, in welche Richtung wir unsre Bemühungen lenken sollen. Dafür aber sind zunächst die Fundamente der Kirche zu bedenken. Was ist Kirche und wovon lebt sie?

Ich würde Ihnen nun am liebsten unser Glaubensbekenntnis vorlegen und auslegen, ich müßte nun vor allem die betreffenden Artikel unseres Augsburger Bekenntnisses zitieren und erklären. Ich kürze all das ab mit der folgenden These:

These 5: „Wiederzuentdecken sind die heilige Schrift, unser Bekenntnis und ein von da aus gestalteter Gottesdienst“.

Die Schrift. Ich kann jetzt nicht eingehen auf die Fülle der Probleme und Auseinandersetzungen, die in neueren Zeiten hierüber geführt wurden und werden. Ich muß mich auch hier mit einigen kurzen Behauptungen begnügen.

Die Schrift ist auch heute das Wort Gottes, d.h. die lebendige Anrede des Herrn selbst, die er an uns richtet, die wir zu hören haben und auf die wir bauen können. Dieses Wort Gottes war, bleibt und ist die einzig wirklich tragfähige Grundlage aller Theologie. Es ist in letzter Zeit in der Theologie vielfach Mode geworden, das, was in der Kirche zu sagen ist, von anderswoher zu gewinnen. In besserem Fall aus verschiedenen Philosophien. In weniger guten aus der jeweiligen Tagesmeinung, aus dem jeweils gerade aktuellen Zeitgeist. Aus nicht wenigen Predigten kann man mehr über die letzten Fernsehnachrichten erfahren, als über den Bibeltext, der eigentlich

auszulegen wäre. Dabei weiß jede Hörerin oder Hörer über die Zeitereignisse gewiß auch ohne diese Predigt Bescheid. Anders gesagt: Es wird höchste Zeit, daß wir das Reden der Bibel wieder ernst nehmen, daß wir *sie* studieren, *sie* bedenken, *sie* weitersagen, *sie* anwenden und was immer.

Das Bekenntnis. Auch darüber wäre nun eine ausführliche Überlegung vorzutragen. Kurz nur dies. Das Bekenntnis ist von Grund aus mißverstanden, wenn man es nur nimmt als ein Stück menschlicher Tradition, als einen vergangenen Versuch, wie Menschen einstmal ihren Glauben bezeugen wollten. Der Sinn des Bekenntnisses ist vielmehr der, auszusprechen und zusammenzufassen, was die Wahrheit der Schrift ist.

D. h. konkret: Ich möchte vor allem dazu aufrufen, den Katechismus wieder ernstzunehmen und ihn den Heranwachsenden wirklich einzuprägen und zu übergeben. Unsere Kinder und Konfirmanden müssen wissen, was die Gebote Gottes sind und sie sollen verstehen, wie Luther sie ausgelegt hat. Unsre Kinder müssen den Inhalt des Glaubensbekenntnisses erfahren und bedenken. Unsre Kinder müssen das Vater Unser kennen und einüben. Wir klagen oft über den Verlust christlicher Traditionen. Nun: dann haben wir eben die Pflicht, sie wieder bekannt zu machen und einzuüben.

Endlich der Gottesdienst. Auch hierüber werden riesige Debatten geführt, auch hier erleben wir eine umfangreiche Mißwirtschaft und Zerstörung. Der Gottesdienst, so sei einfach kurz behauptet, hat seine eigentliche Aufgabe darin, die Gemeinde zu versammeln um das Wort Gottes, aus dem wir Gottes Gesetz und Gottes Evangelium hören. Gottes Gesetz: Es gibt einen festen, heiligen Willen Gottes, vor dem jeder Mensch sich zu verantworten hat. Und Gottes Evangelium: Nicht wir können durch unsre Bemühungen uns selbst gut machen oder die Gesellschaft oder die Welt zu einer guten umformen. Das Evangelium sagt uns, daß Jesus Christus uns erlöst hat durch seinen Tod, durch sein Sterben für die Sünden der Welt, durch sein Auferstehen von den Toten. *Darauf* hat der Gottesdienst hinzuweisen. Er hat hinzuweisen auf die großen Taten Gottes, in deren Mitte steht das Sterben Christi für die Sünden der Welt und seine Auferstehung von den Toten, zur Begründung von Gottes neuer Schöpfung. Dies gilt es, im Gottesdienst zu vergegenwärtigen, durch Wort und Sakrament.

These 6: „Die verschiedenen Aktivitäten der Gemeinde haben diesen Gottesdienst zu ihrem Zentrum.“

Selbstverständlich hat das Leben der Gemeinde auch viele andere Seiten. Selbstverständlich ist es schön, ist es hilfreich und dienlich, wenn Christen sich zu einer *Gemeinschaft* zusammenfinden, wenn sie zusammen reden, zusammen feiern, zusammen sich beraten und vor allem auch zusammen

handeln. Selbstverständlich besteht das Leben einer Gemeinde nicht lediglich im Gottesdienst. Aber der Gottesdienst, so wie er vorhin gekennzeichnet wurde, ist dennoch das eigentliche Lebenszentrum, das Herzstück aller Gemeindeaktivitäten. Wenn das nicht der Fall ist, werden alle unsre übrigen Bemühungen letztlich hohl und unfruchtbar.

III. Die Missionsaufgabe der Kirche in der Gegenwart

So viel kurz über die Aufgaben der inneren Stärkung unserer Gemeinden. Nun in einem letzten Abschnitt noch einige Bemerkungen zur Diaspora-Situation, in der sich unsre Kirche inzwischen allgemein befindet. Daß es so ist, daß die Christen in unserem Land drauf und dran sind, eine Minderheit zu werden, daß immer mehr Jugendliche aufwachsen ohne Kenntnis der christlichen Traditionen, daß die öffentliche Meinung und ihre Produzenten mehr und mehr vom Christlichen sich gelöst haben etc., mag man konstatieren und mag man beklagen. Es ist aber überaus unfruchtbar, sich hier lange mit Wehklagen oder Selbstmitleid aufzuhalten. Zu fragen ist vielmehr, was wir nun zu tun haben. Auch dazu drei weitere Thesen.

These 7: „Am Ziel der Volkskirche ist festzuhalten.“

Ob Kirche danach streben soll, Volkskirche, also eine die ganze Gesellschaft eines Gebietes und einer Kultur möglichst ganz umfassende Kirche zu sein, ist heute umstritten. Es sind vor allem zwei Gründe, die zu einer Ablehnung der Volkskirche führen. Einerseits kann darin wirksam sein eine tiefe Ablehnung gegenüber den staatlichen und gesellschaftlichen Größen. Gebilde wie Volk oder gar Nation sind in Deutschland aus historischen Ursachen verdächtig geworden. Staat wird verbunden mit Macht und Herrschaft. Sowohl vom Nationalen wie vom Herrschen möchte man das Christsein und die Kirche lieber fernhalten und lösen. Und umgekehrt fordert man eine Kirche, die aus entschiedenen Christen bestehen soll, die sich nicht an gesellschaftlichen Strukturen verunreinigen sollte usw. Namentlich in Ostdeutschland ist eine starke Neigung vorhanden, die Kirche, die ursprünglich der Staat aus allen öffentlichen Bereichen hatte verdrängen wollen, nun doch auch weiter in einer grundsätzlichen Rückzugshaltung, in einer grundsätzlichen Diaspora-Position festzuhalten.

Wenn man diese Sache theologisch bedenken will, so wäre zuerst die Thematik der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre zu erörtern. Dies kann ich im Rahmen solcher kurzer Thesen nicht leisten. Nach meiner Überzeugung gilt es in dieser Sache, einen Doppelgrundsatz festzuhalten: 1. Kirche und

Gesellschaft oder Staat *müssen unterschieden* bleiben, und 2. Kirche und Christen dürfen sich staatlichen und gesellschaftlichen Verpflichtungen *keineswegs entziehen*. Oder kurz: die beiden Reiche *müssen unterschieden bleiben*, dürfen aber keineswegs *voneinander getrennt werden*. Unterschieden deshalb, weil die Kirche Jesu Christi der kommenden Welt Gottes angehört, weil sie daher nicht unmittelbar und direkt an diesem Leben und an dieser Welt ihre Aufgabe zu erfüllen hat. Ihr Dienst ist zuerst und vor allem die Vermittlung des Christusheils, die Vermittlung von „Vergebung der Sünden“ und des „ewigen Lebens“ (wie das Credo formuliert). Andererseits gilt dann auch: Weil aber Christen verpflichtet sind, in jeder Hinsicht für das Wohl des Nächsten zu sorgen, gebietet das Liebesgebot auch den Einsatz für die Gesellschaft, die Arbeit an gesellschaftlichen und politischen Problemen. Kirche muß in diesem Sinn auch grundsätzlich eine Kirche für die Welt sein.

Wenn wir am Ziel der Volkskirche festhalten, so also nicht deshalb, um Kirche und Staat möglichst eng zu verschmelzen. Eine allzu enge und direkte Identifizierung von christlichem Glauben bzw. christlicher Ethik mit politischen, gesellschaftlichen oder rationalen Aufgaben würde den christlichen Glauben selbst zerstören. Schon gar nicht gilt es, die Volkskirche deswegen aufrechtzuerhalten, damit die Kirche allerlei Privilegien gewinnt oder gar damit sie Macht ausüben kann (obwohl in der Wirklichkeit immer auch solche Motive mitspielen mögen). Auf der anderen Seite gibt es auch eine *Zuordnung* von Christen-Gemeinde und Bürgergemeinde. Nicht nur in dem Sinn, daß – wie man in der Vergangenheit so oft gefordert hat, Christen auch die Pflicht haben, die ethischen Aufgaben der Zeit in Angriff zu nehmen. Die Zuordnung gilt noch viel grundsätzlicher. Um der Liebe willen sind wir nicht bloß an die Genossen des Glaubens, sondern sind wir auch an unsere Gemeinschaft und an unser Volk gewiesen. Volkskirche muß aus folgenden Gründen ein Ziel sein und bleiben: 1. Unser Gott ist nicht ein Gott nur der einzelnen Seele allein, sondern er ist der Herr über alles, über alle Menschen und über das Ganze. Dieser Anspruch Gottes wäre nicht mehr erst genommen, wollten wir uns prinzipiell nur auf den Kernbereich der Gemeinde allein begrenzen. Gott will Herr sein über die gesamte Gesellschaft. 2. Unser Glaube ist auch durchaus in der Lage, das Leben einer Gesellschaft zu tragen und sinnvoll zu bestimmen. Diese Weise zu leben, muß, wenn sie sich verbreitet, das gesellschaftliche Leben besser machen. (Um nur ein Beispiel kurz zu nennen: Man bezeichnet heute die Arbeit meistens als „Job“, d. h. als eine Tätigkeit, die man ausübt, um das erforderliche Geld zu gewinnen. In der christlichen Tradition spricht man seit Luther vom Beruf. Das will sagen, daß uns Gott selbst in die Arbeit

beruft, damit wir damit in heiliger Verantwortung vor ihm unsrem Nächsten dienen.) 3. Eine Gesellschaft ihrerseits wäre weit ärmer, wäre weit schlechter dran, wenn es in ihr den christlichen Glauben nicht mehr in bestimmender Weise gäbe. Selbst solche Errungenschaften wie die freiheitliche Demokratie oder wie der demokratische Rechtsstaat werden sich auf die Dauer auf dem Boden christlicher Tradition und christlicher Ethik weit besser bewahren lassen. Ob eine unchristlich gewordene Gesellschaft dies anerkennt oder nicht, sie bedarf dennoch der Christen und des christlichen Glaubens.

Aus diesen drei Gründen ist das Ziel der Volkskirche durchaus weiter anzustreben.

These 8: „Kirche ihrerseits kann sehr wohl in einer Diaspora-Situation existieren.“

Dies zeigen zahlreiche Beispiele von Gemeinden, die auch heute unter einer gleichgültigen oder feindlichen Mehrheit leben müssen, dies zeigt vor allem schon das Neue Testament selbst.

Daß solche Diaspora-Existenz, wenn sie uns auferlegt wird, durchaus auch bestanden werden kann, ist nicht bloß faktische Erfahrung, solche Kraft erwächst vielmehr aus den Wesen der Gemeinde und Kirche. Sie gehört, wie schon gesagt, durch die Sündenvergebung dem neuen Leben Gottes an. Sie existiert in der Kraft des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi. Und deswegen gehört sie nicht einfach zu dieser Welt. Deshalb steht oder fällt sie nicht mit der jeweiligen Gesellschaft und deren Wohlergehen. Die Kirche braucht nicht einen ihr entsprechenden oder gewogenen Staat. Sie wird sich freilich dringend wünschen, frei zu sein von Verfolgung und frei zu sein zur Verfolgung ihrer Predigt, ihres Gottesdienstes, ihrer Lehre etc.

These 9: „Wir haben Mission zu treiben.“

Wenn heute der christliche Glaube mehr und mehr aus unsrer Gesellschaft verdrängt werden sollte, so ist es einfach unfruchtbar, wenn wir uns nur der Klage oder der Anklage oder gar dem Selbstmitleid überlassen. Daß Christen in dieser Welt Verfolgung erfahren können, lehrt uns das Neue Testament in vielfältiger Weise. Was wir aber zu tun haben, ist, daß wir versuchen, Mission zu treiben, so viel wie nur möglich.

Mission treiben, heißt, daß wir versuchen, andere Menschen zu gewinnen für den Glauben an Jesus Christus, der gestorben ist für die Sünden der Welt und der uns voran auferstanden ist von den Toten. Mission in solchem Sinne ist zu betreiben.

Dies gilt zunächst vom privaten Umkreis, von der eigenen Familie. Wir haben uns zu bemühen, mindestens die Kenntnis von unsrem Glauben weiterzugeben an unsre Kinder und an die kommende Generation. Dies gilt aber auch für die Öffentlichkeit, wo immer wir in ihr wirken können.

So viel in einigen kurzen Thesen zu einem weiten Feld.

Die ganze Welt soll und kann kein andres Licht haben, durch das sie könne erleuchtet werden, als Christus allein. Dieser Glaube und Bekenntnis ist der rechte Grund, auf dem die christliche Kirche gebauet ist. Dies ist auch der Kirche einig Merkmal und Wahrzeichen, an dem man sie als an einem ganz gewissen Zeichen erkennen soll.

Martin Luther

DUŠAN ONDREJOVIČ

Der Einfluß Herders auf das slowakische Luthertum

Zum 250. Geburtstag von Johann Gottfried Herder

Es war die Romantik, die den Sinn für ethnische und nationale Besonderheiten stark herausarbeitete. Sie hatte aber zugleich auch ein Sensorium für das Prinzip der Einheit.

Die Keime dieser Gedankengänge kann man schon im 18. Jahrhundert finden. Aber – was dort kurz und bündig vertikal und rationalistisch ausgesprochen wurde, hat man im 19. Jahrhundert weiterentwickelt im Hinblick auf die veränderte Gefühlssituation. Es wurde auf größere horizontale Ebenen übertragen, die eine größere und weiter gefächerte Breite und Dynamik und auch eine historische Tiefendimension hatten. Wir wollen und können an dieser Stelle nicht ins Detail der Darstellung dieser Bewegung gehen. So viel kann man aber wohl doch mit Recht sagen: Johann Gottfried Herder ist einer der profiliertesten Vertreter dieser geistigen und kulturellen Morgenröte gewesen, der neben Kant das Erbe der Aufklärung überwunden und versucht hat – wie es Jos. Tvrđý ausdrückt –, zu einer kulturellen Synthese im Geiste der Renaissance zu kommen. Dabei bindet er die verschiedenen kulturellen Elemente von Aufklärung, Evangelium, Natur, lebendiger Antike und Christentum in eine Einheit ein und wartet mit einem Titel auf, der den Namen trägt – im Unterschied zur römischen klassischen Renaissance: Renaissance der Humanität.¹ Herder ist einer von jenen Philosophen, die eine neue, tiefe und vielseitigere Konzeption des Lebens suchen. Zu diesem Zweck benutzt er seine innere Wahrhaftigkeit, sein historisches Feingefühl, um zu einigenden entscheidenden Ideen der Menschheitsgeschichte zu kommen, „darum bemüht, die Rousseauschen Gefühlsausbrüche mit erzieherischen Aspekten der Aufklärung zu versöhnen, aber auch mit Grundsätzen des evangelischen Christentums aus einem warmen Optimismus heraus, was aber nur zu verschiedenen Ungereimtheiten, Inkonsequenzen und unklaren Schwankungen zwischen Idealismus und Naturalismus führen konnte“². Es muß anerkannt werden, daß Herders historiographisches Ideal so erhaben, so hoch ist, daß Richard Fester, der die Zusammenhänge zwischen der

1 Jos. Tvrđý, *Nová renaissance*, Praha, N. 49, S. 24.

2 Jos. Šusta, *Dejepisectví*. Praha 1933, S. 23.

deutschen Philosophie und J. J. Rousseau erforscht hat, mit Recht sagen konnte, daß kein besseres historiographisches Ideal aufgestellt wurde. Das Herdersche Ideal war eben zu seiner Zeit die beste Lösung. Herder hat freilich in seinem Hauptwerk nicht vermocht, dies Ideal praktisch zu Ende zu denken. Dennoch kann festgehalten werden, daß Herder der Initiator zu vielem war, was heute allerdings bereits weiter verarbeitet worden ist.³

Für uns Slawen hat Herder seine besondere Bedeutung, weil gerade er es war, der in den Slawen ein Volk sah, welches zur Verwirklichung von Humanität fähig ist. So kam es auch dazu, daß Herders Ansichten einen sehr guten Resonanzboden bei uns fanden, daß seine Gedanken sich tief in die Geschichtsphilosophie und in die nationale Erneuerung eingruben.

In den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts vollzogen sich auch im Leben des damaligen Großungarn, zu dem auch Oberungarn – die heutige Slowakei – gehörte, bemerkenswerte Veränderungen. In diese Epoche fällt auch die Regierungszeit Josephs II. (1780–1790), des sogenannten Toleranzpatent-Kaisers, und somit auch die von ihm angekündigten und durchgeführten Reformen. Die Denker dieser Zeit, vor allem die Aufklärer, gingen von dem Grundsatz aus, daß das Ziel des gesellschaftlichen Lebens der allgemeine Wohlstand ist. Diese Reformfreudigkeit wurde auch in der Slowakei sichtbar. Es war ihr Ziel, die materielle und geistige Ebene des Volkes zu heben. Es ging um eine Verbesserung der Wohlfahrt, um angehobene Sorgfalt für Gesundheit, Hygiene, Bildung und Wissenschaft. Am Ende des 18. Jahrhunderts etablierten sich daher ganze Plejaden von „gelehrten Gesellschaften“, freilich hatten viele nur eine kurze Dauer. Die Erscheinungsformen der Aufklärung hatten in der Slowakei ein stark einheimisches Gepräge und unternahmen den Versuch, im Einklang mit der objektiven Tendenz der europäischen Gesellschaft den weiteren Fortschritt der Menschheit voranzutreiben; dies auch dadurch, daß viel Mühe und Zeit angewendet wurden, das Unwissen, den Analphabetismus und die Rückständigkeit aus dem eigenen Milieu zu vertreiben.

In derselben Richtung, aber in anderem Zusammenhang entwickelte sich ein neues Nationalbewußtsein, eine nationale Wiedergeburt, wodurch die Aufklärung eigentlich in das Kleid einer theoretischen Romantik schlüpfte.

Aus der Synthese von diesen verschiedenen Strömungen entwickelte sich eine suggestive Form der Philosophie, welche die Frage der Renaissance des slowakischen Lebens und der slowakischen Geschichte ins Blickfeld rückte. Die intensive Entwicklung der nach Freiheit strebenden Volksbewe-

3 Richard Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890, S. 43.

gungen, die in Ungarn in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufkam, erforderte von der Intelligenz ein hohes Maß an Konzentration und Aufmerksamkeit für die ideellen Strömungen. Dies Bedürfnis wurde verstärkt, da sich die beschriebenen Probleme in der Wirklichkeit der nationalen Identität stellten. J. M. Hurban, der zu dem Dreigestirn gehört, welches die slowakische Schriftsprache fixierte, brachte es lapidar auf die Formel: „... in dieser Zeit muß alles, was leben will, die Farbe und den Geruch von Nationalität haben“⁴. In diesem Satz ist die Dimension jedweder politischen, kulturellen und schriftstellerischen Arbeit angegeben und festgestellt. Die Philosophie, die ja auch in diesen Zusammenhang eingebunden ist, mußte vor allem der theoretischen Begründung der nationalen Bewegung dienen, ebenso aber auch die Kraft haben, die damit zusammenhängenden Fragen zu beantworten. In dieser Hinsicht und im Zusammenhang mit dem vorangegangenen aufklärerischen Zeitabschnitt, in dem auch philosophische Disziplinen wie Gnoseologie, Logik, Ethik u. a. wirksam waren, wurden diese Disziplinen eingeengt, das Interesse für sie erlahmte, ja, es kam zum Erliegen. Eben dies ist die negative Seite der Neubesinnung und der Neuorientierung der Slowaken. Die theoretischen Probleme werden zur Nebensache, ihre Entfaltung gelingt nur indirekt, d. h., bei der Lösung geistiger und politischer Probleme. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Schaffen unserer Erneuerer von allen anderen europäischen philosophischen Mustern, aber auch von den älteren philosophischen Bestrebungen in der Slowakei.

Herder und das slowakische nationale Erwachen

Herder nimmt in der Geschichte des slowakischen nationalen Erwachens einen Ehrenplatz ein. Die Funktion einiger Ideen Herders, die auf die Entwicklung des slowakischen nationalen Bewußtseins am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts Einfluß gehabt haben, hatte eine außerordentlich hohe Bedeutung.⁵ Die slowakische nationale Erweckung war unter anderem auch dadurch charakterisiert, daß sie den Bestrebungen der tschechischen nationalen Erweckung sehr nahe stand. Die gesellschaftlichen und kulturellen Prozesse haben sich von beiden Seiten aus gegenseitig beeinflußt, korrigiert und ergänzt. Sie kamen nicht nur hervor aus der ethnischen

4 Nitra IV, 1847, 87ff, vgl. auch Slov. pohľady I, 1851, N 3, S. 91.

5 Karol Rosenbaum, Herder und die slowakische nationale Wiedergeburt, Berlin 1978, S. 92.

Nähe, aus dem Leben im gemeinsamen Staat, der österreichischen Monarchie, sondern auch aus der sogenannten sprachlichen und literarischen Nähe zwischen den Tschechen und den Slowaken. Die Werke slowakischer Autoren wurden in Böhmen gelesen und ebenso waren die tschechischen Schriftsteller mit ihren Werken in der Slowakei bekannt.⁶

Die slowakische Intelligenz hatte die Möglichkeit, während ihres Aufenthaltes an den deutschen Universitäten die Werke Herders im Original kennenzulernen. Zu Herders Lebzeiten war es vor allem die Universität Jena, die – besonders in der Zeit, als im nahen Weimar nicht nur Herder, sondern auch Goethe und Schiller gewirkt haben – verhältnismäßig viele slowakische Hörer hatte. Das sollte so bleiben bis zum Verbot Metternichs im Jahr 1819.⁷ Die slowakischen Studenten hatten die Möglichkeit, Herder auch als Prediger in Weimar zu hören. Das betrifft vor allem zwei slowakische evangelische Denker – Juraj Palkovič und Bohuslav Tablic –, die in den Jahren 1792 bis 1794 in Jena studiert haben.

Die slowakischen evangelischen Studenten gingen häufig zum Studium an deutsche Universitäten. Seit der Zeit des Exulantentums entwickelten sich zahlreiche Beziehungen auf deutschem Boden zwischen slowakischen und deutschen Protestanten.

Evangelische Kirchen hatten im österreichischen Staat keine Hochschulen, obwohl sie sehr gute Lyzeen in Bratislava, Banská Bystrica, Banská Štiavnica, Prešov und Kežmarok gegründet hatten. Das Lyzeum war aber keine Hochschule, wenn es auch zwei höhere Jahrgänge hatte, die dennoch keine volle Hochschulqualifikation sichern konnten. Deshalb wählten sie den Weg, sich diese Qualifikation an Universitäten in deutschen evangelischen Gebieten zu erwerben. Es waren nicht allein slowakische, sondern auch ungarische Intellektuelle, die den Weg nach Jena wählten. „Jena hungarica“ war schon im 19. Jahrhundert ein bekannter Begriff. Er stellte ein wichtiges Band zwischen den Studenten aus Ungarn und der Jenaer Universität dar. Die Hörer slowakischer Herkunft hatten damals unter den Studenten aus Ungarn das Übergewicht.⁸ Diese Studenten konnten hier neben ihren Schulsprachen Latein und Ungarisch verhältnismäßig gute Kenntnisse in deutscher Sprache gewinnen. Während des Studiums interessierten sie

6 Karol Rosenbaum, Die Bedeutung der Universität Jena für die Kultur der slowakischen nationalen Wiedergeburt, 1983, S. 381.

7 Zum Verbot des Besuches der Universität Jena für Studenten aus der Donaumonarchie 1818/1819, vgl. S. 41. Siehe auch H. Peukert, Die Slawen der Donaumonarchie und die Universität Jena (1700–1848). Ein Beitrag zur Literatur- und Bildungsgeschichte, Berlin 1958.

8 Karol Rosenbaum, Die Bedeutung der Universität Jena, S. 381f.

sich auch für andere Weltsprachen. Einige von ihnen lernten auch Englisch und Französisch. Selbstverständlich lernten viele unserer Intellektuellen auch die Sprachen der slawischen Völker, deren Beliebtheit seit dem Wirken Ľudovít Štúr's wuchs. Deshalb hielt man es von Anfang an nicht für nötig, Herders Arbeiten in die slowakische Sprache zu übersetzen. Aber die Gedanken Herders beeinflussten das ganze literarische und philosophische, nationale und gesellschaftliche Leben der Slowakei. Es waren vor allem folgende Gedankenkreise, die hier wirksam wurden:

- a) Ideen über die Entwicklung der Menschheit,
- b) Ideen über die Humanität,
- c) Ideen über das Volk und dessen Sprache,
- d) Herders Verhältnis zur volkstümlichen Dichtung.

Wir wollen an einigen der bedeutenden Gestalten unseres nationalen und religiösen Lebens beobachten, wie sie im eben erwähnten Sinn die Gedanken Herders aufgenommen haben.

1. Juraj Palkovič (1769–1850)

Unter den slowakischen Intellektuellen hatte Juraj Palkovič ein sehr positives Verhältnis zu Herder. In den Jahren 1792–94 studierte er an der Universität Jena und lernte dort die Schriften Herders kennen. Mária Vyvíjalová schreibt, daß Palkovič vor allem ältere Arbeiten Herders studiert hat, die sich mit der Sprache befassen. Sie erwähnt sowohl die „Fragmente über die neuere deutsche Literatur“, als auch die „Ideen zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands“. In diesen Arbeiten hat Herder die Frage der Sprache als eines Instruments der Literatur und Wissenschaft des Volkes entwickelt, wobei er den Genius der Sprache mit dem Genius der Literatur identifizierte und die Forderung aufstellte, daß man Literatur nur in der eigenen Sprache schreibt. Diese Sprache soll man kultivieren, „weil ein Volk ohne Dichtersprache keine großen Dichter, ohne präzise Sprache keine großen Philosophen haben kann“⁹.

Schon Pražák erwähnt, daß Palkovič während seines Jenaer Aufenthaltes über die Slawen und vor allem über ihre Sprache geschrieben habe und in der dortigen Societas Slavica „in diesem Jahre“, das heißt 1793 – also ein Jahr nach dem Erscheinen der Aufsätze Herders über die Slawen – einen Vortrag hielt und dabei die ruhmvolle slowakische Vergangenheit mit der

9 Mária Vyvíjalová, Juraj Palkovič, Bratislava 1968, S. 53f.

Gegenwart verglich.¹⁰ Pražák behauptet, daß dies unter dem Einfluß der Ansichten Herders über die Slawen und ihre Stellung in der Menschheitsgeschichte geschehen ist.¹¹

Im Jahre 1803 wurde Palkovič Lehrer am evangelischen Lyzeum in Bratislava. Im Rahmen des Instituts für tschechoslowakische Sprache und Literatur und mit Hilfe von Mäzenen begann er, belletristische und populärwissenschaftliche Bücher herauszugeben, zu denen er auch eigene Beiträge schrieb. In einer Zeit gab er auch Bücher in einem eigenen Verlag heraus. Unter anderem veröffentlichte er den Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers mit ausführlicher katechetischer Auslegung durch den hochgelehrten Dr. Johann Gottfried Herder. Die erste Ausgabe erschien im Jahre 1809. Der Katechismus wurde vom ehemaligen evangelischen Pfarrer in Pezinok, Ján Gryšša, übersetzt. Palkovič hat die slowakische Übersetzung nur redigiert. In den Jahren 1809–1847 erschien sie in sieben Auflagen. Herder hatte diesen Katechismus im Jahre 1797 geschrieben und er wurde in seinem Gebiet bis zum Ende des 19. Jahrhunderts verwendet. Für die slowakische Ausgabe war nicht nur die Notwendigkeit entscheidend, eine neuere, der Zeit entsprechendere Interpretation des ursprünglichen Katechismus herauszugeben, sondern vor allem der letzte Teil der Herderschen Ausgabe, seine Lebensregeln, zu denen auch die Liebe zur Heimat und die Verpflichtung ihr gegenüber gehört. Von diesen Lebensregeln führt dann eine direkte Linie zu den „zwei Predigten“ des Ján Kollár über die guten Eigenschaften des slawischen Volkes.¹²

Palkovič wandte sich noch einmal Herder zu, und zwar im Jahre 1803, als er am Institut der tschechoslowakischen Sprache und Literatur die Funktion des Professors als Lehrstuhlinhaber am Lyzeum übernahm. Er hielt den Studenten eine lateinische Antrittsansprache, in der er seine nationalen Gefühle klar zum Ausdruck brachte. Er veröffentlichte diese Ansprache im Jahre 1834 im dritten Heft der Zeitschrift „Tatranka“, die er selber redigierte und herausgab. Tschechisch war ein Teil davon im Kalender für das Jahr 1823 erschienen. Er begründete seine Ansicht über die Anwendung und die Pflege der Muttersprache mit einem Ausspruch von Comenius, dem dann Folgerungen und Aussprüche Herders über Comenius beigelegt sind. Herders Ansichten über Comenius sind im 57. Kapitel der Briefe zur Unterstützung der Menschlichkeit (1793–1797) enthalten. Comenius war für Herder

10 A. Pražák im Vorwort zur Übersetzung von Herders Schrift: *Ideály humanitní*, Praha 1944, S. XIV.

11 Ebenda, S. XV.

12 Ján Kollár, *Kázne a reči*, I, 1831, S. 497–512, 512–525.

der würdigste Apostel der reinsten Menschlichkeit, ein Vorkämpfer im Ringen mit menschlichen Mißverhältnissen und ein idealer Verkündiger des Friedens Gottes, des Friedens und Glückes in der Welt. Palkovič zitiert hier Herder, um seinem Argument noch größeres Gewicht zu verleihen.¹³

Wir möchten weiter darauf hinweisen, daß Palkovič im Kalender für das Jahr 1823 die Übersetzung von Herders Kapitel über die Slawen veröffentlicht hat.¹⁴ Der Aufsatz erschien unter der Rubrik: „Verschiedene nützliche Dinge“ und mit dem Titel „Über die Slawen“. Er leitete seine Übersetzung des „slawischen Kapitels“ mit folgenden Worten ein: „Der berühmte Herder, ein Deutscher, dessen Katechismus wir haben, über die slawischen Nationen, wie man auch im Slawín des Herrn Abtes Dobrovský lesen kann, schreibt in deutscher Sprache, rühmt sie wahrheitsgemäß, unparteiisch, wie es einem wahren Weisen geziemt.“¹⁵ Palkovič hat in der Übersetzung nur wenig ausgelassen. Er war bestrebt, Herders Text möglichst vollständig zu übersetzen. Der Feststellung Herders, daß das Leid der Slawen vor allem von den Deutschen verursacht wurde, fügt Palkovič folgende Fußnote bei: „Nämlich in der Vergangenheit; denn die jetzigen Deutschen und besonders das österreichische K.u.K.-Haus sind den slawischen Völkern und der slawischen Sprache wohlgesonnen.“¹⁶ Der Loyalitätserweis des J. Palkovič war von hohem Grad und hat Herders Kapitel vor der Zensur gerettet. Alles Böse gehörte der Vergangenheit an – in der Gegenwart war die Stellung der Slawen in der österreichischen Monarchie gut.

2. Pavel Jozef Šafárik (1795–1861)

Šafárik schöpfte aus Herderschen Quellen vor allem philologische und pädagogische Grundsätze. Am Beginn seines Rektorats am Gymnasium in Nový Sad im Jahre 1819 hielt er eine Rektoratsrede. Unter Hinweis auf Ideen Herders kündigte er an, daß er die ihm anvertraute Jugend durch Wahrheit, Schönheit und das Gute zu wahrer Menschlichkeit führen und alle Menschen zu wahren Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes formen wolle. Als er im Jahre 1826 seine Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten schrieb, orientierte er sich zum Verständnis der Volksliteratur an dem Herder-Anhänger Wachler und zitierte schon in der Einleitung zu dieser Arbeit aus dem Kapitel Herders über die

13 Juraj Palkovic, *Kalendar na rok 1823*, S. 9–14.

14 Ebenda, S. 9f.

15 Ebenda, S. 10.

16 Ebenda, S. 12.

Slawen: Wohnsitze und Lebensweise der Slawen, ihre Beschäftigung und ihr historisches Schicksal. Auch er reproduzierte den Schluß der Voraussage Herders über die Slawen. Dies Volk ist aus der hier entfalteten Sicht Herders ein frommes, sittliches, arbeitsames, frohes und fortgeschrittenes Volk.

Die Elemente Herders haben sich bei Šafárik auch in seinen weiteren Arbeiten gezeigt, besonders in der Abhandlung „Über die Abkunft der Slawen“ (1828), in den Slawischen Altertümern (1838) und der Slawischen Volkskunde (1842). Die beiden letztgenannten Arbeiten wurden auch in andere europäische Sprachen übersetzt. In der Volkskunde legte er eine kurze Geschichte der slawischen Völker, Hauptdaten aus der Literatur, Beispiele von Dialekttexten vor und fügte außer einer Statistik auch eine erste Landkarte der slawischen Völker zusammen.

3. Ján Kollár (1793–1852)

Zu den bedeutendsten Vertretern der nationalen Erweckung gehört Ján Kollár. Er war eng verbunden mit der älteren Generation der slowakischen und tschechischen Aufklärungszeit. Auf diese Weise durchdringen sich in seinem Schaffen die Ansichten zweier Generationen. An die aufklärerisch-klassische Generation bindet ihn seine rationalistische Methode, an die Poesie die Form. Doch der Inhalt seines Schaffens und die sozial-politische Konzeption durchdringen alle seine Predigten, Gedichte und die Arbeit – er nennt sie „Gespräche“ – über die literarische Wechselwirkung bringt ihn nahe an die Generation Stúrs, in der Philosophie zur idealistischen Romantik.

Den wichtigsten Markstein für die Entwicklung und Schaffung eines eigenen Programms bei Kollár bedeutet der Aufenthalt an der Universität Jena (1817).¹⁷ Hier kam Kollár in eine Atmosphäre, die direkt mit Problemen gefüllt war, und er reagierte lebhaft. Im Vergleich mit Deutschland erschienen ihm die Verhältnisse in der Heimat ganz unentwickelt und vernachlässigt. Von den wissenschaftlichen Disziplinen, die er studierte, beeinflusste ihn die Philosophie am meisten. Man muß aber sagen, daß es sich bei Kollárs Sympathien nicht lediglich um eine akademische Bewunderung und schulmäßige Nachahmung gehandelt hat. Kollár hat hier ganz bewußt ausgesucht. Sein Studium ähnelte eher einer schöpferischen wissenschaftlichen Forschung und der Konzeption eines eigenen Programms als einem normalen Universitätsstudium. Deshalb hat er zum Beispiel viel weniger Schlußfolgerungen von Fries angenommen, auch wenn er ihn persönlich gehört hat, als einige Ansichten Herders, die ihn im Blick auf seine eigene Proble-

17 Siehe Günter Steiger, Unbekannte Dokumente, S. 9.

matik überwältigten. Kollár erkannte schon in Deutschland, je mehr er über die Möglichkeiten der Aktivierung der Slowaken zu einer lebendigeren nationalen Bewegung nachdachte, den Gedanken der slawischen Wechselwirkung als den wirksamsten Weg zur Erreichung dieses Zieles. Er wurde darin in nicht geringem Maß gerade durch die Ansichten Herders über das Slawentum unterstützt.

Wir fragen uns also, wie die Beziehung Kollárs zu Herders Philosophie aussah? Hier müssen wir gleich am Anfang betonen, daß ihn Herders Werk von Anfang an durch die demokratischen Tendenzen den slawischen Völkern gegenüber begeisterte. Kollár erkannte in der deutschen Geschichte und auch in der Gegenwart nichts anderes als Feindschaft der Deutschen gegenüber den Slawen. Und aus diesem Volk entsteht jetzt eine Persönlichkeit, die gerecht und freundlich zu ihnen ist. Kollár huldigt Herder im 40. Sonett „Slávy Dcéra“ („Tochter der Slawa“), wo er ihn als „Fürsten der Menschlichkeit“ anspricht.¹⁸ Und diese gesamte Dichtung ist von Herders Gedanken durchdrungen.

Kollár hat aber auch weitere Momente entdeckt, die in Herders Werk groß und fortschrittlich sind, das heißt, Momente, in denen der Respekt vor der freien Entwicklung der Völker überhaupt und das humanitäre Prinzip als Ziel der Entwicklung der Menschheit zum Ausdruck kommt. Gerade diese Momente, die auch bei Herder aus einem tiefen Widerstand gegen Gewalttätigkeit und Brutalität hervorgesprossen sind, fanden für die Ausgestaltung der gleichen Intentionen einen bereiteten Boden bei Ján Kollár. Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und demokratischer Solidarität der Völker, von der Herders Werk durchdrungen ist, spiegelt sich und findet sich auch im Werk Kollárs. Man kann hier also von einer gewissen Verwandtschaft der Intentionen und von einer Übereinstimmung der gedanklichen Ansichten sprechen, nicht aber von Nachahmung. Kollár übernimmt nicht die Ansichten Herders, er verarbeitet sie nach seinen eigenen Bedürfnissen und nach seinen eigenen denkerischen Möglichkeiten. Sie sind für ihn ein Beispiel, eine theoretische Stütze, eine Quelle edler Gefühle, doch wenn man seine Lösungen der Probleme betrachtet, dann scheint überall Kollárs schöpferische Persönlichkeit hindurch.

Im Vorwort seiner Beschreibung der Reise nach Oberitalien begrenzt er selber das Feld seiner Wirksamkeit folgendermaßen: „Mein Feld und meine Elemente sind die Religion, das Volk, die Sprache und die Literatur; diesen helfe ich nach Möglichkeit auf eigene Weise und auf meinem Weg.“¹⁹

18 Ján Kollár, Spisy (Schriften) I, S. 64.

19 Ján Kollár, Spisy, Praha 1862, Vorwort, S. VIII.

Viele der Gedanken Herders fanden ein Echo – wenn auch nicht in der ganzen philosophischen Weite – in den Ansichten Kollárs über das Problem der Beziehung des Menschen zur Natur, zu Gott und zur Gesellschaft. Wie Herder, so tendierte auch Kollár mit allen seinen theoretischen Überlegungen zur Begründung der Notwendigkeit einer neuen humanitären Philosophie. Diese Philosophie sollte natürlich weder bei Herder noch bei Kollár die Religion bestreiten, sondern ihre Mängel verbessern, sie vom Dogmatismus reinigen und im religiösen Sinn als Anleitung zu edlem menschlichen Handeln vertiefen. Nach beiden ist das Christentum nur im Rahmen einer reinen Humanität eine Religion. Sonst wäre es nur eine Gewohnheit und Traditionalismus. (Man muß dabei beachten, worin der Unterschied zwischen Tradition und Traditionalismus besteht: Die Tradition ist ein lebendiger Glaube der Toten, der Traditionalismus ist ein toter Glaube der Lebendigen.) Ján Kollár schreibt: „Vermische nicht das Mittel mit dem Ziel. Nicht soll aus dem Menschen ein Christ werden, sondern aus dem Christen ein Mensch.“²⁰ Das höchste und wichtigste ist nach Kollár eine edle Menschlichkeit, der Geist reiner Humanität. Religion, Wissenschaft und Kunst sind nur geistige Mittel, in denen sich die Humanität zeigen und realisieren soll. Das Wort Humanität ist für Kollár ein Synonym für das Gute, die Schönheit, die Gerechtigkeit, die durch die christlichen Tugenden, durch Nächsten- und Heimatliebe, durch patriotisches Heldentum und Achtung allen Menschen und Völkern gegenüber in Jahrhunderten gepflegt und verwirklicht wurden. Der Mensch hat kein besseres Wort für die Bestimmung des Inhalts und der Bedeutung seines Seins als den Begriff der Humanität. Sie ist das Wesensmerkmal des Menschengeschlechts, und der Mensch kann sie nicht aufgeben. Sie unterscheidet den Menschen von der übrigen Schöpfung und verleiht ihm das Bewußtsein einer Sendung auf der Erde. Nur durch sie und in ihrem Dienst wird der Mensch zum Menschen, das Volk zum Volk und die gesamte Menschheit gewinnt eine sinnvolle Perspektive für ihre Entfaltung.

Kollárs Konzeption der Freiheit und Humanität wächst durch ihren revolutionären Inhalt über den Rahmen der zeitgenössischen Denkweise hinaus. Sie ist eine Verteidigung der primären menschlichen Forderungen und der Unveräußerlichkeit bestimmter Menschenrechte im allgemeinen. Sie ist die stärkste und inhaltsschwerste Seite des nationalen Befreiungsprogramms bei Kollár, denn sie gilt für alle Völker und für alle Zeiten, solange es unterdrückte und herrschende Völker geben wird, und der Mensch – unter welchem Vorwand auch immer – seiner Freiheit und Menschenwürde be-

20 Ján Kollár, *Spisy*, I, S. 423.

raubt wird. Es ist Kollár gerade deshalb gelungen, zum eigentlichen Wesen dieses Phänomens vorzudringen, weil er in seiner Denkweise auf schöpferische Art die Gefühle, die allen Unterdrückten und Degradierten eigen sind, reproduziert und auf dichterische Art gedolmetscht und so etwas von der ewigen Wahrheit vom Menschen und seiner Geschichte enthüllt hat.

Herder mahnte die Völker an ihre grundlegende Verpflichtung, das Leben der Menschheit so zu entfalten, daß der Gedanke der Humanität realisiert wird. Kollár „erweiterte“ diesen Gedanken in seiner Abhandlung: „Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation“²¹, wobei er die „Verpflichtung“ gegen die „Bestimmung“ der Slawen vertauschte: „Der Slawe innerhalb seiner Nation ist die schönste Gelegenheit, sich zu der Humanität, zum Reinmenschlichen zu erziehen und stufenweise zu erheben.“²² Ferner betrachtet Kollár die unterschiedlichen Einstellungen der Völker zu den Fragen der Humanität. Bei den Slawen ist nach Kollár die Nationalität der Humanität untergeordnet, bei den übrigen Völkern die Humanität der Nationalität.

Auf die slawische Ehrbarkeit und Kraft wurde Kollár durch Herders Philosophie hingewiesen. Von ihr wurde er in großem Maße zum Gedanken der Verbrüderung der slawischen Völker und der Aneignung eines gemeinsamen Zieles nicht nur als Ausgangspunkt aus der gegenwärtigen Krisenzeit inspiriert, sondern auch für die zukünftige historische Sendung der Slawen. Von der Zukunft war er überzeugt, daß sie den Slawen gehören wird, allerdings nur, wenn es ihnen gelingt, eine feste Brüdergemeinschaft zu schaffen und außerdem die Verantwortung für das Schicksal der ganzen Menschheit auf sich zu nehmen. Kollár schrieb darüber: „Die Slawen sollen also Fortsetzung des geistigen Lebens der Menschheit übernehmen, die Vermittler zwischen der alten und der neuen Welt, zwischen Ost und Süd sein, die alternden Kulturelemente verjüngen und zur Humanität potenzieren.“²³

4. *Ludovít Štúr und seine Anhänger*

Ludovít Štúr (1815–1856) ist die Schlüsselfigur des romantischen Zeitalters der slowakischen Literatur und gleichzeitig auch der nationalen Befreiungsbewegung im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts. Mit seinem Na-

21 Deutsche Ausgabe 1837 und 1844.

22 Ján Kollár, Über die literarische Wechselseitigkeit ..., Prag 1929, S. 113.

23 Ebenda, S. 113–114.

men ist die theoretische Begründung und Beendigung des Programms der nationalen Erweckung der Slowaken verbunden, deren Grund von Ján Kollár gelegt wurde. Štúr stand an der Spitze einer Generation, die bei uns das humanistisch-demokratische Bestreben formulierte, das durch die kühnen Gedanken der Renaissance, der Aufklärung und der klassischen deutschen Philosophie repräsentiert wurde. Im Jahr 1837 wurde er Vertreter von Professor Juraj Palkovič auf dem Lehrstuhl für tschechoslowakische Sprache am Lyzeum in Bratislava. Hier hat er noch mehr seine nationalbewußtseinsbildende Tätigkeit unter der studierenden Jugend vertieft und ausgeweitet. Er hat mit Josef Miloslav Hurban und Michael Miloslav Hodža (beide waren evangelische Pfarrer) im Jahr 1843 den mittelslowakischen Dialekt zur Grundlage der slowakischen Schriftsprache genommen. Er hatte zwei Jahre seines Studiums in Halle verbracht.

Auf die Gedanken Štúrs, welche die Nationalgeschichte betreffen, hatte Hegels Philosophieschema Einfluß erhalten. Diese Philosophie hat Štúr im Grunde beibehalten, gab ihr aber einen anderen, reicheren Inhalt. Er ergänzt sie vor allem durch humanitäre Gedanken. Die stufenweise Entwicklung der Geschichte zu einer immer größeren und größeren Vollkommenheit wurde am plastischsten von Herder zum Ausdruck gebracht, der ihr die parallele Entwicklung zur Humanität beifügte. Herders Optimismus liegt in der Überzeugung von der sittlichen Entfaltung der Menschheit begründet. Schon dadurch, daß sich Šafárik und auch Kollár auf Herders Geschichtsauffassung beriefen, blieb sie auch Štúr und seinen Anhängern nicht unbekannt.

Ludovít Štúr hatte schon als Zwanzigjähriger Gefallen gefunden an Herders Akzent auf der Sprache der Vorfahren, auf diese sichere Deckung der Gedanken, der Geschichte, der Religion und der Sitten eines jeden Volkes, auf dieses unsterbliche Erbe seines Geistes und Herzens von Geschlecht zu Geschlecht. Auf diesen Akzent berief er sich auf der Studententagung am 9. September 1835 und betonte den Weimarer Philosophen, weil er durch die Briefe zur Unterstützung der Menschlichkeit auch die Slowaken zur Treue zu sich selber, zur Sprache, zu den Bräuchen, zur Geschichte und zur Religion aufrief. In der Entwicklung zur Menschlichkeit wurde Štúr von der Ansicht ergriffen, daß das Volk durch die Aufteilung in Bestandteile stark wird. Er war noch mehr als Kollár überzeugt, daß die Erneuerung der Welt aus dem Osten durch die Slawen kommen wird. Mit Herder hat er auch die slowakische Volksdichtung für eine Dichtung der Zukunft gehalten.²⁴

24 Ludovít Štúr, *Das Slawenthum und die Welt der Zukunft*, Bratislava 1931, S. 69ff.

Auch die übrigen Anhänger Štúrs widmeten Herder ihre Aufmerksamkeit. Jozef Miloslav Hurban (1817–1888) hielt die Slowakei für den Mittelpunkt der Slawen und prophezeite im Herderschen Sinn, daß von hier eine neue Zeit der menschlichen Blüte und die wahre Herrschaft der Menschlichkeit auf die Bühne der Menschheit kommen werden.²⁵ Ebenso auch Michael Miloslav Hodža (1811–1870) – ebenfalls ein evangelischer Pfarrer – berief sich in seinem Namen auf das slowakische Lebensrecht und begründete die einmalige Sendung der Slowaken als Slawen inmitten Europas.²⁶ Sládkovič – mit seinem eigentlichen Namen hieß er Andrej Braxatoris (1820–1872) und war evangelischer Pfarrer und großer Dichter – übertrug diesen Glauben der Anhänger Štúrs in Gedichte und übersetzte Herders Unsterblichkeit. Er forderte von Gott die Freiheit der Slawen mit der Begründung, daß der Slawe die Menschlichkeit im Menschen feiern kann und dem Menschen ein besseres Zusammenfließen mit Gott ermöglicht. Er sah die slawische Herrlichkeit in der slawischen Entwicklung zur Gottheit (Gebet der Herrn), im Kampf für Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschheit (Samson-Lied). Die Slowaken ermunterte er durch die Menge der Slawen, durch die ewige Schwangerschaft der Slawenmutter, so daß es Slawen „wie Sterne am Himmel“ gibt.

Auch Pavol Dobšinský (1828–1885) – ebenfalls evangelischer Pfarrer –, dessen Todestag am 22. Oktober 1985 von der UNESCO gedacht wurde, gehört zur jüngeren Generation der Erwecker. Er war ein Sammler und Herausgeber der slowakischen Volksmärchen. Was die Sammlungen der Brüder Grimm für die Deutschen sind, das sind für die Slowaken die Interpretationen der Volksmärchen von Dobšinský. Er war überzeugt, daß Gott den Slawen sein Wort, die Wahrheit Gottes, am besten zu verstehen gab, und daß die Slawen gerade durch die Verkündigung dieses besser verstandenen Wortes einen Vorrang haben werden.²⁷

Pavel Hečko (1825–1895) – evangelischer Pfarrer – verfolgte die Geschichte vom Blickwinkel der Entwicklung der Menschlichkeit aus und war bestrebt, das Reich Gottes auf Erden durch eine bessere Deutung der Christenheit als bisher zu erfüllen.²⁸ Und noch im Jahr 1863 schrieb der junge Svetozár Hurban Vajanský – ein Sohn J. M. Hurbans (1847–1916) – das Gedicht „Am Grabe slowakischer Freiwilliger“ mit der Hoffnung, daß von ihm ein herderisch erwecklicher Phönix für die ganze Welt aufsteigen werde.

25 Jozef Miloslav Hurban, *Kvety*, N. 74, S. 8.

26 A. Pražák, Vorwort zu *Ideály humanitní*, S. XXIX.

27 Pavol Dobšinský, *Slovo slovanstva*, v XVII. zasadanie levocského kola (Sitzung einer Tagung in Levoča), 1847, citované u. A. Pražák, Vorwort, S. XXIX.

28 Ebenda. S. XXX.

Herder war, wie aus dem ganzen Aufsatz ersichtlich ist, in der Slowakei stets aktuell. Er wurde auch weiter übersetzt und erforscht, wenn auch nur von Zeit zu Zeit und zufällig. Seine Philosophie wurde vor allem von denen berücksichtigt, die sich mit der Philosophiegeschichte befaßten, und zwar nicht nur im kirchlichen und theologischen Rahmen, sondern auch in der säkularen Wissenschaft. Ich nenne hier nur einige Namen, die ich in der letzten Zeit für unsere Problematik für sehr wichtig halte. Vor allem ist das Dr. Samuel Štefan Osuský, der ehemalige Bischof der slowakischen evangelischen Kirche und Professor an der slowakischen evangelisch-theologischen Fakultät in Bratislava mit seiner Geschichte der Philosophie,²⁹ dann Svatopluk Štúr mit seiner Arbeit über den Sinn der slowakischen Erweckung.³⁰ Von der säkularen Wissenschaft ist hier Dr. Elena Várossová³¹ mit ihren mehreren kleineren und größeren Artikeln, vor allem aber mit dem Artikel: Obrodenecká filozofia Jána Kollára (Erweckungsphilosophie von Ján Kollár)³² zu nennen. Herder fand auch bei den Literaturhistorikern großes Interesse. Viele Arbeiten hat ihm Dr. Karol Rosenbaum gewidmet, die auch in die deutsche Sprache übersetzt wurden.³³ Zuletzt haben sich mit Herder auch Prof. Dr. Elemír Terray von der Comenius-Fakultät in Bratislava³⁴ und der Autor dieses Artikels beschäftigt.

29 Dr. S. Stefan Osuský, Prvé slovenské dejiny filozofie, Transcius 1939, über Herder: S. 222–223.

30 Svatopluk Štúr, Smysel slovenkého obrodenia, Transcius 1948, über Herder: S. 52ff.

31 Dr. Elena Várossová, S. 118–147.

32 Erschienen im Überblick über die Geschichte der slowakischen Philosophie, hg. v. der Slowakischen Akademie der Wissenschaften im Jahre 1965, dort auch über die Philosophie von L. Štúr und Hurban, S. 148–193.

33 Dr. K. Rosenbaum, Die Bedeutung der Idee der slawischen Wechselseitigkeit für die slawische Literatur; – Johann Gottfried Herder; – Die Bedeutung der Universität Jena für die Kultur der slowakischen nationalen Wiedergeburt; – Osudy Herderovej kapitoly o Slovanoch v českom a slovenskom národnom ebrodení, Slávia, Jg. XLIX (1980), N. 1–2.

34 Elemír Terray, Johann Gottfried Herder und die Literatur der slowakischen nationalen Wiedergeburt, in: Slovenská literatúra, 22. Jg., 1975; – J. G. Herders Slawenbild und seine Rezeption in der slowakischen Literatur des 19. Jahrhunderts, in: Philologica Pragensia 1969, H. 9, S. 65–82.

Kirche im Umbruch

Deutsche Lutheraner in Rumänien

Die Aufgabe

Es gibt meines Wissens keine andere Kirche, die innerhalb von weniger als einem Jahr ohne Gewaltanwendung mehr als die Hälfte ihrer Glieder verloren hat. Es gibt meines Wissens keine andere Kirche, die ohne Druck von außen innerhalb von drei Jahren auf weniger als ein Viertel ihres Bestandes zusammengeschmolzen ist. Das aber ist die Lage der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien, der Kirche der Siebenbürger Sachsen heute. Am 1. Januar 1990 zählte diese Kirche noch rund 105 000 Gemeindeglieder. Am Ende des gleichen Jahres zählte die gleiche Kirche noch 45 000 Gläubige. Das heißt, daß in einem Jahr etwa 60 000 Gemeindeglieder nach Deutschland ausgesiedelt sind.

Diese Zahlen sprechen eine deutliche Sprache. Sie stellen uns vor die Frage: Was ist denn da geschehen? Manchmal hört man als Antwort darauf: Alles drehe sich ums Geld; und nirgends verdiene man so gut wie in Deutschland, wenn man die Sozialleistungen des Staates an die siebenbürgischen Spätaussiedler mit in Rechnung stelle. Gewiß haben materielle Überlegungen bei der Entscheidung zum Auswandern auch eine Rolle gespielt. Aber so einfach liegen die Dinge nicht, daß man sie mit Hilfe eines simplen Rechenvorgangs lösen könnte. Da muß man schon tiefer graben. Im geschichtstheologischen Horizont lautet die Aufgabe etwa so: Wenn hinter der im 12. Jahrhundert begonnenen Auswanderung von deutschen Siedlern aus dem Gebiet vom Niederrhein und der Mosel in die östlichen „Grenzgebiete“ und ihrer Ansiedlung im Karpatenbogen und Südsiebenbürgen nicht nur ein menschlicher Plan, sondern zugleich ein göttlicher Auftrag stand, hatten die Siebenbürger Sachsen dann im Dezember 1989 diesen Auftrag erfüllt, vollendet, abgeschlossen, so daß Gott sie nun in seinem Dienst nicht mehr brauchte, wie man abends einen Tagelöhner entläßt? Oder waren sie Versager, waren ihrem göttlichen Auftrag gar nicht nachgekommen, so daß Gott sie als unbrauchbar nun aus seinem Dienst entließ? – Diese Fragen haben noch keine Antwort gefunden. Was auf den folgenden Seiten ausgeführt ist – über vieles davon durfte früher gar nicht gesprochen werden –

sucht nach einer Antwort und sucht deshalb das Gespräch. Nur wenn man Gottes Spuren in der Vergangenheit erkennen kann, läßt sich die Vergangenheit bewältigen. Sie zu verdrängen hilft nicht. Zu der nötigen Erkenntnis kann uns nur Gott führen.

Der 28. Oktober 1954 fiel auf einen Donnerstag. An diesem Tag versammelten sich auf dem Hermannstädter Friedhof zahlreiche Leute, die durch ihre buntbestickten Pelzmäntel oder der verschiedenen Kirchentrachten wegen die Aufmerksamkeit auf sich lenkten. An der Spitze des Zuges, der sich gerade bildete und auf den Eingang der Kirche zubewegte, war Bischof Friedrich Müller, gefolgt von etwa 25 oder mehr Männern in einem schwarzen, mittelalterlich aussehenden Gewand, das durch zahlreiche Metallspangen auf der Brust geschlossen war und das Kirchenkleid der Pfarrer darstellt. Im Zug folgten dann in wohldurchdachter Ordnung Frauen und Männer. An diesem Tag feierte Bischof Müller seinen 70. Geburtstag. Die Feier aber begann mit einem Gottesdienst. Ich nehme an, es war einer jener unvergleichlichen Tage, die von der strahlenden Sonne durchleuchtet und erwärmt werden, bunt und mild, durchscheinend und klar, so daß die schneebedeckten Fogarascher Berge sich vom Blau des Himmels abhoben, einer jener unvergleichbaren Tage, wie sie nur ein siebenbürgischer Herbst bietet.

Seit mehr als acht Jahren war D. Dr. Friedrich Müller, der ehemalige Stadtpfarrer von Hermannstadt, zum Bischof gewählt worden. Es war kennzeichnend für die Lage im Land, daß er noch immer in der Stadtpfarrwohnung wohnte, während im Bischofshaus auf dem Großen Ring staatliche Dienststellen ihre Büroräume eingerichtet hatten. Schon mehrere Male hatte er bei Regierungsstellen in Bukarest gebeten, man möge mithelfen, daß dieses Gebäude wieder seiner Bestimmung zugeführt werde. In Hermannstadt war davon jedoch nichts zu merken. Nach seiner Wahl zum Bischof hätte er die Stadtpfarrwohnung räumen müssen, um dem neuen Stadtpfarrer Platz zu machen. Weil das aber noch nicht möglich war, mußten beide Familien in der einen Wohnung leben. Der Gottesdienst dauerte viel länger, als die Organisatoren geschätzt hatten, nicht nur dadurch, daß die Gemeinde zum Altar kam, um das Abendmahl zu empfangen, sondern auch weil die Zahl der Ansprachen und vor allem ihre Länge der Grund dafür waren, daß die Zeit so schnell verrann. Als es endlich soweit war, daß die Redner geendet hatten, sollte der Bischof mit Worten des Dankes auf das alles antworten. Seine vorbereitete Ansprache würde auch noch eine Stunde Zeit in Anspruch nehmen. Drüben im Stadtpfarrhaus warteten schon eine Reihe von Gästen. Der Bischof entschloß sich zu einem ungewöhnlichen Schritt: Nach wenigen Sätzen des Dankes bat er die Gäste hinüber zu den Tischen.

Seine Ansprache werde er den Gästen schriftlich zukommen lassen. In der Tat, nach einer guten Woche erhielten sie mehr als sechs eng maschinengeschriebene Seiten. Es war der Text seiner Antwort für die Glückwünsche zu seinem 70. Geburtstag. Der Titel lautete etwas eigenwillig: „Tragende Kräfte rechten Zeugnisses in unserer Kirche“. Es war von seiner Länge wie von der Form her ein Vortrag; sein Inhalt jedoch war ein Bekenntnis.

Zwischen Tradition und Abgrund

Der Blick des Bischofs, der Kirchenhistoriker war, ging zurück in die Vergangenheit. Da wurde die Frage wach: Was gab jenen Siedlern, die sich im 12. Jahrhundert aufmachten, um etwa 2 000 Kilometer weit ostwärts zu ziehen und im Karpatenraum sich niederzulassen, Kraft, Mut und Ausdauer? Das mußten Glaubenskräfte sein, die nur von einer Erweckungsbewegung stammen konnten, bei der die Bauern sich für die Pflege des Glaubenslebens selber verantwortlich wußten. Diese „Erweckungsbewegung konnte sich bei der Ansiedlung der Siebenbürger Sachsen hierzulande noch viel segensreicher auswirken, da im Neuland die hemmenden Kräfte, die in der Urheimat allmählich zur hierarchischen Erstickung der selbstverantwortlichen Evangeliumsverkündigung führten“, nicht vorhanden waren. Etwas von der Selbstverantwortlichkeit der Laien für die Evangeliumsverkündigung hat er selber in seiner Kindheit erfahren, als sein Ziehvater neben dem Gesangbuch das siebenbürgische Perikopenbuch hatte und sich durch lesen und Meditieren des Predigttextes auf den Sonntagsgottesdienst vorbereitete. Nun sah der Bischof die Botschaft des Evangeliums bedroht, „als die menschliche Selbstüberhebung im Ansturm gegen die Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi sich bis in den Versuch einer zu erzwingenden Umkehr zum Heidentum verstieg, wozu man unsere Kirche als Objekt des Experimentes ... zu benützen trachtete; wir wissen heute, daß sie dadurch an den Abgrund der Vernichtung gestellt war.“

An diesem Abend ließ Bischof Müller nicht nur die Ereignisse dieses für ihn so festlichen Tages vor seinem inneren Auge noch einmal vorbeiziehen. Er ließ auch die Jahre, seit die Leitung dieser Kirche der Siebenbürger Sachsen in seine Hand gelegt worden war, in seinem Gedächtnis wach werden. Das war eine unvorstellbar schwere Zeit gewesen. Ein Schlag nach dem anderen sollte diese angeblich so „verhaßten Deutschen“ – als solche wurden die Siebenbürger Sachsen angesehen – treffen. Hinter dem, was schmerzhaft in das Leben dieser Gemeinschaft eingegriffen und dem man sich nicht entziehen konnte, stand der richtende und trotzdem rettende Gott.

Mehr als acht Jahre war es her, daß er in dieses Amt berufen worden war. Er war als Waisenkind bei Zieheltern in Langenthal, einem ehemals leibeigenen Dorf im Westen des siebenbürgisch-sächsischen Siedlungsgebietes, aufgewachsen. Nach dem Studium war er als Schulmann tätig gewesen – unterrichtend zuerst, mehr leitend und anleitend danach – bis eines Tages die Vertreter der größten evangelischen Kirchengemeinde des Landes gekommen waren und ihn gebeten hatten, das Stadtpfarramt in Hermannstadt zu übernehmen. Nach längerem Überlegen sagte er zu. Kaum hatte er sich in die neuen und vielfältigen Aufgaben richtig eingearbeitet, da begannen die Jahre der „Selbstverwirklichung“. Ich nenne sie jetzt so, weil man sich nicht mehr an dem Wort aus dem Evangelium orientierte: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das (andere) alles zufallen“ (Mt 6,33). Man meinte zu wissen, wie und was man zu tun hatte, um die Zukunft für dieses Völkchen zu gestalten und zu sichern. Man orientierte sich nicht mehr an dem Geschehen, das seit zwanzig Jahrhunderten vergangen war, am Geschehen der Gegenwart wollte man sich orientieren. Man orientierte sich nicht mehr an dem Geschehen in und um die Hauptstadt Jerusalem, sondern an dem Geschehen in und um die Hauptstadt Berlin. Man malte auf seine Fahnen nicht mehr das Kreuz Christi, sondern das Hakenkreuz. Dieser Geist drang hier und dort auch durch die Türen der Kirchen und der Pfarrhäuser hinein. Als der Stadtpfarrer und Bischofsvikar Müller diesen Geist als überaus gefährlich erkannt hatte, eben weil er auf „Selbstverwirklichung“ zielte, fühlte er sich zum Widerstand dagegen berufen. Als dann im Sommer 1944 all das zusammenbrach, an dessen Beständigkeit bis dahin niemand gezweifelt hatte, da kamen die massiven Angriffe. Es wurde nicht mehr unterschieden zwischen denen, die sich an das seit Jahrhunderten bewährte Bauwerk der Kirche Jesu Christi und ihrer rettenden Botschaft hielten. Seit die rumänische Armee die Waffen um 180 Grad gewendet hatte und nun nicht mehr mit, sondern gegen die Deutschen Stellung bezog, wurden alle Deutschen im Land zu Prügelknaben, denen nun die Schuld an allem Bösen zugeschoben wurde, ohne daß man die Möglichkeit gehabt hätte, sich dagegen zu wehren. Im Rückblick lassen sich heute sechs Schläge unterscheiden, die den Deutschen aus Rumänien galten und die auch richtig getroffen haben.

1. Der erste Schlag war, daß alle, die sich in der Öffentlichkeit mit Wort *und* Tat für die Ideen des Nationalsozialismus eingesetzt hatten, gesammelt und in Lager gebracht worden waren. Neben diesen internierte man dann auch Leute, die sich nicht politisch betätigt hatten, ja sogar solche, die die nationalsozialistische Weltanschauung öffentlich abgelehnt hatten. Vom Bi-

schof bis zum Bauern war in diesen Lagern alles zu finden. Man konnte den Eindruck gewinnen, daß immer mehr von den internierten, ehemals begeisterten Verfechtern jener rassistischen Gedanken ihre jüngste Vergangenheit als einen Irrweg erkannten und sich still und unauffällig davon distanzieren.

2. Schlag auf Schlag traf nun die deutsche Bevölkerung Rumäniens. Man hatte den ersten Schlag noch nicht überwunden, da traf einen schon der nächste. Die Internierungslager waren noch nicht geleert und geschlossen, als es hieß: Man hebe die Deutschen aus und schicke sie nach Rußland zur Arbeit. Arbeitsfähig waren in den Augen der Russen Männer zwischen 17 und 45 und Frauen bzw. Mädchen von 18 bis zu 35 Jahren, sofern sie nicht gerade ernstlich krank waren oder Kinder unter einem Jahr hatten. Man sammelte diese Leute, lud sie in Waggonen, die für den Güter- und Viehtransport gebaut waren, und schaffte sie wie andere Güter mit der Bezeichnung „Preiswerte Arbeitskräfte“ ins Donezbecken oder andere Gebiete, wo die Lagerbaracken, von Stacheldraht umgeben, schon auf sie warteten. Während in dem gepflegten Kurort Jalta auf der Krim der russische Diktator Stalin mit seinen beiden prominenten Gästen, dem Präsidenten der USA und dem britischen Premierminister, die Frühlingssonne genießend darüber berieten, wie sie Europa in Einflußzonen unter sich aufteilen sollten, waren ein paar hundert Kilometer weiter nördlich die aus Rumänien herbeigebrachten Deutschen dabei zu lernen, wie man aus den Tiefen der Erde im düsteren Schein einer Grubenlampe die schwarzglänzende Steinkohle für die energiehungrige russische Industrie an Tageslicht fördere. Hatte man die ersten und schwersten Jahre überlebt, ohne an den Folgen fehlender Nahrung und ungewohnt großer Kälte zugrunde zu gehen, und war man noch einigermaßen gesund geblieben, so wurde man gegen Weihnachten 1949 nach Hause gebracht, d. h. in einem rumänischen Grenzort entlassen. Wie die diplomatischen Dokumente aus jener Zeit zeigen, war es nicht die rumänische Regierung, die die Verantwortung für die Deportation der deutschen Arbeitskräfte trug. Vielmehr hatten die russischen Behörden ganz eindeutig gefordert, daß man „die Deutschen“ aus Rumänien zur Wiederaufbauarbeit der vom Krieg zerstörten Industrieanlagen und ihren Betrieben schickte.

3. Diese frisch geschlagene Wunde ließ noch keine Anzeichen einer beginnenden Heilung erkennen, da traf die deutschen Einwohner Rumäniens als dritter Schlag die Agrarreform vom März 1945. Bischof Müller, in einem Bauernhaus aufgewachsen, konnte ermessen, was das für diese Menschen bedeutete, die fleißig und zäh ihre Wirtschaften aufgebaut hatten, von

denen viele als Modell für alle anderen Gebiete des Landes hätten stehen können. Jetzt standen sie da als ehemalige Bauern und hatten keine Arbeit. Nicht nur daß man ihnen, den Deutschen aus Rumänien, den Boden genommen hatte. Sie mußten auch die landwirtschaftlichen Geräte und die Arbeitstiere hergeben, natürlich ohne jede Art von Entschädigung; ja, man hatte ihnen sogar verboten, Boden aus dem Besitz anderer Bauern für einen Anteil vom Ertrag zu bearbeiten. Sie standen am Rande ihrer Existenz: Zwischen Tradition und Abgrund. Spürten sie damals nicht etwas von der unsichtbaren Hand, die sie festhielt, daß sie nicht in den Abgrund stürzten?

4. Der vierte Schlag, die Vertreibung von daheim, war zwar geplant, wurde dann aber an der deutschen Bevölkerung dieses Landes nicht verwirklicht. Man hat die deutschen Bewohner nicht wie jene aus Polen, aus der Tschechoslowakei oder Jugoslawien gezwungen, ihre Heimat zu verlassen. Es gibt glaubwürdige Hinweise dafür, daß der spätere Ministerpräsident, Dr. Petru Groza, sich dafür einsetzte, daß die Deutschen aus Rumänien sein und bleiben konnten, was und wo sie waren.

5. Der fünfte Schlag, der größtenteils nur im allerletzten Augenblick noch abgewehrt werden konnte, sollte die Umsiedlung der deutschen Bevölkerung innerhalb des Landes sein. Die Schwaben aus dem Banat sollen davon etwas zu spüren bekommen haben, als man einen Teil von ihnen in die Donauebene geschafft und dort irgendwo zwischen weit entfernt liegenden Siedlungen auf freiem Feld abgeladen und sich selber überlassen hatte. Bei den Siebenbürger Sachsen ist es dank eines mutigen, ja kühnen Eingreifens von Bischof Müller bei dem Regierungschef dazu nicht gekommen. Aber die fertig ausgearbeiteten Listen mit den Namen von etwa einem Drittel aller im ländlichen Bereich lebenden Siebenbürger Sachsen und der Ortsbezeichnung, wohin sie geschafft werden sollten, sind jetzt nach den Ereignissen vom Dezember 1989 aufgefunden worden. Das ist ein Zeichen dafür, wie ernst die Lage damals noch war. Möglicherweise standen auch die Russen, die diese Maßnahme forderten, hinter der rumänischen Regierung. Jedenfalls hätte diese Maßnahme, wenn sie durchgeführt worden wäre, das Ende der Existenz der deutschen ethnischen Minderheit in Rumänien eingeleitet.

6. Schließlich soll noch erwähnt werden, daß die deutsche Bevölkerung Rumäniens bis zum Herbst 1948 nicht mehr unter dem Schutz der Gesetze stand. Man konnte sie z. B. festnehmen und zur Ableistung unbezahlter Arbeiten in der Stadt, in den Kohlengruben des Schieltals oder bei den im

Ausbau stehenden Anlagen der Schwerindustrie schaffen. Auch bei diesen drei letzten Punkten sehen wir: der Standort der Deutschen und damit auch der Glieder der Evangelischen Kirche lag zwischen Tradition und Abgrund.

Niemand hat um diese Dinge besser Bescheid gewußt als Bischof Müller. Er ist in den Jahren 1945 bis 1949 elfmal in Bukarest zu Gesprächen mit Vertretern der Regierung gewesen. Er genoß das Vertrauen von Premierminister Groza und hatte bevorzugten Zutritt zu ihm. Zwischen den beiden Männern herrschte Offenheit. Das hat den Kirchenmann ermutigt, Fälle von Machtmißbrauch höherer Staatsbeamter rückgängig zu machen. Durch Achtung und Vertrauen, die Bischof Müller sich bei den Regierungsstellen erworben hatte, konnte er viel Bosheit und Leiden abwenden. Dabei ist ihm sicher nicht verborgen geblieben, wie sehr die Möglichkeiten der Regierung durch die Präsenz der russischen Truppen im Land eingeschränkt waren.

Während das Leben der evangelischen Christen, von denen drei Viertel in dörflichen Verhältnissen zu Hause waren, mit einigen Einschränkungen in der durch die Tradition geprägten Formen weiterlief, wußten die an die Spitze der Kirche gestellten Personen, wie ernst die Lage, wie bedroht die Existenz gerade dieser kleinen Glaubensgemeinschaft war. Sie war eben zwischen Tradition und Abgrund gestellt und hatte ihren Beistand nur dem unbegreiflichen Erbarmen Gottes zu verdanken.

Last und Hilfe

Den Spruch aus Psalm 68,20: „Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch“, hat Bischof D. Friedrich Müller als Leitspruch über sein Leben gestellt. Es ist ein Wort, gefüllt mit Glaubenserfahrung. Erfahrungen mit Gott kann jeder Mensch machen. Daß sie vor allem in Grenzsituationen des Lebens gemacht werden, liegt in der Natur der Sache. Der Glaube ist auf ein Ziel gerichtet, das sich jenseits der Grenzen unserer Welt befindet. Deshalb ist auch in der Geschichte der christlichen Kirche manches anders, als wir es aus den Gegebenheiten dieser sichtbaren Welt kennen.

Die fruchtbaren Zeiten der Kirche waren nie die Zeiten irdischer Macht und menschlicher Größe. Die fruchtbaren Zeiten der Kirche waren die Zeiten der Niedrigkeit, des Leidens, des Schwachseins, des Gerichtes, die Zeiten, wo die Schatten des Kreuzes auf ihren Weg fielen. Soviel aus den Berichten des Bischofs über seine Gespräche bei der Regierung in Bukarest zu erfahren ist, kann man sagen: Ein schlichtes Bekenntnis zu Jesus, seinem Wort und seiner Gegenwart, hat mehr beeindruckt und erzielt als viele diplomatische Versuche, Gespräche und Schachzüge.

Die Vertreibung des Königs und die Ausrufung der „Rumänischen Volksrepublik“ (RVR) Ende 1947, die gesellschaftspolitische Umgestaltung im Staat, forderte eine neue Verfassung. Diese wurde ausgearbeitet und noch im gleichen Jahr inkraftgesetzt. Von einer demokratischen Ordnung war darin noch einiges erhalten geblieben. Ministerpräsident Groza war nicht Kommunist, sondern Demokrat.

Im Juni 1948 und danach erschienen Gesetze, durch die die großen und kleinen Industrieunternehmen, die Werkstätten, Gärten und Häuser der städtischen Bevölkerung enteignet und verstaatlicht wurden. Was die sogenannte Agrarreform für die ländliche Bevölkerung darstellte, das bedeutete diese Maßnahme für die Stadtbevölkerung.

Am 3. August dieses Jahres erschien das Gesetz über die Unterrichtsreform. Das gesamte Unterrichtswesen Rumäniens sollte einen einheitlichen und weltlichen Charakter erhalten. Die konfessionellen Schulen der Sachsen und Schwaben wurden Staatsschulen. Das gesamte Schulinventar, vom Schulgebäude, den Dienstwohnungen der Lehrer bis hin zu den Stühlen und den Schulbänken in den Klassenräumen, und vieles andere noch, ging ohne Entschädigung in den Besitz des Staates über.

Im Juni 1948 gab es eine Plenarsitzung des Zentralkomitees der Rumänischen Arbeiterpartei, bei der beschlossen wurde, „das Problem der deutschen Bevölkerung Rumäniens auf demokratische Weise zu lösen und ihr alle staatsbürgerlichen Rechte zu gewähren. In diesem Sinne faßt das Politbüro der RKP im Dezember 1948 den Beschluß zur Heranziehung der deutschen Werktätigen zum sozialistischen Aufbau.“ D. h. es kam endlich zur Gleichberechtigung der deutschen mit den anderen ethnischen Minderheiten. Hatte Bischof Müller dies durchgesetzt, erreicht oder errungen? Er hat sich zwar darum bemüht und darum gekämpft. Aber es ist uns zugefallen wie eine reife Frucht. „Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch.“

Die neue Verfassung aus dem Jahr 1948 sagte in Artikel 27: „Gewissensfreiheit und Glaubensfreiheit sind vom Staate her gewährleistet. Religiöse Gemeinschaften können sich frei organisieren und betätigen, wenn ihr Ritus und ihre Tätigkeit nicht gegen die Verfassung, die öffentliche Sicherheit oder die guten Sitten verstoßen.“ Artikel 27 des Grundgesetzes wurde mit dem Satz geschlossen: „Die Art der Organisation und Tätigkeit der religiösen Kulte wird gesetzlich geregelt.“ Bald nach der neuen Verfassung erschien auch das neue Kultusgesetz. Dies erforderte nun seinerseits die Anpassung der Kirchenordnung an die neuen gesetzlichen Gegebenheiten.

Was Bischof Müller schon seit langem Sorgen bereitet hatte, war die Frage des Pfarrernachwuchses. Bis um die Mitte der vierziger Jahre hatte es diese Frage für die Kirche der Siebenbürger Sachsen nie gegeben. Einmal

deshalb nicht, weil genügend junge Leute zum Studium nach Mittel- und Westeuropa zogen und dort u. a. auch Theologie studierten. Hatten sie das Vikariat beendet und mit Erfolg hier in Hermanstadt die Pfarramtsprüfung bestanden, so waren sie berechtigt, sich um eine Pfarrstelle zu bewerben. Zum zweiten: Das große Reservoir für den Pfarrberuf war die Lehrerschaft. Durch Jahrhunderte war es so gewesen, daß Lehrer sich „hochdienen“ konnten, wenn sie begabt, fleißig und gewissenhaft waren. Auf dem landeskirchlichen Seminar wurde auch etwas Theologie gelehrt. Nachdem sie eine Zeitlang als Lehrer tätig gewesen waren, konnten sie sich, wenn sie bestimmte Bedingungen erfüllten, zur Ordination melden und Pfarrer werden. Das war nach der Schulreform nicht mehr möglich.

In dieser Notlage schien die neue Verfassung eine Möglichkeit zu bieten, mit der man bis dahin gar nicht zu rechnen gewagt hatte und die es wert war, weiter erkundet zu werden. Absatz 3 von Artikel 27 klang zwar restriktiv: „Keine Konfession, Kirchen- oder Religionsgemeinschaft kann Lehranstalten eröffnen oder unterhalten, mit Ausnahme von Schulen zur Heranbildung des Kultpersonals unter staatlicher Aufsicht.“ Hier war doch von der Möglichkeit der Pfarrerausbildung für die eigene Kirche die Rede. Zwei ungarischsprachige Kirchen hatten eine zeitlich weit zurückreichende Pfarrerausbildung: Die Unitarische Kirche seit 1566 und die Reformierte Kirche hatte eine vom Siebenbürger Fürsten Gabriel Bethlen 1622 in Weißenburg (Karlsburg) gegründete, dann nach Groß-Enyed (Aiud) verlegte und schließlich in Klausenburg funktionierende Ausbildungsstätte für Pfarrer. Sollte es möglich werden, eine Ausbildungsstätte für deutschsprachige Theologen einzurichten?

Für den 4. bis 6. September 1948 hatte der Klausenburger reformierte Bischof, Vásárhelyi János, die Bischöfe der anderen protestantischen Kirchen aus Rumänien zu einer Konsultation eingeladen. Unter anderem wurde der Entwurf zum Organisationsstatut eines Theologischen Instituts mit Universitätsgrad besprochen, an dem eine reformierte, eine evangelische (mit ungarischer Sprache) und eine unitarische Abteilung die Pfarrer für ihre Kirchen ausbilden sollte. Da mußte doch die Möglichkeit bestehen, diesen drei Abteilungen in ungarischer Sprache noch eine vierte in deutscher Sprache anzugliedern. Am 22. und 23. Oktober 1948 fand im Kultusministerium in Bukarest eine Beratung mit den protestantischen Bischöfen statt. Der Entwurf zum Organisationsstatut für ein Theologisches Institut mit Universitätsgrad wurde hier nochmals durchgesprochen. Vier Wochen später wurde der Entwurf nochmals geprüft und genehmigt. Die Anzahl der Professuren, Dozenturen und Assistentenstellen mußte wegen der deutschen Abteilung neu festgesetzt werden, denn die Gehälter des Lehrkörpers sollten vom Staat bezahlt und deshalb auch die Professoren von ihm genehmigt werden.

Es war ein großes Entgegenkommen der Reformierten Kirche, daß sie der deutschsprachigen Abteilung am Institut, d. h. den Professoren und Studenten, Arbeits- und Schlafräume, Hörsäle und sogar die Mitwirkung ihrer Professoren zur Verfügung stellte. Der Studienbetrieb begann mit Verspätung im Februar 1949, doch man bemühte sich, diese bis zum Ende des zweiten Semesters wettzumachen. Sieben Studenten waren im ersten Jahrgang eingeschrieben. Zwei Professoren hielten die erforderlichen Vorlesungen. Mit der von Jahr zu Jahr steigenden Anzahl der Studenten mußte auch die Zahl der Professoren Schritt halten. So wuchs in Klausenburg die Raumnot. Als nach ungezählten Interventionen und Bitten des Bischofs endlich die für ihn bestimmte Wohnung im kircheneigenen Gebäude in Hermannstadt geräumt wurde und das Landeskonsistorium im ersten Obergeschoß seine Kanzleiräume einrichtete, da wurden die im zweiten Obergeschoß liegenden Räume als Schlaf- und Arbeitsstätten den Studenten zur Verfügung gestellt. Der „Zweig mit deutscher Vortragssprache“ des „Vereinigten Protestantisch-Theologischen Instituts mit Universitätsgrad Klausenburg“, wie es genau hieß, übersiedelte 1955 von Klausenburg nach Hermannstadt. Im Studienjahr 1957/58 erreichte die Zahl der Studenten mit 92 ihren Höchststand, wobei das Vikariat nach acht Semestern auch als Studienjahr gezählt wurde.

„Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch.“ Hier hatte es sich wieder bestätigt, wie man Glaubenserfahrungen machen kann. Bischof Müller hatte anfangs wohl nicht damit rechnen können, daß diese kleine evangelische Kirche eines Tages ihre eigene Ausbildungsstätte für den „theologischen Nachwuchs“ haben würde. Eines Tages war sie da. Gewiß nicht ohne Mühe und Einsatz. Und trotzdem ein Geschenk. Wer vertrauen, bitten und sich in Geduld fassen kann, wird die Hilfe Gottes erfahren.

Ungeklärt war zwischen Staat und Evangelischer Kirche die Frage des kirchlichen Unterrichts und der Vorbereitung der evangelisch getauften Kinder für ihre Konfirmation. Da es beides in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche nicht gab, erhoben sich Schwierigkeiten für die Einsicht, daß die Evangelische Kirche darauf unter keinen Umständen verzichten könne. Einzelfragen hatte Bischof Müller schon zu klären versucht, z. B. die Frage der Unterrichtsräume. Es durften keine Schulräume, aber auch nicht Räume sein, die zur Dienstwohnung des Pfarrers gehörten. So blieben praktisch nur die Gotteshäuser oder die dafür hergerichteten Räume übrig.

Erst im Jahre 1952 konnte die Frage des kirchlichen Unterrichts geklärt werden. Die Vereinbarungen zwischen Staat und Evangelischer Kirche gestatteten „die Katechisierung“ der evangelischen Kinder, waren aber an einige Bedingungen geknüpft: Damit die Kinder nicht ihre Pflichten der Schule

gegenüber vernachlässigen würden, durften sie nur am Sonnabendnachmittag oder am Sonntagvormittag zum kirchlichen Unterricht gerufen werden. Nur der Pfarrer war befugt, den biblischen Unterricht zu halten. Die Kinder durften nicht jahrgangswise, sondern in größeren Gruppen zusammengefaßt werden. Beigefügt war ein Perikopenverzeichnis, das den Inhalt der Katechisation angeben sollte. Es war so reichhaltig, daß man in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht alles den Kindern darbieten konnte.

Ich bin dessen gewiß, daß die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien zu jener Zeit in D. Dr. Friedrich Müller den rechten Mann zur rechten Zeit am rechten Platz hatte: Einen Mann, der hart und zäh ringen konnte, wenn es notwendig war, aber auch beweglich und wendig war, wenn er jemanden von einem bestimmten Tatbestand überzeugen wollte. Bischof Müller hat dafür sorgen können, daß sich für unsere Kirche die Tore, oder zumindest die Fenster, zur Welt hin öffneten und seine Kirche Kontakt aufnehmen konnte mit internationalen kirchlichen Zusammenschlüssen und Organisationen. Im Jahre 1963 gelegentlich der Vollversammlung in Neu Delhi wurde sie Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen. Nicht viel später konnte die Evangelische Kirche in den Lutherischen Weltbund aufgenommen werden. Dazu kam noch ihre Mitgliedschaft bei der Prager Christlichen Friedenskonferenz (CFK).

Als Bischof D. Dr. Friedrich Müller nach einem arbeitsreichen und mit zahlreichen Schwierigkeiten und Gefahren gekennzeichneten Lebensweg am 1. Februar 1969 abberufen wurde, hinterließ er eine kleine Kirche mit einer großen Tradition, die gefestigt und anerkannt war, von der aber zahlreiche Glieder die Absicht hegten, den rumänischen Staat, der ihnen unter seiner roten Herrschaft so viel Leid zugefügt hatte, zu verlassen und sich irgendwo in Deutschland, möglichst nahe bei Familienangehörigen, Verwandten oder Freunden niederzulassen. „Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch.“ Gefüllt mit Glaubenserfahrung lädt dieses Wort uns zum Vertrauen, zum Gebet und zu hoffnungsvoller Ausrichtung auf die Zukunft ein, wissend, daß sie dessen Zukunft sein wird, der gesagt hat: „Ich war tot, und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle“ (Offb 1,18).

Mit Kopf und Herz

Am 15. April 1969 wurde der damalige Stadtpfarrer von Kronstadt, Albert Klein, von der 47. Landeskirchenversammlung zum Bischof gewählt. Zwei Monate später, am 15. Juni 1969, fand die feierliche Einführung in

sein Amt statt. Er konnte die Leitung einer rechtlich konsolidierten Kirche übernehmen, die ihren Platz im Leben der Gesellschaft wie der Gemeinschaft gefunden hatte. Ein Teil ihrer Glieder war allerdings der Meinung, ihr (persönlicher) Platz sei nicht mehr hier in Rumänien, sondern in der Bundesrepublik Deutschland. Als Antwort auf diese Tendenz zum Auswandern entstand das Schlagwort: Die Kirche wandert nicht aus. Damit war dieses Problem allerdings noch nicht aus der Welt geschafft. Die Tendenz zur Auswanderung ist vielmehr als Bedrohung von Kirche und Nationalität über die Jahrzehnte hinweg bestehen geblieben. Ja sie ist sogar zunehmend dringlicher geworden.

Als Stadtpfarrer Albert Klein 14 Monate nach seiner Einführung in sein Kronstädter Amt zum Bischof gewählt wurde, war er 59 Jahre alt. Am 16. März 1910 in Schäßburg geboren, wo sein Vater, Albert Klein, an der Bergschule lehrte, wuchs der älteste Sohn zusammen mit zwei Brüdern und einer Schwester schnell heran. Nach Beendigung des Gymnasiums in Hermannstadt, wohin die Familie übergesiedelt war, begann er in Deutschland das Studium der Physik und Chemie, dazu noch der Theologie – und das nicht nur, weil es für die Anstellung im Lehramt an einer der konfessionellen Schulen bei den Siebenbürger Sachsen gefordert wurde, sondern aus Interesse. Er war in dieser Hinsicht Schüler des bekannten Tübinger Professors Karl Heim, dessen theologisches Anliegen darin bestand, zu zeigen, daß Glaube und exakte Wissenschaft keine Gegensätze sein mußten, sondern einander ergänzen und vertiefen konnten. Kopf und Herz waren nicht voneinander getrennt, sondern gehörten zusammen. Und da die beiden bei Bischof D. Albert Klein eine Einheit bildeten, war er zur zeugnishaften und glaubwürdigen Verkündigung des Evangeliums besonders befähigt.

Seine erste Anstellung erhielt der junge Professor am Mühlbacher Gymnasium, wo er Physik, Chemie und Religion lehrte. Von Mühlbach zog er nochmals nach Tübingen, wo er die Leitung der Deutschen Burse für ein Jahr übernahm. Dort fand er in der Germanistin Dr. Maria Walcher seine Ehefrau. Nach seiner zweiten Heimkehr hat er am Brukenthalgymnasium Physik und Religion unterrichtet. Seine ausgeprägte Persönlichkeit hat auch auf seine Schüler prägend gewirkt. Davon konnte man bei seinen Vorträgen bis in sein Alter etwas spüren. Im Jahre 1941 mußte das gesamte Schulwesen der Siebenbürger Sachsen, das bis zu jener Zeit konfessionell-kirchliches Schulwesen war, der sogenannten Volksgruppe übergeben werden. In dem dafür zuständigen Amt hatte Klein das Referat für die Höheren Schulen übernommen. Durch seine innere Autorität war er für leitende Funktionen besonders geeignet. Einer seiner Studienkollegen erinnerte sich, daß sie schon als Studenten gesagt hätten: Den Mann machen wir einmal zum Bischof.

Als Reserveoffizier hat Albert Klein zwei Jahre lang im Rahmen der rumänischen Armee im Feld gestanden. Von dort mit Kriegsende entlassen und zu seiner Familie heimgekehrt, fiel er im Januar 1945 unter diejenigen, die zur Ableistung von Arbeitsdienst nach Rußland deportiert wurden. Unter den zahlreichen Entbehrungen, unter denen sie dort zu leiden hatten, ist Albert Klein erkrankt, so daß er als arbeitsunfähig im Dezember des gleichen Jahres nach Hause geschickt wurde. Bei dem Versuch einer Wiederanstellung an der Brukenthalschule begannen sich Schwierigkeiten zu zeigen. Da schickte ihn Bischof Müller kurz entschlossen als Pfarramtsverweser in die Gemeinde Dobring im Unterwald. Diese Gemeinde hat ihn bald danach durch Wahl zu „ihrem Herrn Pfarrer“ gemacht. Seine Familie, zu der sechs Kinder gehörten (das jüngste ist elfjährig verstorben), brachte Leben ins Pfarrhaus. Hier haben sie das siebenbürgische Dorf und seine Bewohner schätzen und lieben gelernt. Durch Selbststudium mit Hilfe grundlegender theologischer Schriften hat sich Albert Klein das seiner Meinung nach für einen Pfarrer unerläßliche theologische Wissen angeeignet. Auf die Dobringer Jahre folgte ein fünfjähriger Dienst in Petersdorf, wo infolge der Papierindustrie nicht nur Bauern, sondern auch Industriearbeiter zur Gemeinde gehörten. Das war die rechte Vorbereitung für die Aufgaben in der Stadtgemeinde Mühlbach, der er als Stadtpfarrer von 1958 bis 1968 diente. In diese Zeitspanne fiel die Restaurierung der Kirche mit dem vollendet schönen gotischen Hallenchor. Nun war der günstige Zeitpunkt, die Geschichte der Entstehung dieses Bauwerks zu erforschen. Die Frucht seines diesbezüglichen Bemühens ist seine auch von Fachleuten des Amtes für Denkmalschutz sehr geschätzte Arbeit zur „Baugeschichte der evangelischen Kirche in Mühlbach“. Im Frühjahr 1966 wurde er von den Vertretern aller Unterwälder Gemeinden zum Dechanten gewählt, aber seiner Vergangenheit wegen fast ein Jahr lang nicht genehmigt. Da wurde er eines Tages vom Präsidenten des Kultusdepartements eingeladen, sich vorzustellen. Nach einem Gespräch von einer guten halben Stunde stand der Präsident auf, rief seine Sekretärin und diktierte ihr die sofortige Anerkennung. Damit war, wie sich später zeigen sollte, Albert Klein mit seiner Vergangenheit nicht mehr behaftet, sondern alle Schwierigkeiten dieser Art waren beseitigt. Ein paar Monate später erfolgte seine Wahl in das Kronstädter Stadtpfarramt. 14 Monate später wurde er von der 47. Landeskirchenversammlung in das höchste kirchliche Amt gewählt, das die Siebenbürger Sachsen zu vergeben hatten.

Bischof Müller hatte die Kirche der Siebenbürger Sachsen rechtlich festigen und ihr einen Platz im gesellschaftlichen Gefüge des Staates sichern können. Er hatte jedoch nicht alles tun können. Es galt nun, nachdem ihr äußerer Bestand gesichert schien, an die auf innerem Gebiet längst fälligen

Aufgaben zu gehen. Es waren, wenn ich richtig sehe, fünf Gebiete, auf denen dieses notwendig wurde: das gottesdienstliche (liturgische), das hymnologische, das seelsorgerliche, das die Frömmigkeit betreffende und das diakonische Gebiet. Das soll in aller Kürze gezeigt werden.

1. Die letzte für die Kirche der Siebenbürger Sachsen herausgegebene Agenda mit den üblichen Hilfen zur Gestaltung der Gottesdienste war im Jahre 1748 erschienen. Daß diese „Agenda Sacra“, wie ihr Titel lautete, nicht mehr gebraucht werden konnte, wird wohl nicht noch im einzelnen begründet werden müssen. So benutzten die Pfarrer verschiedene ausländische Agenden, wie sie ihnen gerade zu Händen kamen. Für die sogenannten Amtshandlungen waren beim Landeskonsistorium in Hermannstadt die sogenannten „Formeln“ zu haben. Das waren die Teile der Abendmahlsordnung, der Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung, die nicht geändert werden sollten. Dennoch hatte fast jeder Pfarrer „seine eigene Ordnung“, bereichert oder gekürzt, angepaßt oder sorgfältig unverändert beibehalten. Das Verständnis des Gottesdienstes hatte in den deutschsprachigen protestantischen Kirchen in Europa eine Veränderung erfahren, die bis in die eigene Kirche hineinstrahlte. Dem mußte Rechnung getragen werden. Es sollte aber darauf geachtet werden, daß eine Uniformisierung soweit wie möglich vermieden, das Gute in der Tradition der einzelnen Gemeinde aber aufgegriffen, beibehalten und nur ergänzt wurden.

2. Als Frucht langjähriger hymnologischer Arbeit erschien 1951 in Deutschland das „Evangelische Kirchengesangbuch“ (EKG). Man war übereingekommen, das Liedgut in zwei Teile zu gliedern. Es gab einen Stammteil, der in allen Kirchengesangbüchern der gleiche war. Der zweite Teil sollte dann von jeder Landeskirche aus den Liedern gebildet werden, die nicht in den Stammteil aufgenommen worden waren, auf die die betreffende Kirche aber nicht verzichten wollte. Einladend klangen die z. T. neuen, auch in ihrer Rhythmik ungewohnten Melodien. Bevor es 1896 im Bereich unserer Kirche zum sogenannten „Landeskirchlichen Gesangbuch“ (LKG) gekommen war, hatte die Kronstädter Gemeinde mit den Gemeinden aus dem gleichen Gebiet ihr eigenes und die Hermannstädter mit zahlreichen Gemeinden ein anderes Gesangbuch. Das war so seit den Tagen der Reformation. Wie es mit dem Bistritzer und dem Mediascher Gesangbuch stand, ist meines Wissens noch nicht erforscht worden.

Die 50. Landeskirchenversammlung hatte im Dezember 1974 das Landeskonsistorium mit der Erstellung eines neuen Gesangbuches betraut. Mehrere Arbeitsgruppen arbeiteten unter der Leitung von Bischofsvikar Dr. Her-

mann Binder daran. Natürlich stand man zu Beginn vor der Frage, ob man sich nicht einfach den Kirchen mit dem EKG anschließen und nur einen eigenen Anhang zusammenstellen solle. Als man zur Überzeugung gelangte, daß das ein zu großer Schritt auf einmal gewesen wäre, entschloß man sich für ein zwischen dem EKG und dem LKG liegendes „neues Gesangbuch“, das dann auch im Druck erschienen ist. Es wollte das Lob Gottes fördern und vertiefen. Für die Ewigkeit bleibt nur das, was zum Lob und Dank Gottes geschieht; alles andere wird vergehen.

3. Bei dem seelsorgerlichen Gebiet – man könnte es auch evangelistisch oder missionarisch nennen – ist daran gedacht, wie wichtig es Bischof A. Klein war, daß das Evangelium mehr Menschen erreiche. Deshalb hat er sich sehr dafür eingesetzt, daß die vom Dorf in die Stadt abwandernden Gemeindeglieder von der Stadtgemeinde möglichst vollzählig erfaßt würden. Die Erfahrung hatte gezeigt, daß andernfalls nur etwa ein Drittel dieser Leute gelegentlich einer kirchlichen Amtshandlung wieder zur Kirche fanden. Er erwartete von den Stadtgemeinden das liebevolle Suchen, Heimholen und Eingliedern der so Entwurzelten in die Stadtgemeinde, daß sie dort heimisch würden, wie sie es vor ihrer Umsiedlung in ihrem Heimatdorf waren.

Die andere Gruppe von Menschen, die es nötig hatte, daß man sie suchte und aufsuchte, waren diejenigen, die wegen Krankheit oder Alter nicht mehr zum Gottesdienst der Gemeinde kommen konnten. Solchen, aber nicht nur solchen Leuten, sollten die „Kirchlichen Blätter“ dienen. Sie waren früher das Amtsblatt dieser Kirche gewesen. Nach 1948 durften sie nicht mehr erscheinen. Nun waren die neuen „Kirchlichen Blätter“ dazu bestimmt, das Evangelium in die Häuser zu bringen. Der informative Teil wendete sich an alle, die Interesse am Leben der Kirche zeigten. Mit anderen Worten: Es ging dieser nur acht Seiten umfassenden Monatsschrift neben der Weitergabe von Informationen aus dem Bereich der Kirche, um „zeitnahe Verkündigung und entschiedenes Glaubenszeugnis“. Bischof A. Klein hatte nicht nur das Wiedererscheinen dieses Blattes im Jahre 1972 erwirkt, sondern hat seinen Weg aufmerksam über mehr als zwanzig Jahre begleitet.

4. Das vierte Gebiet, das Bischof Albert Klein am Herzen lag, war eine Vertiefung und Förderung des Lebens aus dem Glauben. Er selber kannte Pfarrer Georg Scherg in Kronstadt persönlich, der u. a. die Rüstzeiten in unsere Kirche eingeführt hatte. An der letzten dieser Rüstzeiten, die im Jahre 1939 in Kronstadt veranstaltet wurde, hatte er auch teilgenommen. Damals waren der ihm bekannte und verehrte Tübinger Professor Karl Heim zusammen mit dem Leiter der Berliner stadtmissionarischen Arbeit, Erich

Schnepel, eingeladen worden, die Vorträge, Andachten und Gottesdienste zu halten und die Rüstzeit zu leiten. An diese Tradition sollten die Rüstzeiten für Pfarrer, die er im Blick hatte, Anschluß finden. Der Augenblick für den Beginn dieser Arbeit war günstig, als von der Staatsführung Fortbildungskurse für alle Arten von Fachkräften, von den Lehrern bis zu den Technikern, veranstaltet wurden. Nun, wo die Evangelische Kirche das Gleiche auch anstrebte, konnten die Behörden schwerlich absagen. So wurden diese Rüstzeiten für Pfarrer überhaupt erst möglich.

Eine Pfarrerrüstzeit fand gewöhnlich im Wolkendorfer kirchlichen Erholungsheim statt und dauerte sechs bis sieben Tage. Bischof Klein hat sie lange selber geleitet und nur später versucht, ihre Leitung jüngeren Händen anzuvertrauen.

5. Über das diakonische Anliegen von Bischof A. Klein, der bestrebt war, vielen Menschen zu helfen, ist sehr wenig bekannt. Er hat sich dabei an das Wort Jesu aus der Bergpredigt gehalten: „Wenn du aber Almosen gibst, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut, damit dein Almosen verborgen bleibe; und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir's vergelten“ (Mt 6,3–4). Ein großes Gebiet, das der Bischof unserer Kirche erschlossen hatte, war das der Medikamentenhilfe für Glieder unserer Kirche. Das begann gerade in der Zeit, wo die staatlichen Stellen auf Medikamentenimport zu verzichten begannen, um so die gesuchten Devisen zu sparen. Kam ein Gemeindeglied mit einem Rezept zu seinem Pfarrer, der es befürwortete und an das Landeskonsistorium weiterleitete, wo es geprüft und an eine bestimmte Dienststelle geleitet wurde, dann erhielt der Kranke in zwei bis drei Monaten die Arzneimittel über das Landeskonsistorium. Bei der damaligen Lage der Dinge auf diesem Gebiet und den enormen Preisen der pharmazeutischen Präparate oder medizinisch-technischen Gegenstände wie Gelenkprothesen oder Herzschrittmacher – um nur zwei zu nennen – war das eine kaum zu überschätzende Hilfe.

Bischof D. Albert Klein hat seine Kirche öfter bei internationalen Konferenzen oder Kongressen vertreten, im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), beim Lutherischen Weltbund (LWB) und anderen Versammlungen. Sieben Jahre lang war er Mitglied der Studienkommission des LWB. Am Ende seiner Amtszeit gab es einen regen Austausch vor allem mit deutschsprachigen Kirchen, der seine Früchte trug und heute noch trägt.

Mit der Erfüllung seines 75 Lebensjahres wollte der Bischof sein Amt jüngeren Kräften zur Verfügung stellen und sich in den Ruhestand zurückziehen. Es war schon alles für den Empfang vorbereitet, den das Landeskonsistorium und Bischof Klein aus diesem Anlaß geben wollten, da kam

von der Regierung aus Bukarest die ablehnende Nachricht und überzeugte den Bischof davon, daß er zu diesem Zeitpunkt aus politischen Überlegungen heraus das Amt nicht abgeben könne. Nachher hat Bischof A. Klein gesagt: Es ging mir wie einem Wanderer in den Bergen, der nach den Anstrengungen des Aufstiegs sich auf die warme Hütte freut, wo er rasten und übernachten kann. Und als er endlich bei der Hütte ist, muß er eine an der Tür angebrachte Aufschrift lesen, daß die Hütte wegen Modernisierungsarbeiten geschlossen sei. So diente er treu weiter, bis der Herr seiner Kirche ihn am 8. Februar 1990 aus diesem Leben und der Last des Dienens zum Eingang in seinen Frieden gerufen hatte. Den großen Exodus seiner Kirchenglieder im Laufe des Jahres 1990 aus Rumänien nach Deutschland hatte er nicht mehr miterleben oder miterleiden müssen. Er wurde auf den Weg dorthin gerufen, wo aus unserem Glauben das Schauen werden soll: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Schmerz noch Geschrei wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen. Und der auf dem Thron saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,3f).

Wandlung

Versucht man die Lage der Evangelischen Kirche A. B. in Rumänien vom christlichen Glauben her zu erfassen, so ergeben sich ein paar Fragen:

1. Hatte diese „ecclesia Dei natione Saxonica“ einen besonderen Auftrag von Gott? Wenn diese Frage nicht bejaht werden kann, so kann von einem Wirken Gottes in der Geschichte nicht die Rede sein. Alles ist dann Zufall, Schicksal oder wie man es sonst nennen will. Ein solcher „Gott“ ist immer auf der Seite des Stärkeren. Das heißt: In der Geschichte läßt sich nichts von Gottes „Spuren“ erkennen. Dann ist der Lauf der Geschichte nur von innerweltlichen Kräften bestimmt und nicht auf ein Ziel hin ausgerichtet. Dadurch wird jede christliche Eschatologie unmöglich, die Christologie wird verstümmelt, die Schöpfungslehre erst recht. Deshalb folgt aus der Sicht des christlichen Glaubens das Bekenntnis: Die Kirche der Siebenbürger Sachsen hatte einen Auftrag von Gott her. Sie war freilich nicht in der Art berufen wie das Volk Gottes, das unter einem besonderen Auftrag Gottes steht. Aber ohne einen Auftrag Gottes an diesen Volkssplitter und seine Kirche wäre seine ganze Existenz und Geschichte sinnlos.

2. Die zweite Frage: Wenn die Kirche der Siebenbürger Sachsen von Gott her einen Auftrag hatte, worin bestand er? Es fehlt hier der Raum für die nötigen Ausführungen. Deshalb kann ich hier nur soviel sagen: Der Auftrag Gottes an diese Kirche lag hauptsächlich im Bereich des Sozialen und der Diakonie.

3. An dritter Stelle steht die weiter oben schon angesprochene Frage: Hat die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien ihren göttlichen Auftrag erfüllt, so daß sie jetzt „arbeitslos“ geworden ist? Oder hat sie versagt, hat sie ihren göttlichen Auftrag nicht verwirklicht und ist deshalb von Gott dem Untergang preisgegeben worden? Diese Kirche hat ihren Auftrag mehr oder minder glaubwürdig, zuzeiten auch verzerrt und entstellt und trotz allem schuldhaften Versagen doch auch glaubwürdig bezeugt. Von diesem Auftrag ist sie bis zum heutigen Tag nicht befreit, da der christliche Glaube nicht davon befreit werden kann, sich in der Liebe zu bezeugen.

4. Wie ist dann der „große Auszug“ aus dieser Kirche, aus diesem Land zu verstehen? Ich sehe darin die Beschleunigung eines Wandlungsprozesses und eine Konzentrierung.

a) Es läßt sich heute schon erkennen, wohin die Entwicklung der Evangelischen Kirche der Siebenbürger Sachsen führt: Sie steht im Begriff, aus einer deutschen zu einer rumänischsprachigen Kirche zu werden. Durch den großen Prozentsatz an Mischehen ist sie bei den Amtshandlungen schon zweisprachig. Beim kirchlichen Unterricht ist sie im Begriff, es zu werden. Die Zahl der Kinder, die evangelisch getauft sind und auf die Konfirmation zugehen, ist im Wachsen begriffen. Diese Generation kann von einer deutsch gesprochenen Predigt noch einiges verstehen. Bei der nächsten Generation wird das nur noch ausnahmsweise der Fall sein. Dieser Weg ist m. E. unumkehrbar. So wird aus der Kirche der Siebenbürger Sachsen durch den Wandlungsprozeß, in den sie hineingekommen ist, eine evangelisch-lutherische Kirche rumänischer Sprache. Ist das nicht die gleiche Gesetzmäßigkeit, nach der die deutschsprachigen Kirchen der Einwanderer in Südamerika nach einiger Zeit zur Verkündigung in der Landessprache übergehen mußten? Durch die Auswanderung von etwa drei Vierteln der Gläubigen aus unserer Kirche wird der Wandlungsprozeß, den sie durchmacht, beschleunigt. Es geht nun einmal schneller, 25 000 Gemeindeglieder zu einer anderssprachigen Gemeinde umzuformen, als 100 000.

b) Die Evangelische Kirche A. B. in Rumänien wird in Zukunft eine städtische Kirche sein. Wenn man die Entwicklung der Auswanderung verfolgt, wird man feststellen können, daß in den dörflichen Kirchengemein-

den die Anzahl derer, die zurückbleiben, sowohl zahlenmäßig als auch prozentual viel kleiner ist als in den städtischen Kirchengemeinden. Daraus folgt eine Konzentrierung der Gemeinden, die in diesen Wandlungsprozeß hineingestellt sind. In einer Stadt, wo die Gemeinschaft zwischen den Menschen einer Kirchengemeinde weniger Tragfähigkeit besitzt, wird auch dieser Wandlungsprozeß schneller ablaufen als in einer dörflich strukturierten Gemeinde.

Wenn die aufgewiesene Entwicklung ein von Gott herkommendes Geschehen ist, dann werden wir es nicht hindern können. Wir leben tatsächlich „Um die elfte Stunde“, wie der Predigtband unseres heutigen Bischofs beschrieben ist. Möge es uns geschenkt werden, daß jenes Schmerzliche, das die Wandlung dieser Kirche mit sich bringt, uns den Ausblick auf das Ziel nicht verdecke, dem wir zugeführt werden, so daß wir mit dem Apostel Paulus sprechen können: „O Welch eine Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ (Röm 11,33)

Ihren Lebenswandel als Zeichen des Glaubens im pietistischen Sinne unterstreicht,“ oder anders formuliert: inwieweit eine reinere – wie wir es heute sehen – lutherische Theologie in dem neuen Buch schon zu finden ist. In dieser Hinsicht wird auf den folgenden Seiten eine Anzahl von Stellen analysiert und interpretiert. Daß dies auch eine Analyse der Psalmologie im ganzen bedeutet, ist natürlich kein Nachteil.

Das neue Kirchengesangbuch

Das für die Neubearbeitung des Gesangbuches zusammengestellte Komitee arbeitete zehn Jahre, vom Januar 1974 bis zum Frühjahr 1984, an seinem

1. Eigentlich gibt es zwei Bücher: eines auf Deutsch und eines auf Schwedisch. Die Erläuterung zur deutschen Ausgabe: Suomen evankelis-lutherilainen kirkon virsikirja. Nyväkkinen yhteiskirkon kirkonkirjasto 13. painos vuodelta 1986. Kirjasto- ja painosivustot Oulu: Helsinki/Koivisto 1987. Über die Bücher v. Yrjölä, Keskitalo, Kirjasto- ja painosivustot Oulu: Helsinki/Koivisto 1988.

„Ich fand in meinem Ziehelternhaus nicht nur alle Liebe und Treue, die ein Kind nur erfahren kann, sondern den mein Leben bestimmenden ‚Lehrer‘, der mir ‚das Wort Gottes gesagt‘ hat: eben meine Ziehmutter. Von ihr hab ich’s gelernt, daß die Bibel ein Lebensbuch ist.“

(Friedrich Müller, Unter Gottes Gericht und Erbarmen. Predigten 1945–1969, hg. v. Hermann Pitters und Gerhard Schullerus, Erlangen 1994, S. 26f.)

Christologie statt Pneumatologie

Eine Analyse der Pneumatologie des finnischen ev.-luth. Kirchengesangbuches von 1986

Die evangelisch-lutherische Kirche Finnlands benutzt seit dem ersten Advent 1987 ein neues Gesangbuch („Virsikirja“).¹ Interessant ist es nun zu fragen, welche Theologie dieses Gesangbuches zu präsentieren hat. Statt einer Analyse des gesamten theologischen Stellenwertes dieses Buches ist hier das Wichtigste, wie der dritte Glaubensartikel bearbeitet worden ist. Ich will mich – aus historischen Gründen – speziell mit Aspekten befassen, die den Pietismus betreffen, d. h. inwieweit das Gesangbuch für die Christen ihren Lebenswandel als Zeichen des Glaubens im pietistischen Sinne unterstreicht,² oder anders formuliert: inwieweit eine reinere – wie wir es heute sehen – lutherische Theologie in dem neuen Buch schon zu finden ist. In dieser Hinsicht wird auf den folgenden Seiten eine Anzahl von Stellen analysiert und interpretiert. Daß dies auch eine Analyse der Pneumatologie im ganzen bedeutet, ist natürlich kein Nachteil.

Das neue Kirchengesangbuch

Das für die Neubearbeitung des Gesangbuches zusammengestellte Komitee arbeitete zehn Jahre, vom Januar 1974 bis zum Frühjahr 1984, an seinem

- 1 Eigentlich gibt es zwei Bücher: eines auf Finnisch und eines auf Schwedisch. Die Zitate hier aus der finnischen Ausgabe: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsikirja. Hyväksytyt ylimääräisessä kirkolliskokouksessa 13. helmikuuta 1986. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki/Keuruu 1987. Über die Bücher s.: Virsitieto. Käsikirja virsikirjan käyttäjälle. Hg. von T. I. Haapalainen et al., Helsinki 1988.
- 2 Der Pietismus spielte in der ev.-luth. Kirche Finnlands eine große Rolle. Über den Pietismus s. z. B.: Erkki Kansanaho, Hallen pietismin vaikutus Suomen varhaisempaan herännäisyyteen. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisu XLVI, Helsinki 1947, S. 47; Matti Taipale, Halle ja Trankebar. Pietismin lähetyskäsitteksen syntyvaihe. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisu LXXXIV, Helsinki/Vammala 1970, S. 92–97, besonders S. 94; Bengt Hägglund, Teologins historia. En dogmhistorisk översikt, Malmö/Stockholm 1984, S. 306–307 (deutsche Übersetzung: Geschichte der Theologie, Berlin/München 1983, S. 252–260).

Entwurf, der danach einem von der Kirchensynode gebildeten Ausschuß zur Überprüfung vorgelegt wurde. Das Kirchengesangbuch wurde am 13. 2. 1986 in der Kirchensynode gebilligt.³ Ein erneuertes Gesangbuch war fertig.

1. Die Aufteilung

Die endgültige Fassung des Gesangbuches besteht aus fünf Teilen. Die Gliederung ist aus Tabelle 1 zu ersehen:

Tabelle 1:
Die Gliederung des finnischen Kirchengesangbuches von 1986

Abteilung („Osasto“)	Lieder	Anteil
I. Kirchenjahr	1–163	25 %
II. Gottesdienstleben	164–255	15 %
III. Leben in Christus	256–454	31 %
IV. Leben in der Welt Gottes	455–603	24 %
V. Sterben und Ewigkeit	604–632	5 %

Die Lieder für bestimmte Altersgruppen sind auf verschiedene Abteilungen verteilt, z. B. außer der Abteilung „Kinder“ enthält auch die Abteilung „Gottesdienstleben“ Kinderlieder. Insgesamt ist das Buch in 47 Unterabteilungen aufgeteilt. Als etwas vollkommen Neues in der finnischen Tradition gelten z. B. die Abteilungen „Schöpfungsarbeit Gottes“ („Jumalan luomistyö“), „Berufung und Demut“ („Kutsu ja kuuliaisuus“) und „Gemeinschaft“ („Yhteys“). Neue Lieder gibt es vor allem in den Abteilungen „Kinder“ und „Jugend“, unter den Liedern für „Heim und Familie“ („Koti ja perhe“), „Schule und Studium“ („Koulu ja opiskelu“) sowie die kirchlichen Sakramente („Kirkolliset toimitukset“) und „Ostern“ („Pääsiäinen“).⁴

Das Komitee war bestrebt, die Lieder über das Sterben nicht am Ende des Buches unterzubringen, sondern als einen natürlichen Teil des christlichen Lebens auf verschiedene Abteilungen zu verteilen. Der Ausschuß der Synode führte jedoch diesbezüglich die traditionelle Aufteilung wieder ein.⁵

3 Seppo Suokunnas: Vuonna 1986 hyväksytty suomalainen virsikirja ja sen valmistuminen – Käytännöllinen teologia ja kirkko. Festschrift für Pentti Lempiäinen, Helsinki Universitität, Schriften zur Praktischen Theologie C 10, hg. von Jyrki Knuutila/Esko Koskenvesa/Kalevi Tamminen, Jyväskylä 1992, S. 157–170, 159–163.

4 Suokunnas 1992, S. 167.

5 Suokunnas 1992, S. 167.

2. Die Dichter/innen

Das neue Gesangbuch enthält 47 Lieder weniger als das alte Kirchengesangbuch, also insgesamt 632 Lieder. Davon sind 174 Texte und etwa 120 Melodien vollkommen neu.⁶ Die meisten der älteren Lieder, genau 458, wurden in diesem neuesten Buch beibehalten, doch wurden fast alle durchgearbeitet. Von den Texten stammen 215 aus Finnland, 150 aus Deutschland und 99 aus Schweden. Die Aufteilung kann im Detail aus der folgenden Tabelle 2 entnommen werden.⁷

Tabelle 2:

Die Herkunft der Lieder im finnischen Kirchengesangbuch von 1986

Land/Sprachgebiet	Lieder von identifizierten Dichtern	Sonstige
Finnland	215	16
Deutschland	150	19
Schweden	99	14
England	25	1
Norwegen	17	
Dänemark	15	3
Estland	5	
Italien	5	
Holland	4	
Ungarn	4	
Belgien	3	
Holland/England	3	
Italien/Frankreich	3	
Frankreich/Schweiz	2	
Latein	2	18
Namibien	2	
Schweiz	2	
Frankreich	1	
Griechenland	1	
Island	1	
Österreich	1	
Spanien	1	
Tschechei	1	
Böhmen		1
Latein-Deutsch		1
„Orthodox“		1
Nordische Länder		2

Wie ersichtlich, stammen die meisten Lieder aus den westlichen Nachbarländern Finnlands. Eine Anzahl von Liedern ist noch nicht identifiziert worden, d. h. der/die Dichter/in ist noch unbekannt. Auf der Tabelle werden sie als „sonstige Lieder“ aufgeführt. Zu dieser Gruppe gehört auch das orthodoxe Osterlied (auf finnisch: „tropari“), das gar nicht geographisch identifizierbar ist.

Einige der finnischen Lieder wurden in der Zeit schwedischer Herrschaft geschrieben. Sie wurden jedoch als finnische Lieder aufgezählt, d. h.: das Herkunftsland wird geographisch, nicht sprachlich verstanden.

Etwa 70–76 Lieder hat man bis heute nicht identifizieren können. Von diesen stammen jedoch z. B. 19 aus Deutschland. Die genaue Anzahl steht noch offen, weil die Eintragung der Lieder ins Kirchengesangbuch selbst noch nicht vollzogen ist. Z. B. sollte die Anzahl der Lieder in der Tabelle 2 oben sogar 638 sein, d. h. in der bibliographischen Abteilung des Gesangbuches befinden sich sechs Lieder zweimal. Welche diese sind, ist hier nicht möglich zu interpretieren.

Laut Auskunft des Sekretärs des Komitees stammen etwa 85 von den Dichtern aus Finnland, 93 aus Deutschland, 45 aus Schweden, 22 aus England und 14 aus Norwegen.⁸ Das bedeutet, daß die Deutschen mit weniger Liedern pro Dichter als die Finnen vertreten sind. Von einigen Dichtern sind mehr als zehn Kirchenlieder zu finden. Der am häufigsten erscheinende Dichtername ist die finnische Dichterin Anna-Maija Raittila (1928–) mit 17 Liedern. 15 Lieder stammen je von Johan Ludvig Runeberg (1804–1877) und Hemminki Maskulainen (etwa 1550–1619). Niilo Rauhala (1936–) hat 13 und Jaakko Haavio (1904–1984) 12 Lieder geschrieben. Aus Schweden sind von Haqvin Spegel (1645–1714) 15 Kirchenlieder dabei. Von den Deutschen stammen aus der Feder von Paul Gerhardt (1607–1676) und Friedrich von Spee (1591–1635) je 15 Kirchenlieder und vom Reformator Martin

6 Haapalainen et al. 1990, S. 75, und Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsikirja 1987, S. 6. Auf S. 5–8 befindet sich das Vorwort des Redaktionskomitees, das von der Kirchensynode gebildet wurde, um die Ausgabe bis zum kleinsten Detail vor der Veröffentlichung zu überprüfen.

7 Diese und die folgenden Angaben sind entnommen aus: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsikirja 1987, S. 743–751. Nach Angaben des Referenten für Musik im Zentrum für Gottesdienst und Kirchenmusik der ev.-luth. Kirche in Finnland, Hannu Vapaavuori, vom 26. 9. 1994 ist dies die neueste Liste über die Lieder: Siehe ferner Haapalainen et al. 1988, S. 113–194, in dem es aber keine dem/der Dichter/in nach geordnete Liste gibt. – Viele Lieder enthalten Strophen aus verschiedenen Ländern. Die Lieder sind nach den ersten Strophen kategorisiert.

8 Suokunnas 1992, S. 159, 166.

Luther (1483–1546) noch 11 Lieder in finnischer Fassung in dem Gesangbuch.

Die Reform des Gesangbuches war gründlich. Nach Angaben von Herrn Doz. Dr. Pentti Lempiäinen, dem Vorsitzenden des von der Kirchensynode gewählten Kirchengesangbuchkomitees, wurden sämtliche Lieder, ausgenommen drei, im Komitee neu bearbeitet. Die größte Veränderung ist nach seiner Meinung die Einführung der angelsächsischen Tradition und die Verringerung z. B. von der reichen deutschen Tradition. Alte deutsche Lieder wurden durch neue ersetzt. Während der Behandlung in der Kirchensynode erhielten manche Lieder ihre frühere Fassung zurück.⁹ – Beispielsweise ist das bekannte Lied von Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) „Von guten Mächten ...“ heute das Lied Nummer 600.

3. Die Melodien

Die Melodien der Lieder im finnischen Gesangbuch sind nach Suokunnas traditionell ziemlich einheitlich. Sie beruhen auf dem klassischen deutsch-schwedischen Material für Choräle aus dem 16. und 17. Jahrhundert, wie auch auf den finnischen volkstümlichen Varianten. Diese Einheitlichkeit wurde mit Absicht beseitigt.¹⁰

Die meisten Choräle sind nach Suokunnas noch in den alten lutherischen Melodien aufgeführt. Nun kommen dazu noch Volkslieder, moderne Choräle (z. B. Bengt Johansson, Gabor Tratjer), Jugendmelodien (z. B. aus Deutschland „Gib uns Frieden jeden Tag“ und „Hilf, Herr, meiner Tage“), neue Kinderlieder, ein Paar Negro Spirituals und gregorianische alte Melodien. Das Komitee bemühte sich, jeweils diejenige Melodie vorzuziehen, die sich der Dichter ausgesucht hatte.¹¹

In Finnland führte man lange eine Diskussion darüber, ob die Kirchenlieder sich von anderen Melodien unterscheiden. In der finnischen Sprache besteht ein Unterschied zwischen „*virsi*“, d. h. „Kirchenlied“, und „*hengellinen laulu*“, d. h. „religiöses Lied“. Ein Kirchenlied ist weniger froh und modern als sonstige religiöse Lieder. Laut Suokunnas wurde diese Diskus-

9 Pentti Lempiäinen mündlich 24. 3. 1994; Suokunnas 1992, S. 165, weist darauf hin, daß die Zahl der Lieder aus Norwegen und den angelsächsischen Ländern gestiegen ist. – Es gibt z. Zt. weder eine genaue Analyse über die Veränderungen in dem neuen Kirchengesangbuch noch über die in der Komiteearbeit oder später entstandenen Veränderungen.

10 Suokunnas 1992, S. 166.

11 Suokunnas 1992, S. 166.

sion durch die Herausgabe des neuen Gesangbuches beendet, weil es Melodien von verschiedenster Art enthält.¹²

Das finnische Kirchengesangbuch von 1986 ist ein neues Buch, in vieler Hinsicht. Man kann die alten text- und melodiebezogenen Traditionen finnischer und protestantischer Herkunft noch erkennen. Doch haben Elemente von modernster Entwicklung auf dem Bereich Kirchenmusik den alten Rahmen gesprengt. In seiner jetzigen Fassung enthält das Buch viel Altes, aber auch das Neueste, was es gibt. – Wie steht es mit der Theologie eines solchen Buches?

Die Konkordanzmethode

Für uns wäre es von Bedeutung zu wissen, ob sich die Theologie der Lieder im Gesangbuch verändert hat. Hier habe ich keine Möglichkeit, eine Gesamtanalyse der Theologie durchzuführen. Ich werde mich auf das Interessanteste konzentrieren und werde nur eine Analyse der Pneumatologie des Liederbuches im ganzen durchführen.

Als Methode benutze ich eine Konkordanzmethode, d. h.: ich werde nicht die Kirchenlieder selbst analysieren, sondern statt dessen einige Stichwortanalysen durchführen. Auf diese Weise ist es möglich, die Subjektivität des Forschers zu vermindern. Das Problem ist, daß die Liederkonkordanzen gar nicht für eine solche Analyse angelegt sind. Das ist jedoch nicht so schlimm, weil man hier mit der Überlegung ansetzen kann, daß die Konkordanzen ja auch nicht eine bestimmte dogmatische Position anstreben. Sie präsentieren nur ein Register, mag sein, daß die Stichwörter je nach dem Willen des jeweiligen Verfassers ausgesucht worden sind. Weil aber zwei verschiedene Lexika vorhanden sind, schwächt sich die Gefahr von Einseitigkeit ab.

Technisch gesehen wird die Analyse mit Hilfe der beiden Konkordanzen zum neuen Kirchengesangbuch durchgeführt. Meine Ergebnisse werden durch diese Bücher begrenzt. Ich präsentiere hier strenggenommen nur einen ähnlichen Überblick wie in diesen beiden Büchern – was aber trotzdem interessant sein kann.

1. Die Ausdrücke

Sehen wir uns hier zuerst einmal typische signalisierende Ausdrücke an, kommen wir zum folgenden Ergebnis: Die für den Pietismus kennzeichnen-

12 Suokunnas 1992, S. 166.

den Ausdrücke und Wörter tauchen nicht mehr sehr häufig auf. Z. B. „die Geistkleider“, „der Bildhauer“, „das Gebilde“, „den Geist betrügen“ und „die Taufe im Feuer“ kommen überhaupt nicht mehr vor, „gesalbt mit dem Geist“ (374,4), „die Seele beflecken“ (543,4) und „die Taufe im Geist“ (504,2) nur einzeln, „die Liebe zur Welt“ nur zweimal (152,5; 408,3) und „der Mensch als Tempel des Geistes“ dreimal (117,1; 194,6; 400,4).¹³

So wird die Seele nicht mehr als Gottes Geschöpf bezeichnet, der Mensch ist anstatt der Seele eher der ganze Mensch (z. B. 460,2). Es ist nicht mehr der Mensch oder die Seele sondern der Heilige Geist oder der Herr, der die Sünden vertreibt (z. B. 113,3). Es ist ausdrücklich Gott, der in der Taufe die Neugeburt bewirkt (z. B. 215,3). Der Mensch ist nicht mehr so groß und mächtig, nicht so ein Könner, was sein eigenes Heil betrifft, wie in bestimmten pietistischen Traditionen.

Etwas von den alten Traditionen kommt dennoch vor. Der Mensch wird noch „die Braut“ genannt (58,7; 345,2; 632,2), ebenso auch die Kirche (164,1), die Gemeinde (574,5; 621,2) und Zion (4,1). Da dies nicht häufig der Fall ist, kann es sich hier nicht um eine Brauttheologie handeln. Auf „die Liebe zur Welt“ wird indirekt auch an drei anderen Stellen (299,7; 314,2; 389,4) hingewiesen,¹⁴ aber als einen Wunsch, Abstand zur Welt zu nehmen. – So weit mit der Analyse der vorkommenden Ausdrücke.

2. Die Bibelzitate

Im Unterschied zu der vorausgegangenen Ausgabe werden in dem heutigen Gesangbuch nicht mehr die Bibelzitate zu dem jeweiligen Lied ge-

13 Die Analyse gründet sich auf die Konkordanz des neuen Gesangbuches: Pentti Lempiäinen, Virsikirja Sanasta sanaan. Virsien raamattuviitteet. Virsien sanahakemisto, Pieksämäki 1987. – Die folgenden Formulierungen sind überprüft worden: der Geist und das Wort (henki ja sana), die Geisttaufe (hengen kaste), die Geistkleider (Hengen asu/puku), gesalbt mit dem Geist (Hengen voide/voitelu), vertreiben (karkottaa), der Bildhauer (kivenhakkaaja, taiteilija, kuvanveistäjä), das Gebilde (kuva, luomus), der Schöpfer (Luoja), das Geschöpf (luotu), die Liebe zur Welt (maailmanrakkaus), die Braut (morsian), den Geist betrügen (pettää Henkeä), beflecken/die Geistkleider beflecken (tahrata) und die Taufe im Feuer (tulikaste). Die Ausdrücke: Der Geist, der Schöpfer, das Geschöpf und die Braut kommen an zahlreichen Stellen vor, und de facto werden nicht alle Stellen von Lempiäinen mit den Wörtern der Geist und der Schöpfer präsentiert. Ferner: Virsihakemisto. Virsien aiheet ja yhteydet Raamattuun, hg. von Jaakko Mäkeläinen, Helsinki/Hämeenlinna, 1987/88. – Siehe weiter im Text.

14 Das wird von Mäkeläinen 1987/88 (S. 139, als Lieder zu I Joh 2,15) angedeutet. In 398,3, worauf Mäkeläinen ebenfalls hinweist, spricht man von der weltlichen Ehre, nicht von der Liebe direkt.

nannt, sondern nur Angaben über das Thema des Liedes gemacht. Die lexikalischen Hilfsmittel bringen uns jedoch auch hier ein wenig weiter.

Wir können die obigen Ergebnisse durch eine zweite Analyse ergänzen. Wir wollen hier zuerst eine Anzahl Ausdrücke analysieren, die in den für die pietistische Tradition wichtigen Bibelstellen signalisierende Bedeutung haben. Es handelt sich hier um eine Analyse der als Zitat vorkommenden Worte. Auf diese Weise können wir durch die Bibelstellen zu bestimmten Ausdrücken kommen, und wieder mit den Konkordanzen arbeiten. Als signalisierende Formulierungen kann man Ausdrücke wie „der Geist“¹⁵, „die Liebe zur Welt“¹⁶, „den Geist betrügen“¹⁷, „mit dem Geist salben“¹⁸ und „der Bildhauer“¹⁹ verwenden. Die mit dieser Methode ausgearbeiteten Ergebnisse sind natürlich nicht lückenlos, doch werden sie uns ein wenig weiterhelfen.

Das Hauptergebnis ist wieder eindeutig: die für die pietistische Tradition signalisierenden Ausdrücke kommen nicht in großem Maße vor. Es ist nicht – mehr – die Rede von den Ausdrücken „gesalbt mit dem Geist“ im Sinne von Apostelgeschichte 10, „der Bildhauer“ oder „den Geist betrügen“. „Die Gnadentaufe des Geistes“ wird jedoch in 123,5 genannt, „die Taufe des Geistes“ in 504,2, „mit dem Geist erfüllt werden“ direkt in 112 und 250,2.²⁰ Diese Stellen sind aber weder zahlreich noch wichtig für die Argumentation.

Gewisse für den Pietismus typische Akzente kommen jedoch ans Tageslicht. Außer den obengenannten zwei direkten und drei indirekten Zitaten über „die Liebe zur Welt“ können wir nun eine kleine Anzahl von weiteren Stellen über I Joh 2,15 nennen (wie z. B. 355,3; 385,2).²¹ Doch müssen wir eines beachten: dieser Ausdruck – „die Liebe zur Welt“ – kommt in der finnischen Bibelübersetzung im Jahre 1986 nur einmal vor. Doch kommt es im Gesangbuch sogar einige Male vor. Dies ist sehr interessant. Es handelt sich um eine klare Überdimensionalisierung. – So weit kann uns die Analyse der Zitate zur Ergänzung der Ausdrucksanalyse oben helfen.

15 Mt 3,11; Joh 1,33; Apg 2,4; 5,11; 9,17; 11,6.

16 I Joh 2,15.

17 Apg 5,3.

18 Apg 10,38.

19 Esra 3,7; I Chr 22,15.

20 Diese werden von Lempiäinen 1987, S. 51, genannt.

21 Lempiäinen 1987, S. 68, nennt diese zwei indirekten Stellen, die nicht von Mäkeläinen 1987/88 genannt werden.

3. Die Abteilungen mit Liedern über den Geist

In diesem Zusammenhang empfiehlt es sich, insbesondere diejenigen Lieder separat zu analysieren, die zu folgenden Abschnitten des Buches gehören: „Pfingsten“, „Trinitatis“, „Christi Gemeinde“ und „Gemeinschaft“.²² Zwei umfangreichere Ergebnisse sind hier zu erkennen.

Erstens: Die Aktivität des Menschen kommt noch in bestimmten ziemlich kurzen Formulierungen vor. Es wird von der Seele gesprochen, die den Willen Gottes erfüllen will. In diesem Zusammenhang wird jedoch gebetet, daß Gott Kraft dazu geben möge (z. B. 120). Dies paßt gut zusammen mit dem oben angedeuteten Willen, von der Welt Abstand zu nehmen.

Zweitens: Die Kirche und die Gemeinde werden häufiger anstatt der Kirche/Gemeinde des Heiligen Geistes als Christi Kirche/Gemeinde bezeichnet. Eine Abteilung des Gesangbuches trägt bereits den Titel „Christi Gemeinde“ und letztendlich in drei (167, 168, 171) der 19 Lieder über die Gemeinde (164–182) wird die Kirche des Heiligen Geistes erwähnt. Häufig ist der dreieinige Gott das Subjekt aber an den meisten Stellen wird tatsächlich die Gemeinde Christi angesprochen. Im Prinzip ist das natürlich sowohl möglich als auch dogmatisch richtig. Doch lautet die Frage: ist die Kirche nur die Gemeinde Christi? Warum gehört denn die Ekklesiologie zum dritten Glaubensartikel, warum wird von der Kirche nicht als Geschöpf des Heiligen Geistes gesprochen?

Es ist möglich zu behaupten, daß diese Akzentuierung von Christus als Haupt der Gemeinde und die obigen Ergebnisse mit der Überdimensionalisierung „der Liebe zur Welt“ zusammengehören. Hier nähern sich also die Theologie der Kirchenlieder und die Theologie des Pietismus einander an: Christus ist der Herr, wir sollen Abstand zur Welt halten und ihm folgen, um die Gemeinde Christi zu bilden. Der Heilige Geist wird nicht in gleichem Maße betont. Ein Beispiel reicht, um einen solchen finnischen Akzent zu verdeutlichen.

Im Abschnitt „Pfingsten“ wird das Wort „die Kirchengemeinde“ ausschließlich im Kirchenlied 114 benutzt. „Die Kirche“ kommt in diesem Lied gar nicht vor – eine finnische Besonderheit bereits im Katechismus – „die Gemeinde“ steht im Vers 1, so wie auch im Vers 2, die eigentlich beide von Martin Luther stammen. Die beiden ersten Strophen behandeln unseren gemeinsamen Glauben. Man bittet da den Heiligen Geist, die Herzen der Glaubenden zu vereinigen. In den Strophen 3–6 ist man aber bereits zu der Frage übergegangen, wie die Glaubenden Christus besser kennen

22 D. h. 111–125, 126–135, 164–182 und 444–454 von insgesamt 632 Liedern.

könnten. Man bittet den Heiligen Geist, den Menschen zu helfen, den Vater richtig zu kennen (Strophe 3) und ohne Lügen zu leben (Strophe 4). Die Schwachen sollen in ihrem Glauben verstärkt (Strophe 5) und die Glaubenden zu einem tapferen Krieg (Strophe 6) geführt werden. Es handelt sich darum, daß der Heilige Geist den Gläubigen helfen sollte, richtig zu leben und mehr Kenntnis und Mut zum Glauben zu haben. Hier, im späteren Teil des Liedes, sind der Glaubende, seine Beziehung zu Christus und der richtige Glaubenswandel mit Hilfe des Heiligen Geistes das Objekt. Anstatt der Kirchengemeinde geht es um den Wandel im Glauben.²³

Die Akzentuierungen im späteren Teil des Liedes 114 sind typisch für die finnischen Kirchenlieder im Teil der Pfingstlieder und darüber hinaus in anderen Liedgruppen. Nicht die Aktivität Gottes durch den Geist, sondern der – jedoch von dem Heiligen Geist unterstützte – Mensch steht im Mittelpunkt. „Der richtige Wandel“ im Heiligen Geist ist oft vorhanden. All dies gilt außer dem „Pfingst“-Abschnitt auch von den anderen Teilen des Gesangbuches.

Wenn wir versuchen, das bisher Entwickelte zu verstehen, können wir zu der Überlegung gelangen, daß das Kirchengesangbuch eher Abstand von der Theologie der Pfingstgemeinde Finnlands nehmen will als von den pietistischen Traditionen. Inwieweit diese Conclusio zutreffend und kennzeichnend für die Theologie des Kirchengesangbuches im ganzen ist, wäre eine Aufgabe für die Forschung in der Zukunft.

Die Ergebnisse

Das finnische Kirchengesangbuch von 1986 enthält mehrere neue Elemente. Eine Anzahl Lieder und Melodien wurde bei der Reform eingeführt. In der Theologie des Gesangbuches, soweit es sich um die Pneumatologie handelt, sind noch einige, allerdings nicht viele Spuren, von alten pietistischen Elementen zu erkennen.

In der Kirche Finnlands hat der Pietismus eine große Rolle gespielt. Pietistische Einwirkungen könnten darum noch in der Pneumatologie des neuen Gesangbuches erkennbar sein. Die oben durchgeführte kurze Analyse mit Hilfe der Konkordanzmethode kommt jedoch zum negativen Ergebnis,

23 Kirchenlied 114, Gesangbuch: siehe oben. Die Luthertexte stammen aus: Geystliche gesank Buchleyn, Wittenberg 1524. Haapalainen et al. 1988, S. 133. Das zugrundeliegende, aber mannigfach überarbeitete Lied von Luther ist die Bearbeitung des „Veni Sancte Spiritus“ – „Komm, Heiliger Geist“.

d. h. die Ausdrücke des Pietismus sind in dem neuen Gesangbuch der ev.-luth. Kirche Finnlands ziemlich weitgehend ausgeräumt. Als Ausnahme gilt der Ausdruck „die Liebe zur Welt“, der noch vorhanden ist. Sonstige Ausdrücke pietistischen Erbes sind fast nicht mehr vorhanden. Als negatives Resultat finden wir ein Fehlen der starken Ausdrücke. Gewisse alte pietistische Tendenzen sind in anderen Elementen des Gesangbuches doch zu erkennen. In dem neuen Gesangbuch wird – weiterhin jedoch ziemlich selten – von einer gewissen Aktivität des Menschen gesprochen, und zwar als Abstandnehmen oder als Wille zum Abstand von der Welt. Genauere Analysen zeigen, daß Christus etwas von dem Wirkungsbereich des Heiligen Geistes – so wie es im Dritten Glaubensartikel zu interpretieren ist – übernommen hat, und zwar in der Ekklesiologie der Kirchenlieder.

Die Christologie spielt also eine bedeutende Rolle innerhalb der Pneumatologie in dem neuen Gesangbuch der Kirche Finnlands. Ist das eigentlich üblich in den lutherischen Kirchen von heute?

Sprachliche Korrekturen: Marja Karpoja

Der Geist macht das Herz durch seine Gnade willig und lustig zum Guten, daß der Mensch die Werke frei, umsonst und nur Gott zu Ehren tut; denn durch den Glauben und Geist ist er schon gerecht und selig; dahin vermöchte ihn kein Werk zu bringen. Martin Luther

JOACHIM ROGGE

Neue Impulse in den reformatorischen Landeskirchen Mittel-Osteuropas

*Ein Blick auf die Entwicklung
im deutsch-polnisch-tschechischen Dreiländereck*

0. Eine terminologische und thematische Vorreflexion

Etwas, was man nicht gern eingangs zugesteht: In der ausgedehnten Überschrift mit ihrem nicht minder langen Untertitel ist reichlich viel Unpräzises enthalten. „Neue Impulse“, meint das eine Feststellung oder ein Desiderat? Sind im Südosten der Bundesrepublik Deutschland, in der östlichsten Stadt der Europäischen Gemeinschaft, womöglich vorbildlich für andere Landeskirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland, neue Ansätze oder gar Strukturen zu erkennen, so daß man nur darüber zu berichten brauchte? Oder: Bahnt sich etwas Neues an, was berichtenswert wäre? Noch anders: Ist dort etwas in der Diskussion, was in Kürze nur in gemeindliche oder gesamtkirchliche Praxis umgesetzt zu werden brauchte?

Tatsache ist, daß unsere kirchlichen Praktiken und Strukturen angefragt werden aus westdeutschen Landeskirchen, ob sie denn dienlich und bezahlbar sind! Diese Fragen betreffen eine Kirche, die früher, bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, zu den größten im deutschen Sprachraum gehörte und etwa 2 350 000 Mitglieder zählte, in der es eine bekannte Universität, nämlich Breslau, mit einer bedeutenden Theologischen Fakultät mit im sogenannten Reich bekannten Namen gab, aber auch lebendige Ortsgemeinden mit ihren Gnaden- und Friedenskirchen und mit einer lebhaft entwickelten Diakonie, die jetzt seit Jahrzehnten im mitteldeutschen Raum angesiedelt ist wie etwa die Schwesternschaft um Eva von Tiele-Winckler, die zum Teil in Heiligengrabe, etwa in der Mitte zwischen Berlin und Rostock, wirkt. Da gab es in Schlesien Kirchenliederdichter, pietistische und lutherische Strömungen, manche nicht mehr ganz biblische Denkweisen zwischen Schwenckfeld und Jakob Böhme und einen frommen Adel, der unter anderem im Kreisauer Kreis und anderswo sich gegen die braunen Machthaber formierte. Da gab es schließlich eine Bekennende Kirche mit profilierten Ausprägungen,

die sich untereinander nicht immer einig war bzw. nach dem Krieg teilweise zerstritten blieb.

Das ist alles durch die Resultate des Zweiten Weltkrieges vorbei oder doch nicht dahin? Hunderte Kirchen im früheren Schlesien sind in römisch-katholischer Nutzung, die Vertreibung hat für viele am Kriegsgeschehen gar nicht beteiligte Frauen und Kinder Wunden geschlagen, die bis heute nicht verheilt sind. Die frühere Schlesische Kirche mußte ihren Namen ändern in Evangelische Kirche des Görlitzer Kirchengebietes, sie heißt jetzt Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz. Sie hat nicht einmal mehr 100 000 Mitglieder und wird deshalb von kirchenleitenden Personen der groß gebliebenen deutschen Landeskirchen leicht bspöttelt mit der Devise, die wenigen Superintendenturen der schlesischen Oberlausitz könnten von ihnen auch noch eingatmet werden. Demgegenüber ist ohne beleidigten Unterton festzuhalten, daß es einen deutlichen Unterschied macht, ob eine Kirche immer klein war oder ob sie durch einen selbstmörderischen Krieg gewaltsam minimiert wurde. Das Faktum von Millionen Schlesiern, weit verstreut im ganzen Gebiet der Bundesrepublik Deutschland, ist keine erledigte Sache, vielleicht nicht einmal eine sich biologisch bald erledigende Sache, auch wenn man mit diesem beachtlichen Phänomen nicht automatisch schwerwiegende Kernsprüche verbindet wie etwa die Forderung: Schlesien bleibt deutsch.

1. Das evangelische Kirchesein in der schlesischen Oberlausitz

Die Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz könnte sein und wirken wie ein Paradigma für reformatorisches Kirchesein in einer einmaligen spezifischen Situation, für ein gelingendes Europa mit geistlichen Elementen einer evangelischen sozial-ethischen Grundbefindlichkeit angesichts des Verlustes an Lebensqualität im Ambiente mit Beschaffungskriminalität und sich nicht wirksam abbauender Arbeitslosigkeit. Die Kirche ist klein und wird gegenwärtig immer kleiner. Sie erfreut sich zahlloser lebenswürdiger Besuche von Menschen, die heute zum großen Teil in guter Situation in den alten Bundesländern leben, früher aber im heutigen Polen oder in der jetzigen schlesischen Oberlausitz lebten oder gar direkt in der schlesischen Kirche wirkten.

Etwas sehr Interessantes kommt hinzu: Die Geschichte unserer Kirche, die Kultur unserer Welt wurde und wird dankenswerterweise heute noch im Westen unseres Vaterlandes beachtet und beschrieben. Langsam, sehr langsam erst ändert sich das. Man kann dieses aber nicht dem Selbstlauf über-

lassen. Die Deutschen, die zwischen Görlitz und Ruhland leben, müssen, wenn sie Gegenwart begreifen und Zukunft gewinnen wollen, sich auf ihre Geschichte selbst besinnen, so sie nicht im nach vierzig Jahren wohlverständlichen Konsumrausch und in einer auch sonst weithin materialisierten Welt- und Existenzbetrachtung verkümmern wollen. Möglicherweise geht dieser Prozeß deshalb so langsam vor sich, weil das vergangene Regime in der DDR Geschichtslosigkeit bzw. Geschichtsselektion auf ideologischem Hintergrund propagierte und so viele Menschen wurzellos machte. Zu dem Wurzelboden der Menschen gehörte und gehört immer weiter die Kirche. Hier ist die römisch-katholische Schwesterkirche durchaus miteinbezogen, auch und gerade weil ihre politische Spezifik im heutigen Polen der besonderen Aufmerksamkeit bedarf.

2. Die Gesellschaftsrelevanz von Kirche

Ein kirchen- und kulturpolitisches Phänomen ist in dem oben bezeichneten Raum nicht zu Ende zu bringen, sondern neu zu entdecken. Das hat viele Facetten, über die nachstehend noch einiges zu bemerken ist. Um die Eingangsfragen konkreter anzufassen: Neue Impulse müssen auf Grund der vielfältig geänderten Situation nicht allein entdeckt, sondern neu erörtert und angefaßt werden. Die Kirche mit ihren immer noch weitverzweigten Aktivitäten, neuerdings auch im sozialen Bereich, muß ihre Rolle klar bestimmen und ihre möglichen Funktionen deutlich wahrnehmen. Manche, deren Hauptfach nicht das Studium der Geschichte war und ist, verfallen in ihrem Protest aufs neue den Chiffren um Thron und Altar, Militäraseelsorge als angeblicher Instanz der Waffensegnung usw. Demgegenüber ist anzumerken: Wer in der Kirche gesellschaftliche Prozesse nicht studiert und wahrnimmt, verliert auch die Menschen, denn jeder Mensch ist auch ein in viele Sachverhalte involviertes gesellschaftliches Wesen. Dabei ist selbstverständlich die Hauptfrage, die sich nicht von selbst löst, daß und wie die Kirche bei ihrer Sache bleibt. Luthers Schrift von weltlicher Obrigkeit bleibt auch für den Menschen heute eine konsequenzträchtige Lektüre! Was lehrt in diesem Zusammenhang die Kirche, daß wir etwa 364 Mitarbeiter auf allen Ebenen der Gemeinde- und Leitungsarbeit einschließlich des Konsistoriums haben, aber ungefähr 1 700, die in der Diakonie tätig sind? In manchen Kirchenkreisen gehört die Diakonie in ihren unterschiedlichen Einrichtungen zu den größten Arbeitgebern der Region. Ist hier die vielleicht schreiende Frage wenigstens zu stellen, ob diese Faktizität zur Verweltlichung der Kirche oder zur Verkirchlichung der Welt beiträgt? Wie

gehen wir mit dieser Entwicklung um, bzw.: Wird diese problemgeladene Lage noch weitergehend und verinnerlichend reflektiert als nur auf dem Hintergrund der erfreulichen Feststellung, daß die Kirche etwas mit für Arbeitsplatzbeschaffung sorgt?

Die gewiß zutreffende Feststellung von Bischof D. Fränkel, die so stürmisch begrüßte „Wende“ von 1989 hätte kaum geistliche Wirkungen ausgelöst, läßt immer wieder die Frage aufkommen, welche Rolle die in der Konfessionenverteilung relativ weit oben befindliche evangelische Kirche gespielt hat und weiter spielt. Bleibt in der Diakonie im Rahmen der schon angesprochenen Beschäftigtenexplosion der Gedanke leitend, daß hier der Glaube in der Liebe zu Werken kommt (Gal 5,6)? Blieb Gal 6,2: „Der eine trage des anderen Last“ lediglich ein schon in der DDR geliebter Filmtitel? Hat sich unsere Predigtsprache verändert, weil die Menschen andere Probleme haben? Haben sich auf Grund der Arbeitslosenstreuung, der Alterspyramide und des Verlustes von Familiensinn kirchliche Arbeitsweisen und Veranstaltungskalendarien geändert? Sind die, die so fragen, in der hoffnungslosen andere frustrierenden Minorität?

Summa: Neue Impulse für Kirche in der Gesellschaft gäbe es wie Sand am Meer. Sehen wir sie, ändern wir unseren Lebenszuschnitt und unsere Gemeindepraktiken? Es gibt manche, die der Auffassung sind, daß wir angesichts des vielen Neuen, Nichtverarbeiteten eine entscheidungsgebremste restaurative Phase durchleben. Ansätze zu territorial wirkungsvollen Strukturvarianten sind innerkirchlich so gut wie chancenlos. Man sieht: Dieser Vortrag ist nicht eigentlich ein Referat, er will vielmehr sein ein wirkungsträchtiger Impuls für Entdeckung und Beachtung von Ansätzen zur Realisierung des Not-Wendigen.

3. Die Störungsfaktoren zwischen den (Landes-)Kirchen

Das zweite hier zu Thematisierende ist nicht weniger als das Vorangehende nur unpräzise und nach vorn hin offen zu beschreiben: Es geht um die reformatorischen Landeskirchen. Recht eigentlich trifft diese Begrifflichkeit nur zu auf die deutschen Territorialkirchen mit ihren gliedkirchlichen Zusammenschlüssen, auf die nordeuropäischen Kirchen mit ihrer konfessionellen Geschlossenheit. In der Mehrheit jedoch sind die reformatorischen Kirchen im mittel-osteuropäischen und südeuropäischen und vollends im westeuropäischen Bereich Minderheitskirchen, oft sogar sehr kleine Minderheitskirchen in einer römisch-katholischen Umwelt wie etwa in Polen, wo das Verhältnis in etwa 80 000 zu 37 Millionen ausmacht. Die neutestamentliche

Rede von der kleinen Herde (Lk 12,32) und das eschatologische Ziel im Rahmen Alttestamentlicher Verheißungen (I Mose 12,2) und neutestamentlicher Missionsverkündigung (Phil 2,10) spielen in den Predigtreflexionen unserer Kirchen, die wir Landeskirchen sind, eine geringe Rolle. Dabei sind wir in der Themafindung für kirchliches Arbeiten nach außen und nach innen durchaus auf die Linie anzusprechen, die Otto Dibelius gezeigt, wenn auch nicht verbindlich für die Zeit nach zwei Weltkriegen ausgefüllt hat. Wir leben im „Jahrhundert der Kirche“ (Berlin 1926, 1928); denn Christsein hat auf Dauer weder etwas mit Vereinzeln noch mit Individualismus, aber sehr viel mit Gemeinschaftsbildung und Kommunikationsstrategien zu tun. In bezug auf die Konzentration des Kirchewerdens und Kircheseins ist die römisch-katholische Kirche uns gegenwärtig weit überlegen. Nach den theologischen Preisen, die dafür bezahlt werden, ist hier nicht zu fragen.

3.1. Die kirchliche Lage im östlichen Dreiländereck

Und damit wären wir beim Kern obiger Themaformulierung der landeskirchlich-minderheitskirchlich relevanten Lage im Dreiländereck Deutschland, Polen und Tschechien. Diese Befindlichkeit wäre jetzt kurz anzuleuchten. 1. Die kulturelle, wirtschaftliche, kirchliche Situation nördlich, südlich, östlich, westlich von Görlitz-Zittau ist im europäischen Kontext schlechterdings einmalig. 2. Die „Euroregion“ Neiße schließt ein a) die Grenze der EG u. a. mit ihrem geradezu riesigen Währungsgefälle, b) Kulturkreise, die sich in diesem Jahrhundert buchstäblich jahrzehntelang antagonistisch gegenüberstanden, obwohl das geschichtlich keineswegs gerechtfertigt war, c) konfessionelle Andersartigkeiten, die durchaus in Lebensbezüge eingreifen und d) Einbindungen in frühere Systemblöcke, die durch die Wende nicht einfach in Köpfen und Herzen erledigt und deshalb außer Betracht zu lassen sind. Leider sehr leicht zu zeigen wäre, daß bis hin zu gewaltsamen Auseinandersetzungen über große Strecken in diesem Jahrhundert hin der Nationalismus zwischen Deutschen und Polen und Tschechen die Wirkungen des Evangeliums buchstäblich erstickt hat. Dieser Tatbestand ging hin bis in die Formel für große Teile des früheren Schlesiens: Polnisch ist katholisch, deutsch ist evangelisch. Es kommt für unseren Zusammenhang jetzt nicht darauf an, ob solche Formel wünschenswert und richtig war, sondern darauf, ob für die Einschätzung und Behandlung des heutigen polnischen Protestantismus diese Sicht der Dinge ekklesiologisch und damit menschlich noch eine Rolle spielt. Das ist möglicherweise für das Leben oder gar Überleben der lutherischen, reformierten, methodistischen Kirche in der Republik Polen von noch zu spezifizierender Bedeutung.

3.2. Der künftige Aufgabenkanon

Ganz abgesehen von der Mitgliederzahl unserer Kirchen sind sie untereinander ungleich. Die Ungleichheit ist nicht zuerst zu charakterisieren durch die Notiz, in einem Falle stelle die jeweilige Kirche die Majorität der christlichen Bevölkerung dar, im anderen Falle die Minorität. Das Wichtigste ist vielmehr: 1. Die Geschichte muß bekannt und bejaht sein, damit die Verwandungen erkennbar sind. 2. Die kulturelle Pluriformität muß nicht als Schranke, sondern als wechselseitig interessanter und lehrreicher Reichtum erkannt werden. Ob damit Vermischungstendenzen sofort oder auf Zukunft verbunden sind, braucht gegenwärtig nicht stringenter Reflexion zugeführt werden. 3. Die Leugnung oder Minimierung gegenseitiger Schuld ist ein pestartiges Hindernis zur Verständigung. 4. Die Beachtung der Sprachbarriere geschieht nicht ausreichend. Auch wenn verständlich ist, daß verhältnismäßig viel mehr polnische kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter deutsch als deutsche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter polnisch sprechen können, ist dadurch das Problem noch nicht angemessen umschrieben. Eine ganz kleine linguistische Symptomatik hat mir deutlich gemacht, wie hochsensibel das Miteinander weiterhin begriffen werden muß. Die ganz einfache Rede, die Evangelischen in Polen seien eine verschwindende Minorität, kann vielleicht wirklich so verstanden werden, als meine man eine demnächst verschwindende Minorität (eine entsprechende Entschuldigung gegenüber den Tagungsteilnehmern wurde freundlich angenommen.).

4. Der Europagedanke als künftiges Prüffeld

Ein eigenes Thema sind unsere Kirchen und Europa. Die kulturelle Einrichtung einer „Europa“ im Görlitzer Raum macht vielleicht zeichenhaft deutlich, daß es Grenzbereiche der Kulturen, der Sprachen, der Wirtschaft und Politik gibt, in denen Europa entweder gelingt oder nicht gelingt. Abgrenzung oder Integration, Amalgamierung oder Konfrontation gehören hier zu den falschen Alternativen. Besuche auf allen Ebenen, auf Synoden- und Gemeindeebene, müssen wachsen. Sie haben gegenwärtig aus schon angesprochenen Sprachgründen ihre Grenzen. Es ist ein Prozeß einzuleiten oder zu intensivieren, der durch ständig durchgehaltenes Kennenlernen Mißtrauen und geschichtlich bedingte Ressentiments abbaut. Polen und Tschechen müssen ihre Geschichte erzählen, wir müssen unsere Geschichte erzählen. Vielleicht ist das Bekanntsein von Verletzungen die unabdingbare Voraussetzung zu Verständigung und Versöhnung.

4.1. *Der Nationalismus als Teststrecke*

Nicht nur ein Schlüsselbegriff, sondern eine Schlüsselbefindlichkeit ist die buchstäbliche Wucht des Nationalen! Von dort her, von dem Negativum des Nationalistischen und Chauvinistischen her, werden Sprache und Gefühl vergiftet. Nicht zu eliminierende Befindlichkeiten wie Heimat, Nation, Volk werden dermaßen depriviert, daß bereits das altkirchliche *propter nomen ipsum* Gemeinsamkeit im Ansatz zerstört. Die Namen Heidrich für Böhmen und Mähren, Hans Frank für Polen stehen für Unversöhnlichkeit und Konfrontation, die jeweils die andere Seite auf den Plan gerufen haben.

Wenn als unabdingbar bezeichnet wird, daß die evangelischen Kirchen, so klein und politisch einflußlos sie sein mögen, Brückenbaufunktion zwischen Menschen und Kulturen wahrzunehmen haben, dann kann das hier ohne Seitenblick auf die römisch-katholische Kirche geschehen, die ihren spezifischen Weg in und zwischen den Völkern suchen muß. Selbst wenn das Evangelium nicht als prinzipiell international und interkulturell bezeichnet werden muß, weil das zu einer Ideologisierung führen könnte, so bringt doch die Menschenfreundlichkeit Gottes durch seine Heilsbotschaft in Christus alle dem Nationalismus, dem Volkstum und den Kulturbereichen ganz allgemein verhafteten Denk- und Seinsweisen an die zweite und dritte Stelle; denn im neuen Bund Gottes mit den Menschen gelten weder Jude noch Grieche etwas, sondern wir sind allesamt einer in Christus (Gal 3,28). Einswerden und Einssein in Christus Jesus haben allerdings nichts sachlogisch zu tun mit Vereinerleung und Kulturpluralität.

Das Wie der Gemeinsamkeit wäre gemeinsam zu verabreden und zu bejahen. Alles Versuchte und Bewährte, alles anderswo womöglich Gescheiterte wäre noch einmal zu bedenken. Das Europa der Vaterländer, die Währungsunion, das Kultivieren der einzelnen Kulturen, das Gefühl, daß es keine Besiegten geben muß, könnten Früchte des Evangeliums sein auch in dem Bewußtsein, daß man in der Tat mit der Bergpredigt nicht die Welt regieren kann.

4.2. *Die Weltwirkung der Reformation als minoritätenunabhängig*

Einst – im 16. Jahrhundert – hat die Reformation eine „Weltwirkung“ (G. Ritter: *Die Weltwirkung der Reformation*, Leipzig o. J.) ausgelöst. Damit meinte der bedeutende Profanhistoriker Gerhard Ritter keinesfalls nur die religiöse oder konfessionspolitische Wirkung, sondern auch die soziologische und allgemein-ethische. Die recht verstandene Zwei-Reiche-Lehre Luthers hat es vermocht, Weltliches weltlich und Geistliches geistlich zu

bewerten und sich danach zu verhalten. Weltliches Regiment und geistliches sind beides Gottes gute Ordnungen und sollten von im Glauben lebendigen Christenmenschen ausgeübt werden. Von dieser Grundsicht der Dinge ist nichts zurückzunehmen. Es gilt dabei allerdings, die religionspolitischen Majoritäten und Minoritäten in den Ländern Mittel-Osteuropas angemessen zu berücksichtigen. Die reformatorischen Kirchen in Polen, Tschechien, der Slowakei, Ungarn – man könnte aus anderem geographischen Bezug auch die Waldenser in Italien einbeziehen – sind zum Teil sehr kleine, zum Teil größere Minoritäten. In manchen Ländern, wie etwa in Rumänien, sind sie tatsächlich im oben schon angesprochenen doppelten Sinn des Wortes verschwindende Minoritäten. Es ist offensichtlich, daß solche Feststellungen bisweilen auch ethnische Wurzeln und Hintergründe haben, die den Mitgliederschwund bewirken. Der reformatorische Impuls wird angesichts dieser Entwicklung allerdings höchstens quantitativ, kaum aber qualitativ schwächer.

Die soziologische Untersuchung der je spezifischen konfessionellen Situation im hier besonders zu thematisierenden Dreiländereck kann richtig und wichtig sein, ihre Ergebnisse würden aber nur einen Teil der Problematik erfassen, weil das reformatorische Kirchenverständnis primär theologisch neu in den Blick zu nehmen ist, und das heißt u. a., die Gesellschaftsrelevanz der reformatorischen Kirchen im Kräftefeld eines gedachten und hoffentlich bald sichtbar wachsenden Europa erst einmal zu entdecken und für realisierbare Praxis zu artikulieren.

Wenn es dann aber gilt, in der genannten wichtigen Thematik Impulse zu setzen und zu vermitteln, dann muß es zu einem Kriterienkatalog kommen, der reformatorische Theologie mit heutigen gesellschaftsethischen Erfordernissen verbindet. Die relative Wirkungslosigkeit reformationstheologischer Gedankengänge im Kräftespiel moderner Gesellschaftskonzeptionen und der im Gang befindlichen Wertediskussion liegt keinesfalls an der Farblosigkeit oder Blässe reformatorischer Theologie, die sich vermeintlich nur auf Rechtfertigungs- und Heiligungsverständnis beschränkt hätte, sondern an dem Fehlen einer gesellschaftsrelevanten Aufarbeitung der Botschaft der Reformatoren, die die Materialisierung heutiger faktischer Lebensvollzüge genauso überwindet wie überhaupt den vielbeobachteten Verzicht auf geistige Konzeptionen im Sinne eines gedanklichen Nihilismus, der seinen Ausdruck findet in der angeblich vorrangig notwendigen Absicherung materieller Existenz und der seine Fortsetzung findet, wenn sich ein Anfangserfolg erst einmal eingestellt hat. Auf diesem rudimentären Hintergrund wäre ein oben geforderter Kriterienkatalog mit dem ständigen Bewußtsein der situationsbezogenen Variation zu entwickeln.

5. Der Beitrag evangelischer Kirchlichkeit zu Lebensprozessen im Dreiländereck

5.1. Wenn die Behauptung von der friedensstiftenden Prädominanz des Evangeliums wertemäßig vor allen ethnischen, rassischen, kulturellen und wirtschaftlichen Rücksichten richtig ist, dann vermittelt die Bergpredigt-Ethik einen gesellschaftsrelevanten Motivationsdrall, der Menschen und Völker aus traditionellen Kontroversen heraus und zu neuen Ufern hinführt.

5.2. Die reformatorischen Minderheitskirchen im Dreiländereck, neuerdings auch auf den deutschen Raum bezogen als solche zu bezeichnen, können von ihrem missionstheologischen Selbstverständnis her gar nicht auf einen konfessionspolitischen Rückzugskomplex zusteuern, weil das Evangelium immer alle Menschen meint, missionarisch-theologisch ihr Heil und bevölkerungspolitisch ihr Wohl.

5.3. Die Majorität der römisch-katholischen Kirche im Dreiländereck ist auf keine Weise Veranlassungshintergrund für eine einflußbezogene Auseinandersetzung, sondern läßt neu fragen nach einer förmlichen Ausarbeitung einer reformatorischen Gesellschaftsethik, die dem Staat das Seine und der Gemeinde sammelnden Kirche das Ihre gibt.

5.4. Die Situation evangelischer Bevölkerungsminorität ist an sich in bezug auf den Anspruch, für alle und an alle zu sprechen, überhaupt kein Hindernis, solange ebenso hilfreich wie eindeutig zum Ausdruck gebracht werden kann, was von der evangelischen Botschaft her gesehen die brennenden Fragen der Zeit betrifft.

5.5. Das größte Hindernis im Dreiländereck für die Gemeinsamkeit im Verständnis der Praktizierung reformatorischer Gesellschaftsethik ist die wenig bekannte, wenig für breitere Bevölkerungskreise aufgearbeitete Geschichte der letzten 70 Jahre. Viele Polen können das entsetzliche Unrecht des von Deutschland 1939 entfesselten Krieges nicht vergessen, viele Deutsche können die zum Teil nicht minder entsetzlichen Umstände der Vertreibung 1945/46 nicht vergessen. Das Zustandekommen des Reichsprotektorats Böhmen und Mähren und das von SS-Leuten ausgeübte Schreckensregiment mit unsäglich vielen Toten sind in zahllosen Gedenktafeln gegenwärtig. Die Vertreibung vieler sudetendeutschen Frauen und Kinder, die nicht am Krieg beteiligt waren, ist andererseits nicht vernarbt. Die einseitige geschichtsklitternde Aufrechnung von Schuld kommt immer wieder hoch.

5.6. Auch in Zukunft sind Zeichen der Versöhnung und der liebevollen Zuwendung zu Christen und Nichtchristen von entscheidender Bedeutung. Dazu sind Besuche und geduldig geführte Aussprachen unverzichtbar.

5.7. Polen müssen den Reichtum ihrer Kultur, ebenso wie die Tschechen ihre Traditionen den Deutschen vorstellen. Unterschiede dürfen dabei nicht zu Ausgrenzungen führen, sondern auf Integrationsabsichten stoßen, ohne daß eine prinzipielle Kulturmixtur damit verbunden sein müßte. Kulturpluralismus bedeutet nicht eo ipso Verzicht auf das je Eigene.

5.8. Der Consensus von Sendomir aus dem Jahre 1570 hat im Ansatz verschiedene Strömungen der Reformationszeit zusammengefaßt. Ohne Konfessionsmengerei könnte das Gemeinsame reformatorischen Kirchentums in den Staaten des Dreiländerecks, womöglich auf dem Hintergrund des *satis est in Confessio Augustana VII* aufs neue mit kooperativer Tendenz im Blick auf gesellschaftliches Handeln bedacht und fixiert werden. Dazu könnte der Polnisch-deutsche Kontaktausschuß, der vom Polnischen Ökumenischen Rat und von der Evangelischen Kirche in Deutschland verantwortet und getragen wird, Vertiefendes beitragen, weil er bis auf die Ausnahme der Orthodoxen Kirche in Polen nur von reformatorischen Kirchen beschiedt wird. Die römisch-katholische Kirche ist offenbar deshalb nicht vertreten, weil sie ein anderes ekklesiologisches Grundkonzept hat. Angesichts dessen gibt es gar keine andere Möglichkeit, als eine europäische reformatorische Gesellschaftsethik wenigstens erst einmal anzudenken, und zwar ohne konfrontative Absicht damit zu verbinden.

5.9. Impulse müssen sich die reformatorischen Kirchen im Dreiländereck auch dadurch geben, daß sie ihr je spezifisches Ambiente mit all den Chancen und Grenzen wechselseitig mitteilen, so daß aus dem Verständnis der besonderen Bezugshorizonte auch ein höheres Maß an Verständnis und Hilfe füreinander möglich wird.

5.10. Strukturendentität ist keinesfalls die unerläßliche Voraussetzung für mehr den jeweiligen Völkern zugewandte Kirchlichkeit, die künftig militante Auseinandersetzungen verhindert, aber die spezifische Ausprägung von Theologie, Frömmigkeit und kirchenregimentlichen Praktiken sollte wechselseitig so bekannt sein, daß die Auseinandersetzung der verschiedenen Völker und Nationen durch das Verwobensein des kirchlichen Auftrages für die Welt und durch das persönliche Vertrautsein miteinander erschwert bis ganz und gar unterbunden wird. Die Tatsache, daß in Bürger-

kriegen die Kirchen das politische Anliegen ihrer Volksgruppen jeweils antagonistisch mittragen, gehört zu den ekklesiologischen Tragödien unserer Zeit.

5.11. Auch wenn die jeweiligen staatspolitischen Voraussetzungen in den drei Ländern sehr unterschiedlich sind, so ist damit keineswegs die Aufgabe illusionär, in den beteiligten reformatorischen Kirchen zusammen nach den gesellschaftsethischen verbindenden Elementen zu suchen. Dabei ist unausgesetzt neu werbend nach der Mitwirkung der römisch-katholischen Kirche zu fragen, die das völkerverbindende Evangelium vermutlich doch auch nicht nationalistisch zu vermarkten trachtet.

5.12. Die „Nation als Platzanweisung Gottes“ für das Wirken der Kirchen gehört solange in die Reflexion realistischerweise hinein, wie das Gewachsensein anderer Nationenbegriffe erfragt und akzeptiert wird. Nicht das Entweder-Oder, sondern das Sowohl-als-auch in der Zurkenntnisnahme gewachsener ethnischer Gegebenheiten gehört zum Aufgabenkanon der Kirche in der Völkerwelt bzw. in den Volksgruppen, die ja schon im eigenen Land und in derselben Kirche vorhanden sind. Die Sorben in der Oberlausitz sind dafür ein hervorragendes Beispiel. Einige Gemeinden, die mehrheitlich von dieser Volksgruppe gebildet werden, gehören zu den lebendigsten der Landeskirche.

5.13. Die Gemeinschaftsbildung im kirchlichen und im weltlichen Bezugsrahmen kann künftig bei der Besinnung unserer Kirchen auf ihre reformatorische Tradition neue Impulse erfahren, die im Evangelium selbst grundgelegt sind, wenn etwa die Weihnachtsgeschichte die uneingeschränkte frohe Botschaft vermittelt: „Siehe, ich verkündige euch große Freude, die *allem Volk* widerfahren wird“ (Lk 2,10).

Die Welt kann uns alle Dinge nehmen und zunichte machen, auch unsere guten Werke und gutes Leben. Aber den Glauben muß sie im Herzen lassen und der bleibt auch bis an den Jüngsten Tag. Martin Luther

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: Landesbischof em. Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D.,
Sperlingstr. 59, 91056 Erlangen; Tel.: (09131) 49 09 39;
3. Schatzmeister: Dr. jur. Michael Winckler,
Landeskirchenamt, Herderstr. 27, 31675 Bückeburg; Tel.: (05722) 96 00;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,
Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0.

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. Pfarrer Ernst-Martin Kittelmann,
Schmidtstr. 17, 94234 Viechtach; Tel.: (09942) 12 04;
10. Pastor Johannes Nordhoff,
Bergedorfer Schloßstr. 2, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 7 21 38 87;
11. Pastor Siegfried Pelekis,
Steinmarnner Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;
12. Kirchenrat Dr. h. c. Edmund Ratz,
Diemershaldenstr. 45, 70184 Stuttgart; Tel.: (0711) 21 59-363;
13. Professor Dr. Andras Reuss,
Gyöngyösi ut. 17/5/17, H-1131 Budapest; Tel.: (1) 1 63 64 51;
14. Pfarrer Hans Roser,
Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 6 13 36;
15. Oberkirchenrat Karlheinz Schmale, D.D.,
Terrassenstr. 16, 14129 Berlin; Tel.: (030) 8 01 80 01;
16. Professor Dr. Reinhard Slenczka,
Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39;

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) 78 70-0;

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, 91014 Erlangen;

Tel.: (09131) 78 70-0; Fax: (09131) 78 70-35.

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) 78 70-0; Studentenheim: 78 70-27.

Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,

Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39.

Studienleiter: cand. theol. Reinhard Göbbel.

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) 78 70-0; Studentenheim: 2 17 90.

Ephorus: Prof. Dr. Reinhard Slenczka,

Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39.

Studienleiter: cand. theol. Reinhard Göbbel.

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) 95 10; Fax: (09171) 95 11 50;

Geschäftsstelle:

Haager Str. 10, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 71; Fax: (09874) 13 15;

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) 78 70-0; Fax: (09131) 78 70-35.

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,

Widerholtplatz 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) 78 70-0, Fax: (09131) 78 70-35;

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. u. Schriftführer: Pfarrer Christof Schorling,
Schwebelstr. 7, 75172 Pforzheim; Tel.: (07231) 4 17 55;
Kassenführerin: Susanne Bahret, Ebenechtweg 6, 76534 Baden-Baden; Tel.: (07221) 7 08 63;
Postbank 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) 95 10; Fax: (09171) 95 11 50;
Stellv. Vors.: Helmut Mohr,
Thüringer Str. 5, 95152 Selbitz; Tel.: (09280) 17 24;
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) 13 15;
Leiter: Pfarrer Gottfried Hupfer, Bahnhofsteig 34, 91560 Heilsbronn; Tel.: (09872) 70 82.

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

1. Vorsitzender: Pfarrer Prof. Dr. Manfred Kwiran,
Tannenweg 2, 31174 Schellerten 2; Tel.: (0531) 23 79-0, 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: Lore-Ließ Bunge, Neuer Weg 29, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 7 24 21 25;

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;

Martha Sellhorn, Heußweg 6, 20257 Hamburg; Tel.: (040) 49 50 70;

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;

Stellvertr. Vorsitzender: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,

Berlinstr. 13, 29223 Celle; Tel.: (05141) 5 34 70;

Geschäftsführer: Pastor Siegfried Peleikis,

Steinmerner Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;

Stellvertr. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,

Lehrter Str. 11, 30559 Hannover; Tel.: (0511) 52 36 66;

Kassenführer: Kirchenamtsrat Friedrich Korden,

Badenstedter Str. 15; 30449 Hannover; Tel.: (0511) 44 69 69;

Stellvertr. Kassenf.: Pastor Michael Münter,

Dollberger Str. 4, 31234 Edemissen; Tel.: (05176) 297;

Beratendes Vorstandsmitglied: Pastor Gerhard Straakholder,

Händelstr. 18, 26789 Leer; 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,

Zepelinstr. 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, Niedernstr. 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;

1. Beisitzer: Pastor Peter Helms, Hauptstr. 20, 23899 Gudow; Tel.: (04547) 2 91;

2. Beisitzer: Pastor Holger Roggelin, Jochim-Polleyn-Platz, 23879 Mölln; Tel.: (04542) 33 72;

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 Jörn Schendel,

Molinder Grasweg 10, 32657 Lemgo; Tel.: (05261) 7 12 40;

Bankkonto: Sparkasse Lemgo 12 14 26 (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,

Bümmesterder 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 i. R. Friedrich Strottmann,

Landsbergstr. 55, 31655 Stadthagen; Tel.: (05721) 48 18;

Landeskirchenkasse, Volksbank Bückeberg 50 477 700 (BLZ 255 914 13).

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, Nifflandring 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: Pfarrer Johannes Oesch,

Baumgartenweg 41, 71149 Bondorf; Tel.: (07457) 87 62, Fax: (07457) 6 92 64;

Kassenführer: Eberhard Vollmer, Heerstr. 17, 72141 Walldorfhäslach; Tel.: (07127) 1 87 03;

Postbank Stuttgart 138 00-701 (BLZ 600 100 70)

Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 600 501 01);

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 Fuhrmann,

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;

Postbank Dortmund 1092 50-467 (BLZ 440 100 46);

IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

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

1. Obmann: Pfarrer Dr. Wolfhart Schlichting,

Zobelstr. 11, 86153 Augsburg; Tel.: (0821) 55 12 44;

2. Obmann: Pfarrer Albrecht I. Herzog,

Bütellochweg 1, 95643 Tirschenreuth; Tel.: (09631) 13 96;

3. Obmann: Dr. Hans Paul Krefel, Ebenreuther Str. 13, 90482 Nürnberg; Tel.: (0911) 54 13 74;

Geschäftsführer: Dipl.-Kfm. Martin Köbler;

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: N. N.;

Bundesschatzmeister: Rosalia Kaltenbacher,

Sevcikgasse 23 c, A-1232 Wien; Tel.: (1) 69 66 70;

Stellvertreter: Amtsrat i. R. Heimo Sahlender,

Eipeldauerstr. 38/6/3, A-1220 Wien; Tel.: (1) 2 31 07 43;

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und

Bischof Mag. D. Dieter Knall,

Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien; Tel.: (1) 4 79 15 23/26;

Generalsekretär Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,

Fahrstr. 15, D-91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0;

und die Diözesanobmänner:

Burgenland: Pfarrer Mag. Otto Mezmer,

Siget i. d. Wart, A-7501 Rotenturm a. d. Pinka; Tel.: (03352) 3 33 35;

Kärnten: Pfarrer Siegfried Lewin, A-9853 Dornbach; Tel.: (04732) 20 85;

Niederösterreich: Pfarrer Mag. Pal Fonyad,
Wenzel-Frey-Gasse 2, A-2380 Perchtoldsdorf; Tel.: (1) 8 69 25 47;

Oberösterreich: Pfarrer Mag. Hans Hubmer,
Eisenhandstr. 23, A-4020 Linz; Tel.: (0732) 77 51 50;

Salzburg und Tirol: Pfarrer Mag. Peter Buchholzer,
Nöserstr. 12, A-5161 Elixhausen; Tel.: (0662) 48 08 03;

Stellvertreter: Zollamtsrat i. R. Wilhelm Müller,
Bruneckstr. 4, A-6020 Innsbruck; Tel.: (0512) 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) 82 20 42;

Pfarrer Mag. Horst Lieberich, Kirchengasse 19, 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 i. R. Reinhold Netz,
L'imperial 611, 9, avenue de la Madone, F-06500 Menton;

Kassenführer: Horst Seifert, Eigenwasenstr. 14, CH-8052 Zürich; Tel.: (01) 302 53 22.

Schriftführer: Herbert Dipner, Dorfmatstr. 8, CH-4132 Muttenz/BL.; Tel.: (061) 4 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. Ratzburg

Geschäftsstelle: Domhof 34, Postfach 1404, 23904 Ratzburg; Tel.: (04541) 37 57;

Präsident: Landesbischof i. R. Prof. D. Dr. Joachim Heubach,
Prinzenholweg 3, 23701 Eutin-Fissau; Tel.: (04521) 31 82;

Sekretär: Oberkirchenrat i. R. Sibrand Siegert,
Mechower Str. 38, 23909 Bäk bei Ratzburg; Tel.: (04541) 8 41 14.

5. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.

Geschäftsstelle: Prediger Alexander Schacht,
Postfach 210, Am Haintor 13, 37242 Bad Sooden-Allendorf;
Tel.: (05652) 41 35, Fax: (05652) 62 23

1. Vorsitzender: Pastor Siegfried Springer,
Freiherr-v.-Stein-Str. 1, 37242 Bad Sooden-Allendorf; Tel.: (05652) 61 84;
 2. Vorsitzender: Eduard Lippert, Am Steinkamp 3, 38547 Calberlah;
- Schriftführer: Eduard Lippert, Am Steinkamp 3, 38547 Calberlah;

Beisitzer:
Viktor Naschilewski, Adelshofener Str. 36, 75031 Eppingen;
Reinhard Schott, Burgweg 1, 67304 Eisenberg;
Karl Seiler, Mühlweg 19, 77933 Lahr;
Robert Seiler, Mannheimer Str. 10, 74072 Heilbronn;
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: Jehan-Claude Hutchen,
13, rue de la Forêt, F-57600 Forbach; Tel.: (87) 87 39 13.

7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Jean Wendling,
6, allée des Acacias, F-94170 Le Perreux/Seine; Tel.: (1) 48 72 10 07;
Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer,
55, Rue d'Emery, F-77340 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 Brebovsky, 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, Petöfi 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. 46: WA 21,422,33-423,5.

S. 112: WA 11,409,2-8.

S. 146: WA 46,596,24-29.

S. 191: WA 10/1/1,259,8-11.

S. 202: WA 10/1/1,323,23-324,1.

Anschriften der Verfasser

Professor Dr. Friedrich Beißer,
Jakob-Steffan-Straße 55, D-55122 Mainz

Professor Dr. Wolfgang A. Bienert,
Hahnbergstraße 5, D-35043 Marburg-Cappel

Landesbischof D. Horst Hirschler,
Haarstraße 6, D-30169 Hannover

Pfarrer em. Hans-Siegfried Huß,
Haugerglaxisstraße 9, D-97080 Würzburg

Professor Dr. Dušan Ondrejovič,
Svoradova 1, SK-81103 Bratislava, Slowakei

Pfarrer Dr. Dietmar Plajer,
Piata Castelului 2, RO-3125 Mediasch, Rumänien

Professor Dr. Eckart Reinmuth,
Lindenberg 65, D-06618 Naumburg-West

Bischof em. Professor Dr. Dr. Joachim Rogge,
Lindenweg 10, D-02826 Görlitz

Dr. Esko Ryökäs,
teologinen tiedekunta, PB 37, SF-00014 Helsinki Universität, Finnland

Professor Dr. Volker Stolle,
Altkönigstraße 150, D-61440 Oberursel/Taunus

Professor em. D. Dr. Gottfried Voigt,
Hausstockweg 57/621, D-12107 Berlin

Unter Gottes Gericht und Erbarmen

Friedrich
Müller

Predigten

Friedrich Müller,
Unter Gottes Gericht und Erbarmen

Predigten, herausgegeben von
Hermann Pitters und Gerhard Schullerus

286 Seiten, EfaIn gebd., DM 22,-
ISBN 3-87513-093-6

Friedrich Müller wirkte von 1945 bis 1968 als Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Siebenbürgen/Rumänien. Erst jetzt kann eine Auswahl aus seinen Predigten der Öffentlichkeit im Druck übergeben werden.

Die Erfahrung des Kampfes gegen eine deutsch-christliche Überfremdung hat Müller als Stadtpfarrer in Hermannstadt von 1928 bis 1945 geprägt. Seine Bewährung führte dazu, daß er nach dem Zweiten Weltkrieg ins Bischofsamt gewählt wurde. In seinen Predigten klingt das Thema immer wieder an, weil er auf diese Weise die Kraft des Evangeliums gegen die Kräfte des Zeitgeistes aufzeigen kann. Ebenso bietet seine Begabung als Historiker in der Auslegung der Bibel Material für die Sicht der Hintergründe. Durch seine Predigten geht ein starker Zug, der hinführt an die Quelle des Evangeliums, die Kraft gibt und sich bewährt »unter Gottes Gericht und Erbarmen«. Die Siebenbürger Sachsen in der Heimat und an ihren neuen Orten werden in diesen Predigten den Bischof wiedererkennen. Der Band ist ein gutes Zeugnis evangelischer Predigt in der Mitte des 20. Jahrhunderts.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 78 70-0 · Fax (09131) 78 70-35